



HAL
open science

Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Obrillant Damus, Qiang Cheng, Aura Luz Duffé-Montalvan, Juan Carlos Sánchez-Antonio, Christoph Wulf

► **To cite this version:**

Obrillant Damus, Qiang Cheng, Aura Luz Duffé-Montalvan, Juan Carlos Sánchez-Antonio, Christoph Wulf. Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices. *Anthropologie des savoirs des Suds*, 1 (1), pp.258, 2023, 10.17118/11143/20515 . hal-04188929

HAL Id: hal-04188929

<https://hal.science/hal-04188929>

Submitted on 27 Aug 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 1 - 255

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20515>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20515>

Crédit logo: Rudolf Dérose

Table des matières

Présentation	4
La pédagogie régénératrice et réparatrice..... Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	10
Le rôle des savoirs des matrones dans la promotion de la santé, l'éducation à la santé et la prévention en Haïti	33
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	
L'évolution de la médecine chinoise et son adaptation à la modernité.....	53
Chen Qiang, Université de Sanya (Chine)	
Dimansyon sikolojik ak espiryèl doulè akouchman andeyò	65
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	
Le <i>bebelis</i> : un médicament traditionnel féminin à usages multiples	83
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	
La construction sociale de la <i>pèdisyon</i> (<i>perdition</i>) en Haïti.....	103
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	
Konstriksyon sosyal maladi foli nan peyi Ayiti.....	119
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	
La educación ambiental de los zapotecas: una opción para descolonizar la práctica pedagógica eurocéntrica en México	140
Juan Carlos Sánchez-Antonio, ICE-UABJO/México	
Los indigenismos del francés canadiense	165
André Thibault, Sorbonne Université	
Uchuraccay : enfrentamientos entre culturas y lenguas	180
Aura Luz Duffé Montalván, Université Rennes 2	
La educación para la concientización planetaria	203
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	

Les dimensions imprécative, déprécative et performative du discours religieux des titulaires de savoirs locaux et ancestraux en Haïti : enjeux de pouvoir.....	220
Obrillant Damus, Université de Sherbrooke	
The local dialogue workshop: a method for knowledge sharing in health promotion.....	241
Obrillant Damus, University of Sherbrooke	
Obrillant Damus (2021). <i>Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole</i> , Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles. Collection Espace, territoires et sociétés, 154 pages (ISBN : 9791095177173).....	255
Florence Pasche Guignard, Université Laval	



Titre: Présentation

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 1 - 6

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20516>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20516>

Présentation

Ce premier numéro thématique de la revue à comité de lecture « Anthropologie des savoirs des Suds » est consacré à la pédagogie régénératrice et réparatrice (Publication des actes du séminaire international de la chaire¹ « Epistemologías del Sur : fortalecimiento de los saberes locales y autóctonos »). L'éducation peut être comparée à un iceberg, dont les parties émergées et immergées sont représentées respectivement par les connaissances du Nord et les savoirs du Sud. Ces derniers ont été développés par des peuples subalternisés, asservis et « génocidés » pour assurer leur survie et résister à la violence monoculturelle du paradigme éducatif dominant du Sud et du Nord, qui induit trois types de processus de destruction des connaissances : l'exo-épistémicide (exo-epistemicide²), l'endo-épistémicide (endo-epistemicide³) et l'auto-épistémicide ([self-epistemicide⁴], Damus, 2020 ; Damus *et al.*, 2022). Il est essentiel de promouvoir, d'enseigner et de sauvegarder les connaissances des peuples autochtones, andins, afrodescendants et africains, dont la contribution à la science et à la durabilité humaine, écologique et planétaire est indéniable. Pour accélérer le processus de décolonisation intellectuelle et épistémique de ces peuples dans les limites d'une pédagogie régénératrice et réparatrice, il est nécessaire de respecter et d'enseigner leurs cosmovisions, leurs langues maternelles, leurs savoirs aux dimensions multiples, leurs manières de penser, d'agir, d'exister et de coexister, ainsi que l'ontologie relationnelle qui sous-tend leurs pratiques sociales et culturelles. La pédagogie régénératrice et réparatrice consiste à lutter contre les

1. Cette chaire a été lancée le 14 juin 2021 au Mexique ([Épistémologies du Sud : Renforcement des savoirs locaux et ancestraux | Montray Kréyol](https://montraykreyol.org) (montraykreyol.org)) ; [Universidad Comunal de Oaxaca inicia nuevo proceso por la descolonización de la educación](https://pagina3.mx) (pagina3.mx). Elle est hébergée par une université amérindienne dénommée Universidad Comunal de Oaxaca ([Inicio - UACO](https://inicio-uaco.org)).

2. Exo-epistemicide: This refers to Western-centred interventions encouraging the disappearance of much of the local knowledge and "know-how" that were considered effective until that intervention point. Western-centred interventions consciously and unconsciously remove local knowledge and skills that were previously effective at high speed. For example, Western-centred trainers have asked matrons to abandon steam baths and lòk (a centuries-old traditional remedy that allows the baby to get rid of meconium), administered to the mother and her baby, respectively. Moreover, it should be noted that, unlike that of voodoo, the Catholic/Protestant spirituality encourages many matrons and parents to give up an ecological practice, which consists of planting the baby's umbilical cord with a fruit tree.

3. Endo-epistemicide: Custodians of ancestral knowledge, such as the matrons of Haiti, cease to use certain types of local knowledge, which were until then effective, because of the training seminars unilaterally led by holders of biomedical knowledge employed by the Ministry of Public Health and Population or by a local or Western non-governmental organization (NGO) specializing in the field of health

4. Self-epistemicide: This refers to local knowledge disappearing on its own due to a lack of valorization and utilization by actors, especially young people. This process of destruction of knowledge can be explained by factors such as rural exodus, the pursuit of primary, secondary and university studies by young people in cities, climatic migrations, etc. The absence of young people, or the lack of interactions between them and their parents in rural communities, weakens the process of transmission of traditional knowledge involved in the management of health and biodiversity.

pratiques épistémicides et identicides qui menacent notre existence, nos ontologies, nos cultures, nos espaces écologiques, notre relation aux forces et aux esprits sacrés, etc.

À travers le monde et plus particulièrement dans les pays du Sud, des millions de personnes ont développé des savoirs locaux et des modes de pensée et d'action afin de lutter, de manière à la fois consciente et inconsciente, contre la pauvreté économique, les inégalités socio-économiques, les vulnérabilités, la faiblesse des politiques publiques, des politiques de réduction de pauvreté et de redistribution, lesquelles s'expliquent dans une large mesure par les pratiques de corruption ubiquitaires. Les systèmes de savoirs locaux et ancestraux sont non seulement associés à la soutenabilité humaine mais aussi à la durabilité planétaire en permettant ainsi aux communautés de participer à la conservation et à l'utilisation durable de la biodiversité et des écosystèmes. Ils se fondent, pour beaucoup d'entre eux, sur la non-séparation entre la durabilité humaine et la soutenabilité écologique. Les savoirs locaux et ancestraux sont, par exemple, ceux qui permettent aux populations locales de faire face aux changements climatiques en Afrique (Bigombe Logo, 2015 ; Mafongoya et Ajayi, 2017) et ailleurs ; ceux auxquels ont recours les Indiens d'Amazonie pour gérer leur forêt⁵ et pour soigner des maladies comme le paludisme ; ceux utilisés par les *payes* (chamans) guaranis (Cardozo, 2011) et les *jampiris* (médecins traditionnels) quechuas en Bolivie (Huamán et Arancibia, 2011) pour soigner non seulement les maladies reconnues par la médecine occidentale mais aussi celles qui ne relèvent pas de celle-ci comme le *susto*⁶ ; ainsi que ceux employés par les spécialistes de la médecine créole en Haïti (Damus et Vonarx, 2019 ; Damus 2022), communément appelés *fanm chay* (matrones ou sages-femmes traditionnelles), *ongan*, (houngan), *manbo* (mambos) et *metsenfèy* (médecins-feuilles). Ces savoirs sont également ceux qui sont liés aux pratiques économiques informelles, à l'agriculture⁷, à la nutrition, à la pêche en eau douce et en mer, à la pollinisation et aux pollinisateurs (abeilles) dans de nombreux pays (Perez, 2015 ; López et Athayde, 2015 ; López, Miro, López et López, 2015), etc. Puisqu'une bonne partie de ces connaissances est mise au service de la santé, de l'alimentation, de l'éducation informelle, de la solidarité à l'intérieur des familles, entre les familles, voire entre les États, elle permet de faire face à la faiblesse des pratiques sanitaires, éducatives et agricoles occidentalocentrées. À cet égard, les titulaires de connaissances locales, qu'ils aient un nom spécifique qui varie d'une société à l'autre ou qu'ils s'appellent monsieur ou madame Tout-le-monde, contribuent sans nul doute à la résilience des communautés reléguées par certains

5. « Les forêts tropicales sont le poumon de notre planète. L'Amazonie produit à elle seule 20 % de l'oxygène du monde. La capacité d'absorption et de stockage du CO² des forêts tropicales en fait une source majeure d'oxygène et de biodiversité et un élément essentiel pour lutter contre le dérèglement climatique » (<https://onu.delegfrance.org/La-France-est-resolument-engagee-pour-la-protection-des-forets-tropicales>).

6. Le *susto* est une maladie culturellement spécifique de l'Amérique du Sud. Elle est due à une grande frayeur causant le départ de l'âme d'une personne hors de son enveloppe corporelle.

7. Avant de se rendre dans l'espace, les astronautes mangent deux aliments andins utilisés depuis des millénaires par les Indiens aymaras : *la k'ispiña* (« un produit dérivé de la quinoa », Callizaya, 2015 : 78) et la *cañahua*. Cette dernière « a été recommandée, depuis des décennies, aux astronautes par la NASA. L'Association Nationale de Basketball (NBA) l'a également recommandée à ses sportifs » (López, 2015 : 216)

États. On les rencontre généralement dans les milieux médicalement et matériellement démunis, milieux où les savoirs sur la spiritualité et les services rendus par la biodiversité et les écosystèmes sont indispensables à l'orientation humaine. Les systèmes de savoirs locaux circulent non seulement au sein de la famille-providence (durabilité sociale), mais aussi au sein du voisinage-providence et de la communauté-providence (durabilité sociétale).

Les travaux sélectionnés relèvent de ce que nous appelons la pédagogie régénératrice et réparatrice, laquelle renvoie à un ensemble de méthodes et de savoirs visant à nous régénérer nous-mêmes, à régénérer les autres, à réparer le passé et le présent, à réduire les processus de destruction de soi, des autres humains et des non-humains. L'éducation à la conscience planétaire doit être conçue comme un bien commun mondial accessible à tous et à toutes. Elle doit nous permettre de nous inscrire dans une logique de convivialité mondiale qui suppose la suppression des dichotomies antidurables ou destructrices de la planète.

La pédagogie régénératrice et réparatrice est une pédagogie de la diversité et de l'inclusion des modes de pensée et d'action, des savoirs aux dimensions multiples, des visions du monde, des objets techniques dont la supériorité écologique est incontestable (par exemple, sur le plan écologique, les *couis* et les jarres en terre cuite fabriqués par les paysans haïtiens sont respectivement supérieurs aux assiettes en polystyrène et aux seaux importés), etc. Elle vise donc à décoloniser les savoirs du Nord et du Sud. Dans son rapport⁸ sur l'avenir de l'éducation, la Commission internationale sur les futurs de l'éducation (2021 : 138-139) a noté : « Pour imaginer élargir l'espace des alternatives que l'on imagine dans l'avenir, la recherche et l'innovation ne doivent pas exclure les nombreuses façons de voir et de comprendre le monde qu'ont adopté les différentes populations, cultures et traditions humaines. Et de fait, les principes de base du présent rapport, à savoir la pédagogie, les connaissances, la participation, la collaboration, la solidarité, puisent déjà dans les riches traditions de connaissances issues de nombreuses visions et perspectives culturelles du monde. Dans la suite des temps, la poursuite de cette décolonisation des connaissances exige une plus grande reconnaissance de la validité et de l'applicabilité des diverses sources de connaissances aux exigences du présent et de l'avenir – et pour cela, il faudra écarter l'idée que les épistémologies indigènes sont avant tout des objets d'étude, mais plutôt y voir des approches valables permettant de comprendre et de connaître le monde. »

8. Ce rapport se fonde sur plusieurs documents de référence commandés par l'UNESCO à titre de contribution sur les questions clés posées par la Commission internationale sur Les futurs de l'éducation. L'un de ces documents a été élaboré par nous : « Damus, O. 2020. Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud. Document commandé pour le rapport de l'UNESCO Les futurs de l'éducation. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374047> ».

Bibliographie

- Bigombe Logo, P. et al. 2015. Les plantes médicinales traditionnelles des Pygmées Bakola-Bagyéli du Cameroun : usages thérapeutiques, diversification des menaces et mesures efficaces de protection. M. Roué, N. Césard, Y. C. Adou Yao and A. Oteng-Yeboah (eds). *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Africa*. Paris, UNESCO, pp. 84-94.
- Callizaya, E. M. 2015. Revalorizando nuestros saberes ancestrales: la *k'ispiña*. *Construyendo desde la pluralidad el dialogo de saberes e intercienífico en el marco de la reivindicación de los saberes y conocimientos ancestrales*. La Paz, Ministerio de Educación/Estado plurinacional de Bolivia, pp. 78-98.
- Cardozo, P. C. 2011. Los Ava Guaranies: Un pueblo cuya riqueza cultural está amenazada. M. Alain Carretero, P. Martha Serrano, B. Finn et B. Henrik (eds), *Pueblos y plantas de Chuquisaca. Estado del conocimiento de los pueblos, la flora, uso y conservación*. Sucre (Bolivia), Universidad Mayor, Real y Pontifica de San Francisco Xavier de Chuquisaca, pp. 69-77.
- Commission internationale sur les futurs de l'éducation. 2021. *Repenser nos futurs ensemble. Un nouveau contrat social pour l'éducation. Rapport de la commission internationale sur les futurs de l'éducation*. Paris : UNESCO.
- Damus, O. et al. 2022. *Valuing Indigenous Health Promotion Knowledge and Practices: The Local Dialogue Workshop as a Method to Engage and Empower Matrons and Other Traditional Healers in Haiti*. Louise Potvin, Didier Jourdan. *Global Handbook of Health Promotion Research, Vol. 1*, pp.151-164, 2022.
- Damus, O. 2020. *Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud*. Document commandé pour le rapport de l'UNESCO Les futurs de l'éducation. Paris : UNESCO.
- Damus, O. et Vonarx, N (eds). 2019. *Anthropologie de la médecine créole haïtienne*. Louvain-la-Neuve, Academia.
- Huamán, M. J. et Arancibia, M. T. 2011. Los quechuas en Chuquisaca. M. Alain Carretero, P. Martha Serrano, B. Finn et B. Henrik (eds), *Pueblos y plantas de Chuquisaca. Estado del conocimiento de los pueblos, la flora, uso y conservación*. Sucre (Bolivia), Universidad Mayor, Real y Pontifica de San Francisco Xavier de Chuquisaca, pp.59-68.
- López, C. M. 2015. Consumamos alimentos con ajayu. *Construyendo desde la pluralidad el dialogo de saberes e intercienífico en el marco de la reivindicación de los saberes y conocimientos ancestrales*. La Paz, Ministerio de Educación/Estado plurinacional de Bolivia, pp.203-222.

- López, B., Miro, F. L., López, A. et López, E. E. G. 2015. Guna peoples of Panama: Indigenous and local knowledge about pollination and pollinators associated with food production. P. Lyver, E. Perez, M. Carneiro da Cunha and M. Roué (eds), *Indigenous and Local knowledge about Pollination and Pollinators associated with Food Production: Outcomes from The Global Dialogue Workshop (Panama 1-5 December 2014)*. Paris, UNESCO, pp. 38-45.
- López, P. 2015. Indigenous Peoples' and local communities' valuation and values regarding pollinators: a Mayan perspective. P. Lyver, E. Perez, M. Carneiro da Cunha and M. Roué (eds), *Indigenous and Local knowledge about Pollination and Pollinators associated with Food Production: Outcomes from The Global Dialogue Workshop (Panama 1-5 December 2014)*. Paris, UNESCO, pp. 80-90.
- López, J. et Athayde, S. 2015. From nature to culture, to crises, and back: a reflection on ontological and epistemological aspects of indigenous and academic knowledge systems related to bees. P. Lyver, E. Perez, M. Carneiro da Cunha and M. Roué (eds), *Indigenous and Local knowledge about Pollination and Pollinators associated with Food Production: Outcomes from The Global Dialogue Workshop (Panama 1-5 December 2014)*. Paris, UNESCO, pp. 76-79.
- Mafongoya, P. L. et Ajayi, O. C. (eds). 2017. *Indigenous Knowledge Systems and Climate Management in Africa*. Wageningen, CTA.



Titre: La pédagogie régénératrice et réparatrice

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 7 - 29

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20529>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20529>

La pédagogie régénératrice et réparatrice

Obrillant Damus, Université de Sherbrooke

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Résumé : La pédagogie régénératrice et réparatrice renvoie à un ensemble de méthodes et de savoirs visant à nous régénérer nous-mêmes, à régénérer les autres et à réparer le passé et le présent dans une perspective de durabilité humaine, écologique et planétaire. Elle vise à réduire les processus de destruction de soi, des autres humains et des non-humains. Le rôle principal de cette pédagogie alternative et transgressive est de lutter contre l'approche néolibérale de l'éducation hégémonique qui participe à la destruction des savoirs (épistémicides), des identités (identicides), des cultures (ethnocides), des ethnies (génocides), des milieux naturels (écocides) et des animaux (zoocides). Pour atteindre ces objectifs, l'éducation régénératrice et réparatrice se veut être transdisciplinaire, autrement dit elle prétend transcender les frontières entre les disciplines. La régénération et la réparation en éducation nécessitent de fabriquer des citoyens et des citoyennes capables de comprendre que le monde entier est un seul pays et que nous avons tous et toutes un destin commun, où que nous soyons.

Mots-clés : pédagogie régénératrice et réparatrice; durabilité humaine, écologique et planétaire; éducation hégémonique; destruction des savoirs, des cultures et des identités.

Regenerative and restorative pedagogy

Abstract: Regenerative and restorative pedagogy refers to a set of methods and knowledge aimed at regenerating ourselves, regenerating others and repairing the past and the present in a perspective of human, ecological and planetary sustainability. It aims to reduce the processes of destruction of oneself, of other humans and of non-humans. The main role of this alternative and transgressive pedagogy is to fight against the neoliberal approach to hegemonic education which contributes to the destruction of knowledge (epistemicides), identities (identicides), cultures (ethnocides), ethnic groups (genocides), natural environments (ecocides) and animals (zoocides). To achieve these objectives, regenerative and restorative education aims to be transdisciplinary, in other words it claims to transcend the boundaries between disciplines. Regeneration and repair in education require creating citizens who can understand that the whole world is one country and that we all have a common destiny, wherever we are.

Keywords: regenerative and restorative pedagogy; human, ecological and planetary sustainability; hegemonic education; destruction of knowledge, cultures and identities.

La pedagogía regenerativa y restauradora

Resumen: La pedagogía regenerativa y restauradora se refiere a un conjunto de métodos y conocimientos destinados a regenerarnos a nosotros mismos, a los demás, al pasado y al presente en una perspectiva de sostenibilidad humana, ecológica y planetaria. Su objetivo es reducir los procesos de destrucción de uno mismo, de otros humanos y de los no humanos. El papel principal de esta pedagogía alternativa y transgresora es luchar contra el enfoque neoliberal de la educación hegemónica que participa en la destrucción de los saberes (epistemicidios), de las identidades (identiciidios), de las culturas (etnocidios), de las etnias (genocidios), de los entornos naturales (ecocidios) y de los animales (zoocidios). Para lograr estos objetivos, la educación regenerativa y reparadora pretende ser transdisciplinaria, es decir, pretende transcender las fronteras entre disciplinas. La educación regeneradora y restauradora requiere la formación de ciudadanos capaces de entender que el mundo entero es un solo país y que todos tenemos un destino común, estemos donde estemos.

Palabras clave: pedagogía regenerativa y restauradora; sostenibilidad humana, ecológica y planetaria; educación hegemónica; destrucción de saberes, culturas e identidades.

Introduction

L'éducation peut être comparée à un iceberg dont les parties émergées et immergées sont représentées respectivement par les connaissances du Nord (épistémologie du Nord) et les savoirs du Sud (épistémologies du Sud). Ces derniers ont été développés par les peuples subalternisés, asservis et « génocidés » pour assurer leur survie et résister à la violence monoculturelle du paradigme éducatif du Sud et du Nord dominants, qui induit trois types de processus de destruction des connaissances : l'exoépistémicide, l'endoépistémicide et l'auto-épistémicide (Damus, UNESCO, 2020). Il est essentiel de promouvoir, d'enseigner et de sauvegarder les connaissances des peuples autochtones, andins, afrodescendants et africains, dont la contribution à la science et à la durabilité humaine, écologique et planétaire est indéniable. Pour accélérer le processus de décolonisation intellectuelle et épistémique (UNESCO, 2021) de ces peuples dans les limites d'une pédagogie régénératrice et réparatrice, il est nécessaire de respecter leurs cosmovisions, leurs langues maternelles, leurs connaissances aux dimensions multiples (religieuse, magique, technique, rationnelle, etc.), leurs façons de penser, d'agir, d'exister et de coexister, ainsi que l'ontologie relationnelle qui sous-tend leurs pratiques sociales et culturelles. La pédagogie régénératrice consiste à promouvoir des modes de vie et des pratiques sociales et culturelles qui réduisent le réchauffement climatique, qui permettent à l'humain d'harmoniser sa relation avec la nature (dimension écologique). « La nécessité de lutter contre le changement climatique, la perte de la biodiversité, la destruction de l'environnement et la poursuite des modes de vie largement supérieurs à la capacité de la planète, est une inspiration essentielle pour des formes régénératrices de l'éducation » (UNESCO, 2021 : 8). La pédagogie régénératrice et réparatrice consiste à lutter contre les pratiques épistémicides, identicides et historicides¹ qui menacent notre existence ontologique, nos ontologies (visions du monde), nos cultures, nos espaces écologiques (milieux naturels), notre relation avec les forces et les esprits sacrés, nos temporalités, bref, notre com-

1. Le terme d'historicide renvoie non seulement au processus de destruction de l'histoire des peuples conquis et mis en esclavage, des peuples dominés anciennement colonisés, mais encore à l'anéantissement de l'apport de ces peuples à la science, à la philosophie, à la littérature mondiale, à l'histoire mondiale, aux histoires nationales d'autres peuples, etc. On entend aussi par historicide la perte de la conscience historique ou du sentiment de continuité historique engendrée par « les techniques de colonisation, d'asservissement et d'abâtardissement des peuples » (Diop, 1981 : 272). Si une partie des travaux de l'anthropologue sénégalais Cheikh Anta Diop (*L'Afrique noire précoloniale*, 1960 ; *Nations nègres et culture*, 1954, 1979 ; *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique* ; 1967, etc.) participe de la pédagogie régénératrice et réparatrice, c'est parce que ce grand auteur humaniste s'est acharné à régénérer l'apport de la civilisation africaine aux mathématiques, à la philosophie, à la chimie, à la médecine, etc., apport qui a été confisqué par les dominants notamment les anciens Grecs. Les limites de ce processus de réparation symbolique des peuples d'Afrique résident dans le fait qu'une grosse partie de leurs savoirs a été à jamais enfouie dans le cimetière de l'histoire coloniale.

plexité humaine. La pédagogie réparatrice et régénératrice est une pédagogie écocentrée et planétocentrée (éducation à la conscience planétaire). Elle constitue une alternative face à l'éducation actuelle essentiellement tournée vers le profit (Naussbaum, 2020). Qu'est-ce que la pédagogie régénératrice et réparatrice ? Quelles sont ses principales valeurs ? L'objectif de cet article est de définir et d'exemplifier (les exemples seront empruntés à divers contextes sociaux, culturels, politiques et économiques) quelques concepts fondamentaux (endo-épistémicide, exo-épistémicide, auto-épistémicide, ontologies relationnelles, etc.) afin de saisir la complexité des enjeux théoriques et pratiques de ce qu'on appelle la pédagogie régénératrice et réparatrice.

Définition et rôle de la pédagogie régénératrice et réparatrice

Nous entendons par pédagogie régénératrice et réparatrice un ensemble de méthodes et de savoirs visant à nous régénérer nous-mêmes, à régénérer les autres et à réparer le passé² et le présent dans une perspective de durabilité humaine, écologique et planétaire. Le rôle principal de cette pédagogie alternative et transgressive est de lutter contre l'approche néolibérale de l'éducation hégémonique qui participe à la destruction des savoirs (épistémicides), des identités (identicides), des cultures (ethnocides), des ethnies (génocides), des milieux naturels (écocides) et des animaux (zoocides³). La pédagogie régénératrice et réparatrice s'inscrit dans un combat tout au long de la vie contre les dichotomies délétères et antidurables comme celles-ci : nous/eux, Occident/reste du monde, civilisés/sauvages, anges/démons (sens figuré), indigènes/blancs, corps/esprit, nature/culture, savants/ignorants absolus, humains/non-humains, etc. (Damus, 2020), dichotomies qui constituent la pierre angulaire de l'éducation formelle contemporaine. L'une des finalités de l'éducation régénératrice et réparatrice est d'amener les jeunes et les adultes d'aujourd'hui et de demain à développer une conscience planétaire. Pour ce faire, elle est ancrée sur les ontologies relationnelles et s'oppose donc à l'ontologie naturaliste (Descola, 2005), laquelle nous empêche de respecter et de protéger la Nature et la Terre-Mère dont dépend pourtant notre destin. Contrairement à

2. Les appels à l'action recommandés par la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada (2012) en faveur des victimes des pensionnats autochtones relèvent de la pédagogie régénératrice et réparatrice. Ces appels à l'action en faveur de la restauration de la santé, des langues et des cultures autochtones, de la justice réparatrice et de la protection de l'enfance ne peuvent être concrétisés que dans le cadre d'une nouvelle politique d'éducation. « Le système scolaire des pensionnats indiens, à l'origine d'un des plus sombres chapitres de l'histoire canadienne, a eu un profond impact, durable et nuisible, sur la culture, le patrimoine et la langue des Autochtones. En tant que père et ancien enseignant, ces événements me bouleversent énormément » (extrait de la déclaration du Premier ministre Justin Trudeau à l'issue de la réception du rapport final de la Commission, 2015). Source : [Déclaration du Premier ministre à l'occasion de la présentation du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation | Premier ministre du Canada \(pm.gc.ca\)](https://www.premierministre.gc.ca/declaration-justice-reconciliation).

3. La destruction des espèces animales dues à la déforestation, à la chasse mercantile excessive et aux activités de l'industrie gazière et pétrolière.

l'éducation au profit nous poussant à privilégier le gain immédiat ou à court terme, à vivre par addition, à exploiter la nature et nos semblables impitoyablement et à atrophier notre imagination morale (Nussbaum, 2020), la pédagogie régénératrice et réparatrice vise au développement de l'imagination morale (imagination décoloniale), au respect de la vie et des droits des humains et des non-humains, ainsi qu'au développement durable⁴ (lutte contre le gaspillage humain, le gaspillage alimentaire, le gaspillage des ressources naturelles, etc.). Dans un monde violent (violence naturelle, violence anthropique), nous ne pouvons pas échapper aux injonctions de (co) régénération et de réparation (vicariance ontologique⁵, structures dissipatives⁶, régénération noétique et cognitive...).

La pédagogie régénératrice et réparatrice propose de substituer à l'homme simplifié de l'éducation hégémonique un nouveau modèle d'homme : l'homme (re) complexifié. Celui-ci est rituel (homo ritualis), religieux (homo religiosus), vulnérable (homo vulnerabilis), mythologique (homo mythologicus), magique (homo magicus), rationnel (homo rationalis), relationnel (homo relationalis), etc. Il est capable de manifester des émotions de toutes sortes (homo limbicus), de s'étonner pour apprendre (homo demirans, Jobert, Thievenaz, 2014) et faire de la science (homo scientificus). Il développe des connaissances sur un grand nombre de sujets (homo polymathus) et s'acharne à comprendre les phénomènes non seulement par lui-même, mais aussi du point de vue des autres (homo tolerans).

La pédagogie régénératrice et réparatrice : clef de voûte de l'éducation à la conscience planétaire

S'il est impossible de vivre sans détruire consciemment ou de manière inconsciente (destructions nécessaires), s'il n'y a pas de société sans crime (nous sommes tous des bourreaux et des bourrelles en puissance), si nous ne sommes pas des êtres inoffensifs, mais des êtres capables de détruire volontairement ou accidentellement (potentiel du mal), si nous

4. « Le développement durable répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Au sens plus large, le développement durable vise à favoriser un état d'harmonie entre les êtres humains et entre l'homme et la nature » ([Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development \(un.org\)](#)) « *Le développement durable ne peut être qu'une adaptation perpétuelle du système économique aux limites que lui imposent les impératifs écologiques. [...] En conséquence, nous nous dotons de cette stratégie de développement durable, laquelle sera en constante évolution comme l'ont été nos modes de vie millénaires.* » (Stratégie de développement durable des Premières Nations du Québec et du Labrador, [Manuel \(iddpnql.ca\)](#)).

5. La notion de vicariance ontologique renvoie aux capacités naturelles, psychologiques, culturelles de régénération et de réparation de l'être humain. Chez certains animaux comme l'étoile de mer, la salamandre (Kahn, Papillon, 2005), le crabe, etc., la vicariance concerne la faculté de régénérer une patte brisée.

6. Les structures dissipatives de l'esprit humain (Csikszentmihalyi, 1990) lui permettent de transformer en ordre symbolique le désordre psychosomatique engendré par un événement traumatique comme le viol (Damus, 2020), la guerre, le séisme, etc.

nous sentons responsables des erreurs que nous n'avons pas commises directement, si nos sentiments moraux (honte, culpabilité, regret...) se manifestent à l'issue de la commission d'une ou de plusieurs erreurs, si nous sommes des êtres inachevés (Lapassade, 2000) et vulnérables (*homo vulnerabilis*, Damus 2016), alors nous devons faire de l'éducation régénératrice et réparatrice la boussole de nos existences et de nos inter-existences. La pédagogie régénératrice et réparatrice est la clef de voûte de l'éducation à la conscience planétaire, qui renvoie à un ensemble de processus sociaux, économiques, culturels, politiques, cognitifs, etc., par lesquels nous apprenons à nous considérer comme des êtres partageant un destin commun en tant que terriens vulnérables, quelles que soient la couleur de notre peau, nos origines sociales, nos langues, nos cultures, nos cosmovisions, nos croyances religieuses, notre histoire et notre identité nationale. Cette éducation, qui commence dès la naissance jusqu'à la mort, doit nous permettre de nous sentir reliés non seulement aux humains, mais encore aux non-humains, (animaux, plantes, montagnes, rivières, ressources minières, et le reste) qui peuplent la planète. L'un de ses objectifs est de nous aider à respecter nos semblables, les non-humains ainsi que les divinités locales qui y habitent. En Haïti, les conversions religieuses forcées et l'abattage des arbres sacrés par des chrétiens catholiques et protestants lors des campagnes antisuperstitieuses montrent que le christianisme est une religion épistémicide, ontologicide (destructrice de l'ontologie relationnelle) et identicide (Damus, 2021).

Les valeurs fondamentales de l'éducation régénératrice et réparatrice

L'écologie relationnelle : une valeur fondamentale de la pédagogie régénératrice et réparatrice

L'ontologie relationnelle renvoie à la non-séparation du corps et de l'esprit, du réel et de l'imaginaire, de la culture et de la nature, du médecin traditionnel et des divinités locales, de l'homme et du cosmos, etc. Par exemple, au sein de l'obstétrique traditionnelle haïtienne (Damus, 2017, 2021), le corps, l'esprit, le réel, l'imaginaire (le symbolique), la culture et la nature ne sont pas perçus « comme des substances séparées les unes des autres » (Escobar, 2018 : 114). C'est au nom de l'ontologie relationnelle que des Amérindiens s'opposent pacifiquement à l'abattage des arbres, cachent les mines d'or découvertes ou empêchent les compagnies pétrolières⁷ et minières occidentales de les exploiter. De même, le culte des dieux de la montagne au Cameroun précolonial (on peut observer sa survivance dans certaines sociétés montagnardes) se fondait sur la non-séparation entre les habitants, les divinités et les mon-

7. L'exploitation de l'Amazonie par la compagnie pétrolière Texaco-Chevron a provoqué la disparition des Tetés et des Sansahauris entre 1960 et 1990 (Santos, 2016).

tagnes. Celles-ci n'étaient pas considérées comme des choses à exploiter, mais des endroits sacrés à respecter. Un informateur camerounais raconte :

Dans la cosmogonie des Kapsiki du village Gouria (arrondissement de Mogodé, extrême nord Cameroun), il y a un Dieu suprême qui s'appelle Shala. Ce dieu est assisté des ancêtres et des divinités maléfiques. Le Dieu suprême vit au sommet des montagnes. Les divinités maléfiques vivent dans les endroits comme des rivières, des arbres (Tamarinier), des carrefours... Ces divinités maléfiques ne sont pas considérées comme le Satan des religions monothéistes, mais plutôt comme des répresseurs qui frappent en cas de non-obéissance aux us et coutumes du village. Shala est à la fois le dieu du bien et du mal. On ne parle de Satan qu'en cas de maladie mentale. En langue Kapsiki le ciel et la montagne sont désignés par le même vocable : ghweme (ce terme n'a pas changé avec l'arrivée des religions dites monothéistes). Dans le village Gouria, chaque clan a la responsabilité de l'exécution d'un rite, pour ce qui concerne les besoins du village. Ceci, sous la supervision du chef du village [lui-même issu du clan des chefs : Kamazeu]. Le clan des Kayita kwaseu, par exemple, a la responsabilité du rite de la santé et du bien-être matériel et financier. Les officiants de ce rite s'appellent Kadzeheu Shala. Le clan des Kaveukeu teuwou sont les faiseurs de pluie [Meghe Va] : ils ont la responsabilité de faire les rites pour obtenir une saison de pluie abondante, pour que la campagne agricole soit bonne et qu'il n'y ait pas de calamités agricoles. Il s'agit aussi de lutter contre la sécheresse. Le clan des forgerons [Kareghe] joue le plus grand rôle dans la pratique de la religion traditionnelle. De la naissance à la mort, ils interviennent dans tous les processus. Ce sont les détenteurs du savoir mystique et magico-religieux. Ils sont majoritairement pratiquants des rites divinatoires. Ce sont également des artisans et des techniciens. Lorsqu'un individu constate un dysfonctionnement dans son quotidien il se rend chez le devin [sorcier au crabe⁸, Ndeu nga lseura] pour entrer en communication avec les ancêtres et les dieux, et pour connaître la conduite à tenir afin de rentrer dans les bonnes grâces du dieu Shala. Dans la vie quotidienne, chaque Kapsiki aménage chez lui un oratoire, qu'il entretient et où il fait également des sacrifices pour que les dieux soient avec lui. Aujourd'hui les gens n'accordent plus d'importance à cette religion. Les prêtres religieux sont quasi inexistant dans certains villages. Ils officient uniquement lors des rites d'initiation des jeunes et d'intronisation du chef du village. Cependant, plusieurs d'entre eux ont perdu la notion de ces rites.

8. « C'est un devin qui utilise des crabes pour capter les messages des dieux et des ancêtres » (propos recueillis auprès d'une Camerounaise).

**La terre-mère :
une valeur amérindienne fondamentale pour penser
l'éducation régénératrice et réparatrice**

L'éducation à la conscience planétaire a pour objectif de fabriquer des citoyens planétocentriques et écocentriques qui doivent considérer la terre comme une mère et non comme une marchandise. La terre-mère est une valeur fondamentale qui se rencontre principalement chez les autochtones dont le nombre s'élève à 370 millions répartis dans 90 pays. En ay-mara-quechua, le terme Pacha signifie nature-monde et totalité (l'union entre le monde d'en haut et le monde d'en bas ou entre les énergies telluriques et les énergies cosmiques). Si les croyances et les cosmovisions des peuples autochtones les empêchent de se séparer de la nature, il est nécessaire de leur redonner une bonne partie des terres qu'on leur a confisquées comme butin de guerre juste⁹, de respecter leur droit de propriété sur leurs réserves et d'arrêter le processus de bétonification de ces territoires afin de leur permettre de contribuer plus sérieusement à la durabilité écologique et planétaire. « Les communautés indigènes sont les gardiennes des savoirs environnementaux traditionnels, qui perçoivent la nature comme un être vivant et découvrent une relation de réciprocité, d'interdépendance, d'équilibre et de complémentarité entre l'humanité, la nature et l'univers » [UNESCO, 2017 : 27].

En Amérique du Sud, il y a une corrélation entre la monoculture du soja et la déforestation. Tant qu'ils n'auront pas pris conscience que le monde entier constitue un seul pays et que tous les pays se valent, les citoyens et les gouvernements du monde ne respecteront jamais la biodiversité à l'échelle internationale. Pourquoi certains pays continuent-ils d'importer le soja pour nourrir les bovins, alors qu'ils savent que la culture de cette légumineuse occasionne la déforestation, détruit les sols et pollue l'environnement ? Parce que l'ontologie dualiste, c'est-à-dire la séparation¹⁰ entre l'homme et la nature, domine les systèmes éducatifs de ces pays. Si l'épistémologie de la séparation a permis le développement de la Science en tant qu'œuvre de l'Humanité, nous ne devons pas oublier que les modes de pensée et d'action qui sous-tendent l'activité scientifique et technique sont à l'origine du développement des potentialités meurtrières de certaines civilisations humaines. Nous sommes incapables de penser notre condition cosmique, notre vulnérabilité ontologique, et de développer une véritable identité terrienne. L'illusion d'invulnérabilité ontologique favorisée par le développement de la science et de la technologie est dangereuse. Le savoir scientifique et technique doit être mis au service du développement durable, de la santé des populations mondiales

9. Le concept de guerre juste était utilisé par les colons anglais contre les Amérindiens à l'époque coloniale.

10. *L'homo occidentalis* se sépare de l'environnement naturel pour pouvoir le fragmenter, le dominer et le marchandiser (par exemple, la vente de terres et des eaux). Il n'est pas le gardien de la terre, mais son propriétaire. La santé de la terre et de ses habitants (humains et non-humains) est sacrifiée sur l'autel des intérêts miniers et agro-industriels. Le néocolonialisme agraire constitue un obstacle à la régénération des paysans du Sud (Morin, 2011).

et de la planète plutôt qu'à celui de la destruction aveugle des humains et des non-humains. La régénération et la réparation en éducation doivent être ancrées dans une réflexion interdisciplinaire et transdisciplinaire. Elles reposent sur le postulat que les hommes, les autres animaux et les plantes ont un destin commun. Cette interdépendance existentielle pourrait être appelée inter-existentialisme. Nous n'existons plus, mais nous inter-existons. Le développement d'une conscience inter-existentielle devrait nous permettre de comprendre que la destruction des insectes pollinisateurs¹¹ comme les abeilles [Greenpeace, 2013; Robaglia, 2022] et les papillons constitue une menace pour la diversité humaine et la biodiversité animale et végétale [Sémah, Renault-Miskovsky, 2015]. Au Nord comme au Sud, l'abandon et l'interdiction de l'utilisation des pesticides tueurs d'abeilles sont une nécessité pragmatique qui relève de l'éducation régénératrice et réparatrice. Il s'agit aussi de protéger notre santé et celle de nos semblables en cessant de consommer du miel pesticide [Mitchell et al., 2017].

Les modalités de la régénération et de la réparation en éducation [dimension éthico-politique]

La régénération et la réparation en éducation se déclinent en plusieurs points : 1) L'écologie des savoirs, des pratiques sociales et culturelles, des ontologies (il s'agit de respecter les différentes visions du monde et des libertés de modification); 2) La reconnaissance de l'épistémologie plurielle (il s'agit de remettre en cause la croyance à la supériorité de sa propre représentation de la réalité dont on pense qu'elle est vraie et universelle); 3) L'attribution des terres aux communautés afrodescendantes dans les pays dirigés et dominés par

11. « La complémentarité entre les plantes et les visiteurs de leurs fleurs préserve non seulement la diversité des végétaux, mais aussi celle d'environ 350 000 espèces animales. Bien qu'on dispose de données scientifiques robustes sur la disparition locale de populations de pollinisateurs causée par le manque de ressources floristiques, il n'existe aucun rapport sur l'extinction d'espèces animales due au manque de ces ressources. Cependant, vu l'étendue de la fragmentation des habitats, le grand nombre d'espèces végétales éteintes ou quasiment éteintes au cours des 100 dernières années et l'insuffisance de nos connaissances sur l'utilisation de la plante hôte par des animaux visiteurs de fleurs, la possibilité qu'une telle extinction existe sans être documentée est très réelle. » (UNEP, 2018 : 14)

les descendants de colons européens comme la Colombie et le Brésil¹²; 4) L'utilisation des langues et des cultures locales à l'école, la création des universités indigènes¹³, etc., afin de réduire des pertes épistémiques locales, de produire des hommes et des femmes capables de s'émanciper, de transformer positivement leur environnement et de participer plus intensément à la production scientifique nationale et mondiale. Si le dernier point est central, c'est parce que le langage est un outil biologique (inné) et social (création sociale) qui joue un rôle fondamental dans la création des mondes (le processus de mondification), dans l'articulation entre des mondes multiples et dans la connaissance de ceux-ci. La fécondité ontologique et cognitive est inhérente au langage humain. Chaque fois qu'une langue est détruite (linguicide), ce sont des mondes et des connaissances qui disparaissent. En excluant la langue (glottocide symbolique : beaucoup de langues locales font l'objet d'une destruction symbolique puisqu'elles sont exclues de la sphère éducative et scientifique. Elles sont ignorées, maltraitées et méprisées. Le terme glottocide renvoie au « processus de marginalisation d'une langue au sein d'une communauté de locuteurs au profit d'une ou plusieurs autres langues, aboutissant à la disparition progressive de cette langue ».) des titulaires de savoirs locaux et les modes de production de savoir qui ne concordent pas avec l'épistémologie du Nord, les processus éducatifs formels, dont la monoculture de la connaissance scientifique est le substrat, engendrent des pertes cognitives inévaluables dans tous les champs d'activité. L'intégration des titulaires de savoirs locaux dans l'éducation formelle induira des co-constructions de nouveaux savoirs et des corrections mutuelles entre savoirs du Sud et savoirs du Nord, dont la science, en tant qu'œuvre de l'Humanité, se trouvera, à n'en pas douter, enrichie.

12. Dans un ouvrage intitulé « Construire une légitimité quilombola. Le Brésil face à ses revendications », l'anthropologue brésilienne Marcilène Silva da Costa (2017 : 10) a écrit : « Au Brésil, la Constitution de 1988 représente un événement majeur dans la mise en place de politiques multiculturelles en faveur de la population noire, aussi bien de milieu urbain que de milieu rural. Ces politiques ont commencé à être appliquées à partir de la fin des années 1980 et l'article 68 de l'Acte des Dispositions Constitutionnelles Transitoires de la Constitution fédérale du Brésil (ADCT de 1988) s'adresse plus spécifiquement aux populations noires de milieu rural. Cet article concerne la nouvelle politique d'attribution des terres, qui donne le droit à la titularisation collective de ces terres aux habitants des communautés rurales noires qui s'auto-identifient et sont identifiés comme descendants d'esclaves africains. L'article stipule que « les communautés remanescents de quilombos qui occupent leurs terres sont reconnues comme propriétaires définitifs, à charge de l'État d'émettre les titres respectifs ». L'attribution des terres collectives aux communautés quilombolas (descendants d'esclaves africains dans la colonie portugaise du Brésil) dispersées sur le territoire brésilien est une action politique hautement régénératrice et réparatrice dans la mesure où elle a permis à ces communautés de réexister, d'inter-exister, d'accepter leur identité trans-temporelle intimement liée à leur couleur de peau, à l'esclavage subi par leurs ancêtres et à leur origine africaine. Mais les membres des communautés quilombolas font l'objet de violence physique (assassinat) de la part des *fazendeiros* (grands propriétaires terriens) qui contestent leur droit à la terre et à l'autodétermination.

13. La Bolivie est le seul pays de l'Amérique indienne et latine qui ait créé des universités indigènes. Ces dernières jouent un rôle important dans la décolonisation de l'État plurinational de la Bolivie, dans la régénération et dans la réparation des peuples indigènes.

L'une des finalités de la pédagogie régénératrice et réparatrice est la justice sociale et épistémologique qui représente une denrée rare dans le monde actuel. Les formes régénératrices et réparatrices d'éducation consistent également en l'annulation de la dette des pays anciennement colonisés, en l'accord d'une compensation financière¹⁴ aux peuples dont les ancêtres ont été esclavagisés, en la restitution des savoirs (Piron, 2014) et des objets d'art confisqués (Leturcq, 2011 ; Hershkovitch, 2017 ; Bertho, 2019) aux peuples indigènes, afrodescendants, africains ainsi qu'aux peuples dominants dominés. Dans le domaine de la médecine, de la botanique, de l'ethnopharmacologie, il faudrait reconnaître aux peuples dominés (amérindiens, africains, afrodescendants) la découverte des propriétés thérapeutiques de certaines plantes et la classification des plantes indigènes. Par exemple, la classification des plantes en genres et espèces doit être attribuée aux Guaranis et non à Linné. Le professeur Juan J. Soler (1959 : 186) déclare : « La classification binaire (genre et espèce), qui a rendu Linné si célèbre, était déjà connue du peuple guarani. » Cardozo (2011 : 72) renchérit : « Les connaissances qu'ils possédaient sur les plantes ont ensuite été transmises aux botanistes européens et c'est la raison pour laquelle la langue guarani occupe aujourd'hui la troisième place en termes d'origine étymologique des noms scientifiques des plantes, après le grec et le latin. » L'école réparatrice et régénératrice doit enseigner aux générations actuelles et futures que les propriétés pharmacologiques des plantes comme la quinine (propriétés antipaludéennes), l'ayahuasca (une liane dont les propriétés psychothérapeutiques sont aussi exploitées à des fins commerciales), le saule (dont le principe actif, la salicine, fut découvert en 1828), pour ne citer que quelques exemples, ont été découvertes par les Indiens d'Amérique. La réparation en éducation consiste également à reconnaître un certain nombre de médicaments du Sud comme le *Faca* dont la préparation ne se fonde pas sur des normes pharmacologiques universelles. Utilisé en traitement préventif et curatif (Sabatier, Medah, 2014), le *Faca* est un médicament burkinabé antidrépanocytaire dont la commercialisation est interdite en Occident. Pour des raisons d'ordre économique, social et culturel, des milliers de malades drépanocytaires préfèrent le *Faca* au traitement de la drépanocytose universellement reconnu. Ce médicament est fabriqué à partir de deux plantes médicinales, le pommier de Sodome (*Calotropis procera*) et le fagara jaune (*Fagara zanthoxyloides*), utilisées par les guérisseurs locaux.

La pédagogie régénératrice et réparatrice est une pédagogie de la diversité et de l'inclusion des modes de pensée et d'action, des savoirs aux dimensions multiples, des visions du monde, des objets techniques dont la supériorité écologique est incontestable (par exemple, sur le plan écologique, les *couis* et les jarres en terre cuite fabriqués par les paysans haïtiens

14. Les anciennes puissances colonialistes et les entreprises au passé esclavagiste sont concernées par ce processus de compensation financière. La question de la réparation des descendants d'esclaves fait l'objet d'un débat au sein de la presse occidentale. Voici quelques articles de journaux consacrés au sujet : [Royaume-Uni: des entreprises au passé esclavagiste s'amendent avec des millions \(lefigaro.fr\)](#) ; [Deux groupes britanniques paient des formes de compensation pour leurs liens avec l'esclavage | JDM \(journaldemontreal.com\)](#) ; [La traite négrière, passé occulté par les entreprises françaises - Histoire coloniale et postcoloniale.](#)

sont respectivement supérieurs aux assiettes en polystyrène et aux seaux importés). Elle vise donc à décoloniser les savoirs du Nord et du Sud. Dans son rapport sur l'avenir de l'éducation, la Commission internationale sur les futurs de l'éducation (2021 : 138-139) a noté : « Pour imaginer élargir l'espace des alternatives que l'on imagine dans l'avenir, la recherche et l'innovation ne doivent pas exclure les nombreuses façons de voir et de comprendre le monde qu'ont adopté les différentes populations, cultures et traditions humaines. Et de fait, les principes de base du présent rapport, à savoir la pédagogie, les connaissances, la participation, la collaboration, la solidarité, puisent déjà dans les riches traditions de connaissances issues de nombreuses visions et perspectives culturelles du monde. Dans la suite des temps, la poursuite de cette décolonisation des connaissances exige une plus grande reconnaissance de la validité et de l'applicabilité des diverses sources de connaissances aux exigences du présent et de l'avenir – et pour cela, il faudra écarter l'idée que les épistémologies indigènes sont avant tout des objets d'étude, mais plutôt y voir des approches valables permettant de comprendre et de connaître le monde. »

De même que des recherches¹⁵ sont consacrées à la résurrection des animaux disparus comme les colombes voyageuses endémiques d'Amérique du Nord et le mammoth laineux (Shapiro, 2015), de même on peut tenter, dans la perspective d'une éducation régénératrice et réparatrice, de faire ressusciter des savoirs techniques qui participaient à la durabilité écologique, humaine et planétaire. Aussi faut-il lutter contre les technocides, c'est-à-dire contre les processus de destruction des savoirs techniques et des objets locaux durables si l'on veut réduire l'invasion ubiquitaire des objets industriels et leur impact environnemental. Réparer le passé, c'est également reconnaître que des inventions amérindiennes comme les lunettes de neige en bois, le kayak, le pemmican, le système multicouche des bottes d'hiver en peau de phoque¹⁶, le caoutchouc, etc., ont été confisquées. « Ce furent les *Kambembe*, groupe d'Indiens *Omagua*, inventeurs du caoutchouc ("seringa"), qui en enseignèrent les techniques aux premiers "Seringueiros" (saigneurs d'hévéa) brésiliens » (Cròs, 1995 : 58). La reconnais-

15. Ces travaux sont soutenus par la fondation américaine Revive and Restore. [Faire revivre et restaurer | Sauvetage génétique pour améliorer la biodiversité \(reviverestore-org.translate.goog\)](https://www.reviverestore.org/translate/goog)

16. Il « comprenait un chausson et une chaussette en peau de phoque rasée. L'équivalent de nos jours est la doublure en feutre. Le principe des couches était le même pour les manteaux qui permettaient de lutter contre le froid. Les Inuits portaient une fourrure dont les poils étaient dirigés vers l'intérieur pour retenir la chaleur. La deuxième couche avait des poils qui pointaient vers l'extérieur afin d'empêcher la neige de mouiller les vêtements. Ce système multicouche est le même aujourd'hui, mais avec des matériaux synthétiques. » ([Des inventions autochtones qui ont traversé le temps | ICI Explora \(exploratv.ca\)](https://www.iciexplora.com/Des-inventions-autochtones-qui-ont-traverse-le-temps/)).

sance¹⁷ (des cultures pour elles-mêmes, des cosmovisions, des responsabilités, des droits à la vie, à la différence, à la régénération, à la réparation ; du droit à la liberté de modification, etc., Damus, 2021) en tant que finalité ou valeur fondamentale de l'éducation est insuffisante si elle n'est pas suivie de mesures de compensation¹⁸ du passé et du présent. Par exemple, les entreprises spécialisées dans la fabrication et la vente du caoutchouc naturel et synthétique peuvent investir une partie de leur masse salariale dans la protection des peuples indigènes, notamment les Indiens d'Amazonie dont les savoirs ont joué un rôle de premier plan dans la conservation de leur forêt dont on sait qu'elle représente le poumon de la planète. Il faut reconnaître qu'en matière de préservation de l'environnement, les paysans et les autochtones sont « peut-être plus modernes dans leurs enseignements traditionnels que tous les enseignements modernes ».



Un jarre haïtien (crédit : O Brillant Damus)

17. Contrairement à l'éducation régénératrice et réparatrice, l'éducation orientée vers le profit encourage la dé-négation (par exemple, le déni de l'humanité, de la culture et de langue des Indiens d'Amérique qui fut à l'origine de leur décimation, de leur esclavagisation et de leur colonisation). Le déni de l'esclavage comme crime contre l'humanité constitue un obstacle à la réparation des descendants d'esclaves. En tant qu'antivaleur, le déni est au service du mal anthropique sous toutes ses formes (destruction de la nature, injustices sociale, cognitive, linguistique, culturelle, matérielle, morale, religieuse...). Aussi paradoxal que cela puisse paraître, il représente un humus pour le développement du processus décivilisationnel au Sud comme au Nord.

18. Les mesures de compensation et de réparation ne devraient pas consister à donner aux Indigènes du monde une aide financière ponctuelle, ni à leur présenter de plates excuses (gestes symboliques) pour se dé-responsabiliser des erreurs du passé et du présent, mais à les accompagner dans la durée dans une perspective réparatrice et régénératrice.



Un *coui* haïtien (crédit : Fritzie Duval, une mambo canadienne d'origine haïtienne)

Rôle de la pédagogie régénératrice et réparatrice dans la réduction des processus de destruction des savoirs locaux et ancestraux

L'intolérance ontologico-épistémique des dominants à l'égard des dominés est l'un des facteurs explicatifs des processus de destruction des savoirs dans le Sud global comme dans le Nord global. Si la pédagogie régénératrice et réparatrice peut lutter efficacement contre les pertes épistémiques locales et ancestrales de toutes sortes, c'est parce qu'elle promeut la tolérance ontologique et épistémique¹⁹, laquelle favorise le développement des savoirs et la fabrication des mondes multiples au sein des pratiques sociales et culturelles. Puisqu'elles ne se fondent pas sur le respect mutuel et la compréhension partagée, les interactions sociales et professionnelles entre les dominants et les dominés provoquent des pertes de connaissances chez ceux-ci. Par exemple, deux processus de destruction des savoirs ethno-obstétricaux sont induits par les interactions des matrones avec les professionnels de santé moderne (médecins, infirmières, sages-femmes...) ainsi qu'avec les églises protestantes locales dont le nombre ne cesse de pulluler dans les communautés rurales : 1) l'exo-épistémicide : lorsque les interventions occidentalocentrées sur le terrain (séminaires de formation dispensés de manière verticale à l'intention des matrones) font disparaître des savoirs et savoir-faire qui ont toujours fait leur preuve, 2) l'endo-épistémicide : après avoir suivi une *formation* européen ou américano-centrée, par exemple, des matrones ont rejeté un certain nombre

19. La tolérance ontologique et épistémique renvoie au respect des manières d'être et de connaître, de la vision du monde, du langage et des connaissances des acteurs dans les différents mondes. Le respect des normes d'existence et de coexistence des acteurs du Sud global et du Nord global et la liberté de ces derniers d'imaginer des mondes possibles (liberté de mondification; logique multimondiste) pour contenir l'ontologie unimondiste imposée par l'Occident ou pour résister contre « l'occupation mono-ontologique de la planète » relèvent aussi de cette forme de tolérance. Par contraste, l'intolérance ontologique et épistémique renvoie au fait de manifester une attitude irrespectueuse, méprisante et parfois violente envers la vision du monde et du savoir (par exemple, le savoir magico-religieux) des autres. Cette forme d'intolérance peut se manifester sous forme d'exclusion sociale, de destruction de savoirs locaux et autochtones, de modes de pensée et d'action, de destruction identitaire, culturelle, physique, psychologique, etc.

de leurs savoirs qui étaient jusque-là efficaces, même s'ils ne correspondaient pas au canon épistémologique de l'obstétrique occidentale. Il s'agit, dans ce cas, d'un endo-épistémicide qui s'explique par la force aliénatrice de l'épistémè européo-centré ou américano-centré en obstétrique. Le métier de matrone est également menacé par l'affaiblissement constant du processus de sa transmission intergénérationnelle, lequel affaiblissement est provoqué par des migrations internes (les enfants de matrones ou de sages-hommes traditionnels qui ont choisi d'aller vivre dans les milieux urbains d'Haïti ne peuvent pas se transformer en sages-femmes traditionnelles ou en sages-hommes traditionnels) et externes (les enfants de matrones et de sages-hommes traditionnels qui sont devenus des réfugiés climatiques ne peuvent pas exercer le métier de l'un des deux parents à l'étranger). À cause de cela, des savoirs ethno-obstétricaux disparaissent tout seuls faute d'être valorisés et utilisés par les enfants de matrones et de sages-hommes traditionnels. On peut dès lors subsumer ce processus de destruction des savoirs sous le terme d'auto-épistémicide. L'aliénation culturelle et sociale engendrée par la diffusion des messages d'évangélisation et par les conversions religieuses forcées ou volontaires explique aussi le processus de perte d'un certain nombre de savoirs qui ponctuent l'accouchement traditionnel, notamment ceux qui participent du vodou. Le vent du protestantisme intolérant pourrait détruire la résistance culturelle de certaines matrones-*mambos*, car celles-ci projettent d'abandonner leurs pratiques magiques, médicales, écologiques et symboliques de crainte d'aller passer leur éternité dans l'enfer. Le vodou est la principale cible des messages de diabolisation, des pratiques d'infériorisation et d'invisibilisation des protestants et des catholiques. Le sentiment d'infériorité de beaucoup de vodouisants (*mambos*, *houngans*) les empêche d'affirmer leur identité professionnelle en présence d'un individu soupçonné d'être chrétien protestant ou catholique. En septembre 2021, l'un de mes médiateurs de terrain m'a emmené chez une *mambo* haïtienne. Quand nous sommes arrivés chez elle, je lui ai posé cette question : « Tu es une *mambo* ? » Elle m'a répondu : « Non, je ne suis pas une *mambo*. Mes enfants sont des chrétiens. Ils ne veulent pas que j'exerce le métier de *mambo*. » Elle a mis beaucoup de temps pour me parler parcimonieusement de son métier.

Que ce soit en Haïti ou ailleurs, les religions imposées par les dominants divisent les personnes qui vivent dans les communautés locales entre celles qui sont à l'intérieur de la ligne (les serviteurs du vrai Dieu) et celles qui se trouvent en dehors de cette ligne (les serviteurs de Satan et ceux qui sont exposés à leur agression), ce qui est à l'origine des conflits et des haines (haines de l'autre, haines de soi). Pour prendre un autre exemple, chez les Guaranis, « la présence des églises évangéliques dans les communautés est en train de générer des conflits et des divisions internes en interdisant les manifestations culturelles spécifiques comme les fêtes » (Cardozo, 2011 : 73). L'intolérance ontologique et épistémique de ces églises évangéliques nous fait penser au génocide culturel et linguistique qu'ont fait subir aux enfants autochtones les pensionnats créés au Canada par les missionnaires²⁰ protestants et l'Église catholique vers la première moitié du 19^e siècle, dont la mission consistait à « tuer l'indien dans l'enfant » (Le dernier pensionnat autochtone a fermé ses portes en 1996).

Pertes territoriales amérindiennes et auto-épistémicide

Chez les peuples premiers, les trois processus de destruction des savoirs précédemment décrits sont dus essentiellement à des pertes territoriales observées de l'époque coloniale à nos jours. Mais ici, nous allons mettre le curseur uniquement sur le lien entre les territoires indiens réduits comme peau de chagrin (le peuple guarani de Bolivie ne dispose que de 29,2 % des hectares de terre demandés [Canedo, 2007]) et l'auto-épistémicide. En tant qu'espace physique et symbolique, le territoire permet de conserver sa langue, ses cosmovisions, son identité, sa singularité ontologique, ses connaissances traditionnelles, ses manières d'habiter, sa capacité à se reproduire biologiquement, socialement et culturellement, etc. Et c'est justement pour ces raisons que les luttes indiennes de reconquête et de conservation du territoire leur donnent la possibilité de se régénérer et de régénérer des savoirs ancestraux. Comme l'a très justement dit Audrey Wu (2002) à propos des autochtones du Canada : « Au regard des considérations autochtones, le lien traditionnel avec le territoire est un enjeu de premier ordre. C'est un enjeu majeur autant en ce qui concerne le développement durable que la revitalisation culturelle, sociale, économique et spirituelle des Premières Nations. Il est important que le territoire continue de permettre la pratique d'activités traditionnelles. Le

20. « Convaincus de détenir la vérité absolue, les missionnaires jugent entachée d'erreur ou de péché toute religion sauf la leur. Hors de leur propre Église, catholique ou protestante, selon le cas, pas de salut ! Ils souhaitent amener les gens à changer leurs croyances religieuses (rêves prémonitoires et sacrifices aux esprits), mais aussi leurs danses cérémoniales et cérémonies de la suerie, leurs pratiques sociales et modes de mariage, leur façon d'élever les enfants, l'inhumation des morts et les manifestations du deuil. [...]. Les missionnaires remettent en question le sens même de la vie, de son début à sa fin. Ils tournent en dérision les chefs spirituels, présentés comme des charlatans exploitant les points faibles du peuple. Cherchant à jeter le discrédit sur les chefs religieux, ils courtisent une élite politique autochtone de leur choix. Ils s'efforcent de dresser une faction chrétienne contre le reste de la communauté autochtone. Déterminés à faire éclater l'ordre existant, ils divisent pour régner. » (Rapport final de la Commission vérité et réconciliation, 2015 : 38-39)

maintien et la promotion des cultures et des langues traditionnelles sont directement associés à la préservation de la qualité du territoire et de ses ressources. »

Le territoire, en tant que ferment des pratiques sociales, culturelles et d'échanges, est indispensable à la conservation du génie amérindien. Sa perte équivaut à un ethnocide. Jacques Kurtness, consultant innu pour l'exposition Génie autochtone au Centre des sciences de Montréal, a déclaré : « La culture autochtone, c'est synonyme de territoire. La superficie actuelle des réserves représente un millième du territoire québécois, alors il y a une nostalgie et une blessure profonde de la perte du territoire. Or, c'est essentiel, c'est ce qui bâtit le génie autochtone en tant que tel et si on enlève le territoire, on détruit la culture autochtone, c'est l'équivalent d'un pensionnat à ciel ouvert ! »²¹ La confiscation partielle et totale des territoires amérindiens a entraîné des migrations forcées et des processus de pertes de connaissances agricoles, floristiques, fauniques, techniques, magiques, scientifiques, spirituelles, etc. Par exemple, chez les Indiens guaranis, l'exiguïté extrême du territoire explique la perte de la nomenclature de la flore et de la faune en langue guarani, la disparition des connaissances et des usages (pratiques) des plantes, la perte des mythes de la forêt, le remplacement des composantes traditionnelles de la diète alimentaire comme le maïs, les haricots, les courges par le riz, le vermicelle, le sucre et l'huile (Cardozo, 2011). Les jeunes Guaranis occidentalisés connaissent peu de noms de plantes et s'intéressent de moins en moins à la terre, comme la majorité des enfants ruraux scolarisés en Haïti. Les processus éducatifs occidentalocentrés coupent les jeunes et les adultes de la terre-mère. Pour peu qu'elle n'impacte pas leur éducation scolaire, la participation des enfants ruraux aux activités agricoles traditionnelles constitue un humus pour le développement d'un sentiment d'attachement à la terre. Il y a un lien étroit entre ce sentiment et le développement durable. Quand j'étais enfant, je mettais en valeur des parcelles de terre en y pratiquant la polyculture (petit-mil, maïs, patate, igname, manioc, haricot...). J'y plantais des arbres fruitiers. Je participais aux activités agricoles (culture du millet, du riz, du maïs, des vivres, des fruits et des légumes) et pastorales de mes parents. Mais ceux-ci accordaient la priorité à mes études. Mes forces étaient ménagées. J'étais nourri avec les produits issus de l'agriculture familiale. Je ne tombais pas malade.

Rôle de l'agriculture traditionnelle dans la régénération et la réparation humaine et écologique

La fonction émancipatrice et la dimension humaine de l'agriculture du futur sont liées à l'expansion et à la protection des formes alternatives de production agricole respectueuses de la santé humaine et planétaire. Même si elle joue un rôle indiscutable dans la prévention de la famine, l'agriculture industrielle, qui s'ancre dans le paradigme de la croissance économique

21. Propos recueillis par Radio-Canada ([Génie autochtone : découvrir la culture par la science | Radio-Canada.ca](#)).

infinie, ne doit pas être soutenue par certains États de manière exclusive. Puisqu'elles ne contribuent pas à la dégradation de la santé humaine ni à l'eutrophisation des espaces écologiques, les pratiques agricoles de subsistance doivent être soutenues financièrement. Les agriculteurs traditionnels participent à la décolonisation alimentaire en nourrissant leur famille et les communautés locales. Ils ont beaucoup de leçons à donner aux agriculteurs modernes dont les pratiques ne sont pas toujours compatibles avec le développement durable (écologie des pratiques culturelles). Pour développer le secteur agricole traditionnel, il est impératif de (re) donner de la terre aux paysans sans terre en Afrique, aux peuples afrodescendants et indigènes. Les millions de paysans sans terre éparpillés dans le monde n'ont pas d'argent pour acheter régulièrement les produits issus de l'agriculture biologique locale, car ces derniers sont plus chers que les produits alimentaires importés de mauvaise qualité (par exemple, les céréales indigènes sont plus chères que les riz blanchis importés) impactant leur santé et celle de leur famille. La crise de l'agriculture paysanne et autochtone a contribué à l'accélération du processus de colonisation alimentaire qui impacte la santé des populations locales notamment les familles les plus appauvries sur le plan matériel. Comme beaucoup de paysans haïtiens vendent du maïs, du sorgho, des vivres alimentaires pour acheter du riz blanchi importé des pays étrangers, de même des Autochtones andins commercialisent du quinoa blanc²² pour pouvoir se procurer des produits alimentaires importés dont les qualités nutritionnelles sont inférieures à celles de leurs céréales millénaires. Avant de se rendre dans l'espace, les astronautes mangent deux aliments andins utilisés depuis des millénaires par les Indiens aymaras : la *k'ispiña* (« un produit dérivé de la quinoa »), Callizaya (2015 : 78) et la cañahua. Cette dernière « a été recommandée, depuis des décennies, aux astronautes par la NASA. L'Association Nationale de Basketball (NBA) l'a également recommandée à ses sportifs » (López, 2015 : 216).

Ouverture : vers une pédagogie régénératrice et réparatrice au service de la citoyenneté nationale et mondiale

Le développement et les applications concrètes d'une pédagogie régénératrice et réparatrice nécessitent de remettre en question la conception néolibérale de l'éducation actuelle, de rompre avec le mythe de l'homme auto-engendré et l'illusion d'invulnérabilité ontologique

22. Selon le chercheur aymara Dani Eduardo Vargas Huanca (2017 : 131), la demande accrue du quinoa blanc ou la préférence exclusive des consommateurs envers cette céréale andine a entraîné la disparition de ses variétés et d'autres céréales endémiques, ce qui affecte l'agrobiodiversité au sein des communautés aymaras : « Durante el presente siglo, la sostenibilidad de la agrobiodiversidad en las comunidades aymaras ha sufrido un severo impacto provocado por la demanda de granos andinos (quinua) que motivó el incremento de su producción, extendiendo el cultivo de escasas variedades de esta especie a áreas agrícolas destinados para el cultivo de otras variedades de la misma como también para otras especies nativas, provocando la pérdida de variedades y la extinción de especies como olluco, isaño, kañiwa, oca, tarwi en algunas comunidades de la cuenca del Titicaca. »

(nous croyons que le malheur n'arrive qu'aux autres, qu'aux personnes qui se trouvent de l'autre côté de la ligne ou de la frontière), de prendre davantage conscience des effets négatifs des activités anthropiques sur la nature, la planète et sur l'homme lui-même, effets qui se sont multipliés à partir de l'anthropocène (Dirzo *et al.*, 2014; Kolbert, 2015; Lewis et Maslin, 2015; Steffen, 2016). L'avenir de l'humanité et de la planète dépend, dans une large mesure, du sens de la responsabilité, de la tolérance ontologico-épistémique et de l'action réfléchie et durable des hommes et des femmes vivant dans les pays du Nord global et du Sud global. La régénération et la réparation en éducation nécessitent de fabriquer des citoyens et des citoyennes capables de comprendre que le monde entier est un seul pays et que nous avons tous et toutes un destin commun, où que nous soyons. Les objectifs et les finalités de l'enseignement de l'éducation citoyenne doivent transcender les frontières nationales si nous voulons former des citoyens et des citoyennes à la fois lococentrés et planétocentrés. L'éducation à la citoyenneté nationale et mondiale vise à ouvrir les jeunes à la diversité des savoirs, des ontologies et des civilisations, laquelle contribue notamment à la durabilité humaine et planétaire. Si, en tant que bien commun mondial, cette éducation est secondée par les pédagogies régénératrices et réparatrices, elle constituera un humus pour l'épanouissement de la liberté de modification (le fait d'imaginer et de créer des mondes dans le monde) chez les futurs adultes tout en leur permettant de faire face aux potentialités destructrices de la modernité mondiale.

Bibliographie

- Bertho E. (2019). Restitutions du patrimoine africain in *Multitudes*, no 74, pp. 23-29.
- Callizaya, E. M. (2015). *Revalorizando nuestros saberes ancestrales : la k'ispiña. Construyendo desde la pluralidad el dialogo de saberes e intercienfífico en el marco de la reivindicación de los saberes y conocimientos ancestrales*. La Paz: Ministerio de Educación/Estado plurinacional de Bolivia, pp. 78-98.
- Canedo, F. (2007). *Situación del Pueblo Guaraní, Tierra y Territorio. Capítulo boliviano de Derechos Humanos, democracia y desarrollo*. La Paz: Fundación Tierra.
- Cardozo, P. C. (2011). Los Ava Guaranies : Un pueblo cuya riqueza cultural está amenazada in M. Alain Carretero, P. Martha Serrano, B. Finn et B. Henrik (eds), *Pueblos y plantas de Chuquisaca. Estado del conocimiento de los pueblos, la flora, uso y conservación*. Sucre (Bolivia), Universidad Mayor, Real y Pontifica de San Francisco Xavier de Chuquisaca, pp. 69-77.
- Cròs, C. R. (1995). *La civilisation amérindienne*. Paris : PUF.
- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Vivre. La psychologie du bonheur*. Paris : Robert Laffont.
- Commission de vérité et réconciliation du Canada (2015). *Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 1 des origines à 1939*. Montréal & Kingston, London, Chicago : McGill-Queen's University Press.
- Damus, O. (2016). *Homo vulnerabilis. Repenser la condition humaine*. Paris : Connaissances et Savoirs/Publibook.
- Damus, O. (2017). « Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haïti: entre salud, biodiversidad y espiritualidad » in B. Baptiste, D. Pacheco, M. C. da Cunha et S. Diaz (eds), *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*. Paris: UNESCO, pp. 20-31.
- Damus, O. (2020). *Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud*. Document commandé pour le rapport de l'initiative Les futurs de l'éducation de l'UNESCO. Paris : UNESCO.
- Damus, O. (2020). « En Haïti, la reconquête du corps après un viol », *Études caribéennes* [En ligne], 45-46, Avril-Août 2020, mis en ligne le 15 août 2020, consulté le 27 mars 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/19006> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.19006>
- Damus, O. (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*. Pointe-à-Pitre : Presses universitaires des Antilles. Collection « Espace, territoires et sociétés ».

- Damus, O. (2021). « Réflexions sur la tolérance et l'intolérance épistémico-ontologiques », *Études caribéennes* [Online], 50 | décembre 2021, Online since 15 December 2021, connection on 04 April 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/22597> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.22597>
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*. Paris : Présence africaine.
- Dirzo, R., H.S. Young, M. Galetti, G. Ceballos, N.J.B. Isaac et B. Collen (2014), « Defaunation in the Anthropocene ». *Science*, vol.345, p.401- 406.
DOI : <https://doi.org/10.1126/science.125181>.
- Escobar, A. (2018). *Sentir-Penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*. Paris : Seuil.
- Hershkovitch, C. (2017). La restitution des biens culturels : fondements juridiques, enjeux politiques et tendances actuelles. *Ethnologies*, 39(1), 103–121.
DOI : <https://doi.org/10.7202/1051053ar>
- Jobert, G. et Thievenaz, J. (2014). L'homme demirans ou l'homme qui, s'étonnant, devient connaissant. *Éducation permanente, S'étonner pour apprendre*, pp. 33-42.
- Kahn, A. et Papillon, F. (2005). *Le secret de la salamandre. La médecine en quête d'immortalité*. Paris : Nil.
- Kolbert, E. (2015). *La 6^{ème} Extinction. Comment l'homme détruit la vie*. Paris: Vuibert.
- Lapassade, G. (2000). *Précis de l'inachèvement : entretiens avec Gérard Gromer*. Paris : Séguier.
- Laboratoires de recherche de Greenpeace (2013). *Le déclin des abeilles. Analyse des facteurs qui mettent en péril les pollinisateurs et l'Agriculture en Europe. Rapport Technique*. Amsterdam : Greenpeace.
- Leturcq, J-G (2011). « La question des restitutions d'œuvres d'art : différentiels maghrébins », *L'Année du Maghreb* [En ligne], IV | 2008, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 28 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/anneemaghreb/431> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.431>.
- López, B., Miro, F. L., López, A. et López, E. E. G. (2015). Guna peoples of Panama: Indigenous and local knowledge about pollination and pollinators associated with food production in P. Lyver, E. Perez, M. Carneiro da Cunha and M. Roué (eds), *Indigenous and Local knowledge about Pollination and Pollinators associated with Food Production: Outcomes from The Global Dialogue Workshop (Panama 1-5 December 2014)*. Paris: UNESCO, pp. 38-45.

- Lewis S. L. et Maslin M. A (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, pp. 171-180.
DOI : [10.1038/nature14258](https://doi.org/10.1038/nature14258).
- Mitchell *et al.* (2017). A worldwide survey of neonicotinoids in honey. *Science*. Vol 358, Issue 6359, pp. 109-111. DOI: [10.1126/science.aan3684](https://doi.org/10.1126/science.aan3684).
- Morin, E. (2011). *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*. Paris : Fayard.
- Nussbaum, M. (2020). *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*. Paris : Flammarion.
- Piron, F. (2014). « La restitution des savoirs, entre courtoisie, transfert de connaissances et geste politique », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 28 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4728> ;
DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.4728>
- Robaglia. C. (2022). *Le crépuscule des abeilles*. Paris : Tana.
- Shapiro, B. (2015). *How to Clone a Mammoth: The Science of De-Extinction*. Princeton: Princeton University Press.
- Sabatier, V. et Medah, I. 2014. *Le Faca : tradi-médecine et développement d'un médicament «made in Burkina* ». En ligne : <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Dakar/pdf/FACA.pdf>
- Sémah, A-M et Renault-Miskovsky, J. (2015). *La biodiversité végétale menacée. Le pollen en témoin*. Paris : Errance.
- Steffen, W. *et al.* (2016). Stratigraphic and Earth System approaches to defining the Anthropocene, *Earth's Future*, 4, 324–345, DOI :[10.1002/2016EF000379](https://doi.org/10.1002/2016EF000379).
- Silva da Costa, M. (2017). *Construire une légitimité quilombola. Le Brésil face à ses revendications*. Paris : L'Harmattan.
- Santos, B. de S. (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémiques sur la science*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Soler, J. J. (1959). *Introducción al Derecho Paraguayo*. Asunción: La Colmena S.A.
- UNEP (2018). Conférence des parties à la convention sur la diversité biologique quatorzième réunion charm el-cheikh (Égypte).
- UNESCO (2017). *L'éducation pour les peuples et la planète. Rapport mondial de suivi sur l'éducation*. Paris : UNESCO.
- UNESCO (2021). *Les futurs de l'éducation (apprendre à devenir). Rapport d'étape. Commission internationale sur Les futurs de l'éducation*. Paris : UNESCO.
- UNESCO (2021). *Repenser nos futurs ensemble. Un nouveau contrat social pour l'éducation. Rapport de la commission internationale sur les futurs de l'éducation*. Paris : UNESCO.

Wu, A. (2002). « L'environnement culturel des communautés amérindiennes : Quelle éthique pour quel développement ? », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* [Online], Volume 3 Numéro 1 | avril 2002, Online since 18 June 2019, connection on 04 April 2022. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/4111> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.4111>



Titre: Le rôle des savoirs des matrones dans la promotion de la santé, l'éducation à la santé et la prévention en Haïti

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 30 - 49

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20530>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20530>

Le rôle des savoirs des matrones dans la promotion de la santé, l'éducation à la santé et la prévention en Haïti

Obrillant Damus, Université de Sherbrooke

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Résumé : Dans les communautés rurales sous-médicalisées et matériellement démunies d'Haïti, les personnes ont développé des savoirs locaux afin de gérer leur santé et celle de leurs semblables. Parmi ces personnes figurent les matrones dont les connaissances aux dimensions multiples jouent un rôle crucial dans la promotion de la santé maternelle et infantile. L'intégration de leurs savoirs dans les curricula scolaires et les programmes socio-sanitaires constitue l'un des grands défis du système éducatif et du système sanitaire d'Haïti. En demandant aux femmes d'allaiter leur bébé au sein, les matrones luttent non seulement contre la mortalité néonatale, mais aussi contre les maladies maternelles. L'enseignement, la confiance et le respect mutuels conditionnent la mise en commun des expériences des matrones et des professionnels de santé modernes dans les domaines de la durabilité environnementale, de la santé des femmes et des enfants (écologie des pratiques). La promotion de la santé nécessite une articulation entre les savoirs du Sud et les savoirs du Nord (écologie des savoirs), articulation qui permettra de réduire les pratiques exo et endo-épistémicides dont les acteurs sociaux ne sont pas toujours conscients. La co-construction d'une épistémologie plurielle n'a pas pour objectif de faire voler en éclats les positions épistémologiques surplombantes. Elle vise tout simplement à les transformer dans une perspective de métissage (savoirs métissés). La réussite des programmes nationaux d'éducation à la santé et de promotion de la santé dépend du développement d'une culture transparadigmatologique : la vraie tolérance épistémologique consiste à articuler les endoparadigmes et les exoparadigmes pour le bonheur des communautés locales.

Mots-clés : savoirs locaux, matrones, promotion de la santé maternelle et infantile, écologie des pratiques, écologie des savoirs.

The role of matrons' knowledge in health promotion, health education and prevention in Haiti

Abstract: In the under-medicalized and materially deprived rural communities of Haiti, people have developed local knowledge in order to manage their health and that of their fellow human beings. Among these people are matrons whose multidimensional knowledge plays a crucial role in promoting maternal and child health. The integration of their knowledge into school curricula and socio-health programs is one of the great challenges of the education system and the health system of Haiti. By asking women to breastfeed their babies, matrons fight not only against neonatal mortality, but also against maternal diseases. Teaching, trust and mutual respect condition the pooling of experiences of matrons and modern health professionals in the fields of environmental sustainability, women's and children's health (ecology of practices). The promotion of health requires an articulation between the knowledge of the South and the knowledge of the North (ecology of knowledge), an articulation which will make it possible to reduce the exo and endo-epistemicidal practices of which the social actors are not always aware. The co-construction of a pluralist epistemology does not aim to dismantle the overhanging epistemological positions. It simply aims to transform them from within a perspective of crossbreeding (braided knowledges). The success of national health education and health promotion programs depends on the development of a transparadigmatic culture: true epistemological tolerance consists in articulating endoparadigms and exoparadigms for the happiness of local communities.

Keywords: local knowledge, matrons, promotion of maternal and child health, ecology of practices, ecology of knowledges.

El papel del conocimiento de las matronas en la promoción de la salud, la educación sanitaria y la prevención en Haití

Resumen: En las comunidades rurales poco medicalizadas y materialmente desfavorecidas de Haití, la gente ha desarrollado conocimientos locales para tratar su salud y la de sus semejantes. Entre estas personas se encuentran las matronas cuyo conocimiento multidimensional juega un papel crucial en la promoción de la salud materno infantil. La integración de sus conocimientos en los programas escolares y planes sociosanitarios es uno de los grandes desafíos del sistema educativo y del sistema de salud de Haití. Al pedir a las mujeres que amamenten a sus bebés, las matronas luchan no solo contra la mortalidad neonatal, sino también contra las enfermedades maternas. La educación mutua, la confianza y el respeto condicionan la puesta en común de experiencias de matronas y profesionales de la salud modernos en las áreas de sostenibilidad ambiental, salud de la mujer y del niño (ecología de las prácticas). La promoción de la salud requiere una articulación entre el saber del Sur y el saber del Norte (ecología del saber), articulación que permitirá reducir las prácticas exo y endo-epistemicidas de las que los actores sociales no siempre son conscientes. La co-construcción de una epistemología plural no pretende aplastar las posiciones epistemológicas que sobresalen. Simplemente pretende transformarlos en una perspectiva de mestizaje (saberes de mestizaje). El éxito de los programas nacionales de educación para la salud y promoción de la salud depende del desarrollo de una cultura transparadigmatológica: la verdadera tolerancia epistemológica consiste en articular endoparadigmas y exoparadigmas para la felicidad de las comunidades locales.

Palabras clave: saberes locales, matronas, promoción de la salud materno infantil, ecología de prácticas, ecología de saberes.

Introduction

« Les usages des autres qui nous paraissent incompréhensibles et sauvages procèdent en fait des mêmes logiques associatives, des mêmes systèmes de raisonnement et des mêmes systèmes d'observation sinon d'expérimentation que ceux que nous connaissons chez nous » (Françoise Héritier-Augé, 1993).

En Haïti, la paupérisation des classes sociales, la procrastination anthropolytique¹, l'ubiquité des pratiques de corruption, les conséquences du changement climatique, les épidémies de violence, l'analphabétisme, la faiblesse des ressources institutionnelles, de l'État-providence et des politiques du care de l'État sont les principaux facteurs qui limitent sérieusement les stratégies de gestion de la santé aux niveaux ontosystémique (individuel), microsystémique (familial), mésosystémique (communautaire) et macrosystémique (national). Il n'en reste pas moins que dans les communautés rurales, urbaines et périurbaines, les personnes ont développé des savoirs locaux, ainsi que des modes d'action et de pensée pour faire face à leur vulnérabilité ontologique (Damus, 2016) et à leur pauvreté socio-économique. L'intégration des savoirs des locaux comme ceux des matrones dans les programmes de promotion de la santé, d'éducation à la santé et de prévention contribuera à leur efficacité intrinsèque (complexité des contenus) et instrumentale (atteinte des résultats attendus). Elle contribuera à la réduction des écarts entre les savoirs du centre et les savoirs de la périphérie (Santos, 2011), ainsi qu'à des innovations en santé. Les savoirs locaux, qui renvoient à une galaxie de pratiques sociales, politiques, économiques, professionnelles et culturelles, peuvent disparaître dans le tourbillon de la modernité s'ils ne sont pas mis à profit dans le cadre d'un processus de construction épistémologique plurielle devant sous-tendre la promotion de la santé co-émancipatrice dans le monde et particulièrement en Haïti (promotion de la santé en créole et en français).

L'aliénation culturelle et sociale induite par les processus éducatifs occidentalocentrés constitue un obstacle à la valorisation individuelle et collective de la langue maternelle des masses rurales et urbaines. Dans l'imaginaire de beaucoup d'Haïtiens cultivés, par exemple, le créole n'est pas considéré comme une langue de la science. La reconnaissance de la diversité de savoirs (épistémologie plurielle) doit aller de pair avec celle de la diversité linguistique (justice

1. La notion anthropolytique (anthropos, être humain; lytique, destruction) a été forgée (par nous) en juillet 2018. Elle renvoie à l'inaction des responsables politiques dont les conséquences multiples sont destructrices dans toute l'acception du terme. Le manque de confiance envers les autorités sanitaires haïtiennes constitue l'un des obstacles à la promotion de la santé et à la prévention. Nous nous rappelons avoir vu un homme refuser de prendre des comprimés antipaludaires des mains d'un agent de santé communautaire sous prétexte que le but inavoué de l'État est de tuer les gens qui en consomment.

cognitivo-linguistique). Cette double reconnaissance est au service de la paix intrasociétale et intersociétale. Puisqu'il est difficile de traduire en français toute la complexité des traditions, des cosmovisions, des croyances et des savoirs expérientiels aux dimensions multiples véhiculés par la langue ancestrale, il est nécessaire d'utiliser également celle-ci en promotion de la santé et en éducation à la santé afin de réduire le processus *scientophagique* (la tendance des sciences dominantes à détruire les savoirs dits profanes). L'exclusion des savoirs locaux de la chaîne des connaissances dites scientifiques reliées à la santé explique, dans une large mesure, l'échec des interventions occidentalocentrées à grande vitesse dans les domaines de la prévention, de la promotion de la santé et de l'éducation à la santé. Puisqu'elles ne sont pas gorgées de savoirs scientifiques, les matrones ne sont pas traitées comme des professionnelles de santé, mais comme des subalternes. Or, la promotion de la santé des femmes et des enfants (par exemple, la promotion de l'allaitement maternel pendant la grossesse et après l'accouchement) à laquelle elles participent dans les communautés rurales se fonde pratiquement sur des connaissances de toutes sortes, dont les savoirs ouverts, lesquels constituent la preuve des limites internes du paradigme technomédical qui sous-tend les pratiques officielles de promotion de la santé. L'incomplétude cognitive et la dimension culturelle, historique et sociale du savoir, dimension qui permet aux populations locales de déguster la saveur de celui-ci (le mot savoir vient du latin *sapere*, qui signifie avoir de la saveur), sont à l'origine du fécond principe de complémentarité entre les savoirs du Sud et les Savoirs du Nord dans les domaines cités plus haut.

En Haïti, les matrones² jouent un rôle important dans la gestion de la santé materno-infantile. Elles ont développé des savoirs non seulement sur la condition enfantine et féminine (grossesse, accouchement, allaitement...), mais encore sur l'utilisation et la gestion durable de l'environnement (nature). L'intégration de leurs savoirs dans les curricula scolaires et les programmes socio-sanitaires (par exemple, les programmes de promotion de la santé maternelle et infantile) constitue l'un des grands défis du système éducatif et du système sanitaire d'Haïti. Au nom du double principe d'équité inter et intra-générationnelle, il est urgent de transmettre et de sauvegarder leurs savoirs et ceux des autres titulaires de connaissances locales. Au nom de la justice cognitive, il est nécessaire de « renforcer la légitimité des Anciens en tant que détenteurs de savoirs » (UNESCO, 2017). En éducation à la santé, promotion de la santé et prévention, les approches épistémologiques hégémoniques à prétention universelle épongent ou phagocytent les spécificités locales qui éclairent et expliquent l'agir humain. De même qu'on parle de pluralisme médical pour rendre justice à la diversité des systèmes de soins disponibles en Haïti, de même l'articulation entre les épistémologies du Sud (Santos, 2016) et les épistémologies du Nord pourrait se subsumer sous la notion de pluralisme épis-

2. Dans cette contribution, les mots « matrones » et « sages-femmes traditionnelles » sont synonymes. Les matrones d'Haïti possèdent un savoir ancestral sur la grossesse et l'accouchement, lequel leur permet d'aider les femmes des communautés rurales où l'on trouve rarement des centres de santé matériellement démunis. Certaines d'entre elles ont suivi une « formation » en vue d'enrichir leurs savoirs.

témologique interne et externe. Elle doit être bâtie sur deux principes : le principe d'équivalence cognitive (en théorie, tous les savoirs sont égaux ; il n'y a pas de relation hiérarchique entre les savoirs. Il ne devrait pas y avoir de relation de subordination entre l'Épistémologie du Nord et les épistémologies du Sud. Ce principe suppose nécessairement qu'on doit satisfaire le besoin de reconnaissance professionnelle formulé par de nombreux titulaires de savoirs locaux) et le principe de justice cognitive, tel qu'il a été élaboré par Santos. La co-construction d'une épistémologie plurielle n'a pas pour objectif de faire voler en éclats les positions épistémologiques surplombantes. Elle vise tout simplement à les transformer dans une perspective de métissage au niveau local ou national (par exemple, la co-construction de savoirs métissés permettra de mieux rendre compte de la complexité de la santé des femmes et des enfants). La réussite des programmes nationaux d'éducation à la santé et de promotion de la santé dépend du développement d'une culture transparadigmatologique : la vraie tolérance épistémologique consiste à articuler (reliance cognitive) les endoparadigmes (par exemple, le paradigme interne à l'accouchement à domicile) et les exoparadigmes (le modèle technocratique de l'accouchement extra-domestique ou hospitalier est un exoparadigme) pour le bonheur des populations locales. Quelle place accorder aux savoirs des matrones dans les pratiques de promotion de la santé, d'éducation à la santé et de prévention ? Quels sont les enjeux de l'utilisation de ces savoirs dans ces différents champs ? Quelle est la dimension de ces savoirs ? Pour répondre à ces questions, nous allons exploiter une infime partie de la constellation cognitive endogène en nous référant principalement aux pratiques soignantes³ et agricoles des matrones.

Positionnement épistémologique, cadre théorique et apport particulier de notre étude

La réflexion sur le rôle des savoirs des matrones dans la promotion de la santé, l'éducation à la santé et la prévention en Haïti s'enracine dans une démarche épistémologique plurielle laquelle doit être concrétisée par une alliance durable, co-émancipatrice, respectueuse et solidaire entre l'épistémologie du Nord et des épistémologies du Sud, dont les « deux piliers sont « l'écologie des savoirs » et la « traduction interculturelle » (Santos, 2016). Les divers travaux développés dans l'ouvrage-programme « Épistémologies du Sud » de Santos constituent, de notre point de vue, un nouveau cadre épistémologique pour les sciences humaines et sociales. Le concept central d'épistémicide a accroché toute notre attention. Cependant, notre connaissance plus ou moins intime de la réalité du terrain ethnographique haïtien nous incite à remplacer cette notion aux contours flous par trois concepts qui permettent de prendre en compte le rôle et le silence des acteurs du Sud et du Nord dans le processus de destruction des

3. Les extraits de discours utilisés dans cette contribution ont été traduits du créole vers le français.

savoirs des matrones et des autres titulaires de connaissances traditionnelles. Il s'agit, dans le contexte de notre étude, des concepts suivants : l'exo-épistémicide, l'endo-épistémicide et l'auto-épistémicide.

La notion d'exo-épistémicide renvoie ici au processus de destruction des savoirs locaux par les interventions occidentalocentrées dans le domaine de la promotion de la santé maternelle et infantile. Les acteurs qui participent à la destruction de ces savoirs sont des étrangers et des Haïtiens titulaires de savoirs du Nord. L'invasion culturelle, qui caractérise les actions de formation dispensées à certaines matrones, devrait être remplacée par l'enseignement mutuel, c'est-à-dire par la co-construction cognitive respectueuse de la langue, des cosmovisions, de la culture et des logiques d'action des acteurs d'origine sociale et culturelle multiple. L'utilisation du *franci-créole* (galimatias linguistique fabriqué par les titulaires de savoirs du Nord vivant en Haïti, comme les médecins et les infirmières) lors d'un séminaire sur l'accouchement à destination des matrones renforce la ligne abyssale qui existe entre ces deux acteurs.

Après avoir suivi une formation eurocentrée ou américanocentrée, les matrones peuvent rejeter un certain nombre de connaissances et de compétences relatives à la santé maternelle et infantile, qui étaient jusque-là efficaces, même si elles ne correspondaient pas au canon épistémologique de la Science occidentale. Il s'agit, dans ce cas, d'un endo-épistémicide qui s'explique par la force aliénatrice de l'épistémè eurocentré ou américano-centré en éducation à l'allaitement (pédagogie des dominants). Quelques-unes des matrones ont renoncé à l'administration du *lòk* au bébé après avoir suivi une « formation » occidentalocentrée sur l'accouchement. L'affaiblissement de leur sentiment d'efficacité personnelle et professionnelle (Bandura, 1986) est dû à leur rencontre avec des détenteurs de savoirs biomédicaux qui ne les traitent pas comme des acteurs clés du domaine de promotion de la santé materno-infantile. Dans une perspective d'émancipation des femmes rurales, les matrones doivent participer dans tous les dispositifs de recherche sur la promotion de la santé.

Le métier de matrone est également menacé par l'affaiblissement constant du processus de sa transmission intergénérationnelle, lequel affaiblissement est provoqué par des migrations internes (les enfants de matrones qui ont choisi d'aller vivre dans les milieux urbains d'Haïti ne peuvent pas se transformer en sages-femmes traditionnelles) et externes (les enfants de matrones qui sont devenus des réfugiés climatiques ne peuvent pas exercer le métier de l'un des deux parents à l'étranger). À cause de cela, des savoirs ethno-obstétricaux disparaissent tout seuls faute d'être valorisés et utilisés par les enfants de matrones. On peut dès lors subsumer ce processus de destruction de savoirs sous le terme d'auto-épistémicide. Par ailleurs, il faut noter que l'aliénation culturelle et sociale engendrée par la diffusion des messages d'évangélisation et par les conversions religieuses forcées ou volontaires explique aussi le processus de perte d'un certain nombre de savoirs qui ponctuent l'accouchement

traditionnel, notamment ceux qui participent du vodou. Le vent du protestantisme ambiant pourrait détruire la résistance culturelle de certaines matrones-mambos, car celles-ci projettent d'abandonner leurs pratiques magiques, médicales, écologiques et symboliques de crainte d'aller passer leur éternité dans l'enfer. Le vodou est la principale cible des messages de diabolisation diffusés par les protestants. e. s.

Les séminaires de formation auxquels ont participé une bonne partie des matrones que nous avons rencontrées n'ont pas seulement induit un processus de destruction des savoirs ethno-obstétricaux, mais ils ont également contribué à la modification positive d'un certain nombre de savoirs ainsi qu'à l'acquisition de nouveaux comportements chez beaucoup de ces matrones. En d'autres termes, la collaboration entre celles-ci et certains acteurs de la médecine dominante a enclenché des processus épistémicides et *gnoséopoiétiques* (genèse des savoirs ouverts) montrant à la fois la fragilité et l'adaptation dynamique du métier de matrone. Plus loin, nous parlerons avec force détails de ces savoirs ouverts qui résultent des interactions éducatives formelles et informelles entre les matrones et les professionnels de santé modernes.

Épistémologie du savoir, du savoir-faire et du savoir-être des matrones

Les savoirs des matrones sont des savoirs pratiques, expérientiels dont les données sensorielles sont essentiellement à l'origine. Ces savoirs empiriques sont des savoirs routiniers, des savoirs non formalisés, c'est-à-dire non consignés dans un manuel. Connaître, c'est toucher pour les matrones. Quand c'est nécessaire, celles-ci changent, lors de l'accouchement, le fœtus de position dans le ventre maternel en le mettant en position de sortie (version par manœuvre interne). Elles palpent et lavent avec du savon le ventre de la parturiente pour relâcher les muscles abdominaux. Sans l'organe du toucher, la version par manœuvre interne et la version par manœuvre externe seraient impossibles. Le nombre d'occurrences du verbe toucher dans la production des données verbales recueillies sur la naissance auprès d'une matrone est très élevé. Le toucher est un moyen de la connaissance. Il permet à une structure psycho-physiologique d'entrer en contact avec une autre (la mère du fœtus qui naît) ou avec le fœtus qui naît (un corps vivant). On peut qualifier de compétence haptonomique l'ensemble des savoir-faire rituels et des ethnométhodes développés, grâce au toucher, par les matrones pour pouvoir accoucher les femmes de leur communauté. La technique d'haptonomie (de deux mots grecs : *haptein*, saisir; *nomos*, loi, règle, norme) se fonde sur le contact, le toucher et la parole (Veldman, 1987).

Les sages-femmes traditionnelles possèdent des éléments de savoir qui ne sont pas dissociables de l'action (savoirs d'action) ou de leur contexte d'application. Les savoirs incorporés sont difficilement verbalisables. Ce sont des savoirs gestuels, posturaux. Il est très difficile de lexicaliser les tours de main des matrones. Les savoirs rituels incorporés (savoirs sentis, vécus) sont des savoirs procéduraux ou inconscients. Ils s'opposent aux savoirs déclaratifs (savoirs explicites).

Les sages-femmes traditionnelles reconnaissent l'importance des autres modalités culturelles, à savoir la biomédecine, la magie, la religion, etc. Leurs savoirs sont des savoirs ouverts, c'est-à-dire des savoirs qui en intègrent d'autres en s'inscrivant dans un processus de transformation. La plupart des matrones font preuve d'une posture épistémologique ouverte en suivant, pour enrichir leur capital cognitif, des séminaires de formation réalisés par des acteurs formés à la médecine occidentale. Plusieurs d'entre elles déclarent être fières d'avoir reçu une formation certifiante. Pour ce faire, elles n'hésitent pas à brandir leur certificat. Les séminaires de formation qu'ont suivis certaines matrones de Jean-Rabel (une commune rurale où nous avons effectué des enquêtes en 2012 et en 2016 auprès des matrones⁴) ont contribué à la légitimation de leurs savoirs rituels. Les savoirs ouverts sont des savoirs non orthodoxes ou hétérodoxes. En suivant des séminaires de formation, les matrones prouvent qu'elles reconnaissent l'existence d'autres formes de connaissances sur la grossesse et l'accouchement. À cet égard, on peut postuler que leur pratique professionnelle se caractérise, contrairement à celle des accoucheuses modernes, par une posture transparadigmatologique. En effet, certaines matrones ne s'empêchent pas de recourir à la magie, à la religion, à la métaphysique, etc., pour réaliser certains accouchements. Leurs savoirs non dogmatiques doivent être mis en relation avec leur relativisme épistémique inconscient. Leur ouverture épistémique explique, à notre avis, le fait qu'elles acceptent de collaborer avec les autres praticiens locaux (médecins, infirmières, médecins traditionnels). Lorsque la matrone pense que l'accouchement est bloqué par un agent malfaisant (représentation exocausale du blocage), elle demande à un médecin traditionnel (houngan⁵, mambo⁶) ou à Dieu de lui venir en aide. Elle peut aussi exploiter son répertoire hagiographique (elle invoque des saints et des saintes qui guérissent). Quand la cause du blocage est naturelle, elle demande aux proches de la parturiente d'emmener celle-ci à l'hôpital. Donc, en matière d'accouchement traditionnel, la vérité n'est pas une, mais plurielle. Les savoirs qui définissent leur pratique sont parcellaires

4. En 2016, des données ont été recueillies auprès des matrones de *Nan Mango* et *Lanbenkèt*, deux communautés rurales qui se rattachent administrativement à la ville de Jérémie.

5. Un houngan est un prêtre du vodou qui, pour guérir des malades, doit être possédé par un esprit, communément appelé « *loa* » (*Iwa*). Il utilise des plantes médicinales et des produits ethnopharmaceutiques.

6. Une mambo est une guérisseuse qui, comme un houngan, doit être possédée par un loa-guérisseur pour traiter des malades. Elle exploite les vertus thérapeutiques des plantes et utilise aussi des produits ethnopharmaceutiques.

ou incomplets, malgré leur complexité. Leur volonté de savoir témoigne d'une certaine prise de conscience des limites de leurs propres savoirs.

Cependant, les savoirs des sages-femmes traditionnelles sont aussi fermés. Tout savoir se caractérise par un certain degré de fermeture. Il y a un rapport étroit entre savoir et identité. Les matrones qui ont suivi des « cours de formation des matrones » ne s'identifient pas aux médecins ni aux infirmières, mais à la matrone qui leur a transmis le métier de son vivant ou « après sa mort ». Leur groupe d'appartenance est composé de matrones vivantes et de matrones mortes. Les professionnels de santé formés à la médecine biomédicale constituent, à notre avis, leur groupe de référence. La fermeture épistémologique des matrones (résilience cognitive) s'explique par l'importance qu'elles accordent aux dimensions magique, mystique, religieuse de leurs savoirs. Elles possèdent trois types de savoirs fermés : des savoirs fermés verbalisables (les actions rituelles multiséculaires comme les bains de feuilles, l'attribution d'un « *lòk*⁷ » au bébé qui vient de naître, etc.), des savoirs fermés non formulés ou inénarrables, c'est-à-dire caractérisés par des catégories latentes, et des savoirs ésotériques (versus savoirs exotériques). Ces trois types de savoirs fermés constituent le noyau dur de leur « ethnoscience » (ethno-obstétrique).

Il y a une relation dialectique entre les deux postures épistémiques des matrones (épistémologies ouverte et fermée). À l'issue de leur « formation », quelques-unes d'entre elles ont renoncé à certaines pratiques rituelles comme l'administration du « *lòk* » au nouveau-né dans le dessein de débarrasser son ventre du méconium (les premières selles verdâtres) ou de combattre les maux de ventre provoqués, disent-elles, par celui-ci. De plus, la formation a transformé leurs représentations, celles qui concernent notamment l'utilisation du colostrum qu'elles conseillent vivement aux accouchées de donner à leur bébé afin d'assurer leur santé. Elles s'impliquent davantage dans l'hygiène de l'accouchée et du nouveau-né.

Les matrones ont des savoirs métaphysiques ou métempiriques, des savoirs hagiographiques. Les matrones-mambos utilisent des *loas* guérisseurs pour aider la parturiente lorsque la cause du blocage de son accouchement est exogène. Certaines matrones utilisent des oraisons, des chants religieux pour faciliter l'accouchement d'une femme. Elles pratiquent une sorte de médecine narrative comme les chamans. Elles invoquent des saints et des saintes en faveur de la parturiente et du fœtus. Sur 30 matrones interviewées en 2012 à Jean-Rabel seulement 5 ont dit avoir suivi une formation certifiante. Celles que j'ai rencontrées en 2007 à Arnoux (Petit-Goâve) n'ont pas reçu de formation « formalisée ». Donc, d'une manière générale, les matrones ne reçoivent pas de formation au sens moderne du terme. Leurs savoirs sont des savoirs non institutionnalisés. En Haïti, il n'existe pas encore d'école de sages-femmes traditionnelles. D'ailleurs, la majorité de ces femmes sont illettrées. Il est

7. Le *lòk* est un remède traditionnel qui permet de désengorger l'intestin d'un bébé humain après sa naissance.

évident que l'analphabétisme n'est pas un obstacle à l'acquisition de certaines formes de connaissance. Les sages-femmes sont des illettrées-savantes.

Les sages-femmes traditionnelles ne réfléchissent pas sur leurs savoirs. Elles savent qu'elles peuvent accoucher. Mais elles ne peuvent pas typologiser leurs savoirs ethno-obstétricaux (elles ont des savoirs insus). L'émergence de la conscience aiguë du savoir est concomitante de son institutionnalisation. L'apparition de l'écriture en Mésopotamie (pays entre deux fleuves), de l'invention de l'imprimerie en Europe et de l'alphabet par les anciens Grecs ont contribué au développement de la conscience du savoir et de sa déterritorialisation. L'analphabétisme de la majorité des matrones les empêche de partager leurs savoirs au-delà des frontières communautaires et nationales. Leurs savoirs sont au service de leur communauté sociolinguistique et épistémique (groupe d'individus qui ont en commun un instrument de communication communément appelé langue, un ensemble de savoirs, de valeurs et de croyances, de visions et conceptions du monde).

La plupart des éléments du Savoir des matrones ont une dimension scientifique parce qu'ils sont fondés sur l'observation empirique (certaines matrones savent identifier les symptômes d'une éclampsie qui se déclenche pendant l'accouchement. Sachant que le traitement de cette maladie ne relève pas de leur compétence [elles connaissent les limites de leurs gestes salvateurs], elles font emmener les parturientes qui en sont victimes à l'hôpital) et l'« expérimentation ». Même si elles prétendent avoir reçu d'un esprit, lors d'une expérience onirique, leur métier, celui-ci est le résultat des observations de pratique d'accouchement à domicile ou d'un apprentissage informel. Le rêve sacralise les savoirs des matrones et légitime leur métier. Bien qu'ils ne soient pas des savoirs exposés (savoirs construits selon des normes explicites, reconnus, validés par des pairs, publiés, critiqués...), les savoirs des matrones ont une dimension scientifique. Quoique leur pratique soit très peu technicisée, les matrones recourent à des outils ou des objets rituels (savoirs techniques) pour accoucher les femmes de leur communauté (dimension matérielle du matrimoine⁸). Le manque cruel de savoirs techniques⁹ est compensé par l'accompagnement haptonomique, lequel permet aux matrones

8. Nous entendons par matrimoine l'ensemble des biens hérités de nos mères. Il n'a rien à voir avec le mot latin *matrīmōnīum*, qui signifie mariage. Le matrimoine culturel immatériel est l'ensemble des biens culturels immatériels qui se transmettent de femmes à femmes ou de mères en filles. Le matrimoine familial et communautaire renvoie à l'ensemble des biens communs aux membres d'une famille et d'une communauté, biens transmis, comme l'indique le néologisme sémantique matrimoine (*mater*, mère), par les mères de famille aux filles.

9. Les matrones ne sont pas outillées pour réaliser des césariennes en urgence. Elles ignorent les échographies. Elles recourent à des versions par manœuvres internes et externes pour normaliser les accouchements difficiles. Elles utilisent une paire de ciseaux ou une lame de rasoir pour couper le cordon ombilical. Certaines matrones utilisent un manche de cuillère chauffé au rouge pour purifier le reste du cordon d'un bébé.

de lutter inconsciemment contre la dématernisation¹⁰ de la grossesse, la déshumanisation¹¹ (médicalisation excessive) de l'accouchement d'une part et de stimuler les ressources psychologiques (confiance en soi, estime de soi...) des femmes enceintes tout en exploitant leur capital affectif, d'autre part. La pratique ethno-obstétricale des matrones contribue à la préservation de la diversité phytothérapeutique, des possibilités des milieux naturels et respecte l'unité du corps et de l'esprit d'une femme enceinte. Ainsi s'oppose-t-elle aux pratiques obstétricales cartésiennes qui brisent cette unité en réduisant la femme enceinte à un corps-machine subissant des violences obstétricales (césarienne, épisiotomie).

Le déséquilibre organique se manifeste bien avant le moment de l'accouchement par des troubles gravidiques manifestés au cours de la grossesse sous forme de nausée, de maux de tête, de manque d'appétit, etc. L'accouchement, en tant que processus physiologique, se caractérise par la perte momentanée de l'équilibre de la parturiente au double plan organique et psychologique. Puisqu'il y a une relation étroite entre l'organique et le psychologique, le désordre organique provoque le désordre psychologique. L'accouchement est une perturbation temporaire de l'équilibre biopsychologique de la parturiente : même si l'accouchement est un événement naturel, il provoque des tensions et des angoisses. La réalisation par les matrones des rites de naissance durant le déroulement de l'accouchement est donc une nécessité. Le mot rite vient du latin *ritus*, qui signifie ordre prescrit. Les rituels de naissance sont donc réalisés pour ramener la parturiente à l'ordre biopsychologique. Les savoirs rituels des matrones tendent tous vers la maîtrise et la facilitation de l'accouchement (savoirs finalistes ou téléologiques).

10. La grossesse est dématernisée lorsqu'une femme enceinte (primigeste, multigeste) est chosifiée alors qu'elle a besoin d'être comprise comme une mère nécessitant des soins et d'attention spécifiques.

11. Une mère compare l'accouchement déshumanisant en milieu hospitalier avec l'accouchement à domicile : « Quand une femme se trouve sur une table d'accouchement (*ti bourik*), elle est quasiment esseulée. Les infirmières (*mis*) tournent en rond pendant que tu souffres. Tu te sens blessée au cœur et insultée. Les mots qu'elles utilisent augmentent tes souffrances. Elles font des crises de colère alors que tu fais face à des contractions douloureuses. Un jour, je me suis rendue à l'hôpital de Fonds-des-Blancs. J'ai vu une parturiente souffrir. Aucun membre du personnel médical ne s'occupait d'elle. La personne qui accompagnait cette femme a tendu un drap sur le sol pour lui permettre de pousser son enfant. Les infirmières se sont précipitées vers la femme quand elles ont vu naître son enfant. Chez ma maman, une matrone habile s'assoit devant moi pour me soigner. Elle me regarde de temps à autre. Parfois, j'ai besoin d'être tenue par les genoux quand les contractions sont fortes. Quand je me sens affaiblie et que mes genoux tremblent, je demande de me soutenir par ces parties. Quand beaucoup de personnes me tiennent par cette partie, cela augmente mes forces. Je me sens plus à l'aise quand j'accouche à la maison. Maintenant, j'ai trois enfants. Je ne vais plus enfanter. Si je n'avais pas pris cette décision, j'aurais continué à accoucher à la maison. C'est là où je me sens vraiment à l'aise pour accoucher. La rupture de la poche des eaux... Après cette rupture, les douleurs se font sentir. On pousse. On s'assoit sur une chaise. La matrone s'assoit devant toi pour te fortifier et t'inciter à pousser ton enfant. Comme on se sent fortifiée, on accouche de son enfant. On se sent plus à l'aise pour accoucher quand cela se fait à la maison. »

Les savoirs rituels des matrones tiennent compte de l'université (ce mot-valise résulte de la coalescence des termes unicité et diversité) des parturientes. *A contrario* de l'accouchement en maternité moderne qui sépare le corps de la femme de son esprit, l'obstétrique traditionnelle les unifie. L'environnement et le corps de l'enfant trouvent chacun sa place dans cette unité. À la différence de l'obstétrique moderne qui fragmente l'unité du corps de la femme, l'obstétrique traditionnelle la maintient. On se rappelle que les matrones et les femmes qu'elles accouchent forment ce que nous appelons une communauté sociolinguistique et épistémique. Elles possèdent des savoirs organiques. Leur métier requiert beaucoup de qualités qui sont socialement attribuées au sexe féminin : la pitié, la sensibilité, la compassion, l'éthique du care, le contact, etc. Les savoirs sur la grossesse et l'accouchement traditionnel sont donc des savoirs féminins.

Ces types de savoirs doivent être exploités dans une perspective de suppression de la division cognitive entre les sachants (acteurs biomédicaux) et les ignorantes (matrones) en matière de promotion de la santé des femmes et des enfants.

Tableau de synthèse non exhaustive de connaissances développées par les matrones

SAVOIRS ET SAVOIR-FAIRE SUR LA GROSSESSE ET LA NAISSANCE DÉVELOPPÉS PAR LES MATRONES D'HAÏTI
Savoirs phytothérapeutiques (savoirs naturalistes), savoirs pratiques, savoirs fermés, savoirs ouverts, savoirs spirituels (prières, incantations, chants religieux), savoirs non institutionnalisés, savoirs <i>insus</i> ou ignorés, savoirs incorporés (savoirs sentis, savoirs vécus), savoirs gestuels ou posturaux, savoirs féminins, savoirs techniques (savoir-faire techniques), savoirs finalistes, savoirs organiques, savoirs dynamiques, savoirs magiques, savoirs relationnels, savoirs bricolés, savoirs ésotériques, etc.

L'(auto)-implication des matrones dans la promotion de la santé maternelle et infantile

Les matrones mettent leur savoir, leur savoir-faire et leur savoir-être au service de la promotion de la santé, de l'éducation à la santé et de la prévention des maladies¹² dans leurs communautés. Les femmes et les enfants sont les premiers bénéficiaires de leurs savoirs transmis et de leurs savoirs acquis¹³ (double pluralisme épistémologique). Les matrones haïtiennes n'ont jamais attendu l'appel des responsables du Ministère de la Santé Publique et de la Population (MSPP) pour faire la promotion de la santé maternelle et infantile en demandant, par exemple, aux accouchées d'allaiter leur bébé dès la période de marge¹⁴. Les propos de la matrone Julie Pierre sont illustratifs à cet égard :

12. Il existe deux types de maladies en Haïti : les maladies naturelles et les maladies surnaturelles. Les premières sont dites « *maladi bondye* » (maladies infligées par le bon Dieu). Mais il faut dire que toutes les pathologies qui entrent dans la catégorie *malades Bon Dieu* ne sont pas interprétées comme une punition divine. Les maladies naturelles sont prises en charge par la biomédecine locale ou la médecine créole). Les maladies surnaturelles sont celles qui sont provoquées par des personnes malveillantes ou des mauvais esprits, des loas familiaux, etc. Elles sont soignées par les *houngans*, les *mambos*, les *bocors*, les pasteurs de l'Église de Pentecôte ou de l'Église de l'Armée du Salut.

13. Les savoirs des matrones peuvent être divisés en savoirs acquis et en savoirs transmis (double pluralisme épistémologique). Le processus d'acquisition du savoir exige une relation dialectique entre le sujet connaissant (le sujet de la connaissance) et l'objet à connaître (ici, les rites qui se déroulent autour de la naissance. Cela renvoie aussi aux savoirs du Nord reliés à la grossesse et à l'accouchement, savoirs acquis par une minorité de matrones lors d'un séminaire de formation). Dans ce cas, le sujet doit être actif. Il est passif quand les savoirs lui sont transmis par un esprit. Il est l'objet d'une élection de la part d'un esprit, élection dont il n'a peut-être jamais rêvé, qu'il n'a peut-être jamais souhaitée. Donc, il n'est pas obligé de mettre en application les connaissances qui lui ont été transmises de façon mécanique. Toutes les matrones que j'ai rencontrées ont mis en avant une expérience onirique comme lieu de transmission des savoirs rituels sur la grossesse et l'accouchement. Elles doivent être motivées pour expérimenter, affiner et enrichir ces savoirs. L'éthique du *care* des matrones est liée non seulement à des déterminismes socioculturels (le métier leur est imposé par un « esprit », ou par un parent de son vivant ou après sa mort. Elles vivent dans une société qui pousse les femmes à se définir par leur propension à prendre soin des autres : hommes, femmes, enfants, vieillards... [Gilligan, 2008]), mais aussi à des forces motivationnelles intrinsèque et extrinsèque. L'une de ces forces motivationnelles extrinsèques est la parentélisation, laquelle renforce le lien social ou communautaire, l'éthique du *care*, la fraternité et la sororité.

14. Comme l'a montré Arnold Van Gennep au début du XX^e siècle, l'accouchement est un rite de passage qui se caractérise par trois périodes : la séparation, la marge et l'agrégation. Au Maghreb, d'après Anne Vega (2001) ce n'est pas la sage-femme qui s'occupe de l'accouchée durant la période de marge (qui dure une semaine), mais d'autres femmes : « Au Maghreb, les accouchées se reposent après l'effort de l'accouchement. Elles sont aidées par d'autres femmes prenant en charge la cuisine et les soins aux nouveau-nés, traditionnellement pendant sept jours. » En Haïti, la durée de la période de marge dépend de la situation socio-économique de l'accouchée et de sa famille. Certaines femmes reprennent leurs activités après trois jours de réclusion. Généralement durant la période de marge, ce sont des femmes qui prennent soin de l'accouchée et de son bébé (une de ses sœurs ou de celles de son mari ; sa mère ou sa grand-mère ; ou bien une voisine). « La femme musulmane observe une période d'isolement de quarante jours avec son nouveau-né » (Lévy, 2001). Dans l'hindouisme, « la mère ne peut ni faire la cuisine ni vaquer à ses occupations domestiques pendant vingt et un jours » (Idem).

L'enfant trouve tout ce qu'il lui faut (comme aliment) dans le lait maternel. Il n'a pas d'autre nourriture que ce dernier. Je suggère à la mère de ne pas acheter de lait pour nourrir le bébé. Elle doit utiliser son argent pour se soigner. Pourquoi ? Le lait maternel contient tout ce dont a besoin l'enfant. Il a des vitamines, des protéines, de l'eau, du sel, etc. C'est la raison pour laquelle, l'enfant doit être mis au sein à la naissance. Après avoir tété la mère, l'enfant pousse ses premiers excréments. Le méconium fait mal à celui-ci. Le lait de la mère s'est substitué au *lòk*.

La matrone Malthide renchérit en évoquant également la propriété purgative du premier lait : « Le nouveau-né suce le sein de sa mère. Dès que l'enfant est né, il est mis sur le ventre de sa maman. Le lait maternel va l'aider à se débarrasser de ses premières selles. »

L'expérience professionnelle des matrones comme Julie et Mathilde leur a permis de découvrir le lien qui existe entre la consommation néonatale du colostrum et l'expulsion du méconium. En promouvant l'allaitement¹⁵ au sein, les matrones luttent, à leur insu, non seulement contre la pauvreté (les mères qui mettent leurs conseils en application deviennent indépendantes de l'industrie laitière, puisqu'elles n'achètent pas de lait en poudre pour nourrir leur bébé), mais aussi contre les maladies maternelles (ostéoporose, cancers du sein, du col de l'utérus, des ovaires...) et infantiles (diarrhée, obésité, pneumonie...).

Si les matrones doivent jouer un rôle non négligeable dans tout dispositif de promotion de la santé des enfants et des femmes en milieu rural (prévention des handicaps et des risques liés à la grossesse), c'est parce que, pour des raisons de proximité culturelle, historique et sociale, celles-ci ont plus de confiance en elles que dans les professionnels de santé modernes. Si elles doivent participer à l'élaboration de tout programme de promotion de l'allaitement maternel ou de prévention des pathologies par l'allaitement, c'est parce que c'est à elles que les mères rurales s'adressent quand elles font face au syndrome d'insuffisance lacté. Les matrones se comportent de manière « éthique et responsable » (Jourdan, 2010) envers les femmes victimes de ce syndrome en leur faisant bénéficier des rites de stimulation de l'activité sécrétoire du sein et de la descente du lait (Damus, 2020).

Étant donné que les matrones sont des gardiennes du savoir écologique, elles peuvent s'impliquer dans la lutte contre la malnutrition des femmes enceintes, des enfants et des femmes atteintes du sida. Vivant dans un milieu où la survie des familles dépend, dans une large proportion, des services rendus par la biodiversité et les écosystèmes, elles peuvent profiter des accouchements à domicile pour faire la promotion des plantes alimentaires, comme le *moringa*, le *lyann panye* (liane-panier) et le *panzou*, dont la haute qualité nutritionnelle est avérée. La participation active, libre et éclairée des sages-femmes traditionnelles dans l'éducation

15. En bloquant l'ovulation, l'allaitement préserve le stock d'ovocytes ovariens. Sa prolongation diminue le risque de développer un diabète de type II. En Haïti, de nombreuses femmes rurales allaitent jusqu'à 24 mois (Damus, 2020).

nutritionnelle des familles renforcera sans nul doute l'éthique du développement durable et l'éthique de l'altérité qui fondent leur métier. La maison de nombreuses matrones est entourée de plantes médicinales. Elles domestiquent des plantes sylvestres. Ainsi ces dernières échappent-elles à la déforestation due à l'expansion des pratiques agricoles et à la pauvreté économique. Par ailleurs, les matrones conseillent aux familles de cultiver des plantes médicinales, notamment celles qui sont utilisées durant la grossesse, pendant et après l'accouchement. Les matrones contribuent à la protection du patrimoine écologique dans la mesure où elles n'utilisent pas de médicaments chimiques. Elles n'ont pas d'emballages médicaux à recycler. Elles utilisent des médicaments naturels qui ne sont pas dangereux pour la nature. Lorsqu'une femme manque de lait, elles ne lui suggèrent pas d'acheter des formules lactées, mais utilisent des recettes galactogènes naturelles pour l'aider. La non-commercialisation des plantes domestiquées et sauvages, d'une part, et leur utilisation en faible quantité, d'autre part, favorisent la conservation et la gestion de la biodiversité. Certaines matrones ont l'habitude de planter un arbre (cocotier, manguier, chêne...) avec le reste du cordon ombilical du bébé.

Les matrones ignorent l'agriculture conventionnelle qui pollue les sols et qui exploite de manière abusive les ressources aquatiques. Leurs pratiques agroécologiques¹⁶ leur permettent de respecter la nature et l'humain. La culture polyvariétale et poly-sous-variétale est due à des raisons d'ordre pratique et culturel et au manque d'espaces agricoles. Il n'en demeure pas moins qu'elle participe à la conservation de la biodiversité et des écosystèmes. En outre, elle constitue une mesure de prévention contre l'insécurité alimentaire et les attaques parasitaires contre lesquelles l'agriculture traditionnelle est mal armée. Certaines variétés et sous-variétés de plantes alimentaires cultivées résistent mieux que d'autres aux parasites agricoles. Beaucoup de matrones savent que les produits de l'agriculture naturelle sont supérieurs à ceux de l'agriculture industrielle : « Les produits issus de nos champs sont les meilleurs, puisqu'ils ne contiennent pas de substances chimiques », racontent-elles.

16. D'après nos observations empiriques et les données verbales enregistrées, elles cultivent plusieurs variétés de céréales (petit mil, maïs, etc.), de légumes (carotte, betterave, *lalo*, liane-panier [*lyann-panyè*], tomate, cresson, épinard, chou, haricot, *kalalou*, *koupye*, etc.), de tubercules (patate douce, manioc, igname, taro [*malanga*], etc.), de courges, d'épices (dans les zones montagneuses) et d'arbres fruitiers (manguier, avocatier, *arbre à pain*, *arbre véritable*, bananier, etc.). En règle générale, les variétés de plantes alimentaires se divisent en plusieurs sous-variétés. Par exemple, le manioc est une variété de tubercules qui se divise en deux sous-variétés : le manioc doux et le manioc amer (c'est une plante précolombienne. Les Tainos d'Haïti en buvaient le jus pour échapper à la cruauté des colons espagnols). Il existe plusieurs sous-variétés de haricots ([pwa] : *pwa-kongo*, *pwa-manyòk*, *pwa-pijon*, *pwa-tchous*, *boukousou*, *pwa-nouris* (*kase-voye*), etc.) et d'ignames (*yanm ginen*, *yanm franse*, *yanm badè*, etc.). Les connaissances agricoles traditionnelles des matrones peuvent être exploitées dans les limites d'un programme de promotion des produits alimentaires locaux ayant pour objectif d'améliorer la santé des élèves d'écoles rurales et des femmes.

L'un des derniers arguments qu'on pourrait avancer en faveur de l'implication des matrones dans les programmes de promotion de la santé materno-infantile (programme de promotion de la vaccination des enfants et des femmes; programme de lutte contre les maladies infectieuses et bactériennes; programme multisectoriel de promotion de la nutrition et de la sécurité alimentaire; programme de lutte contre le paludisme et les arboviroses [la dengue, le Zika et le chikungunya], etc. Les matrones doivent prendre part à l'élaboration, à la mise en application et à l'évaluation de ces programmes de promotion sanitaire) réside dans le fait que celles-ci éduquent, depuis des siècles, les femmes à la santé en leur permettant de développer des savoirs expérientiels sur la grossesse, l'accouchement et l'allaitement. La curiosité épistémique des matrones, leur éthique de collaboration¹⁷ (elles ne se font pas prier pour collaborer avec les médecins, les infirmières et les sages-femmes modernes), le succès habituel de leurs pratiques soignantes¹⁸, le respect et la confiance¹⁹ dont elles bénéficient de la part des femmes et des hommes de leur communauté, constituent des atouts indispensables à la réussite des programmes de promotion de la santé dans les communautés.

Enfin, et ce n'est pas le moindre des arguments en faveur de la valorisation officielle de leurs savoirs féminins, l'inclusion des matrones dans les programmes communautaires de régulation des naissances leur permettra de contribuer à la libération des femmes rurales en réduisant le pouvoir de contrôle et de domination des hommes sur la sexualité de celles-ci. Durant la période de marge ou en dehors de leurs pratiques ethno-obstétricales, les sages-femmes

17. Il existe également une collaboration entre les matrones et les autres titulaires de savoirs ancestraux. À ce propos, voici un témoignage parmi tant d'autres : « J'aide souvent les matrones qui font face à des accouchements difficiles. Elles me demandent de venir débloquer ces derniers. J'appelle un *loa*, j'utilise l'ange conducteur, je prie Sainte Marguerite... » (Une mambo).

18. Le succès de leurs pratiques soignantes ne tient pas à leur efficacité technico-rationnelle ou scientifique, mais à leur dominante empirique, magique, relationnelle, symbolique, gestuelle, etc.

19. La confiance et le respect obtenus auprès des familles rurales n'empêchent pas les matrones de collaborer avec les détenteurs de savoirs du Nord, ni le fait d'accepter les limites de leurs propres savoirs. Une matrone explique l'importance des consultations médicales prénatales : « Dès qu'une femme tombe enceinte, elle doit aller à l'hôpital. Si elle n'a pas de problème, elle doit s'y rendre à partir de trois mois. Mais, si, dès le premier jour de la grossesse elle fait face à des problèmes, elle doit aller régulièrement à l'hôpital. Elle doit respecter les rendez-vous médicaux. Elle doit faire tous les examens qu'on lui a prescrits. Le médecin doit examiner la femme enceinte jusqu'à ce que l'enfant naisse. Elle doit faire plusieurs sonographies afin de connaître les problèmes qu'elle rencontre. Il s'agit aussi de prévenir certains problèmes. Quand les femmes enceintes ressentent des douleurs au bas-ventre, elles me consultent. Celles qui ont des hémorragies me contactent. Si une femme enceinte ayant des saignements me contacte, c'est parce qu'elle a plus de confiance en moi que dans le médecin. Alors, je me dis qu'à partir du moment où elle a des saignements, il faut qu'elle aille à l'hôpital. Je lui dis que, même si je continue à la suivre, à la toucher, elle doit aller à l'hôpital, car les saignements vaginaux sont des signes dangereux. Lorsque je constate que sa nuque et ses pieds sont enflés, je me dis que cette femme doit consulter un médecin. Si ses conjonctives sont blanches, elle doit aller à l'hôpital, car c'est un signe dangereux. Si j'ai à lui donner un conseil, je dois le faire de façon impeccable. Si une femme enceinte a des douleurs abdominales, je regarde si son bébé n'est pas trop bas. S'il est trop bas, tu verras sa tête... Alors, tu conseilles à cette femme de se reposer, de ne pas trop travailler, de ménager son corps, de ne pas soulever ni porter des charges afin de trouver une solution à son problème. Elle va à l'hôpital. Elle se repose. Elle prend des médicaments. »

traditionnelles peuvent suggérer aux femmes d'utiliser des méthodes contraceptives naturelles et conventionnelles pour échapper aux contraintes du rapport sexuel. Ces femmes n'acceptent pas toujours d'être de simples faiseuses d'enfants puisque certaines d'entre elles demandent discrètement aux matrones une décoction de racines ou d'écorces d'une plante abortive²⁰.

Conclusion : l'écologie des pratiques

Les champs de promotion de la santé, d'éducation à la santé et de prévention doivent être retrouvés au confluent des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être issus de pratiques sociales multiples entre lesquelles toute relation de subordination et d'oppression doit être exclue si l'on veut contenir les pratiques exo et endo-épistémicides. En d'autres termes, ces champs ne doivent pas être des lieux où sacrifier des savoirs locaux sur l'autel de la rigueur scientifique occidentale, mais des espaces favorisant un dialogue respectueux et fécond entre les détenteurs de savoirs du Nord et les détenteurs de savoirs du Sud. En Haïti, les objectifs d'un nouveau programme de promotion de la santé des femmes enceintes, des accouchées et des enfants pourraient être les suivants : 1) Établir des liens solides et durables entre les matrones et les professionnels de santé formés à la médecine biomédicale (infirmières, sages-femmes, médecins généralistes, gynéco-obstétriciens, etc.); 2) Permettre aux matrones d'inscrire davantage leur pratique ethno-obstétricale dans une logique de transformation (renforcer leur agir professionnel); 3) Sensibiliser davantage les matrones aux complications éventuelles de la grossesse et de la naissance afin de faciliter leur collaboration avec les intervenants de la santé et les établissements de santé; 4) Remédier à la dispersion géographique des communautés rurales en valorisant le métier des matrones haïtiennes et en optimisant les pratiques exemplaires de celles-ci; 5) Réduire la mortalité maternelle, néonatale et post-néonatale grâce à une collaboration efficace entre les matrones et les professionnels de santé modernes. La transition d'une pratique obstétricale traditionnelle prétendument dangereuse à l'industrialisation toute-puissante du phénomène de la naissance n'est pas souhaitable. Le bonheur des parturientes n'est pas lié à leur inféodation aveugle à l'ordre technomédical dominant, mais à l'articulation des aspects rituels et matériels de leur accouchement. La rencontre épistémologique entre l'ethno-obstétrique et l'obstétrique occidentale contribuera, à n'en pas douter, à la réhumanisation de l'accouchement en général et à la démedicalisation de la naissance lorsqu'il n'y a pas de complications, en particulier. Pour ce faire, il faut respecter les représentations des matrones du corps féminin et infantile et de la nature. Le paradigme épistémologique qui étaye l'agir ethnomédical des matrones est

20. D'après les données que nous avons collectées sur l'accouchement en 2012 à Jean-Rabel, les matrones ne donnent pas de substances abortives aux femmes enceintes qui les consultent. D'habitude, ces dernières vont chez une accoucheuse traditionnelle lorsqu'elles font face à des douleurs abdominales, lorsqu'elles ont des saignements ou lorsque leur(s) foetus ne bouge (nt) pas.

conjonctionniste. Il peut être également qualifié d'existentiel et de symbiosynergique (*sum-bios*, vie en commun; *sunergia*, coopération, de *sun*, avec, et *ergon*, travail), car il se caractérise par trois éléments inter-reliés : la personne, la communauté *sociolinguistico*-épistémique et la nature. En matière de promotion de la santé, d'éducation à la santé et de prévention, l'inscription des femmes et des enfants dans un réseau de relations écosystémiques et socio-symboliques empêche la décontextualisation et la déshumanisation du savoir.

Bibliographie

- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: a social cognitive theory*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Damus, O. (2021). "Towards an epistemological alliance for the decolonization of knowledge of the global South and the global North". *UNESCO's Futures of Education Ideas LAB*. Retrieved from <https://en.unesco.org/futuresofeducation/ideas-lab/damus-epistemological-alliance-decolonization-knowledge-global-South-global-North>.
- Damus, O. (2020). *Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud*. Document commandé pour le rapport de l'initiative Les futurs de l'éducation de l'UNESCO (à venir, 2021). Paris : UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000374047.locale=fr>
- Damus, O. (2020). « L'allaitement maternel en Haïti comme rite de passage au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud ». Dans Masson, Julien *Revue Éducation, Santé, Sociétés*, Vol. 6, No. 1. Éducation et prévention en santé : quels liens avec les inégalités sociales, l'équité, la citoyenneté et les solidarités ? Éditions des archives contemporaines, Coll. « Revue Éducation, Santé, Sociétés », France, ISBN : 9782813003485, 228 p., DOI : <https://doi.org/10.17184/eac.9782813003485>, Vol. 6. (No. 1).
- Damus, O. (2016). *Homo vulnerabilis. Repenser la condition humaine* (préface de Monique Castillo). Paris : Publibook/Connaissances et Savoirs.
- Gilligan, C. (2008). *Une voix différente : pour une éthique du care*. Paris : Flammarion.
- Jourdan, D. (2010). *Éducation à la santé. Quelle formation pour les enseignants ?* Saint-Denis : Inpes.
- Lévy, I. (2001). *Soins et croyances. Guide pratique des rites, cultures et religions à l'usage des personnels de santé et des acteurs sociaux*. Paris : Estem.
- De Sousa Santos, B. (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris : Desclée de Brouwer.
- De Sousa Santos, B. (2011). « Épistémologies du Sud », *Études rurales* [En ligne], 187 | 2011, mis en ligne le 12 septembre 2018, consulté le 28 février 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351> ;
DOI : [10.4000/etudesrurales.9351](https://doi.org/10.4000/etudesrurales.9351).
- Vega, A. (2001). *Soignants/soignés. Pour une anthropologie des soins infirmiers*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Veldman, F. (1987). *Haptonomie: Wetenschap van de affectiviteit*. Utrecht : Uitgeverij Bijleveld.



Titre: L'évolution de la médecine chinoise et son adaptation à la modernité

Auteur: Chen Qiang, Université de Sanya

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 50 - 61

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20531>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20531>

L'évolution de la médecine chinoise et son adaptation à la modernité

CHEN QIANG, UNIVERSITÉ DE SANYA (CHINE)

576610085@qq.com

Résumé : La médecine chinoise est une branche de la culture chinoise vaste et profonde, ayant une longue histoire vieille de plusieurs milliers d'années. Dans le monde moderne, la médecine chinoise fait face à de sérieux défis. Beaucoup d'intellectuels remettent en question ou même réfutent cette médecine, estimant qu'elle n'est pas fondée sur une théorie scientifique, qu'elle appartient à la métaphysique. Par conséquent, certains préconisent l'abolition de la médecine traditionnelle chinoise. La médecine occidentale a posé des défis contraignants à la médecine traditionnelle chinoise, mais a également contribué à sa transformation et à son développement. Sans les défis posés par la médecine occidentale, la médecine chinoise serait restée dans le passé, incompatible avec la société moderne. En tant que « concurrente » et « amie », la médecine occidentale a introduit la médecine traditionnelle chinoise dans la société moderne et a contribué à son intégration progressive.

Mots-clés : médecine chinoise, évolution, adaptation, modernité.

The evolution of Chinese medicine and its adaptation to modernity

Abstract: Traditional Chinese medicine (TCM) is an extensive and profound branch of Chinese culture with a long history of thousands of years. In modern society, traditional Chinese medicine is facing severe challenges. Many intellectuals questioned and even refuted this kind of medicine, arguing that it was not based on scientific theory but was metaphysical. Therefore, some people advocate abolishing TCM. Western medicine poses a severe challenge to traditional Chinese medicine, but also promotes the transformation and development of traditional Chinese medicine. Without the challenge of Western medicine, TCM would be stuck in the past and incompatible with modern society. Western medicine, as a "rival" and "friend", introduced TCM into modern society and contributed to its gradual integration.

Key-words : traditional Chinese medicine, evolution, adaptation, modernity.

INTRODUCTION

La médecine traditionnelle chinoise est une branche de la culture chinoise vaste et profonde, ayant une longue histoire vieille de plusieurs milliers d'années. Elle est une technique et une médecine inventées par les ancêtres chinois face aux tourments et menaces de la maladie en essayant diverses méthodes (la consommation des herbes, l'acupuncture, le massage, etc.), et en combinant les concepts de la pensée traditionnelle chinoise à savoir le Qi, le Yin, le Yang et les Cinq Éléments, etc. Elle contient inévitablement des éléments métaphysiques et superstitieux. Cependant, de nombreux traitements fonctionnent, car ils permettent de guérir de nombreuses maladies, comme l'attestent les témoignages de guérison. Dans le monde moderne, la médecine chinoise fait face à de sérieux défis. Beaucoup d'intellectuels remettent en question ou même réfutent cette médecine, estimant qu'elle n'est pas fondée sur une théorie scientifique, qu'elle appartient à la métaphysique, que ses méthodes de traitement ne sont pas fiables, que celles-ci n'ont pas d'effet réel, et que la soi-disant guérison du patient repose en fait sur des effets psychologiques. Par conséquent, certains préconisent l'abolition de la médecine traditionnelle chinoise. Face à ces constats, la question qui mérite d'être posée est la suivante : comment la médecine traditionnelle chinoise doit-elle évoluer pour s'adapter aux exigences de la société moderne et suivre le rythme des temps ?

APERÇU DE LA MÉDECINE TRADITIONNELLE CHINOISE

La médecine traditionnelle en question provient de la période primitive de l'histoire de la Chine (He, 2007). Les ancêtres primitifs des Chinois de l'époque ont malheureusement contracté des maladies, ont été affligés et même menacés de mort. Pour se sauver et sauver les autres, certains ancêtres courageux ont commencé à essayer de manger de l'herbe comme médicament (Andrews, 2013). « Shennong goûte à cent variétés d'herbe »¹ est une phrase légendaire (Cai *et al.*, 2000). Après de nombreuses tentatives de longue date, les ancêtres chinois ont enfin découvert des herbes curatives et guéri certaines maladies. C'est ainsi que la médecine traditionnelle chinoise est née. Plus tard, en plus de manger des herbes, les ancêtres chinois ont inventé d'autres traitements efficaces, y compris l'acupuncture, le massage, etc.

1. D'après les mythes et légendes chinois, Shennong est l'inventeur de l'agriculture et le père de la médecine.

La médecine traditionnelle chinoise est basée sur la théorie du Qi², du Yin³, du Yang, des méridiens⁴ et des Cinq Éléments⁵ (l'or, le bois, l'eau, le feu et la terre), considérant le corps humain comme l'unité du Qi, de la forme et de l'esprit (Hsu, 1999). Elle cherche la cause, la nature et le lieu de la maladie par les méthodes de diagnostic « observer, sentir, demander et toucher », analyse l'agent pathogène et les changements dans les cinq organes internes, les articulations méridiennes et le Qi et le sang dans le corps humain, détermine le nom de la maladie en observant le type des symptômes. Selon le principe de la thérapie dialectique, les médecins traditionnels chinois élaborent des méthodes de traitement telles que « suer, vomir, neutraliser, échauder, rafraîchir, tonifier et éliminer » (Hsu, 2001). Plusieurs méthodes de traitement, telles que les remèdes, l'acupuncture⁶, le Tuina⁷, le Guasha⁸, le massage, les ventouses⁹, le Qigong¹⁰ et la nourriture thérapeutique permettent au corps humain de parvenir à la réconciliation du Yin et du Yang et ainsi de récupérer.

Aujourd'hui, la médecine traditionnelle chinoise est toujours présente et joue un grand rôle en Chine. Actuellement dans ce pays, il y a 34 facultés de médecine chinoise, 2332 hôpitaux

2. Selon la médecine traditionnelle chinoise, le Qi est une substance qui est l'origine de toutes choses.

3. Selon la théorie du Yin et du Yang, le monde est la totalité de la matérialité, et est le résultat de l'unification des contraires du Qi de Yin et du Qi de Yang.

4. Selon la médecine traditionnelle chinoise, les méridiens sont les canaux pour le fonctionnement du Qi et du sang, le contact avec les organes et la surface du corps et toutes les parties du corps. Ils sont le système de régulation des fonctions du corps humain.

5. Selon la théorie des Cinq Éléments, toutes les choses dans l'univers sont composées de cinq éléments : le bois, le feu, la terre, l'or et l'eau. Les changements dans le développement des diverses choses et phénomènes de la nature sont le résultat du mouvement et de l'interaction continus de ces cinq éléments.

6. Selon la médecine traditionnelle chinoise, l'acupuncture est un terme général qui désigne l'aiguille et la moxibustion. L'aiguille signifie piquer l'aiguille d'un certain angle dans le corps du patient, en utilisant la torsion et l'injection et d'autres techniques d'aiguille pour stimuler les parties spécifiques du corps humain afin d'atteindre l'objectif de traitement de la maladie. La méthode de moxibustion consiste à brûler et à repasser des herbes préfabriquées ou des cônes de moxibustion sur certains points de la surface du corps. L'utilisation de la stimulation thermique permet de prévenir et de traiter les maladies.

7. Le Tuina signifie que les praticiens en médecine chinoise mettent leurs mains sur une partie du corps des malades, en utilisant diverses méthodes (pousser, saisir, presser, frotter, pincer, toucher, taper, etc.), pour canaliser les méridiens, accélérer la circulation sanguine, réduire la douleur, et allonger la durée de vie.

8. Le Guasha signifie que les praticiens en médecine chinoise utilisent l'appareil spécial Guasha, en mettant un certain remède sur la surface du corps humain, à gratter et frotter, de sorte que la peau apparaît comme des grains de millet rouge, ou des points rouge foncé de sang, afin de guérir certaines maladies.

9. Les Ventouses sont un type de récipient comme outil, utilisant le feu de combustion, extraction d'air et d'autres méthodes pour produire la pression négative, de sorte qu'il s'accroche à la surface du corps, provoquant la stase sanguine locale, afin de guérir certaines maladies.

10. Le Qigong est une méthode d'exercice psychosomatique qui vise à renforcer le corps, à prévenir les maladies, à prolonger la durée de vie et à développer les potentialités grâce à l'ajustement de la respiration, de l'activité physique et de la conscience.

publics et 2094 hôpitaux privés de médecine chinoise et environ 670 000 praticiens en médecine chinoise (Li, 2012).

LES DÉFIS ET TRANSFORMATIONS DE LA MÉDECINE TRADITIONNELLE CHINOISE

Les doutes envers la médecine traditionnelle chinoise commencent à poindre très tôt (Chen, 1998). Un livre du célèbre intellectuel Sudongpo de la dynastie des Song contient un texte qui présente des doutes. Un jour monsieur Ouyang m'a raconté une histoire intéressante. Quelqu'un est tombé malade. Un médecin lui en a demandé la cause. Il a dit que le bateau où il était avait rencontré un grand vent, et il a été donc effrayé et est tombé malade. Le médecin a pris alors la planche de gouvernail d'un vieux bateau où la sueur des mains du batelier s'est souvent imprégnée, l'a grattée un peu, mêlée de Dansha et de Fushen. Après la cuisson, le médecin l'a laissé s'en servir. Le malade s'est ensuite guéri rapidement. Quelle est la cause de la guérison ? Tout simplement, les bateliers sont de braves gens dans le vent et les vagues, et leurs planches de gouvernail trempées de sueur peuvent certainement guérir les maladies causées par la peur et la timidité. Le livre médical « Notes sur l'herbe » dit que si les gens transpirent trop, ils peuvent prendre conjointement de la poudre de racine d'éphédra et de la poudre d'un vieil éventail en bambou préalablement gratté. Le principe médical est le même. L'éventail en bambou peut secouer du vent pour refroidir les gens, de sorte qu'il peut également guérir la maladie de la transpiration excessive. Monsieur Ouyang a conclu en disant que les médecins chinois sont très attentifs à « l'automédication ». Au commencement les gens pensent que c'est très enfantin et ridicule, mais le traitement réussira toujours. Alors il ne faut pas le contredire rapidement. Je demande alors à Monsieur Ouyang : « Selon toi, boire de l'encre guérira l'absentéisme scolaire ? Boire l'eau de lavage du visage de Boyi¹¹ guérira la maladie de la cupidité ? Manger les restes du repas de Bigan¹² guérira la trahison ? Lécher le bouclier de Fankuai¹³ guérira la timidité ? Sentir les boucles d'oreilles de la belle femme Xishi¹⁴ guérira la laideur ? » À ces mots, monsieur Ouyang a éclaté de rire.

Après que la porte nationale de la Chine a été ouverte par les canons des flottes des pays occidentaux au milieu et à la fin du 19^e siècle, « le vent de l'Ouest a soufflé vers l'Est », la culture occidentale a été progressivement introduite en Chine, devenant une tendance (Fang *et al.*, 2013). C'est à ce moment que la médecine occidentale est entrée en Chine et a posé de sérieux défis à la médecine traditionnelle chinoise. La médecine occidentale est une médecine

11. Boyi est un célèbre intellectuel de la dynastie des Shang.

12. Bigan est un haut fonctionnaire de la dynastie des Shang.

13. Fankuai est un célèbre général de la dynastie des Han.

14. Xishi est une très belle femme de la dynastie des Zhou. Elle est devenue l'incarnation et le synonyme de la beauté.

moderne, renvoyant au système de soins de santé dans les pays occidentaux. Ce système est né dans les pays occidentaux modernes. Après avoir rejeté la médecine grecque antique et étudié les phénomènes physiologiques et pathologiques du corps humain dans une perspective réductionniste, ces pays ont développé ce nouveau système médical avec l'anatomie et la physiologie, l'embryologie tissulaire, la biochimie et la biologie moléculaire comme disciplines fondamentales (Liang, 2011).

Après la création de la République de Chine en 1912, la Chine a commencé à construire un État-nation moderne. Grâce à la puissance de l'État, la médecine occidentale a pu intervenir dans le domaine de la santé publique en Chine et a commencé à y jouer un certain rôle (Liang, 2012). Dans le même temps, le gouvernement a renforcé la gestion de la spécialisation et du professionnalisme de la médecine traditionnelle chinoise, la création de la guilde des médecins chinois ainsi que la mise en œuvre du système d'évaluation pour l'accès à la profession de médecine chinoise.

Les intellectuels du Mouvement du 4 mai 1919¹⁵ ont violemment critiqué et même nié la culture traditionnelle chinoise. « Monsieur la science et Monsieur la démocratie » était le mot d'ordre distinctif de ce mouvement. À l'époque, la médecine traditionnelle chinoise a beaucoup été remise en question. Beaucoup d'intellectuels pensent que la médecine traditionnelle chinoise n'est pas scientifique. Ils considèrent que ses fondements théoriques (le Qi, le Yin, le Yang et les Cinq Éléments) sont fictifs. Il faut donc abolir cette médecine ou la transformer par la science. Aux yeux de ces intellectuels, ce qui est conforme à la science et à la raison doit être conservé. Par contraste, ce qui n'est pas scientifique est absurde et doit être aboli (Lin, 2011). La médecine traditionnelle chinoise a connu des défis sans précédent à cette époque. Cependant, les nombreux doutes concernant sa valeur scientifique ne l'ont pas empêchée de survivre à la modernité (Luo, 2010). En fait, le gouvernement a également pris position en sa faveur en renforçant sa gestion.

Après la création de la Chine nouvelle en 1949, le leader suprême Mao Zedong a proposé l'objectif de combiner la médecine occidentale avec la médecine traditionnelle chinoise et de créer une médecine unifiée capable d'apporter quelque chose au monde (Qiu, 1993). Ainsi donc, la médecine traditionnelle chinoise a été intégrée dans le système de santé publique nationale. Les cours de médecine chinoise ont été inclus dans le programme de médecine occidentale des facultés de médecine. Plusieurs facultés de médecine chinoise ont été créées successivement (Scheid, 2002). Les médecins traditionnels chinois ont été intégrés dans le département de médecine chinoise de l'hôpital général, et un certain nombre d'hôpitaux de médecine chinoise ont été créés. Le slogan de l'époque était le suivant : « La médeci-

15. Le Mouvement du 4 mai 1919 est un mouvement patriotique et populaire contre l'agression japonaise, l'impérialisme et la culture féodale.

ne chinoise doit être scientifiée, la médecine occidentale doit être chinoisée ». La spécialité de « médecine chinoise » est ainsi née.

Les étudiants en médecine chinoise suivent des cours de médecine chinoise et de médecine occidentale, à peu près moitié à moitié. L'objectif principal de la formation proposée par l'État pour la spécialité médicale chinoise est le suivant : les médecins chinois doivent maîtriser des théories et des techniques médicales chinoises ainsi qu'une connaissance générale de la médecine occidentale. En d'autres termes, la spécialité médicale chinoise doit former des « médecins chinois modernes » (qui possèdent à la fois des théories, des méthodes et des moyens de traitement de la médecine occidentale et de la médecine chinoise) et non des « médecins traditionnels chinois » qui ne connaissent que la médecine traditionnelle chinoise.

Les étudiants en médecine chinoise, du primaire au lycée, ont été formés à la pensée scientifique. Une fois qu'ils entrent dans les facultés de médecine chinoise pour étudier la théorie de la médecine traditionnelle chinoise, ils peuvent rencontrer des obstacles à la compréhension de cette dernière. La raison en est que la théorie de la médecine traditionnelle chinoise et son interprétation ne sont pas totalement scientifiques. En outre, la relation logique entre la théorie de la médecine traditionnelle chinoise et la pratique clinique n'est pas assez forte pour convaincre tout le monde de son efficacité. Les professeurs de médecine chinoise empruntent parfois des éléments de connaissance à la médecine occidentale pour pouvoir aider les étudiants lorsqu'ils rencontrent des difficultés à comprendre leur explication de la théorie de la médecine traditionnelle chinoise. Les étudiants de médecine chinoise suivent à la fois des cours de médecine chinoise et des cours de médecine occidentale. Les modes de pensée et d'action différents qui sous-tendent les deux systèmes médicaux sont à l'origine des conflits entre les acteurs (étudiants, professeurs) et de l'apparition du sentiment de désorientation notamment chez les étudiants. Il s'ensuit que la fusion des deux systèmes de connaissances différents, en l'occurrence la médecine chinoise et la médecine occidentale, nécessite une connaissance et une expérience culturelles comparatives assez riches. Dans le système éducatif actuel de la Chine, la formation interculturelle est très faible, car elle n'a pas encore attiré l'attention du gouvernement et de la population.

LA MÉDECINE OCCIDENTALE, UNE AUTRE MÉDECINE PAR RAPPORT À LA MÉDECINE CHINOISE

« L'autre » est un concept important en anthropologie. « L'autre » et le « soi-même » sont des concepts relatifs. Après la naissance de l'anthropologie au milieu du XIX^e siècle, les anthropologues occidentaux ont considéré les pays et les populations occidentaux comme leur alter ego, mais les pays, régions et populations en dehors de l'Occident comme des figures de

l'altérité. À travers le miroir de l'autre, les pays et les populations occidentaux peuvent mieux se connaître par comparaison. Plus tard, les anthropologues ont élargi le sens des notions de « l'autre » et de « soi-même ». Le « moi-même » désigne en général un pays ou une région et les populations qui y vivent. Quant à « l'autre », il désigne en général un endroit distinct de celui où l'on vit. Le concept de « soi-même » peut faire référence à un objet de recherche anthropologique. Cependant, « l'autre » renvoie à un autre objet de recherche auquel il est lié et dont il est distinct à la fois.

D'un point de vue anthropologique, la médecine occidentale est considérée comme une « autre » médecine comparativement à la médecine chinoise. Grâce aux défis qui lui sont posés par la médecine occidentale, la médecine traditionnelle chinoise a découvert ses propres problèmes et faiblesses (son manque de scientificité), mais aussi ses propres avantages et forces (ses longues années d'expériences pratiques, ses nombreux succès thérapeutiques, etc.). Au début, sous la forte pression de la médecine occidentale, la médecine traditionnelle chinoise a dû se réformer en prenant la médecine occidentale comme référence et en s'efforçant de réduire les éléments métaphysiques et superstitieux de sa théorie. L'État a également renforcé la gestion de la médecine chinoise en la professionnalisant. Plus tard, cette dernière prend progressivement l'initiative d'apprendre de la médecine occidentale en augmentant la scientificité de sa théorie. Elle s'articule activement avec la médecine occidentale. L'État a également encouragé cette articulation en intégrant des cours de médecine chinoise dans la spécialité de médecine occidentale des facultés de médecine, en créant des départements de médecine chinoise dans les hôpitaux généraux, des facultés de médecine chinoise et des hôpitaux de médecine chinoise, en intégrant des cours de médecine occidentale dans la spécialité de médecine chinoise et, enfin, en incluant des techniques et des méthodes de traitement de médecine occidentale dans les hôpitaux de médecine chinoise.

Nous pouvons dire que la médecine occidentale a posé des défis contraignants à la médecine traditionnelle chinoise, mais a également contribué à sa transformation et à son développement. En ce sens, la médecine traditionnelle chinoise devrait remercier sa « concurrente ». Sans les défis posés par la médecine occidentale, la médecine chinoise serait restée dans le passé, incompatible avec la société moderne. En tant que « concurrente » et « amie », la médecine occidentale a introduit la médecine traditionnelle chinoise dans la société moderne et a contribué à son intégration progressive.

LA VITALITÉ ET L'AVENIR DE LA MÉDECINE TRADITIONNELLE CHINOISE

Avec une superficie d'environ 9,6 millions de kilomètres carrés, la Chine possède des ressources végétales, animales et minérales extrêmement abondantes. Selon les statistiques, il y a 12807 substances médicinales en Chine, dont 11146 sont des herbes, 1581 sont d'origine animale et 80 sont des minéraux. Depuis longtemps, les médecins chinois ont combiné des formules avec des centaines de médicaments de base pour produire des formules thérapeutiques qui sont utilisées pour traiter diverses maladies du corps humain (Goldschmidt, 2009). Alors que les médecins des autres pays qui ont des médicaments naturels utilisent généralement uniquement des médicaments chimiques pour traiter les maladies et rarement des médicaments naturels dans des formules combinées. Cette façon différente d'utiliser les médicaments de la médecine chinoise présente de grands avantages (Unschuld, 1985). Une fois qu'ils rencontrent une maladie inconnue, les médecins spécialistes en médecine chinoise peuvent recourir à une nouvelle formule thérapeutique hybride en se fondant sur des ressources pharmaceutiques originales et en tenant compte de la cause de la maladie pour réaliser le traitement. Au contraire, les médecins spécialistes en médecine occidentale lorsqu'ils rencontrent de nouvelles maladies sont souvent désespérés. Généralement, ils dépendent de nouvelles drogues développées par les sociétés pharmaceutiques afin de traiter efficacement ces maladies.

En tant que médecine et technique avec une longue histoire et une riche expérience clinique, la médecine traditionnelle chinoise peut encore traiter efficacement la plupart des maladies, en particulier les maladies chroniques. Elle a souvent des effets thérapeutiques inattendus, même pour de nouvelles maladies (Yao, 2020). Voici un exemple. Au début de 2020, l'épidémie de coronavirus, qui a commencé à Wuhan, s'est propagée dans le monde entier. Des experts de la médecine chinoise ont fabriqué la « soupe de détoxification des poumons ». L'efficacité globale de ce médicament dans le traitement clinique des patients atteints de covid-19 est étonnamment de 97,78%. Aucun des patients n'est passé d'une maladie légère à une maladie grave ou critique.

Pour toutes les raisons évoquées ci-dessus, la médecine traditionnelle chinoise a encore une vitalité extrêmement tenace aujourd'hui, après avoir fait face aux grands défis posés par la médecine occidentale moderne pendant plus de 100 ans. Elle s'est répandue dans plus de 180 pays et régions du monde au profit de la cause de la santé humaine (Zhao, 2020). Elle jouit d'une réputation mondiale.

La médecine traditionnelle chinoise est fondée sur la théorie du Qi, du Yin et du Yang et des Cinq Éléments, mais elle demeure encore une discipline clinique rigoureuse. Le Qi, le Yin, le Yang et les Cinq Éléments enseignés par les professeurs de médecine chinoise doivent être

compris d'un point de vue clinique et pratique. Par conséquent, le Qi, le Yin, le Yang et les Cinq Éléments transmis aux étudiants par les professeurs de médecine chinoise sont débarrassés de leur dimension métaphysique. La médecine traditionnelle chinoise n'est plus une médecine métaphysique, mais une discipline très pratique. Cependant, étant donné que les notions de Qi, de Yin, de Yang et de Cinq Éléments utilisés par la médecine traditionnelle chinoise et la métaphysique sont identiques, il est facile de confondre ces deux disciplines (Zhang, 2007). Beaucoup de gens pensent que la médecine traditionnelle chinoise est essentiellement métaphysique. Pour cette raison, certains experts de cette médecine demandent de remplacer le concept abstrait des Cinq Éléments par la théorie des cinq viscères qui peut bien éclairer la relation entre les organes internes, le Qi, le sang, le Yin et le Yang du corps humain. En outre, les médecins spécialistes en médecine chinoise devraient essayer de ne pas utiliser le concept des Cinq Éléments lors de la consultation de leurs patients, mais essayer d'utiliser les concepts tels que le Qi, le Yin, le Yang et l'humidité lourde qui sont induits par les sensations chaudes et froides vécues par le corps, afin de se faire mieux comprendre de leurs patients et d'obtenir leur coopération.

CONCLUSION

Bien qu'il y ait eu quelques changements dans la façon dont la théorie de la médecine traditionnelle chinoise a été élaborée pendant plus de 100 ans sous l'influence de la médecine occidentale, elle n'est pas encore devenue une théorie scientifique. Elle a inévitablement une certaine tonalité métaphysique. À l'avenir, il est peu probable que la théorie de la médecine traditionnelle chinoise soit scientifique et devienne la théorie d'une nouvelle science. Cependant, il y a de bonnes raisons pour que la théorie de la médecine traditionnelle chinoise continue à exister comme la base théorique des méthodes et des moyens de traitement. Et sa rationalité est et sera justifiée par l'efficacité des traitements.

BIBLIOGRAPHIE

- Andrews, Bridie (2013). *The Making of Modern Chinese Medicine 1850 - 1960*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Cai, Jingfeng, Li Qinghua & Zhang Binghuan (2000). *Histoire générale de la médecine chinoise*, Beijing, Presses de la Santé du Peuple.
- Chen, Hua (1998). *Introduction à l'anthropologie médicale*, Guangzhou, Presses Universitaires de Zhongshan.
- Fang, Xiaoyang & Chen Tianjia (2013). *Recherche de la culture scientifique traditionnelle chinoise*, Beijing, Presses de la Science.
- Goldschmidt, Asaf (2009). *The Evolution of Chinese Medicine: Song dynasty, 960-1200*, New York, Routledge.
- He, Yumin (2007). *Découvrir la médecine chinoise*, Beijing, Presses de l'Université médicale de la Concorde.
- Hsu, Elisabeth (1999). *The Transmission of Chinese Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hsu, Elisabeth (2001). *Innovation in Chinese Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Li, Jianmin (2012). *L'histoire de la Chine vue par les soins médicaux*, Beijing, Presses du Bureau des Livres Chinois.
- Liang, Jun (2011). *Sur l'ethnomédecine : étude comparative des types de médecine et des paradigmes d'expression*, Beijing, Maison d'édition des Livres anciens de Médecine chinoise.
- Liang, Qizi (2012). *Conception et organisation de la médecine dans la société chinoise traditionnelle*, Beijing, Presses de l'Université du Peuple chinois.
- Lin, Fushi (2011). *La religion et la médecine*, Taipei, Presses de Lianjing.
- Luo, Zhixi (2010). *La science et la métaphysique*, Beijing, Presses de l'Imprimerie pour Entreprises.
- Qiu, Hongzhong (1993). *La médecine et la culture humaine : introduction à la sociologie de la culture médicale*, Changsha, Presses scientifiques et techniques de Hunan.
- Scheid, Volker (2002). *Chinese Medicine in Contemporary China - Plurality and Synthesis*, Durham, Duke University Press.
- Unschuld, Paul (1985). *Medicine in China : A History of Ideas*, Berkeley, University of California Press.

Yao, Wei (2020). *Construction de la modernité et insinuation de la médecine chinoise : une étude anthropologique au cœur de l'école de médecine Wu de la province de Yunnan, Kunming*, Thèse de l'Université de Yunnan.

Zhao, Meng (2020). *Méthode de la médecine traditionnelle chinoise*, Tianjin, Presses scientifiques et techniques de Tianjin.

Zhang, Yanhua (2007). *Transforming Emotions With Chinese Medicine: An Ethnographic Account from Contemporary China*, New York, State University of New York Press.



Titre: Dimansyon sikolojik ak espiryèl doulè akouchman andeyò

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 62 - 79

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20532>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20532>

Dimansyon sikolojik ak espiryèl doulè akouchman andeyò

OBRILLANT DAMUS, UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Rezime : Fanm lavil ki ale akouche andeyò pou zafè pa bon ak fanm andeyò ki akouche lakay yo jere doule akouchman san yo pa pran medikaman. Anpil nan fanm sa yo se potestan yo ye. Gen ladan yo tou ki se vodouyizan. Menmsi yo pa vodouyizan, gen nan yo ki konn fè rele ongan oubyen manbo lè yo santi doule akouchman an pa yon bagay ki nòmal. Nosyon akouchman san doule pa egziste pou anpil fanm andeyò, sitou pou sa ki pa gen mwayen yo. Anpil ladan yo fè nenpòt dis timoun lakay yo. Matwòn yo ede fanm sa yo jere doule yo san yo pa itilize medikaman. Gen anpil nan fanm sa yo ki te akouche lakay yo, paske al akouche lopital potko alamòd. Genyen ki prefere akouche lakay yo malgre gon lopital ki rele *Mache Kabrit* ki pa twò lwen yo, yon lopital ki bay fanm ki ap akouche peridiral pou redui doule yo, dapre sa yon matwòn Benè te di nou. Nan atik sa a, nou dekri kijan matwòn ak fanm yo jere doule akouchman lakay; nou bay rezon ki koz anpil fanm rete akouche lakay yo andeyò epi nou eseye konprann ki sans yo bay doule yo ak benefis siko-esparyèl yo jwenn ladan.

Mo kle : Doule akouchman andeyò, fanm andeyò, matwòn, benefis siko-esparyèl.

Psychological and spiritual dimension of childbirth in rural areas

Abstract: Urban women who go to give birth in the countryside because of lack of money, as well as peasant women who give birth at home, manage the pain of childbirth without medication. Many of these women are protestants. Others are voodoo practitioners. Even if they do not practice voodoo, some of these women ask someone to bring them a houngan or a mambo when they perceive that the pain of their childbirth is not natural. Rural women, especially those without financial means, are unaware of the notion of painless childbirth. Some of them gave birth to a dozen children at home. The matrons help these women manage the pain of childbirth without resorting to medication. Many of these women delivered their babies at home, as it was not yet customary to go to the hospital to give birth. Although there is a hospital called *Mache Kabrit*, which is not far from their community – a hospital which offers epidurals to midwives to reduce the pain of childbirth according to the testimony of a matron from Baint –, some of these women choose to give birth at home.

In this article, we describe the techniques deployed by midwives and midwives to manage the pain of home birth; we explain the reasons why many rural women give birth at home while trying to understand the meaning they attribute to the pain of childbirth as well as the psycho-spiritual benefits they derive from it.

Keywords: Pain of childbirth in rural areas, rural women, matrons, psycho-spiritual benefits.

Dimension psychologique et spirituelle de l'accouchement en milieu rural

Résumé : Les femmes urbaines qui vont accoucher à la campagne à cause du manque d'argent et les paysannes qui accouchent à la maison gèrent la douleur de leur accouchement sans médicament. Beaucoup de ces femmes sont des protestantes. D'autres sont des praticiennes vodou. Même si elles ne pratiquent pas le vodou, quelques-unes de ces femmes demandent à une personne de leur amener un houngan ou une mambo lorsqu'elles perçoivent que la douleur de leur accouchement n'est pas naturelle. Les femmes rurales, notamment celles qui n'ont pas de moyens financiers, ignorent la notion d'accouchement sans douleur. Certaines d'entre elles ont accouché d'une dizaine d'enfants à la maison. Les matrones aident ces femmes à gérer la douleur de leur accouchement sans recourir aux médicaments. Beaucoup de ces femmes ont mis au monde leur bébé chez elles, car il n'était pas encore coutume d'aller accoucher à l'hôpital. Bien qu'il y ait un hôpital dénom-

mé *Mache Kabrit*, qui se trouve non loin de leur communauté — un hôpital qui offre la péridurale aux parturientes afin de réduire la douleur de l'accouchement d'après le témoignage d'une matrone de Baint —, certaines de ces femmes choisissent d'accoucher chez elles.

Dans cet article, nous décrivons les techniques déployées par les matrones et les parturientes pour gérer la douleur de l'accouchement à domicile; nous expliquons les raisons pour lesquelles beaucoup de femmes rurales accouchent chez elles tout en essayant de comprendre le sens qu'elles attribuent à la douleur de l'accouchement ainsi que les bénéfices psycho-spirituels qu'elles en retirent.

Mots-clés : Douleur de l'accouchement en milieu rural, femmes rurales, matrones, bénéfices psycho-spirituels.

Dimensión psicológica y espiritual del parto en zonas rurales

Resumen: Las mujeres urbanas que van a dar a luz al campo por falta de dinero y las mujeres campesinas que dan a luz en casa manejan el dolor del parto sin medicamentos. Muchas de estas mujeres son protestantes. Otros son practicantes de vudú. Aunque no practiquen el vudú, algunas de estas mujeres piden a alguien que les lleve un houngan o un mambo cuando perciben que el dolor del parto no es normal. Las mujeres rurales, especialmente aquellas sin medios económicos, desconocen la noción del parto sin dolor. Algunas de ellas dieron a luz a una decena de niños en casa. Las matronas ayudan a estas mujeres a manejar el dolor del parto sin recurrir a medicamentos. Muchas de estas mujeres dieron a luz a sus bebés en casa, ya que aún no era costumbre ir al hospital a dar a luz. Si bien existe un hospital llamado *Mache Kabrit*, que no está lejos de su comunidad — un hospital que ofrece epidurales a las parturientas para aliviar el dolor del parto según el testimonio de una matrona de Baint —, algunas de estas mujeres optan por dar a luz en sus casas.

En este artículo, describimos las técnicas desplegadas por parteras y parturientas para manejar el dolor del parto domiciliario; explicamos las razones por las que muchas mujeres rurales dan a luz en casa mientras tratamos de comprender el significado que le atribuyen al dolor del parto, así como los beneficios psico-espirituales que derivan de él.

Palabras clave: Dolor de parto en zonas rurales, mujeres rurales, matronas, beneficios psicoespirituales.

ENTWODIKSYON

Andeyò se matwòn ak fanm chay gason ki ede fanm ansent akouche lakay yo. Sa konn rive tou fanm ansent lan akouche lakay matwòn nan. Kit se lakay li, kit se kay fanm chay la, akouchman fèt nan yon espas kote pa gen medikaman¹ (nan sans modèn mo a) fanm ki ap akouche a ka pran pou doulè l yo ka soulaje. Pifò nan yo pa menm konnen si gen antidoulè² ki egziste pou ede fanm ansent lan pase premye faz akouchman li an ak mwens soufrans. Yo menm itilize medikaman natirèl (te fèy bouyi) pou *chofe* akouchman an lè yo wè doulè a frèt. Doulè a ede fanm chay la oubyen fanm chay gason an kontwole dewoulman evènman an. Si yon fanm pa t akouche pou kont li bridsoukou (sanzatann), fòk li gen doulè pou yo ka suiv akouchman li an. Soufri pandan yon akouchman son bagay nòmal pou moun ki ap viv nan kominote ki pa gen matènite yo. Matwòn ak lòt moun ki la ankouraje fanm ansent lan soufri an silans. Yo mande l asepte doulè li yo paske rekonpans li pral jwenn lan ap fè l bliye yo apre. Gen fanm ki fè plis pase dis pitit lakay yo san yo pa t janm pran medikaman yon fwa pou te soulaje doulè akouchman an. Lè y'ap rakonte esperyans akouchman yo, yo pa menm fasil pale sou doulè si ou pa poze yo kesyon sou sa, dapre ankèt tèren nou yo (Damus, 2012, 2017, 2021). Nan yon kontèks sosyal kote pa gen sekirite materyèl ak medikal (nan sans modèn mo sa yo), kominote yo kreye on seri valè ak nòm pou fè fanm yo asepte doulè akouchman tankou yon bagay ki pa bezwen tretman medikal. Yon fanm tout bon se yon moun ki rive jere doulè akouchman li san li pa deranje pèsonn. Menmjan ak bay tete (Damus, 2020), yo konsidere doulè akouchman an tankou yon nòm nan kominote riral yo. Fanm ansent ki pa montre yo alèz pou goumen san fè bri kont doulè akouchman, yo di yo se fanm kapon. Kanta pou fanm ki peze doulè akouchman pa yo a se fanm brav yo ye pou matwòn ak lòt moun yo. Gen fanm andeyò ki di yo renmen doulè akouchman. Son esperyans ki fè yo fyè apre. Esperyans doulè pa fè fanm andeyò yo pran desizyon pou ale akouche lavil pito. Anpil nan fanm potestan nou te rankontre nan kad on atelye dyalòg lokal nou te fè nan komin Benè an desanm 2020, te di nou yo prefere akouche lakay olye yo ale lopital pou sa. Doulè akouchman se pa yon bagay senp ki dwe siprime paske li fè mal. Son bagay anpil fanm asepte paske li chaje ak sans pou

1. Gen mis ki ap travay nan lopital ki di pa gen medikaman ki soulaje doulè fanm ki vin akouche nan lopital. Mis sa yo se fanm andeyò ak fanm pòv ki rete nan vil yo konn resevwa. Menmjan ak matwòn yo, yo kwè se chofo pou chofo doulè a pito pou fanm nan ka fè kouch nòmal. Men sa mis Solèy di : « Pa gen medikaman ki soulaje doulè. Si yon fanm ansent vin akouche... Pou doulè, ou pa kapab ba l on medikaman pou soulaje doulè a. Okontrè ou kapab bal on medikaman pou chofo doulè a. Doulè akouchman pa soulaje. Sèl sa ou gen pou fè, se ede fanm nan sou eta sikolojik. » Menmjan ak matwòn andeyò yo, yo ede fanm yo jere doulè yo ak pawòl paske yo pase anpil tan ak yo nan sal akouchman an.

2. Enfimyè ak saj-fam (sages-femmes) ki te asepte pale ak nou yo, te di nou yo pa itilize medikaman pou soulaje doulè fanm ki ap akouche yo. Son sipò sikolojik yo di yo ba yo. Yo di yo fè yo mache; yo fè yo respire pou yo ka metrize doulè yo, "kontwole emosyon " yo. Twa mis ak saj-fam ki te pale ak nou yo abitye rankontre fanm ki pa gen mwayen. Yo poko travay nan gwo matènite prive ki resevwa gwo zouzoun. Nou pa ka di, yo pa itilize medikaman okenn kote nan peyi a pou soulaje doulè akouchman.

yo. Ki rezon ki fè anpil fanm andeyò asepte doulè akouchman ? Ki sans yo bay doulè yo ? Èske doulè akouchman gen benefis sikolojik ak benefis espiyèl pou yo?

METÒD

Nan dat 6 desanm 2020, nou te dirije yon atelye dyalòg lokal sou akouchman lakay anndan yon legliz potestan nan komin Benè. Te gen 33 fanm ki te patisipe nan atelye sa a ki te dire dezèd tan. Se te yon dimanch apre sèvis nou te tou kenbe moun yo pou diskite sou esperyans yo tankou fanm ki te akouche yon fwa, oubyen plizyè fwa lakay yo (nou te patisipe nan sèvis la tou). Manman ki pi jèn nan gen 33 lane, sa ki gen plis laj la gen 88 lane. Fanm sa yo te soti nan plizyè kominote tankou Pimantye (kote gwo rankont etnografik la te fèt), Bigo, Jòj Nwèl, Defouno, Midimacha, elatriye. Nan demen, te gen yon fanm chay gason ak de matwòn ki te rakonte nou esperyans yo tankou moun ki konn akouche fanm. Nou te rankontre chak moun lakay yo. Yon antretyen ki fèt ak yon grenn moun pa menm jan ak yon atelye dyalòg, kote chak moun mete vwa yo ansanm pou pale sou esperyans yo ak pou konplete sa lòt moun di sou zafè pa yo. Done ki kolekte pandan yon atelye dyalòg lokal sanble ak yon nich zwazo kote chak moun mete branch pay pa yo. Nou te kolekte anpil done nan atelye nou te fè a ak lè nou te ale pale ak kèk moun lakay yo (nan Pimantye). Te gen anpil diskisyon sou fason fanm sa yo te konn jere doulè akouchman yo. Se done sa yo sèlman nou pral analize nan atik sa a. Yo soti nan yon dokiman ki fè plizyè santèn paj. Anpil nan pawòl sa yo te tradui an fransè (Damus, 2021). Se tradiksyon sa yo n'ap itilize pou nou pa pèdi tan (nou pa jwenn fichye kote nou te mete tout ekstrè enfòmasyon an kreyòl yo. Nou konnen li t'ap pi bon pou nou itilize materyo orijinal yo piske atik la pa ekri an fransè) ak kèk done ki potko itilize.

Nan mwa oktòb 2022, nou te mande plizyè pwofesyonèl sante modèn (premye a n'ap rele I mis Solèy, dezyèm nan n'ap rele I Saj-fam Anèt, twazyèm nan n'ap rele I mis Odèt. N'ap rele katriyèmnan mis Adlin. Premye moun nan ap travay nan yon lopital ki nan yon vil. Dezyèm nan konn travay andeyò, nan kapital la ak nan vil pwovens. Twazyèm nan te travay nan yon sant sante ki nan yon seksyon kominal. Katryèm moun nan ap travay nan yon lopital ki nan vil Okay. Li fè espesyalizasyon l nan sante kominotè. Li te travay on lè pou yon ONG nan Lago-nav) ki ap travay nan lopital kijan yo ede fanm ansent yo jere doulè akouchman yo. Se te yon ankèt adistans. Nou te voye on lis kesyon sou Watsap bay chak grenn moun apa. Yo te anrejistre repons yo avan yo te voye yo ban nou. Si lopital ki resevwa malerèz yo itil se pa paske yo byen jere doulè akouchman yo, men se paske yo aji lè gen konplikasyon. Yo pa fè sezaryèn pou fanm ki ap soufri twòp lè yo mande sa.

Analiz done nou te kolekte sou akouchman lakay fè nou wè kijan anpil fanm yo konsidere doulè yo tankou yon mòn yo dwe monte pou kont yo san yo pa dwe montre moun y'ap soufri. Doulè akouchman son eprèw pèsònèl menmsi fanm ki ap akouche a ka gen moun (mari l, sè l, grann li, manman l, bòpè l, matwòn oubyen fanm chay gason...) bò kote l ki ap soufri ak li tou, ki ap ankouraje l monte mòn nan. Gen nan medam yo ki menm santi yo se fanm vanyan (yon fanm tout bon) paske yo te rive akouche san yo pa t deranje mari yo lè doulè a fèk kòmanse. Yo te donte doulè yo. Gon lòt kategori fanm menm ki akouche pou kont yo paske yo pa vle moun bò kote yo pandan pwosesis fizyolojik la ap dewoule. Nou ka rele de kategori fanm sa yo « fanm algofil » (*femmes algophiles*), sa vle di fanm ki tolere doulè, ki pa ale akouche nan lopital pou yo ta jwenn antidoulè. Nan yon sans, nou ka di tout fanm ki te patisipe nan ankèt la se fanm algofil paske yo pa t janm eseye ale akouche lopital kote yo konnen yo te ka jwenn soulajman pou doulè yo. Yo pa rete twò lwen yon lopital ki rele Mache Kabrit. Se yon sèl nan fanm ki te patisipe nan atelye dyalòg lokal la ki te di nou li te akouche tout pitit li lopital. Si tout lòt moun yo ban nou verite sou esperyans yo, nou ka di se fanm sa a³ ak yon lòt⁴ ki te akouche lakay li limenm se moun ki pè doulè akouchman (fanm algofòb⁵). Youn nan fanm chay nou te vizite yo te di nou li ankouraje fanm yo ale akouche nan lopital Mache Kabrit la pito paske limenm li vin gen doulè nan kò li. Li di si akouchman lakay bon, akouchman nan lopital pi bon :

3. Men sa fanm (51 lane) sa a te di « Mwen pa akouche lakay. Se lopital mwen te akouche. Sa te pase trè byen. Li pi bon pou akouche lopital. » Fanm sa a te akouche de pitit lakay li. Twazyèm nan li te akouche l jou tranblemanm tè 2010 la, bò Lopital Kafou a.

4. Fanm sa a di nan epòk li te konn akouche pa t gen lopital pou l te ale (sa vle di lopital Mache Kabrit la potko kreye). Li di si te genyen l lè sa, li t'ap prale akouche ladan l pito. Li di li pa konprann poukisa on seri fanm pa vle akouche lopital. Li panse se move esperyans yo te fè nan lopital ki dwe fè sa : « Si te gen lopital, m t'ap prefere al akouche lopital. Lè fanm yo di ou sa, genlè se yon problèm yo ka jwenn lopital la. »

5. Gen pwofesyonèl sante ki itilize mo sekzis isterik pou defini konpòtman fanm ki pè doulè anpil yo. Men sa saj-fam Anèt di : « Pakont jan mwen te di ou yè a, gen moun ki isterik de *nature*. Gen moun tou, ki konn isterik, genyen ki konn *stupide* : menmsi ou ap pale avèk li, bri li ap fè a, se li li vle fè. Sa ou wè li vle fè a, se li li vle fè. Gen moun kelkeswa jan ou ta fè on *counseling* pou li, nenpòt ti doulè li santi, li pete rele anmwey, pete rèl. Si ou pa gon *maitrise de soi* ki ase fò, moun sa a ka enève ou. Moun sa a li tèlman fè bri, li tèlman fè estupidite. Anfen. Moun sa a, ou ta menm di l : "orevwa madanm, ou ta mèt ale on lòt kote." Men lè ou ap vin sonje son fanm ki an doulè, ou ale an dousè. »

Il est bon d'accoucher à la maison sous la supervision d'une bonne matrone. Il est bon d'accoucher à l'hôpital ou à la maison. Mais il est plus agréable d'accoucher au sein de celui-là. L'administration du pitocin à la femme réduit considérablement ses douleurs. La péridurale lui permet d'accoucher sans douleur. On envoie chez moi les femmes qui ont accouché à l'hôpital de *Marché Kabrit* afin de me permettre de leur donner des bains de feuilles. Ce que j'aimerais dire : quand je ne peux pas accompagner une femme, on doit l'emmener à l'hôpital de *Marché Kabrit*. Maintenant, j'ai des douleurs physiques. Cet hôpital a une bonne renommée. On y pratique des césariennes. (Jàn, 63 lane, manman nèf timoun)

Men fanm chay sa a reyalis tou. Menmsi li konnen ale akouche lopital pi bon, li konnen tou bon transpò ki pa genyen koz kèk fanm ki pa t vle akouche lakay yo te mouri avan yo rive nan lopital la. Li kontredi tèt li lè li di fanm sa yo ki te pran wout lopital se fanm ki te pè doulè akouchman. Li di yo se moun lach paske yo pa t gen kouray pou sipòte doulè akouchman lakay : « Certaines femmes sont poltronnes. Elles craignent de souffrir. Avant d'arriver à l'hôpital de *Marché Kabrit*, elles décèdent. Leur mort est due au transport à moto bringuebalant. »

REZON KI FÈ ANPIL FANM ASEPTE DOULÈ AKOUCHMAN LAKAY⁶

Anpil fanm andeyò donte doulè akouchman lakay pou rezon sa yo : 1) Yo pa vle moun gade entimite yo. Yo gen sans pidè. Nan lopital yo, saj-fam (sages-femmes) ak mis (infirmières) yo touche bouboun fanm ki ap akouche yo. Lè se gason ki fè yo sa, sa plis deranje yo. 2) Yo konsidere doulè a tankou yon mòn yo dwe monte poukont yo (menmsi moun ka akonpanye yo) avan yo akouche (Pou yo, yon fanm ki ap akouche pa dwe on moun ki pè doulè. Matwòn ak lòt moun ki nan espas kote akouchman ap fèt la, ba li fòs pou li souffri). 3) Anpil nan fanm sa yo pa konnen gen medikaman antidoulè yo ka pran pou redui doulè yo oubyen anestezi pou yo pa santi doulè a (Gen kèk fanm chay ki te suiv on fòmasyon ki konnen fanm ki ap akouche nan lopital Mache Kabrit ka pran peridiral. Nou te sezi tandè mo peridiral soti nan bouch youn. Li te di nou pitosen redui doulè men se pa vre. Dapre sa mis Solèy di nou, pitosen an la pou l'ogmante doulè akouchman lakay fanm). 4) Pou bay jenn fanm ki poko ansent ak fanm ki pral akouche bon egzantp, pou montre ou son fanm *fanm*, kidonk on fanm ki gen kouray, fòk ou ka donte doulè akouchman ou (Sonje matwòn Jàn te di fanm ki ale akouche lopital se fanm ki pè doulè. Nou panse li menm ak lòt fanm chay yo montre fanm ki ap akouche yo doulè son bagay natirèl, yon bagay ou pa dwe redui oubyen etenn. Doulè son dife ki dwe etenn pou kont li). 5) Youn nan bagay ki fè anpil fanm asepte doulè akouchman lakay se pwoblèm wout ak transpò piblik. Men menmsi te gen bon wout ak bon transpò, lòt rezon tankou entimite fanm ki ap akouche nan lopital ki pa respekte ak vyolans fanm konn sibi (vyolans moral, vyolans sikolojik ak vyolans fizik lòt fanm ki te ale akouche lopital te rakonte yo oubyen yo te wè ak je

6. Anpil nan lide nou pral prezante la yo soti nan yon liv ki rele « Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole » (Damus, 2021).

yo⁷⁾ t'ap toujou fè anpil fanm rete akouche lakay yo pito. 6) Anpil nan fanm sa yo pè pou yo pa mouri pandan yon sezaryèn nan lopital. Yo di jeneratris lopital la ka etenn pandan operasyon an. 7) Kalite vi fanm ansent andeyò yo genyen ede yo sipòte doulè akouchman lakay. Fanm sa yo abitye mache apye pandan anpil tan pou ale nan mache, pou ale chache dlo, pou ale lavil... Gras ak travay latè ak swen bèt (chanje bèt, mennen bèt ale bwè dlo), yo toujou nan aktivite. 8) Fèb konsyans ideyoloji risk ak ideyoloji antidoloris⁸ se youn nan rezon ki fè prèske tout fanm andeyò nou te rankontre yo panse depi ou gen kouraj pou donte doulè akouchman an ou pa bezwen ale akouche lopital. Anpil ladan yo ale fè yon konsiltasyon yon sèl fwa pou yo mande doktè si yo ka akouche lakay yo. Si doktè a di yo wi, yo plis si akouchman ap byen pase. Genyen ki deside akouche lakay yo menmsi doktè a di yo gen risk. 9) Yo pa gen kòb pou ale akouche lopital. Kidonk, pwoblèm ekonomik fè yo oblije donte doulè akouchman lakay. 10) Anvi pou yo wè on timoun ak tout afè l byen fèt lè l fin soti nan vant ba yo kouraj pou peze doulè akouchman yo. Se tout rezon sa yo ki antre youn nan lòt ak lòt rezon ankò tankou move akèy yo konn jwenn nan lopital piblik, ki fè anpil fanm deside akouche nan nich yo.

Plizyè nan fanm nou te rankontre yo te di nou yo pa vle moun touche yo lè y'ap akouche. Sa fè nou panse ak kèk femèl bèt ki konn kite bann yo pou mete yo apa pou yo akouche pi alèz. Yo sanble pa vle pwosesis fizyolojik la kontrarye menmjan ak kèk nan manman ki te patisipe nan atelye nou an. Men sa yon manman ki gen uit pitit ki rele Kawòl (60 lane) rakonte :

7. Sa Albert Bandura (1986) rele esperyans vikaryant (expérience vicariante, apprentissage vicariant) lan fè anpil fanm andeyò pa ale akouche lopital paske yo te wè kijan on fanm ki t'ap akouche te maltrete. Menmjan tou gen fanm pòv ki rete lavil ki deside ale akouche andeyò aprè yo te wè kijan on moun te pase mizè nan akouchman nan yon lopital piblik. Esperyans vikaryant lan ka esplik tou poukisa on seri fanm deside ale akouche lopital lè yo te gadè kijan sa te pase pou yon moun yo.

8. Menm nan milye medikal yo ideyoloji antidoloris la fèb tou. Daprè mis Adlin doulè fanm ki ap akouche yo pa deranje pwofesyonèl sante yo paske yo pa fè anyen pou soulaje doulè sa yo. Li di se kèk fwa yo konn bay fanm sa yo on ti soutyen sikolojik. Pwofesyonèl sante yo konsidere doulè akouchman kòm yon mòn fanm yo dwe monte pou kont yo. Yo pa ba yo medikaman pou soulaje doulè yo. «Pandan eskperyans mwen *en tant qu'infirmière*, mwen wè sa nan lopital kote m'ap travay la, mwen wè lè m'akonpanye kèk zanmi nan lopital prive yo e tout estaj mwen te fè nan lopital jeneral, mwen toujou wè yo neglije pati jere doulè lè fanm yo an travay. Nou konsidere se kòm si li nòmal, lè fanm nan genyen doulè; se pa on pwoblèm, menmsi fanm nan ap soufri. Mank prizanchaj doulè pou fanm ansent yo. Li neglije. M gen plizyè pwen m ka avanse pou m di sa. Apa de soutyen sikolojik ki konn fèt pou medam yo pou yo kapab jere doulè — kèk fwa ; sa pa fèt souvan — nou pa jwenn okenn lòt metòd ou teknik ki itilize pou kapab ede medam yo jere doulè. Se kòm si pwofesyonèl yo twouve li nòmal, *étant donné que l'accouchement* se yon bagay ki natirèl pou fanm. Donk gen doulè a, kelkeswa sèy doulè a ye, kelkeswa sèy doulè moun nan ka sipòte, an Ayiti ou *du moins* nan kote, nan lopital kote m pase, m travay, m pa janm wè yon estrateji kote yo vle ede jere doulè pandan fanm nan an travay » (Mis Adlin).

Pou saj-fam Anèt, ou pa dwe soulaje doulè akouchman ak medikaman, men ou dwe chofe l pito : «Pa gen medikaman ki soulaje doulè. Si yon fanm ansent vin akouche. Pou doulè, ou pa kapab bal on medikaman pou soulaje doulè a. Okontrè ou kapab ba l on medikaman pou chofe doulè a. Doulè akouchman pa soulaje. Sèl sa ou gen pou fè, se ede fanm nan sou eta sikolojik. Eta sikolojik la kapab ede ou jere doulè a. Sa ki se *gestion de la douleur*. » Si « doulè akouchman pa soulaje », fanm andeyò yo ki panse akouche lakay pa gen riks ladan, yo p'ap deside ale akouche nan lopital piblik fasil. Gen anpil ladan yo ki te ale akouche nan lopital paske yo kwè yo t'ap soulaje doulè yo.

Aucune personne ne m'a aidée à accoucher, déclare la première mère. J'ai quatre garçons et quatre filles. J'ai toujours accouché toute seule. Quand j'accouche, je m'agenouille pour pousser l'enfant. Quand j'accouche, je refuse d'être touchée. Si une personne me touche, j'ai envie de la mordre et de la battre. J'ai accouché toute seule de mes enfants. Certains d'entre eux sont devenus des adultes. Il y en a qui vivent à Port-au-Prince, au Canada et dans d'autres pays.

Yon lòt manman dis pitit ki rele Dyela (68 lane) rakonte bò kote pa l :

J'ai dix enfants. Mon vagin n'a jamais été vu ni touché par un sage-homme traditionnel (*sajès*). Tout d'abord, il suffit d'avoir des douleurs pour que j'accouche toute seule de mon enfant. Ensuite, je vais chez un sage-homme traditionnel pour lui demander de couper le cordon ombilical du bébé. Enfin, je me prépare des bains de feuilles et des tisanes.

PÈSEPSYON AK ENTÈPRETASYON DOULÈ AKOUCHMAN

Pa gen akouchman san doulè pou fanm sa yo. Doulè a bay evènman an anpil sans pou yo. Menm apre anpil akouchman lakay, fanm nou te rankontre yo pa t eseye ale dekouvri kijan akouchman fèt nan lopital (gen youn nan fanm sa yo ki akouche 14 pitit lakay li) sof on grenn ladan yo. Lafwa yo nan Bondye ak nan kapasite yo kwè yo genyen pou yo sipòte doulè yo, mete sou sa sipò tout kalite yo jwenn lakay yo, anpeche yo ale akouche lòt kote. Tout fanm ki te pale nou sou esperyans yo genyen ak doulè akouchman se potestan. Malgre yo te annan legliz yo, anpil ladan yo te gen kouray pou di nou ongan te konn ede yo nan akouchman yo avan yo te vin potestan. Nou panse fanm potestan sa yo konn tandè pastè konn repete pawòl Bondye nan Jenèz 3 vèsè 16, kote li di Èv li pral ogmante souffrans gwosès li ak li ap fè l akouche ak doulè. Malediksyon sa a touche tout fanm koz peche premye fanm limanite te konnen an, dapre Labib. Kwayans sa a se youn nan bagay ki fè fanm nou te rankontre yo asepte doulè akouchman yo (Yo ka kwè doulè yo jwenn nan akouchman pèmèt yo peye pou peche yo). Avan yo te konvèti nan legliz potestan, anpil ladan yo te konte sou vodou pou yo simonte on « move doulè ». Epi tou van ideyoloji risk ki gen nan gwosès ak akouchman pa souffle nan kominote riral yo ase tankou nan peyi oksidanto (Jacques, 2007) yo ak nan vil pa nou yo, pou ta fè anpil fanm andeyò ta pran desizyon pou ale akouche lopital. Si gen fanm ki

deside ale akouche lopital apre yo fin mete plizyè pitit atè, se pa paske akouchman lakay gen risk ladan l, men se paske yo pè doulè⁹.

Nou ka mande tèt nou si fanm ki fè anpil pitit sa yo te akouche lopital pa t'ap sibi yon sezaryèn lè nou konnen milye sa a anpeche fanm ki ap akouche sekrete òmòn ki fasilite akouchman ki rele ositosin nan. Chirijyen-obstetrisyen Michel Odent (ansyen direktè yon sèvis chiriji ak matènite nan peyi Lafrans) raple sa lè l fè deklarasyon sa a :

L'industrialisation de la naissance est la conséquence d'une incompréhension des processus physiologiques. L'environnement des grands départements d'obstétrique modernes ne permet pas la sécrétion des hormones nécessaires à la mise au monde d'un bébé et perturbe quasi toujours le début de la relation mère-enfant. Tant que les besoins de la femme qui accouche n'auront pas été redécouverts, la plupart des futures mères auront besoin de médicaments pour remplacer les hormones naturelles.

Nan kèk peyi oksidanto yo tankou Lafrans, ideyoloji risk se youn nan bagay ki fè fanm yo pa kwè yo gen fòs pou yo goumen kont doulè akouchman lakay, ki fè yo pa kwè yo gen kapasite pou yo akouche lakay yo menmsi lalwa pa entèdi sa. Ideyoloji sa a fè anpil fanm pè doulè akouchman, pè akouche lakay yo. Menm nan yon peyi tankou Peyiba (Olan), kote yo otorize fanm akouche lakay yo, vin gen anpil fanm ki pran desizyon pou ale akouche lopital pito (Hubert, 2021). Menmsi ideyoloji antidoloris la pisan nan Oksidan, gen anpil fanm ki refize pran anestezi pou soulaje doulè akouchman. Yo natiralize l olye yo obeyi ak nòm medikal ki di fòk doulè akouchman trete (Arnal, 2016 ; Quagliariello, Topçu, 2021). Nan peyi tankou Fenlann, Laswèd ak Angletè (Saisto, Halmesmäki, 2003), Lafrans (Jacques, 2007), Izrayèl (Handelzalts *et al.*, 2015) anpil fanm pwograme sezaryèn yo pou yo pa soufri nan akouchman yo. Nan peyi Ayiti, sitou andeyò, feblès ideyoloji risk ak pwoblèm lajan pa pèmèt fanm yo mande liks sa a pou chape anba doulè (Damus, 2021). Daprè saj-fam Anèt, gen fanm ki kriye lè yo pral fè yo

9. Dapre done nou te kolekte pandan atelye nou an, se yon sèl nan fanm ki te pale yo ki te pran desizyon ale akouche lopital aprè li te fin akouche twa pitit lakay li : « Trois de mes enfants sont nés à la maison. J'ai accouché des autres enfants à l'hôpital car j'avais peur des douleurs. Quand j'accouchais de ces enfants à l'hôpital, je me sentais rassurée car beaucoup de médecins me supervisaient. Il n'y avait pas beaucoup de monde chez moi quand j'accouchais des autres enfants. J'ai appelé au secours. Les douleurs étaient tellement dures que je leur ai dit de venir voir la façon dont j'allais mourir. Malgré tout, mes accouchements se sont bien déroulés. J'ai été accompagnée tantôt par une matrone tantôt par un sage-homme traditionnel. » Jan nou wè sa nan temwanyaj la, fanm sa a pa di li te pran anestezi oubyen medikaman kont doulè. Li di akouchman lakay yo te byen pase men li te soufri. Pa t gen anpil moun lakay li nan twa premye akouchman yo. Ta sanble se paske te gen plis moun ki te sipèviz de lòt akouchman yo ki fè li panse akouchman nan lopital pi bon. Temwanyaj li a fè nou konprann tou depi yon fanm ki ap akouche plen moun li konnen ki bò kote l, li simonte laperèz li pi fasil. Sanble fanm ki vle akouche pou kont yo a pa anpil.

sezaryèn¹⁰ koz konplikasyon. Si yo derefize sa, se paske yo panse yo pral mande yo peye anpil lajan. Sou rezon ki fè fanm andeyò nou te rankontre yo kwè nan kapasite pou yo akouche lakay yo anba doulè, nou ka mete yon lòt bagay: fanm sa yo jwenn anpil soutyen nan men fanm parèy yo (manman yo, sè yo, bèl sè yo, kouzin yo, vwazin yo, grann yo, fanm chay¹¹...). Esperyans fanm chay yo genyen tankou moun ki te fè pitit deja, tankou moun ki konn akouche fanm parèy yo, fè soutyen moral, soutyen sikolojik, soutyen fizik ak soutyen esprityèl yo bay fanm ki ap akouche yo plis chans pou fè yo kwè yo kapab akouche.

Se pil soutyen sa yo ak soutyen gason ba yo tou (mari yo, frè yo, bo frè yo, fanm chay gason ki ap ede yo a...) ki fè fanm yo santi yo gen fòs pou akouche. Nan anpil travay rechèch otè oksidanto fè, yo montre kwayans fanm modèn yo nan kapasite pou yo akouche ede yo jere tranche yo (sa yo rele « travail » an fransè) pou yo kapab akouche pi byen (Schwartz *et al.*, 2015; Lowe, 1993). Gras ak santiman otoefikasite yo (Bandura, 1997, 1982 ; Slade *et al.*, 2000), fanm sa yo kontwole tranche yo ak akouchman yo pi byen.

Lakay pa nou, gen fanm pòv ki ale akouche nan lopital piblik ki konn mande sezaryèn lè yo wè doulè a twòp pou yo. Yo pa tande yo paske yo pa ka bay lajan tankou fanm ki gen mwayen ki ale akouche nan matènite prive yo. Men sa mis Solèy di sou malerèz sa yo ki konn mande sezaryèn lè doulè a twò red pou yo : « Konn gen fanm ki di wi, nou mèt opere m pito paske m

10. « Se menmjan tou gen fanm ki konn vin akouche epi vin gon konplikasyon ou bezwen fè sezaryèn moun nan di li p'ap fè sezaryèn. Moun nan di ou li p'ap fè sezaryèn, li pito ale lakay li. Genyen pito yo fon sezaryèn, yo pito ale on lòt kote. Genyen ki gon konplikasyon, ou di ou ap fon sezaryèn, yo konn kriye. Si yo pa pran kriye, yo di ou yo pito ale lakay yo. *Le plus souvent*, fanm ki vle pou yo fè yo sezaryèn se fanm ki pa vle pran doulè a, se moun ki pa vle fon kouch nòmral. Kouch nòmral la se kouch fizyolojik. *Tout ce qui est physiologique est normal.* » (Saj-fam Anèt). Se vre gen fanm ki pa vle yo mete kouto sou yo. Yo ka santi yo konsidere yo kòm moun ki pa kapab akouche. Men pwoblèm lajan se youn nan premye rezon ki fòse anpil fanm akouche lakay yo pito nan lopital. Genyen ki ale wè medsen yon fwa oubyen plizyè fwa (Damus, 2021), men yo deside akouche lakay yo. Yo fè sa menmsi yo di yo, yo p'ap kapab akouche lakay yo. Men sa yon manman Benè te rakonte nou: « [...]. J'ai effectué des va-et-vient entre Baignet et Port-au-Prince pendant dix mois. Je suis retournée à la campagne quand je n'avais plus un centime à dépenser. Le médecin m'avait dit que mon mari devrait lui apporter un panier rempli d'argent pour que je puisse accoucher sous sa supervision à Port-au-Prince. Notre foi en Dieu nous a incités à rentrer chez nous. J'ai accouché à la maison sans danger. Mon enfant a toutes les parties de son corps. Avant l'accouchement, j'ai perdu les eaux pendant une nuit et une journée. Le lendemain, j'ai accouché de mon enfant. » Li te pran risk la malgre se te premye pitit li li ta pral mete atè. Se pa paske li te pè sezaryèn, men se paske li pa t gen lajan pou l peye doktè a. Timoun sa a te fèt apre katran maryaj. Dam sa a ki rele Jaklin pa t ka ansent vit kòz yon fibwòm.

11. Men temwanyaj yon fanm chay Janrabèl sou fason li ede fanm ki ap akouche yo jere doulè akouchman yo : « Quand une parturiente a des douleurs, j'aime être à ses côtés pour lui dire : "Tu sais comment les choses se déroulent." Je me comporte ainsi envers les femmes qui accouchent. Dès que j'arrive chez elles, je les traite comme des amies. C'est pourquoi les femmes de ma communauté demandent toujours à leurs proches de venir me chercher quand elles accouchent. Quand j'arrive chez l'une d'entre elles, on me dit : "Voici la personne dont tu as besoin." Elle dit : "Tante Angé?" Je réponds : "Oui, c'est moi!" Ensuite, j'articule : "Qu'est-ce que tu as? (!)" Elle me répond : "Tante Angé, je ne peux pas supporter les douleurs." Je lui dis : "Tu sais comment les choses se déroulent. Tu es mon amie. Dieu va nous permettre de réussir l'accouchement." Je la touche.»

pa ka sipòte. Men yo pa opere yo vre poutèt yo mande sa. Se si gon konplikasyon, yo opere yo. Yo pa opere yo paske yo mande l. Men yo konn mande l vrèman. »

Saj-fam Anèt rakonte menm bagay la tou lè di yo pa reponn fanm ansent ki mande sezaryèn lè yo wè doulè a twò di pou yo :

Fanm yo konn kòmanse ap fè eprèv akouchman epi aprè sa yo kòmanse mande ou sezaryèn. Men se pa fanm nan pou ki mande sezaryèn. Se ou menm, *en tant que prestataire, en tant que sage-femme* ki pral konnen èske moun sa a li merite on sezaryèn paske depi ou tonbe nan sezaryèn ou pa nan afè kouch nòmal ankò. Ou nan patolojik. Fòk gon bi byen detèmine pou fon serazyèn pou yon fanm. Pakont, moun ki gen mwayen yo, *le plus souvent* depi nan klinik prenatal yo konn tou planifye avèk medsen prive yo pou yo fè sezaryèn. Medsen prive yo fè sezaryèn anpil. Lè m di medsen prive : nan lopital prive. Nonb de tan ke mwen menm antanke saj-fam ki kapab fè uitè, dizè detan ap suiv on pasyan... M ka komanse ap suiv on pasyan depi uitè dimaten, dizè dimaten nan jodi, son moun ki pra l akouche a dezè dimaten nan demen. Ou p'ap jwenn on medsen ki ap fè tout tan sa a. Mwen menm mwen se saj-fam. Li ap difisil sitou nan lopital prive yo. Ou ap wè y'ap gentan fon sezaryèn pou li. Konsa tou, menm moun ki gen mwayen yo pafwa, yo gendwa pa fè sezaryèn men yo konn planifye pou akouche sou anestezi. Moun sa yo, yo ale nan lopital prive, yo peye anpil lajan pou sa.

De temwanyaj sa yo montre inegalite ekonomik se youn nan bagay ki fè anpil fanm asepte doulè akouchman yo, ki fè yo pa opere yo lè yo mande sezaryèn. Sa ki gen lajan kapab pwogramme sezaryèn yo, oubyen mande pou yo opere yo lè yo wè yo pa ka sipòte doulè yo. Sa ki pa gen lajan oblije manje doulè pa yo. Fanm sa yo pa ka mete pye yo nan lopital prive pou yo akouche paske yo pa gen lajan pou peye yon akouchman nòmal, vwa pou yo ta peye on sezaryèn. Pou doktè nan lopital piblik ki kolabore ak lopital prive, akouchman malerez yo se pèt tan ak pèt lajan sa ye pou yo. Yo lage chay la sou do mis ak saj-fam yo paske fanm sa yo pa prese. Tan yon moun tankou saj-fam Anèt pase ak yon fanm ki ap akouche fè nou panse ak pasyans matwòn yo andeyò genyen lè y'ap akouche yon fanm tou. Teknik jesyon sikolojik doulè de kategori fanm sa yo itilize pou ede fanm ki ap akouche yo pèmèt yo sove dimansyon sosyal akouchman yo. Dapre temwanyaj mis ak saj-fam ki te pale ak nou yo, yon fanm ki akouche anpil pitit deja, sa pa vle di li kapab jere doulè akouchman pa li pi byen. Genyen ki pè doulè akouchman anpil. Malerezman yo pa rekonèt dwa sa ki pòv yo pou yo mande on sezaryèn si pa gen konplikasyon. Ta sanble fanm ki fè anpil pitit deja ki rive jere doulè akouchman yo se fanm ki pa pè doulè sa yo. Ta sanble dapre temwanyaj sa a mis Solèy bay la, yo ankouraje fanm yo soufri san fè bri, yo pa ba yo antidoulè :

Doulè a li menm se yon bagay ki rèd. Gen moun ki gen kè, ki ka sipòte doulè a, li plenn piti. Gen moun tou ki p'ap sipòte doulè a, ki plenn fò. Moun te mèt t'ap pase tout nan lari ou tandè bri a. Genyen ki sipòte l pase lòt. Gen moun ki plenn, se lè ou ale evalye l pou wè li prèske akouche. Gen moun menm ki ap rele epi li poko menm gen bon doulè pou l akouche. Sa pral depan. Gen fanm ki akouche deja ki jere doulè l. Gen fanm tou ki poko akouche ki jere doulè a pi byen pase moun ki akouche. Fòk ou ta di moun ki akouche deja li pè doulè a toujou pase fanm ki poko fè pitit ditou.

Nòmalmman depi moun nan gen doulè vrèman, menm kan ou te ba li medikaman li p'ap vrèman soulaje paske se akouche. Ou konn ede moun nan lè l prèske pou akouche. Antanke mis, ou ka mete sewòm nan pou li, ou mete on ti medikaman pou ogmante doulè a jis pou l ka akouche pi rapid. Oksitosin se sou lòd medsen an, se daprè òdonans medsen an. Lontan lè akouchman te konn fèt andeyò, ou te fon bagay ki rele lavman ou bay moun nan avèk savon lave, bikabonat pou l ka ogmante doulè a. Son oksitosin li ye, men sa son oksitosin ou fè natirèlman¹².

Doulè akouchman pa yon bagay tout fanm chay wè ki toujou nòmalm. Pou kèk ladan yo, gen de kalite doulè : doulè nòmalm ak doulè ki pa nòmalm. Premye doulè a son doulè fanm ki ap akouche yo rive simonte pou kont yo paske li soti nan Bondye. Dezyèm doulè a son doulè ki fè yo bezwen pou ede yo paske se Satan ki koz li. Nan ka sa a, fanm chay la itilize konesans majik ak relijye li pou ede fanm nan. Li kapab deside voye l lopital tou. Men yon temwanyaj yon fanm chay Janrabèl te ba nou sou jan li konprann doulè ki nòmalm ak sa ki pa nòmalm :

Quand une femme accouche, on vient me chercher. Quand j'arrive chez elle, je vérifie si elle éprouve une bonne douleur. S'il s'agit d'une bonne douleur, j'accompagne cette femme jusqu'à ce qu'elle accouche de son enfant. Si je constate qu'il s'agit d'une mauvaise douleur, je la transporte à l'hôpital. Quand une femme accouche, elle doit avoir des douleurs. Il y a des douleurs qui ne sont pas provoquées par Dieu. Dans ce cas, on adresse des prières à celui-ci. Les vieilles personnes disent : *"Si fè pa t koupe fè, machokèt pa t'ap viv "* (les ensorcelés ne vivraient pas si l'ensorceleur était à l'abri du pouvoir « défaiseur » des désensorceleurs). J'envoie le mauvais esprit au royaume de Satan. Je vais t'expliquer le sens de la douleur anormale : même si la femme a des douleurs, elle ne s'en plaint pas. Elle est forte. Même si elle a des douleurs, elle règle ses activités quotidiennes. Soudain, son enfant tombe à terre. Certains bébés aiment naître en présence du monde. La femme ressent de fortes douleurs qui ne vont pas tarder à baisser. Il y a des femmes qui craignent la douleur de l'accouchement. Elles disent : *"wey !"* Quand une femme enceinte pousse des cris, on est obligée d'aller la rejoindre. Quand on arrive auprès d'elle, on constate que son bébé est déjà descendu dans le bassin pour naître. Pour ce qui concerne la mauvaise douleur : La femme souffre, mais son bébé ne descend pas dans le bassin. Or, elle doit accoucher. Le bébé remonte, alors que la femme a besoin d'accoucher. On constate que ce problème n'est pas dû à la volonté de Dieu. On voit qu'on a

12. Mis Solèy se matwòn tou. Li te konn akouche fanm andeyò lè li potko mis. Li ap travay nan sèvis matènite yon lopital depi 2007.

attaqué la femme au début de la grossesse afin de provoquer sa mort et celle de son enfant lors de l'accouchement. Face à cette situation, on utilise une partie de ses connaissances pour aider cette femme. La douleur de l'accouchement incite les matrones à agir.

Nan yon pati nan temwanyaj sa a, fanm chay la di fanm yo asepte doulè ki nòmàl la san yo pa plenyen. Yo gen fòs. Yo menm kontinye regle zafè yo anba doulè a. Nan kominote riral yo, menmsi doulè akouchman di, fanm nan dwe sipòte l. Nou pa gen ase done sou vyolans fizik fanm andeyò konn sibi anba men matwòn tankou tap nan kwis. Daprè premye gwo rankont nou te gen ak trant fanm chay Janrabèl nan lane 2012, se yon sèl ladan yo ki te di nou li konpòte l tankou yon « bandi » ak fanm ki pa vle pouse pitit yo koz soufrans. Men sa li te rakonte :

Si une parturiente n'est pas courageuse, je me comporte envers elle comme un bandit. Cela l'incite à accoucher de son enfant. Cependant, si elle est incapable d'accoucher, je la transfère à l'hôpital. Si elle ne veut pas accoucher (si elle craint de souffrir), j'agis envers elle comme un bandit.

- Explique-moi comment tu agis envers elle.
- Je la bats posément, ce qui la contraint à pousser son enfant.
- Tu la bats ?
- Oui !
- Je ne la bats pas vraiment ! Je lui donne des coups posément. Si cette femme ne veut pas pousser, alors que la tête de l'enfant apparaît, je la frappe aux cuisses. Je la frappe à la cuisse pour qu'elle puisse pousser son enfant.

Menmsi manman pitit yo toujou di matwòn yo byen trete yo, sa pa vle di yo pa sibi vyolans fizik anba men yo vre. Li difisil pou di on moun te ba ou kou, lè ou wè apre li te fè sa pou l te ede ou. Santiman rekonesans yo genyen ak èd gratis matwòn yo ba yo sanble fè fanm yo te akouche yo bliye tap yo te ba yo. Mete sou sa tou, timoun ki fèt ak tout pati nan kò li a ki mete jwa nan kè yo, ak sèvis matwòn yo ba yo apre akouchman an tankou benyfèyè. Tout rezon sa yo ak lòt ankò fè manman pitit yo bliye kèk « ti » tap yo te resevwa lè yo t'ap akouche. Yo dwe panse sa t'ap montre yo gen rankin si yo ta pale sou bagay konsa. Nan kèk etni, nou jwenn sou kontinan afriken an, yo konn joure ak bat fanm ki ap akouche ki pa vle soufri san fè bri : « Pendant le travail, la parturiente doit supporter sa douleur en silence sous peine d'être déshonorée. Dans certaines ethnies, elle risque d'être injuriée et même battue. Ce contrôle de la douleur favoriserait le lien mère-enfant et rendrait l'enfant plus fort et plus résistant. » (Briet, 2018 : 10)

Nan lopital lakay nou, si nou ta fè kèk obsèvasyon nan sal akouchman yo (an 2012, nou te antre nan sal akouchman lopital Jan-Rabèl la, men lè sa nou pa t gen chans gade yon akouchman ki t'ap fèt. Nou te jwenn on fanm sou yon tibourik, men li te gentan fin akouche. Nou te gen chans pou nou te retounen nan lopital la, men nou pa t fè sa. Se te pratik akouchman lakay ki te enterese nou.) pou nou wè si yo konn bat fanm ki ap akouche, li t'ap bon. Yon pwofesyonèl sante ki ede fanm akouche p'ap fasil di si li konn bat yo. Pati nou trase nan temwanyaj sa a montre kijan Anèt ki son saj-fam ki sanble otoritè anpil pa t santi li alèz pou li reponn ak kesyon sou vyolans fizik ki konn fèt sou fanm ki pè doulè anpil :

Pou afè bay moun tap, mwen pa renmen sa paske lè ou fè l se *atteinte physique* li ye, son *sorte de violence*. M pa konnen si saj-fam nan jenerasyon pase yo te konn fè l. Pou jenerasyon pa m nan, non non. Paske deja moun nan li trè vilnerab, li nan yon moman kote ke li pa kapab defann tèt li, li gen doulè. Tout sa moun nan ap fè, se emosyon ki fè l fè l, se doulè ki fè l fè l.

Èske lè li di li pa renmen sa, sa vle di li konn fè sa men son bagay li fòse tèt li fè ? Èske si saj-fam Anèt te reponn kesyon nou an an fas nou, li t'ap di plis bagay ? Bò kote pa l, mis Odèt rekonèt yo konn bay fanm yo kou lè yo fèmen kwis yo aprè tèt timoun nan fin parèt. Jan li pale a, se pou byen fanm nan ak timoun nan yo fè sa :

Wi, mwen wè kote enfimyè oubyen saj-fam tape moun ki ap akouche deja. Men m konsidere sa plis tankou yon reflèks paske sètèn fwa tèt timoun nan konn ap soti, epi pasyant lan, li fèmen kwis li. Li fèmen kwis li, li vin sanse ap toufe timoun nan. Saj-fam nan oubyen enfimyè a, li konn sipri, li gon estrès oubyen on pè, yon emosyon ki tou travèsè l, epi reflèks li, li bay moun ki ap akouche a on tap. Sa m plis konprann li nan sans sa a. Men m konnen nòmalmman li pa ta sipoze sa. Mwen konsyan de sa. Mwen viv sa deja.

Doulè akouchman pèmèt matwòn, mis ak saj-fam gen plis pouvwa sou fanm ki ap akouche yo. Doulè yo anpeche fanm ki ap akouche yo kontwòle entimite yo. Se gras ak li, fanm sa yo kite yo manyen bòbòt yo. Yo lage kò yo menmsi je ap gade yo. Nou te obsève sa lè nou te timoun. Yon fanm ki ap akouche anba gwo doulè pa ka ranmase kò l. Koz sa, matwòn andeyò oubyen saj-fam nan lopital antre nan entimite l byen alèz. Menmsi li twouble lapè yo, doulè akouchman son zouti dominasyon ak kontwòl li ye pou moun ki ap ede fanm akouche lakay oubyen nan lopital. Saj-fam Anèt eksplike nou pouvwa doulè akouchman ba li sou fanm ki ap akouche yo :

Paske deja moun nan li trè vilnerab, li nan yon moman kote li pa kapab defann tèt li, li gen doulè. Tout sa moun nan ap fè, se emosyon ki fè l fè l, se doulè ki fè l fè l. Ou ap wè menm moun sa a ki devan ou lan, ki gen doulè, ki ap lage kò l atè, ki ap ouvè pye l pasi pala, kou moun sa a fin akouche menm ou menm ki t'ap fè touche vajinal pou li, ki ap fè akouchman an, ki ap sesi ki ap sela, ki nan bouboun li an, moun sa a li p'ap kite ou antre nan bouboun li ankò lè l fin akouche. Jis pou montre ou se moman sa a ki fè moun nan lage entimite l patou, se moman sa a ki fè moun nan li lage kò l nenpòt kijan.

KONKLIZYON

Li ta bon pou nou kolekte plis done sou estrateji sikolojik matwòn ak fanm yo itilize pou yo redui soufrans akouchman. Travay nou sot fè a chita sou esplwatasyon enfòmasyon moun yo te ba nou san nou pa t atann ak sa. Apa yon grenn fanm ki te gon sèl pitit lè nou te fè atelye nou an, tout lòt fanm yo te gen plizyè pitit. Esperyans doulè akouchman yon fanm ki gon sèl pitit ak youn ki gen plizyè pitit se pa menm bagay. Atelye a te fè nou dekouvri esperyans doulè nan akouchman son bagay ki transfòme fanm yo : yo panse ou pa ka vin manman san ou pa souffri nan akouchman. Men gon bann rezon yo pa konnen ki fè yo asepte doulè yo. Menmsi lè yon timoun fin fèt, li fè manman l wè se nòmal pou li te souffri pou li, nou te dwe bay manman sa a posibilite pou l pran peridiral si li te vle souffri mwens. Malerezman, fanm andeyò pa gen chwa sa a devan yo. Se mank edikasyon ak anpil lòt rezon nou bay deja ki fè anpil ladan yo pa ale akouche lopital kote yo te ka jwenn antidoulè oubyen peridiral. Sou kesyon doulè nan akouchman gen anpil inegalite ant fanm yo. Inegalite sa yo pa natirèl. Yo egziste paske Leta ayisyen pa investi ase nan enfrastrikti sanitè ak nan fè wout sitou nan zòn andeyò yo. Se pou rezon pa yo, kèk fanm oksidantal chwazi souffri nan akouchman. Anpil ladan yo decide pran medikaman lè yo devan reyalite akouchman yo. Anpil nan fanm andeyò nou yo ki rete akouche lakay yo ak kèk nan fanm nan vil yo ki ale akouche kay paran yo andeyò, yo pa gen lòt chwa devan yo. Si yo ba yo chans pou yo akouche kote y'ap ede yo soulaje doulè yo, anpil ladan yo t'ap sispann akouche lakay yo. Men dapre temwanyaj nou gen deja yo, se pa tout lopital « gratis » ki soulaje doulè akouchman ak peridiral. Nou panse nan matènite ki resevwa fanm ansent ki gen plis mwayen yo, yo itilize peridiral ak lòt bagay pou redui doulè akouchman yo.

REFERANS

- Arnal, M. (2016). « Soulager les douleurs de femmes lors de l'accouchement », *Genre, sexualité & société* [En ligne], 16 | Automne 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 04 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/gss/3870> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/gss.3870>
- Bandura, A. (1977). "Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change". *Psychol Rev.* ;84(2):191–215. 3.
- Bandura, A. (1982). "Self-efficacy mechanism in human agency. whether or not they will try to cope in a given situation". *American Psychologist* 37 (2), 122–147.
- Bandura, A. (1986). *L'apprentissage social*, Bruxelles, Mardaga.
- Briet, A. (2018). *La maternité des femmes africaines*. Mémoire réalisé sous la direction de Valérie Blaize-Gagnerau, Université de Limoges, Faculté de Médecine, École de Sage-femmes.
- Damus, O. (2017). « Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haití: entre salud, biodiversidad y espiritualidad » in B. Baptiste, D. Pacheco, M. C. da Cunha et S. Diaz (eds), *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*, Paris, UNESCO, pp. 20-31.
- Damus, O. (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haiti prennent la parole*, Pointe-à-Pitre, Presses universitaires des Antilles.
- Damus, O. (2020). « L'allaitement maternel en Haïti comme rite de passage au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud ». Dans Masson, Julien *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 6, No. 1. Éducation et prévention en santé : quels liens avec les inégalités sociales, l'équité, la citoyenneté et les solidarités ?* Éditions des archives contemporaines, Coll. « Revue Éducation, Santé, Sociétés », France, ISBN : 9782813003485, 228 p., DOI : <https://doi.org/10.17184/eac.9782813003485>, Vol. 6. (No. 1).
- Damus, O. (2012). *Les rites de naissance en Haïti*, Paris, L'Harmattan.
- Handelzalts JE, Becker G, Ahren MP, Lurie S, Raz N, Tamir Z, Sadan O. (2015). "Personality, fear of childbirth and birth outcomes in nulliparous women". *Arch Gynecol Obstet.* 291(5):1055-62. DOI: <https://doi.org/10.1007/s00404-014-3532-x>. Epub 2014 Nov 13. PMID : 25391637.
- Hubert, L. (2021). « L'accouchement à la maison aux Pays-Bas ». Dans *Études caribéennes* [Online], 50 | Décembre 2021, Online since 15 December 2021, connection on 30 September 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/22457> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.22457>

Jacques, B. (2007). *Sociologie de l'accouchement*. Paris : PUF.

Lowe, N. (1993). "Maternal confidence for labor: development of the childbirth self-efficacy inventory". *Res Nurs Health*. 16(2):141–9.

Odent, M. (2004). *Le fermier et l'accoucheur*. Paris : Médecis.

Quagliariello, C. Topçu, S. (2021). « La péridurale, un non-choix ? Ethnographie des formes de résistance à une innovation « miracle » », *Anthropologie & Santé* [En ligne], 23 | 2021, mis en ligne le 09 septembre 2021, consulté le 05 octobre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/anthropologiesante/9874> ;

DOI : <https://doi.org/10.4000/anthropologiesante.9874>

Saisto T., Halmesmäki E. (2003). "Fear of childbirth: a neglected dilemma". *Acta Obstet Gynecol Scand*. 82(3):201-8. PMID: 12694113.

Schwartz, L., Toohill, J., Creedy, D.K. et al. (2015). Factors associated with childbirth self-efficacy in Australian childbearing women. *BMC Pregnancy Childbirth* 15, 29.

DOI : <https://doi.org/10.1186/s12884-015-0465-8>.

Slade, P. Escott, D., Spiby, H., Henderson, B. & Fraser R. B. (2000). "Antenatal predictors and use of coping strategies in labour". *Psychology and Health* 15, 555–569.

GRAN MÈSI

Nou di tout moun ki te li atik sa a avan li te pibliye on gwo mès : Nadieda Beauchamp, Wesner Pierre, Wisenie C. Georges, Emmanuel W. Védrine, Anne-Sarah Jean-Baptiste. Joseph Marcel Georges, Valérie Jefferson Gellin.



Titre: Le *bebelis* : un médicament traditionnel féminin à usages multiples

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 80 - 99

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20533>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20533>

Le *bebelis*¹ : un médicament traditionnel féminin à usages multiples

Obrillant Damus, Université de Sherbrooke

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Résumé : Découvert par hasard lors d'un atelier de dialogue local avec des titulaires de savoirs du Sud sur des thèmes divers, le *bebelis* est un médicament traditionnel utilisé par des femmes rurales en Haïti pour traiter des problèmes de santé rencontrés lors de la période des menstruations, de grossesse et après l'accouchement. Les propriétés multiples de ce médicament féminin (purificatrices, réparatrices, embellissantes, menstruelles, etc.) en font un produit d'une importance inestimable dans les communautés rurales peu ou non biomédicalisées. Quand, comment et pourquoi de nombreuses femmes rurales l'utilisent-elles ? Quelles sont les représentations populaires du corps féminin explicatives des usages du *bebelis* ? L'objectif principal de cet article est de décrire, dans la perspective de l'anthropologie des médicaments traditionnels, les propriétés de ce phytomédicament

Mots-clés : *Bebelis*, médicament traditionnel, titulaires de savoirs du Sud, problèmes de santé, femmes rurales.

***Bebelis*: a traditional multipurpose medicine for women**

Abstract: During a workshop conversation on diverse themes with local knowledge holders in the South, the *bebelis* was uncovered as a traditional medicine used by rural women in Haiti to treat health problems that occur during the menstruation period, pregnancy and following childbirth. The multiple properties of this medicine used by women (for purification, healing, beautification, and inducing menstruation) render the *bebelis* a product of inestimable importance in rural communities with little or no biomedicalization. When do rural women use this medicine, how and why? What are the popular representations of women's body that explain the uses of the *bebelis*? Adopting an anthropology of traditional medicine lens, the aim of this article is to describe this phytomedicine.

Keywords : *Bebelis*, traditional medicine, knowledge holders of the South, health problems, rural women.

El *bebelis*: una medicina tradicional femenina con múltiples usos

Resumen: Descubierta por casualidad durante un taller de diálogo local con los expertos de los conocimientos del Sur sobre diversos temas, el *bebelis* es una medicina tradicional utilizada por las mujeres rurales de Haití para tratar los problemas de salud que surgen durante la menstruación, el embarazo y después del parto. Las múltiples propiedades de esta medicina femenina (purificadora, reconstituyente, embellecedora, menstruógena [que induce el retorno de la menstruación], etc.) la hacen inestimable en las comunidades rurales con escasa o ninguna biomedicina. ¿Cuándo, cómo y por qué lo utilizan muchas mujeres rurales? ¿Cuáles son las representaciones populares del cuerpo femenino que explican los usos de los *bebelis*? El objetivo principal de este artículo es describir, desde la perspectiva de la antropología de las medicinas tradicionales, las propiedades de esta fitomedicina.

Palabras clave: *Bebelis*, medicina tradicional, expertos del conocimiento del Sur, problemas de salud, mujeres rurales.

1. Ce mot créole se transcrit phonétiquement comme suit : [bebelis].

Introduction

En Haïti, les personnes vivant dans les communautés rurales reléguées à l'arrière-plan par les gouvernements qui se sont succédé ne restent pas les bras croisés face à la pénurie de soins modernes auxquels elles ont pourtant droit. En effet, elles fabriquent des médicaments traditionnels à base de plantes pour prendre soin d'elles-mêmes (éthique de l'autocare) et des autres (éthique du care). Les recettes thérapeutiques aux multiples propriétés, qui se transmettent de génération en génération, sont peu connues en dehors des communautés rurales, car elles sont faiblement commercialisées. Seuls quelques rares médecins-feuilles vendent des médicaments à des urbains, à des membres de leurs propres communautés ou à d'autres communautés avoisinantes ou éloignées. D'une manière générale, les remèdes sont préparés puis donnés aux personnes qui en ont fait la demande auprès d'une figure thé-

rapeutique (médecin-feuille², houngan³, matrone⁴, etc.). Dans une société à univers multiples (Stengers, Nathan, 2012) comme la nôtre, la préparation des médicaments traditionnels est ancrée dans une pensée complexe (technique, magique, symbolique, religieuse, etc.) qui sous-tend les représentations sociales de la santé et de la maladie. L'une de ces nombreuses substances thérapeutiques destinées à répondre aux problèmes de santé des femmes est ce que les habitants de Palmari⁵ appellent *bebelis*. D'après les faits que nous avons collectés lors d'un atelier de dialogue local sur divers thèmes, en septembre 2021, avec les soignants traditionnels de cette localité, ce dernier est utilisé tantôt pour purifier les femmes après leur accouchement, tantôt pour provoquer les menstruations chez celles qui ont recouru à telle

2. Le mot *médecin-feuille* (ou *docteur-feuille*) est une composition qui résulte de la juxtaposition linéaire de deux éléments basiques : médecin et feuille. Un médecin-feuille est un guérisseur qui utilise des plantes (et/ou des prières) pour soigner (phytothérapeute traditionnel) ou pour opérer des guérisons. Les médecins-feuilles n'utilisent pas de lwa-guérisseurs pour guérir des maladies, à la différence des mambos ou des houngans. Les termes *houngan*, *mambo*, *médecin-feuille* (ou *docteur-feuille*) ont en commun *guérisseur* comme genre prochain. Les mots *médecin-feuille* et *docteur-feuille* ont été l'objet d'une petite adaptation phonético-graphématique. Nos observations empiriques ne nous permettent pas de faire une différence entre médecin-feuille et docteur-feuille. Pour nous, il existe une relation synonymique parfaite entre les deux termes.

3. Houngan est un mot créole qui apparaît sous de très nombreuses formes : *oungan*, *ougan*, *ongan*, *woungan*, *woungan*, *hougan*, *gangan*, *ganga* (Valdman *et al.* 2007, 523 ; Fattier 1998, t. 1, p. 587 et 5. 4, p. 492, carte n° 1338). Il paraît que ce mot est d'origine africaine : il viendrait du fon *hũgã* « grand chef féticheur » (Baker 1993 : 147) ou du mot swahili *muganga* qui signifie l'homme qui soigne. En lingala et dans beaucoup d'autres langues de la République Démocratique du Congo, *nganga* (*monganga*, *munganga*) signifie guérisseur (médecin traditionnel) et féticheur. Le mot houngan viendrait aussi du ghomala (l'une des onze langues bamiléekées utilisées au Cameroun) « *ngan kang* », qui signifie gens mystérieux ou magiques. Un houngan est un prêtre du vodou qui, pour guérir des malades, doit être possédé par un esprit, communément appelé *lwa*. Il utilise des plantes médicinales et des produits ethnopharmaceutiques.

4. Le mot *matrone* vient du latin, *matrona*, de *mater* (mère) avec un suffixe augmentatif, selon une dérivation similaire à *pater* (père), *patron*. La matrone est surtout valorisée là où il n'y a pas de formation médicale pour les femmes qui désirent apprendre formellement le métier d'accoucheuse. Une matrone, selon nos données empiriques, est une personne qui n'a pas de profil médical pour exercer légalement sa profession. La matrone est-elle vraiment « une accoucheuse qui exerce illégalement sa profession » ? Nous pensons que c'est une personne qui est acceptée et valorisée par les membres de sa communauté rurale d'appartenance. Si le mot *matrone* désignait une femme sage, celui de *sage-femme* (mot composé) serait le résultat du processus de synthématisation des mots *femme* et *sage*. L'antéposition de l'adjectif *sage* au mot *femme* (*sage femme*) semble être liée à un effet d'emphase : il s'agirait d'abord d'insister sur les vertus d'une accoucheuse. Le mot *matrone* existe en créole (*matwòn*). Mais c'est son synonyme « *fanm chay* » qui est le plus utilisé. On ne doit pas traduire le terme créole « *fanm chay* » par *sage-femme*. Le calque n'est pas toujours un bon procédé de traduction. Contrairement aux matrones, la *sage-femme*, selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), est « une personne qui a suivi un programme de formation reconnu dans son pays, a réussi avec succès les études afférentes et acquis les qualifications nécessaires pour être reconnue ou licenciée en tant que *sage-femme* ». En français de France, le terme de *matrone* a acquis une acception péjorative. En Haïti, il s'emploie dans un sens mélioratif. Le terme créole « *fanm chay* » doit être traduit par *matrone* ou *sage-femme* traditionnelle. La « *fanm-chay* » (*femme de peine* [sens imagé]) est une personne qui se met dans la peau de la femme en travail afin de l'aider à faire face à ses souffrances émotionnelles, physiques et psychologiques éphémères. Les matrones permettent aux femmes en couches de développer des savoirs expérientiels sur la naissance en les incitant à participer activement au processus de l'accouchement. Elles sont des illettrées-savantes.

5. Une localité de la section communale de Roy-Sec, laquelle appartient à la deuxième section communale de Belladère (Plateau-Central).

ou telle méthode contraceptive⁶ de manière volontaire ou non. D'après certaines femmes médecins-feuilles, le *bebelis* est également doté de propriétés abortives. Mais aucune d'elles n'a répondu par l'affirmative à la question de savoir si elles ont l'habitude d'administrer ce médicament aux femmes qui veulent avorter⁷. La dimension publique de notre atelier de dialogue local et la forte répression culturelle dont l'avortement est l'objet constituaient un obstacle de taille à la collecte des réponses auprès d'elles. Le *bebelis* est une thérapie traditionnelle qui témoigne du pouvoir d'agir et de l'ingéniosité thérapeutique des matrones et des médecins-feuilles de Plateau-Central côtoyant des femmes économiquement appauvries. Ancré dans des logiques personnelles et collectives et dans des représentations genrées du corps féminin, son usage indique que la pauvreté financière et matérielle n'est pas un obstacle absolu au souci des autres et de soi. La préparation et l'administration de ce phytomédicament purificateur, réparateur, menstrogène et abortif montrent la dimension transgressive et libératrice de la médecine créole. Quand, comment et pourquoi de nombreuses femmes rurales l'utilisent-elles ? Quelles sont les représentations populaires du corps féminin explicatives des usages du *bebelis* ?

Méthode

Le 12 septembre 2021, nous avons organisé un atelier de dialogue local⁸ sur des thèmes multiples : santé mentale, accouchement à domicile, allaitement maternel, habitudes alimentaires, technocide⁹ (Damus, UNESCO, 2021), conservation de la nature, etc., au sein de la localité de Palmari (Roy-Sec, Plateau-Central). Dix-sept titulaires de savoirs locaux et ancestraux (médecins-feuilles, matrones, sages-hommes traditionnels, hougans, *ventizè*¹⁰, etc.) ont participé à cet événement. Les échanges ont été enregistrés puis retranscrits intégralement. Les 13 et 14 septembre 2021, Paniague Clédor, secrétaire du Conseil d'Administration de la Section Communale et professeur à l'École Nationale de Roy-Sec, m'a emmené chez

6. Ma mère est une paysanne qui a mis au monde trois enfants. Elle a regretté de s'être fait ligaturer les trompes, car elle voulait avoir un autre enfant.

7. En janvier 2022, une enquête à distance nous a permis de collecter auprès d'une matrone-infirmière des données sur le rôle du *bebelis* dans l'avortement. Cette femme est originaire d'une communauté rurale dénommée Dos Pomme, qui se rattache administrativement à la Commune de Belladères.

8. Nous avons déjà consacré un article à la description de cette méthode : O Brillant Damus, « L'atelier de dialogue local, une technique d'enquête pour la promotion de la santé materno-infantile », *Études caribéennes* [Online], 48 | Avril 2021, Online since 30 April 2021, connection on 13 January 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/20898> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.20898>. Nous en profitons pour remercier les médiateurs de terrain qui ont contribué à la réussite de l'atelier du 12 septembre 2021 : Domond Price-Carlo (assistant de recherche), Emmanuel Chevy, Josseline Paniague, Hélène Jouthe et Paniague Clédor. Un remerciement spécial à Madame Sunami Inoue qui a contribué au financement de l'enquête.

9. Ce néologisme renvoie au processus de destruction des savoirs techniques et des objets locaux.

10. Ventouseuse.

quelques-uns des participants afin de me permettre de réaliser des entretiens individuels qui visaient à enrichir les données collectées lors de l'atelier de dialogue. En janvier 2022, un entretien approfondi sur l'usage du *bebelis* a été réalisé à distance avec une matrone-infirmière de Belladère. Désignons-la par le pseudonyme Marie Soleil. Dans cet article, nous allons exploiter principalement les données relatives à la « re-découverte » du *bebelis*. Les principaux thèmes dégagés lors de l'analyse de contenu (Bardin, 1993) des données sélectionnées sont les suivants : les propriétés purificatrices, réparatrices et embellissatrices du *bebelis*, le rôle du *bebelis* dans l'avortement, le pouvoir menstrogène du *bebelis*. Les extraits de discours utilisés dans cette contribution ont été traduits du créole vers le français.

Résultats

Les propriétés purificatrices, réparatrices et embellissatrices du bebelis

De même que le bébé est perçu comme un corps coulant à l'issue de sa naissance, de même le corps de l'accouchée est considéré comme altéré et souillé par son accouchement. Durant la période de marge (Damus, 2012, 2021), la mère est donc soumise à des thérapies purificatrices et réparatrices afin de la rendre apte à la reprise des activités sexuelles et de l'agréger à sa communauté sociolinguistico-épistémique¹¹. Par exemple, l'absorption d'une tisane spécifique et du *bebelis* lui permet de réparer son corps (reconstruction du vagin ouvert par la naissance du bébé, réparation des muscles du ventre, rééquilibrage de la température du corps par l'évacuation du *froid*¹² incorporé pendant et après l'accouchement...) et de se purifier en se débarrassant des lochies (écoulements sanguins *impurs*) durant les quatre premiers jours suivant la naissance. Les actes thérapeutiques à visée purificatrice et réparatrice, mis en œuvre par une matrone ou par un proche de la femme qui vient d'accoucher, ont aussi pour but de replacer celle-ci au centre du corps familial et de sa communauté. Le processus de reconquête illusoire du corps d'avant la grossesse s'inscrit dans une logique à la fois individuelle (beaucoup de mères rurales préfèrent accoucher à domicile plutôt qu'en milieu hospitalier afin de bénéficier immédiatement des normes de purification et de réparation corporelle en question) et collective (En effet, les savoirs relatifs aux soins du corps maternel sont partagés et mis en application par les matrones, les mères, les pères et les

11. On entend par communauté sociolinguistico-épistémique un groupe d'individus qui ont en commun un instrument de communication communément appelé langue, un ensemble de savoirs, de valeurs, de croyances, de visions et de conceptions du monde.

12. Pour se protéger contre le *froid* (l'air frais, *fredite*), les accouchées nouent un *mouchoir* (foulard) autour de leur tête. Elles mettent du coton brut dans leurs oreilles tout en nouant un vêtement autour du cou. Comme l'ont dit les mères rurales, l'objectif est de faire d'une pierre plusieurs coups en se protégeant contre le *froid* (*tan frèt*, *fredite*, température *froide*) qui provoque des douleurs post-partum. Quelles que soient les précautions prises en matière de lutte contre le *froid* (*fredite*) après l'accouchement, on est persuadé qu'il faut quand même rééquilibrer la température interne du corps de l'accouchée.

sages-hommes traditionnels vivant dans la communauté sociolinguistico-épistémique. Dans le contexte du pouvoir patriarcal, les accouchées ne sont pas libres de refuser les traitements réparateurs et purificateurs offerts, car elles doivent redevenir des femmes normales et désirables) qui sous-entend que l'accouchement est un événement modificateur et perturbateur du soi matériel.

L'un des témoignages illustrant les propriétés reconstructrices et *décrassantes*¹³ (*nettoyantes*) du *bebelis* est celui que nous avons recueilli auprès de Marie Soleil, une matrone qui a reçu une formation diplômante en sciences infirmières. Cette femme, qui possède une triple casquette (elle est aussi médecin-feuille), s'exprime ainsi :

Le rôle du *bebelis* est de nettoyer le corps de l'accouchée. Il permet au sang qui est à l'intérieur de son corps de s'écouler. Il exerce un travail de normalisation au sein du ventre de l'accouchée. Après l'accouchement, la mère rejette un certain nombre de choses comme les caillots de sang. Les écoulements de sang peuvent dégager une mauvaise odeur. L'accouchée peut contracter une infection. Le rôle du *bebelis*¹⁴ est de la prévenir des infections. Il purge complètement l'accouchée en lui permettant de rejeter les mauvaises choses qui n'ont pas été évacuées de son corps. De plus, il permet à sa matrice de redevenir normale. Il permet à l'accouchée de récupérer et de redevenir propre. Il rend le corps sain. Il permet à la mère de récupérer le corps d'avant la grossesse. Il lui permet d'avoir un corps ferme. Voilà l'action du *bebelis*. Par ailleurs, il facilite l'écoulement régulier du lait maternel. Il stimule l'appétit de la mère. Celle-ci est vraiment en forme. Enfin, le *bebelis* lui permet de se débarrasser de toutes sortes de problèmes dont les maladies, les douleurs et le *froid* (*fredite*). Le *bebelis* les évacue de son corps lors de l'action décrassante exercée durant la période post-partum (*peryòd nouris*).

Cette matrone décrit la préparation du *bebelis* tout en mettant l'accent sur d'autres propriétés soignantes reconnues à ce médicament ancestral :

13. Les matrones et les médecins-feuilles utilisent les verbes décrasser et nettoyer pour décrire les propriétés purificatrices du *bebelis*.

14. Les propriétés anti-infectieuses de ce phytomédicament traditionnel en font un produit indispensable pour surmonter le manque d'hygiène au sein des familles rurales les plus appauvries. Pour Madame Soleil, le *bebelis* administré aux accouchées est un antibiotique dans la mesure où il combat les infections du post-partum : « C'est un antibiotique que vous donnez à une femme qui vient d'accoucher afin de l'empêcher d'avoir des infections lorsque vous lui administrez un *bebelis*. Autrefois, les règles d'hygiène n'étaient pas respectées à cent pour cent quand l'accouchement se réalisait sous la supervision d'une matrone. Une matrone ne met pas toujours de gants lorsqu'elle réalise un accouchement. Si une femme accouche à l'hôpital, on lui donnera des antibiotiques pour prévenir des infections. N'ayant pas accès à des antibiotiques, les matrones donnent aux accouchées un *bebelis* qui représente un antibiotique les empêchant de contracter des infections et leur permettant d'évacuer des restes de sang hors du corps. »

Avec quoi prépare-t-on le *bebelis* ? Le *bebelis* est un héritage ancestral. À l'issue de son accouchement, la femme haïtienne consomme du *bebelis*. L'accouchée consomme toujours de la tisane et du *bebelis*. Elle reçoit aussi des bains de feuilles. Cette femme est remise d'aplomb. Elle peut prendre un homme. Après trois mois, si celui-ci fait l'amour avec elle, il la prendra pour une fille vierge, car son vagin est devenu très serré. Revenons à la question du *bebelis*. On prépare celui-ci avec des feuilles et des racines. Il faut faire bouillir de l'eau. On y met des racines et des écorces de manguier jérémie, d'avocatier, de sucrin. On n'utilise pas trop d'écorces. Ensuite, on utilise des feuilles de corail, de *dorti* (un arbre). On utilise aussi des *fèy lete*, des feuilles de cotonnier, de *pois congo* dont le bourgeon est charnu, de *fon bazen*, de manguier, d'avocatier. Les feuilles de citronnelle donnent au *bebelis* un goût agréable. On en prend aussi quelques-unes pour le préparer. Après avoir fait bouillir toutes ces choses pendant une certaine durée qui te convient, on les sépare de l'eau bouillante. Ensuite, on râpe du gingembre amer et du gingembre doux. Tu utilises du sucre roux si tu en as, sinon du *rapadou*. Parfois, on brûle légèrement du sucre roux dans une *chaudière*. Il faut qu'il change légèrement de couleur. Le sucre modifié est mis dans l'eau utilisée pour faire bouillir les racines, les écorces et les feuilles. (Si tu n'as pas de sucre, on utilise du *rapadou*. Celui-ci se prépare avec de la canne à sucre, qui produit un sirop. Celui-ci est utilisé pour fabriquer du *rapadou*, un médicament très efficace). Tu prépares un sirop auquel s'ajoutent de la cannelle, du gingembre doux et du gingembre amer. On porte le sirop à ébullition pour que les choses qu'on y a ajoutées soient cuites. Ensuite, on le laisse refroidir avant de le passer dans une passoire. On le met dans un récipient. Dès lors, l'accouchée peut consommer ce médicament. Il va l'aider à se débarrasser du *froid* (*fredite*) et des sensations de froid en la faisant suer. Elle est complètement guérie alors qu'elle n'a pas pris de médicaments chimiques (*medikaman doktè*). Une femme qui a avorté peut prendre ce médicament pour combattre des infections. Le *bebelis* est contre-indiqué en cas de grossesse. Il faut y ajouter de l'alcool pour qu'il ne se gâte pas trop vite. Il peut se conserver pendant 8 jours.

Les femmes rurales ne consomment pas uniquement du *bebelis* mais encore de la tisane pour purifier et fortifier leur corps à l'issue de leur accouchement à domicile ou à l'hôpital. La matrone-infirmière Marie Soleil que nous avons rencontrée en janvier 2022 ainsi que les participants de l'atelier de dialogue du 12 septembre 2021 établissent une différence entre tisane et *bebelis*. Marie Soleil témoigne :

On prépare une tisane à l'issue de l'accouchement. Selon la tradition haïtienne, on doit préparer une tisane à l'accouchée. Cette tisane va lui servir d'eau à boire pendant une journée ou durant deux jours. La tisane effectue un travail de préparation à l'intérieur du corps de la mère. Elle lui sert de rafraîchissement (*rafrechi*). Après l'accouchement, la mère a perdu l'appétit. La tisane lui permet de le retrouver. Elle facilite la descente du lait plus rapidement, car elle a été préparée avec des feuilles stimulant la sécrétion lactée. Mais il y a des ressemblances entre la tisane et le *bebelis*. Les feuilles utilisées pour les préparer sont les mêmes. Mais la durée de préparation du *bebelis* est plus longue que celle de la tisane. Dans la chaudière, au premier bouillon, la tisane est prête. Tu en prends la quantité dont tu as besoin. Cette tisane ne doit pas être trop concentrée. On peut la diluer avec

de l'eau avant de la donner à l'accouchée. Elle est destinée au ventre de cette dernière.

D'après Pierre, un sage-homme traditionnel qui a l'habitude de collaborer avec l'hôpital de Belladère, l'administration de la tisane précède celle du *bebelis* : « D'abord, on prépare une tisane pour la femme qui vient d'accoucher. Ensuite, on lui donne un bain de feuilles¹⁵. Enfin, tu lui fais prendre un *bebelis*. » Le *bebelis* est perçu comme un médicament très fortifiant qui ne doit pas être offert trop vite à une femme affaiblie et traumatisée par la naissance de son enfant. La préparation et l'administration de la tisane et du *bebelis* sont ancrées dans des temporalités différentes.

Les participants de l'atelier de dialogue du 12 septembre affirment que le *bebelis* est un médicament utilisé pour traiter les hémorragies postnatales. Les lochies ne sont pas considérées comme des phénomènes naturels anodins par ces titulaires de savoirs locaux et ancestraux. L'invention du *bebelis*, un médicament destiné aux femmes, est l'un des exemples qui attestent que les communautés rurales ignorées et méprisées n'ont jamais attendu l'arrivée des médicaments industriels pour soigner les problèmes de santé rencontrés. Contrairement à Marie Soleil, qui n'a pas participé à l'atelier de dialogue, Pierre n'évoque pas les propriétés *décrassantes* du *bebelis* dans le témoignage livré *supra*. Il est fort probable qu'il le comprend comme un médicament visant à stopper les écoulements sanguins vaginaux chez les femmes enceintes et, comme l'attestent les propriétés purificatrices culturellement attribuées aux plantes aromatiques utilisées, à nettoyer les accouchées. L'analyse de sa parole testimoniale nous autorise à arguer que la fabrication du *bebelis* est guidée par une pensée complexe et par une ontologie relationnelle. L'efficacité de ce médicament n'est pas uniquement liée à la diversité des substances végétales combinées,¹⁶ mais aussi au respect des normes d'interaction qui régissent les relations entre le fabricant traditionnel et la nature, respect dont dépend le développement de l'embryon ou du fœtus intra-utérin. Le sage-homme traditionnel déclare :

15. Comme la tisane de feuilles et le *bebelis*, les bains de feuilles ont une fonction purificatrice et réparatrice. D'après Marie Soleil, ils visent surtout à réparer le ventre de l'accouchée, lequel a été maltraité par la grossesse et l'accouchement : « On sait que le ventre de la mère s'est étiré lors de sa grossesse. Après l'accouchement, il peut lui faire mal. On lui prépare un bain de feuilles en faisant bouillir, par exemple, des feuilles de *pois congo*, de *monben bata*, d'avocatier, de cotonnier, de *bwa lét*. On laisse le bain de feuilles refroidir. On l'utilise pour laver la mère avec du savon à lessive. Le bain de feuilles permet d'assouplir le corps de cette personne. On lui frotte les seins avec de l'eau chaude, des feuilles et du savon pour faciliter la descente du lait. En réalité, le bain de feuilles est une décoction de feuilles destinée à nettoyer le corps de l'accouchée. Selon les données que nous avons colligées auprès des matrones-mambos à Jean-Rabel en 2012 (Damus, 2021), les bains de feuilles ont aussi une fonction apotropaique, en ce sens qu'ils protègent les accouchées contre les attaques sorcelaires et les mauvais esprits.

16. Le *bebelis* n'est pas un produit syncrétique (Baxerres, 2012) ni un médicament traditionnel amélioré (Simon, Egrot, 2012). Il s'agit d'un produit haïtien qui se compose exclusivement de substances phytothérapeutiques locales.

Si la mère fait face à une hémorragie, je la touche. Je cherche des feuilles et des racines en fonction du type d'hémorragie. Je prépare un sirop. Je donne un *bebelis* à cette femme. Je le prépare avec des feuilles et des racines. J'achète des feuilles sur le marché : du thym, de l'ail violet. J'achète du gingembre, du bois d'Inde (*bwadin*) et de l'armoise. Ensuite, j'utilise un bananier *timalis*. Je demande à la personne de le payer avant de le découper. Je lui demande d'aller planter le bulbe du bananier. S'il prend et se développe, c'est que le fœtus de la femme grossit. J'écrase les morceaux du tronc du bananier comme s'il s'agissait d'une canne à sucre. On utilise aussi du sucre brûlé, des feuilles de canne à sucre *pays* et de *tikole* (herbe) pour préparer le *bebelis*. On fait bouillir ces feuilles. Quand le *bebelis* est prêt, je le donne à boire à cette femme. Il permet à son fœtus de grandir dans son ventre. Quand il est né, la maman te dit : « Mon cher, mon enfant est né ! » Elle te paie, car elle a constaté que ton remède était efficace.

D'après les faits collectés auprès des participants de notre atelier de dialogue, le *bebelis* est aussi un médicament administré aux femmes qui ont accouché d'un bébé mort afin de nettoyer l'intérieur de leur corps. Le pouvoir purificateur du *bebelis* est reconnu par tous les détenteurs de savoirs locaux et autochtones rencontrés à Palmari. Les sages-hommes traditionnels et les matrones ont l'habitude de détecter la mort du fœtus *in utero*. Certaines de ces personnes sont capables d'aider une femme à accoucher d'un enfant mort. Elles sont persuadées que le ventre d'une femme, ayant connu la douloureuse épreuve de l'accouchement d'un enfant mort-né, contient des petits morceaux de chair détachés du corps de celui-ci avant ou pendant son expulsion. Le témoignage d'un sage-homme traditionnel que nous désignons sous le pseudonyme d'Oreste apporte un éclairage à la compréhension des représentations populaires d'une femme venant de mettre au monde un mort-né :

Si le fœtus est mort, le ventre de sa maman est froid comme le marbre. J'utilise des feuilles de palma-christi pour détecter la mort de l'enfant. Après les avoir chauffées, je les applique sur le ventre de la femme pour voir si son fœtus va bouger. S'il ne bouge pas, je réchauffe les feuilles de ricin. S'il ne fait aucun mouvement, c'est qu'il est mort. Immédiatement, je demande à un proche de m'apporter une petite chaise que je place derrière le dos de la femme. Je demande au proche de la soutenir avant d'introduire ma main dans son vagin. Quand je touche la gorge du fœtus, je bouche la bouche et le nez de la parturiente avec un tissu. Alors, elle commence à pousser son fœtus. Après la troisième poussée, la tête de l'enfant apparaît. Quand il est né, je le dépose par terre. Je creuse un trou, puis je l'y enterre. Une fois cela fait, je demande au mari de me donner des éléments pour que je prépare un *bebelis* à sa femme (ce médicament doit la nettoyer rapidement). Il m'apporte du gingembre, des épices douces comme la cannelle, du sucre ou du *rapadou*. Une fois que je reçois ces choses, je me rends dans les bois pour cueillir des feuilles et éplucher des écorces. Je fais bouillir l'ensemble des éléments réunis. Le *bebelis* est là pour nettoyer l'intérieur du corps de la femme, car celui-ci contient des parcelles du corps du mort-né.

Oreste donne aussi un *bebelis* aux femmes qui ont subi une césarienne à l'hôpital public de Belladère. Il collabore avec cette institution chaque fois qu'il rencontre une parturiente au bassin rétréci (*zo kwaze*). Il réalise une évaluation pelvimétrique en utilisant ses doigts. Il dit :

L'accouchement dure. Les douleurs d'une parturiente sont tantôt *chaudes*, tantôt *froides*. Je l'examine pour voir si son bassin n'est pas trop étroit (si les os de son bassin ne sont pas entrecroisés). Si mes petits doigts ne peuvent pas entrer dans son vagin, c'est que cette femme a des os entrecroisés (*zo kwaze*). Alors, je lui dis : « Ma chère, je vais te faire transporter à Belladère. » Quand elle y arrive, les docteurs l'auscultent avant de la Césariser. Ils extraient son enfant. Quand la mère retourne chez elle, je la lave, puis lui prépare un *bebelis*.

D'après le passage qui suit, le *bebelis*¹⁷ contribue également au bien-être des femmes menstruées en embellissant leur peau, en fluidifiant et en régulant leur cycle menstruel :

Une femme menstruée peut évacuer de gros caillots de sang noir. Son visage peut avoir un aspect noir comme si cette femme avait fait des crises de colère. Sa peau devient laide. Cette femme peut boire du *bebelis* pour fluidifier l'écoulement du sang menstruel. Ses prochaines règles seront fluides, car elles ne contiendront pas de gros caillots de sang noir. Cette femme n'a plus de douleurs. Le *bebelis* lui permet de se débarrasser du *froid* (*fredite*). Il lui nettoie le corps. Il rend beau son visage. Le *bebelis* joue beaucoup de rôles. Il n'est pas un simple produit abortif, car il exerce de multiples actions. (Propos recueillis auprès de Marie Soleil)

Le rôle du bebelis dans l'avortement

Les hommes et les femmes qui ont participé à notre atelier de dialogue connaissent les propriétés abortives du *bebelis*. Mais la crainte d'être jugés et stigmatisés, les sentiments de culpabilité et de honte constamment nourris par les religions hégémoniques, les conversions forcées subies par des ex-houngans et d'anciennes mambos¹⁸ au sein de leur communauté, etc., les empêchent de parler sans fard de leurs pratiques d'avortement et de leurs interactions avec les femmes demandeuses d'une interruption de grossesse. L'avortement

17. Le terme créole de *bebelis* suggère ses propriétés embellissantes. La peau de la femme menstruée qui consomme ce médicament devient lisse comme celle d'un bébé.

18. Les mambos sont des femmes mystiques qui, comme les houngans, jouent un rôle dans le dénouement des accouchements difficiles. Ce sont des guérisseuses qui, comme leurs homologues masculins, doivent être possédées par un *lwa*-guérisseur (un *lwa* est un esprit) pour traiter des malades. Elles exploitent les vertus thérapeutiques des plantes et utilisent aussi des produits ethnopharmaceutiques.

demeure donc une affaire privée, personnelle, honteuse, voire criminalisable¹⁹ au sein des communautés morales et religieuses. Le respect de la vie de l'embryon qui se développe et la conservation du processus de *parentélisation*²⁰ font partie des arguments avancés par les détenteurs de savoirs locaux pour occulter la réalité des pratiques destructives de l'embryon des femmes désespérées. Une participante (cette femme médecin-feuille vend des médicaments traditionnels en Haïti et en République dominicaine) déclare :

La consommation de certaines écorces et de certaines feuilles induit l'avortement. Si une femme enceinte boit du *bebelis*, elle avortera. En ce qui me concerne, je n'aide pas les femmes à *jeter* leur enfant (avorter). Je leur donne des médicaments pour que celui-ci grandisse. Il grandit, car les *feuilles* (plantes) contiennent des vitamines. Par exemple, les plantes dénommées *zèb zegwi* et *ti-kole*. Le fœtus grandit. Il naîtra. On me demandera d'être sa marraine. Quand une femme faisant face à une grossesse discrète me demande de l'aider à avorter, je lui donne des médicaments faisant croître son fœtus, car il est toujours bon d'avoir un enfant. Même si je dis à la femme qui demande de se faire avorter que je vais l'aider à atteindre son objectif, je ne le ferai pas.

Si la matrone-infirmière Marie Soleil a reconnu, dès notre rencontre virtuelle, le pouvoir abortif du *bebelis*, elle a mis du temps pour parler de sa pratique d'avortement ou d'elle-même en tant qu'avorteuse sous prétexte qu'elle est devenue une chrétienne (protestante). On comprend alors pourquoi elle nous a demandé de respecter son anonymat. Elle inscrit (inscrivait ?) sa pratique dans une démarche épistémologique plurielle ou dans une alliance complémentaire entre les savoirs du Sud et les savoirs du Nord (Damus, 2020) respectivement appris au sein de sa famille traditionnelle et à l'école, en prescrivant des pilules abortives et un *bebelis* aux

19. Lors d'un échange d'insultes, une avortante bien connue ou une femme suspectée d'avoir avorté peut se faire traiter de criminelle. Malgré toutes les précautions prises par l'avorteuse et l'avortante pour masquer leurs actes, certains avortements sont des secrets de polichinelle. Il faut également noter que toutes les femmes rurales ou urbaines voulant avorter ne dépendent pas d'un avorteur ou d'une avorteuse, car les savoirs reliés aux phytomédicaments abortifs se partagent discrètement au sein du monde féminin, ce qui permet à certaines d'entre elles de s'avorter elles-mêmes. En s'attribuant le droit d'avorter pour des raisons multiples, les avortantes rurales montrent qu'elles ne sont pas des machines à fabriquer des enfants pour participer à la reproduction biologique de leur communauté ou de l'espèce humaine. Au sein des communautés patriarcales, une femme qui existe est celle qui a un ou plusieurs enfants. L'avortement y est toujours très mal vu, malgré les raisons objectives qui l'expliquent souvent. L'article de 262 du Code pénal haïtien interdit l'avortement : « *Quiconque, par aliments, breuvages, médicaments, violence, ou par tout autre moyen, aura procuré l'avortement d'une femme enceinte, soit qu'elle y ait consenti ou non, sera puni de la réclusion. La même peine sera prononcée contre la femme qui se sera procuré l'avortement à elle-même, ou qui aura consenti à faire usage des moyens à elle indiqués ou administrés à cet effet, si l'avortement en est suivi. Les médecins, chirurgiens et les autres officiers de santé, ainsi que les pharmaciens qui auront indiqué ou administré ces moyens, seront condamnés à la peine des travaux forcés à temps, dans le cas où l'avortement aurait eu lieu.* » À notre connaissance, aucune avorteuse ni aucune avortante n'ont été condamnées pour avortement. En réalité, ce n'est pas la loi qui empêche les femmes d'avorter librement en Haïti, mais les religions importées (le catholicisme, le protestantisme...) qui ont contribué à la popularisation de l'avortement en tant que phénomène criminel et péché.

20. L'accouchement à domicile est un événement social qui renforce chez les matrones le sentiment d'agrandir leur famille (*parentélisation*) en aidant des femmes à mettre régulièrement au monde un ou plusieurs enfants.

femmes qui demandent de se faire avorter. La réponse médicale qu'elle apporte à la demande des futures avortantes ou des avortantes expérimentées est liée aux représentations de l'efficacité et de la singularité des médicaments susmentionnés (si la pilule abortive est plus efficace que le *bebelis* pour faire avorter une femme, elle ne peut pas nettoyer l'intérieur du corps de celle-ci). Elle témoigne de son expérience d'avorteuse traditionnelle et moderne tout en insistant sur l'efficacité symbolique (« La simple vue de ce remède te donne une idée de sa capacité à provoquer des hémorragies, car il se compose de feuilles et d'écorces ») et biochimique (Akrich, 1995) empiriquement prouvée du *bebelis* :

Les femmes demandent souvent de se faire avorter. Quand j'exerçais le métier de matrone à la campagne, elles me demandaient souvent de les aider. Je les fuyais parfois. Quand une femme boit du *bebelis*, il lui permet d'évacuer... Il est de couleur noire épaisse. Il ressemble à du sang foncé. Cette couleur suggère qu'une femme enceinte ne doit pas prendre ce médicament. Il est trop puissant. La simple vue de ce remède te donne une idée de sa capacité à provoquer des hémorragies, car il se compose de feuilles et d'écorces. De plus, on renforce son pouvoir abortif en y ajoutant d'autres choses quand il doit être administré à une femme qui veut interrompre sa grossesse. Elle le consomme pendant trois jours. Elle perd du sang par le vagin. Ce même *bebelis* lui permet de se débarrasser des restes de sang. Les femmes me demandent souvent de les faire avorter. C'est moi qui peux refuser de faire cela. Tout ce dont je me souviens des femmes qui ont consommé du *bebelis* afin d'avorter, c'est que... Si tu es enceinte et que tu prends ce type de remède à base de feuilles, tu vas avorter, car il va stimuler la matrice en la faisant se contracter et en faisant s'ouvrir le col. Alors, le sang commence à s'écouler. Si tu continues à boire ce remède, tu vas avorter. On parle d'avortement quand le sang s'écoule. Le même remède est utilisé pour te permettre de te débarrasser des restes de sang qui étaient à l'intérieur de la matrice.

Depuis que j'exerce le métier d'infirmière, je suis souvent contactée au sujet de l'avortement. Mais, je ne suis plus une avorteuse à cause de ma foi chrétienne. J'ai aidé beaucoup de femmes à avorter. Entre 100 et 150 femmes. J'ai également refusé beaucoup de demandes d'avortement. Depuis que je travaille en milieu hospitalier, je refuse ces demandes tous les jours. Pour aider une femme à avorter, je lui donne des pilules abortives et un *bebelis*. Le comprimé provoque plus rapidement la dilation du col de l'utérus. Le *bebelis* permet à la personne de se nettoyer (se décrasser).

Le *bebelis* et la pilule abortive sont des produits qui se complètent l'un l'autre même s'ils ne se fondent pas sur les mêmes normes de préparation. Même si sa fabrication n'est pas ancrée sur des normes pharmacologiques universelles, le premier est supérieur au second par sa capacité à purifier les femmes. Cependant, la capacité de ces médicaments à provoquer un avortement indique que les savoirs phytothérapeutiques locaux et les connaissances biomédicales qui commandent respectivement leur préparation s'équivalent (Laplante, 2006). Dans un pays du Sud comme Haïti, la consommation médicamenteuse est parfois guidée par ce

que nous pourrions désormais appeler le principe d'équivalence empirique. À l'opposé du *bebelis*, les pilules abortives provoquent plus rapidement l'ouverture du col de l'utérus pour permettre l'écoulement sanguin et l'évacuation des caillots de sang. Lorsqu'on constate que le sang s'écoule lentement à l'issue de l'absorption d'un *bebelis*, on peut introduire des comprimés dans le col de l'utérus pour augmenter sa dilation. D'après la matrone-infirmière Marie Soleil - qui a pu effectuer des études secondaires puis professionnelles grâce à la vente des médicaments traditionnels et à l'attribution de soins materno-infantiles payants - ces médicaments sont des alliés dans la lutte contre les grossesses non désirées même si chacun doit être consommé de façon différente pour que l'un compense les faiblesses et les limites thérapeutiques de l'autre :

Le comprimé abortif et le *bebelis* jouent chacun un rôle dans l'avortement. Le remède à base de feuilles peut induire l'écoulement de sang, mais il peut avoir du mal à ouvrir complètement le col de l'utérus. Le sang s'écoule doucement à cause de cela. Le col de l'utérus ne s'ouvre pas complètement pour laisser passer toutes les grosses boules de sang. Alors, on peut insérer des comprimés dans l'entrée du col de l'utérus afin de l'élargir. Celui-ci se dilate pour permettre la sortie des caillots de sang. Ces médicaments accélèrent l'écoulement sanguin et font évacuer les restes du sang et les débris de l'utérus.

L'analyse du discours de Marie Soleil sur les raisons avancées par les femmes haïtiennes pour justifier une décision d'avorter nous a permis de comprendre que l'avortement est une nécessité niée par l'État haïtien et les religions dominantes. La prédominance du sentiment religieux, le manque de débat démocratique sur l'avortement ainsi que l'illégalité de celui-ci encouragent les avortantes et les avorteuses clandestines à dénier cette pratique sociale libératrice et transgressive. Marie Soleil expose les causes sous-jacentes, l'illégalité et le déni de l'avortement (sa pratique en tant qu'avorteuse) :

Une femme peut décider d'avorter si elle tombe enceinte à un moment non désiré. Si une femme tombe enceinte à l'issue d'un viol, elle peut décider de se faire avorter. Elle sait que si elle garde l'enfant, celui-ci représentera une cicatrice pour elle. Les autres situations qui font qu'une femme peut prendre la décision d'avorter sont les suivantes : 1) Une femme qui tombe enceinte après avoir déjà mis au monde de nombreux enfants peut décider d'interrompre sa grossesse, 2) Une écolière tombe enceinte de son petit-ami alors que ses propres parents ne sont pas au courant de leur relation. Comme elle ne peut pas leur expliquer sa grossesse, elle décide d'avorter. 3) Une femme tombe enceinte alors qu'elle est incapable de s'occuper de ses enfants. Elle n'a aucun intérêt à garder sa grossesse. Elle cherche à interrompre afin de ne pas s'appauvrir. Chaque fois qu'on met un enfant au monde, tu régresses économiquement, car tes dépenses augmentent.

L'avortement est illégal pour nous, en Haïti. Je ne m'implique pas tellement dans ce dossier, car tu sais que... D'ailleurs, je travaille pour l'État. Je suis une employée du Ministère de la Santé Publique et de la Population (MSPP). Je ne partage pas vraiment les logiques de l'avortement.

Les causes de recours à l'avortement clandestin précédemment évoquées par Marie Soleil, auxquelles il faut ajouter le manque d'éducation sexuelle et l'analphabétisme des femmes demandeuses d'un arrêt de grossesse, l'absence de services légaux d'avortement sécurisé, le manque de services de planification familiale, le manque ou l'absence de soutien du géniteur²¹, expliquent aussi le choix de l'avortement tradi-phyto-médicamenteux qui se fait sous le sceau du secret et qui représente une pratique de contournement. Selon les données collectées, il semblerait que le *bebelis* provoque parfois des avortements incomplets. Le nombre d'avortements non sécurisés²² pratiqués dans le monde chaque année s'élève à 25 millions, d'après l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 2017). En Haïti, en dehors des cas d'avortements thérapeutiques, certains professionnels de santé contournent l'illégalité de l'interruption volontaire de grossesse à la demande en la pratiquant soit sous un faux diagnostic, soit en achevant un avortement provoqué incomplet²³.

Le pouvoir menstrogène du bebelis

Selon les informations recueillies lors de l'atelier de dialogue du 12 septembre 2021 et auprès de la matrone-infirmière Marie Soleil en janvier 2022, le *bebelis* est un médicament féminin qui est également utilisé dans le traitement de l'aménorrhée post-contraceptive. Grâce au pouvoir menstrogène du *bebelis*, les femmes rurales sous contraception, n'ayant plus leurs menstruations, sont capables de contenir la peur souterraine de ne pas être des femmes normales ou de devenir des hommes. Les règles sont un phénomène qui participe à la construction de l'identité féminine depuis la période d'acquisition de la capacité à enfanter jusqu'à la ménopause. Lorsqu'elle est due à l'utilisation d'une méthode contraceptive provisoire, l'aménorrhée constitue un facteur perturbateur de l'équilibre identitaire, car elle est considérée comme un problème qui doit être résolu. Une femme médecin-feuille déclare :

21. Cependant, il faut noter que le géniteur (mari, engrosseur) peut donner un remède abortif à la femme enceinte à sa demande ou à son insu.

22. « On parle d'avortement non sécurisé lorsqu'une interruption de grossesse est pratiquée soit par une personne qui n'a pas de compétences/d'informations nécessaires ou dans un environnement où les normes minimales médicales ne sont pas appliquées, ou les deux » (OMS, 2017).

23. Le témoignage suivant montre clairement que certains professionnels de santé suggèrent allusivement aux femmes de provoquer leur avortement pour qu'elles se fassent prendre en charge (partage de la responsabilité morale ; évitement des accusations unidirectionnelles) : « Dans mon hôpital, raconte Marie Soleil, on ne pratique pas d'avortements. Mais j'ai toujours reçu des demandes d'avortement. Une femme peut me dire : "Miss, j'ai trop d'enfants. Je suis tombée enceinte de façon imprévue. J'ai été sous contraceptif, je n'ai pas vu mes règles. J'ai arrêté ma contraception pour que ces dernières reviennent. Je suis tombée enceinte. S'il vous plaît, faites quelque chose pour moi. Donnez-moi un médicament. » J'ai toujours dit non à la femme qui m'adresse ce type de demande : "C'est toi qui as laissé cette grossesse se produire. Tu seras obligée d'enfanter. Je ne peux pas répondre à ta demande. Cependant, si tu as des saignements, on va t'aider. » Si cette femme revient te dire : "Miss, je vois du sang..." Une femme peut me dire : "Miss, je n'ai pas provoqué mon hémorragie. Je suis allée chercher de l'eau. En rentrant chez moi, je suis tombée sur le chemin. Dès ce moment, j'ai des saignements." Tu sais que cette personne te ment. Tu vois qu'elle a provoqué son avortement. Tu l'amènes au médecin. Il ne va pas la laisser mourir, car son avortement est déjà déclenché. »

Je fais bouillir des feuilles. Ensuite, je tamise le contenu. Je brûle du *rapadou*, je mets des épices dans le contenu avant de le porter de nouveau à ébullition. Avant de retirer la *chaudière* du feu, j'y ajoute une demi-bouteille d'alcool (*boutèy king cola*) pour que le *bebelis* ne se gâte pas. La femme sous contraceptif, qui veut que ses règles reviennent, prendra ce médicament pendant quatre jours. Il provoquera les règles. Cette femme sera remenstruée.

Le désir d'enfant, la peur de devenir infertiles, la volonté de reprendre la liberté de procréer, la peur de ne pas être en mesure de mettre au monde un enfant quand elles veulent, le sentiment d'être devenues malades (effets secondaires des contraceptifs hormonaux), la pression de l'entourage social, la taille de la fratrie, la nulliparité, le fait d'avoir été forcées à adopter une méthode contraceptive dont elles ignoraient l'impact sur les règles (sentiment de regret) font partie des raisons imaginables qui peuvent pousser les femmes sous contraceptif à chercher à boire du *bebelis* afin d'induire les menstruations. L'intensité du sentiment religieux et le poids du patriarcat peuvent les faire se sentir coupables de ne pas être disponibles pour procréer. La contraception peut être considérée comme une forme d'avortement au sein des communautés sous l'empire de la morale judéo-chrétienne (Pouderon, 2007). Par ailleurs, il faut se poser la question de savoir si de nombreuses Haïtiennes n'éprouvent pas un sentiment de saleté dû à l'aménorrhée post-contraceptive les poussant non pas à cesser d'utiliser les contraceptifs hormonaux comme le font leurs homologues cambodgiennes (Hancart-Petit, 2015), mais à consommer un produit naturel provoquant le retour de leur cycle menstruel²⁴. Comme bon nombre de Cambodgiennes et de femmes philippines (Hardon, 2015), certaines femmes haïtiennes sous contraception hormonale pourraient croire que les menstrues purifient leur corps.

Après avoir présenté les contraceptifs hormonaux utilisés par les Haïtiennes, Marie Soleil a essayé d'expliquer pourquoi les femmes s'inquiètent après avoir recouru à une méthode anticonceptionnelle arrêtant leurs règles. Les demandes d'explications verbales formulées par ces femmes à propos de l'absence de ces dernières ainsi que la consommation d'un médicament traditionnel pour les faire déclencher seraient, à ses yeux, irrationnelles. Elle s'exprime :

Les femmes ont l'habitude de demander des contraceptifs oraux combinés (COC), des injections contraceptives à longue durée d'action (trois mois) comme le Depo-Provera ou le DMPA. Elles demandent aussi le Norplant qui est une injection de longue durée (5 ans). Actuellement, on leur donne un implant qui dure trois ans. Il s'agit du Sino-implant. Auparavant, on leur offrait notamment le DMPA ou le Depo-Provera ainsi que le Norplant. Ce sont ces contraceptifs qui bloquent le cycle menstruel pendant six à douze mois. En réalité, ce n'est pas un problème. Mais, tu sais que les Haïtiennes aiment voir leurs règles tous

24. Marie Soleil raconte : « Les règles exercent une action nettoyante chez la femme dont le visage devient plus foncé suite à une crise de colère. On lui donne, pendant les règles, un *bebelis* ou un autre sirop spécial à base de feuilles afin de lui permettre de se débarrasser des grumeaux de sang noir. » Les Fang du Gabon pensent que le sang menstruel nettoie les trompes utérines (Akare Biyoghe, 2010).

les mois. C'est la raison pour laquelle elles prennent un *bebelis* pour faire revenir le sang. Quand elles prennent des pilules contraceptives, elles ne consomment pas ce médicament pour faire revenir leurs règles, car celles-ci continuent d'apparaître chaque mois. Dans la mentalité haïtienne, si les règles ne viennent pas chaque mois, les femmes pensent que celles-ci sont allées se *cache*r. Les contraceptifs peuvent faire cesser les règles en bloquant l'ovulation. Pour qu'une femme puisse ovuler chaque mois, elle doit avoir ses règles. Dès lors qu'elle n'a pas besoin de tomber enceinte, ses règles peuvent être bloquées. Quand on explique cela à certaines femmes, elles cessent de s'inquiéter de l'absence du sang menstruel. Mais d'autres souhaitent voir l'écoulement des règles tous les mois.



Photo de quelques plantes utilisées dans la préparation du *bebelis* (crédit : Marie Soleil, 2022).

Conclusion

Dans les communautés peu ou non biomédicalisées, le *bebelis* est un médicament multifonctionnel qui permet aux femmes de prendre soin de leur corps et de contrôler leur santé reproductive. Préparé par des hommes et des femmes titulaires de savoirs du Sud vivant dans des espaces socio-culturels et naturels faiblement pharmaceuticalisés, il constitue, dans une certaine mesure, une quasi-panacée pour résoudre des soucis de santé qui se manifestent durant la période des menstruations, de grossesse et après l'accouchement. Dans une société haïtienne dominée par la morale des religions dominantes, le caractère transgressif de ce remède issu de la pharmacopée traditionnelle est intimement corrélé à sa capacité à provoquer des avortements complets et/ou incomplets. Certaines femmes profitent de son action abortive pour échapper à la vigilance patriarcale en s'avortant elles-mêmes ou, le cas échéant, en demandant à une infirmière ou à un médecin d'achever un avortement incomplet.

Découvert par hasard (sérendipité) lors d'un atelier de dialogue local, le *bebelis* vient d'être décrit à grands traits pour la première fois dans une perspective *éti*que et *émi*que (Harris, 1976 ; De Sardan, 1998). Afin de mieux comprendre les rapports entre la consommation de ce médicament aux propriétés plurielles (purificatrices, réparatrices, abortives, menstrogènes, etc.) et les représentations sociales du corps et de la santé des femmes, et d'en découvrir d'autres propriétés insoupçonnées²⁵, il serait nécessaire de l'étudier de façon interdisciplinaire et approfondie.

25. Alors que nous terminions la rédaction de cet article, Marie Soleil nous a appris que le *bebelis* participe aussi au traitement de l'infertilité des femmes en nettoyant leur utérus.

Bibliographie

- Akare Biyoghe, Béatrice (2010). *Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité : regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon. Anthropologie sociale et ethnologie*. Metz : Université Paul Verlaine.
- Akrich, Madeleine (1995). Petite anthropologie du médicament. *Techniques et culture*. Paris : Maison des sciences de l'homme, pp.129-157.
- Baker, Philip (1993). *Assessing the African contribution to French-based Creoles*, in: Mufwene, S.S. (ed.) *Africanisms in Afro-American language varieties*. Athens: University of Georgia Press.
- Baxerres, Carine (2012). Les usages du médicament au Bénin : une consommation pharmaceutique sous influences locales et globales, *Revue Internationale sur le Médicament*, 4 (1), p. 14-38.
- Damus, Oibrillant (2012). *Les rites de naissance en Haïti*. Paris : L'Harmattan.
- Damus, Oibrillant (2020). *Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud*. Document commandé pour le rapport de l'initiative Les futurs de l'éducation de l'UNESCO (à venir, 2021). Paris : UNESCO.
- Damus, Oibrillant (2021). Vers une alliance épistémologique pour décoloniser les savoirs du Sud et du Nord. *LABO Idées de l'UNESCO - Les Futurs de l'éducation*. Repris à partir de <https://fr.unesco.org/futuresofeducation/ideas-lab/damus-alliance-epistemologique-decoloniser-savoirs-sud-nord>
- Damus, Oibrillant (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*. Pointe-à-Pitre : Presses universitaires des Antilles. Collection « Espace, territoires et sociétés ».
- Damus, Oibrillant et al. (2022). « Valuing Indigenous Health Promotion Knowledge and Practices: The Local Dialogue Workshop as a Method to Engage and Empower Matrons and Other Traditional Healers in Haïti ». In: Potvin, L., Jourdan, D. (eds) *Global Handbook of Health Promotion Research*, Vol. 1. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-97212-7_12.
- De Sardan, Jean-Pierre Olivier (1998). « Émique », *L'Homme*, tome 38, n°147.
- Fattier, Dominique (1998), *Contribution à l'étude de la genèse d'un créole : L'atlas linguistique d'Haïti, cartes et commentaires* (sous la direction de Robert Chaudenson), t. 1 et 2. Ville-neuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Harris, Marvin (1976). « Histoire et signification de la distinction Emic/Etic », *Revue annuelle d'anthropologie*, 5 : 329–350, DOI : <https://doi.org/10.1146/annurev.an.05.100176.001553>.

- Hancart-Petit, Pascale (2015). La « pilule chinoise ». Au Cambodge biographie d'une technologie contraceptive controversée in Desclaux, Alice (éd.), Egrot, Marc (éd.), *Anthropologie du médicament au Sud : la pharmaceuticalisation à ses marges*. Paris : IRD, L'Harmattan.
- Hardon, Hanita (2015). Les usages comparés des contraceptifs dans trois pays: Pays-Bas, Philippines, Afrique du Sud in Desclaux, Alice (ed.), Egrot, Marc (éd.), *Anthropologie du médicament au Sud : la pharmaceuticalisation à ses marges*. Paris : IRD, L'Harmattan.
- Laplante, Julie (2006). « Médicaments et médecines traditionnelles. Le cas d'interventions en santé internationale auprès des autochtones de l'Amazonie brésilienne », *Éthique publique* [En ligne], vol. 8, n° 2 | 2006, mis en ligne le 12 septembre 2015, consulté le 26 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/1856> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.1856>
- Organisation mondiale de la santé (2017), *25 millions d'avortements non sécurisés sont pratiqués dans le monde chaque année*, mis en ligne le 28 septembre 2017, URL : <https://www.who.int/fr/news/item/28-09-2017-worldwide-an-estimated-25-million-unsafe-abortions-occur-each-year>
- Pouderon, Bernard (2007). « Tu ne tueras pas (l'enfant dans le ventre) », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 81/2 mis en ligne le 01 septembre 2012, consulté le 26 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/rsr/554> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsr.554>
- Stengers, Isabelle, Nathan, Tobie (2012). *Médecins et sorciers*. Paris : La Découverte.
- Simon, Emmanuelle, Egrot, Marc (2012). « MÉDICAMENTS NÉOTRADITIONNELS » : UNE CATÉGORIE PERTINENTE ? À propos d'une recherche anthropologique au Bénin, *Sciences sociales et santé*, 2 Vol. 30, pp. 67-91.
- Valdman, Albert et al. (2007). *Haitian Creole-English Bilingual Dictionary*. Bloomington: Indiana University, Creole Institute.



Titre: La construction sociale de la *pèdisyon* (*perdition*) en Haïti

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 100 - 115

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20534>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20534>

La construction sociale de la *pèdisyon* (*perdition*) en Haïti

Obrillant Damus, Université de Sherbrooke

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Résumé : La *pèdisyon* est une maladie populaire dont sont victimes les femmes rurales et urbaines d'Haïti, et dont le traitement relève de la compétence des figures thérapeutiques traditionnelles. Cependant, lors des consultations médicales, de nombreuses femmes, parfois accompagnées de leur mari, parlent de cette maladie autodiagnostiquée afin d'y trouver une réponse concrète. Dans une société où la majorité des femmes ignorent les causes objectives de l'infertilité et de la stérilité, et où il faut avoir un ou plusieurs enfants pour être perçue comme une femme normale, il est permis de penser qu'un fœtus dont le développement est bloqué par la nature ou par une force surnaturelle peut passer plus de neuf mois, voire des années dans les entrailles de sa mère. L'objectif principal de cet article est de décrire les représentations causales et thérapeutiques associées à la *pèdisyon* ainsi que les enjeux socio-psychologiques qui en résultent.

Mots-clés : *pèdisyon*, maladie populaire, femmes, Haïti, figures thérapeutiques traditionnelles.

The social construction of *pèdisyon* (*perdition*) in Haiti

Abstract: *Pèdisyon* is a popular disease suffered by rural and urban women in Haiti, and whose treatment falls within the competence of traditional therapeutic figures. However, many women, sometimes accompanied by their husbands, talk about this self-diagnosed disease during medical consultations in order to find a concrete answer. In a society where the majority of women are unaware of the objective causes of infertility and sterility, and where it is necessary to have one or more children to be perceived as a normal woman, it is permissible to think that a fetus whose development is blocked by nature or by a supernatural force can spend more than nine months or even years in the womb of its mother. The main objective of this article is to describe the causal and therapeutic representations associated with *pèdisyon* as well as the resulting socio-psychological issues.

Keywords: *pèdisyon*, popular disease, women, Haiti, traditional therapeutic figures.

La construcción social de la *pèdisyon* (*perdición*) en Haïtí

Resumen: La *pèdisyon* es una enfermedad popular que padecen las mujeres de las zonas rurales y urbanas de Haïtí, cuyo tratamiento corre a cargo de los terapeutas tradicionales. Sin embargo, durante las consultas médicas, muchas mujeres, a veces acompañadas por sus maridos, hablan de esta enfermedad auto-diagnosticada para encontrar una respuesta concreta. En una sociedad en la que la mayoría de las mujeres desconocen las causas objetivas de la infertilidad y esterilidad, y en la que es necesario tener uno o más hijos para ser percibida como una mujer normal, es lícito que, un feto cuyo desarrollo está bloqueado por la naturaleza o por una fuerza sobrenatural, pueda pasar más de nueve meses, o incluso años, en el vientre de su madre. El objetivo principal de este artículo es describir las representaciones de las causas y de los tratamientos terapéuticos asociados a la *pèdisyon*, así como mostrar las cuestiones sociopsicológicas que conllevan.

Palabras clave: *pèdisyon*, enfermedad popular, mujeres, Haïtí, terapeutas tradicionales.

Introduction

En Haïti, la capacité du corps à garder la grossesse jusqu'à son terme et l'exposition aux éventuelles agressions surnaturelles constituent une préoccupation constante pour les femmes enceintes non seulement dans les milieux ruraux mais encore au sein des classes populaires urbaines (Coreil *et al.*, 1996). Dans ces différents milieux socioculturels où les enfants sont perçus comme des richesses, les perturbations de la grossesse communément désignées sous le terme de *pèdisyon* ou *mare vant* (ventre noué) sont ancrées dans des conceptions nomologico-causales et dans des conceptions exo-causales. La *pèdisyon* est considérée par les titulaires de savoirs du Nord comme un problème de santé reproductive imaginaire, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est vécue comme un phénomène réel dont le traitement relève de la compétence des figures thérapeutiques traditionnelles, autrement dit des matrones, médecins-feuilles¹, hongans², mambos³, etc., (Damus, 2012 ; 2017 ; 2018 ; 2019 ; 2021 ; Damus et Vonarx, 2019) offrant des soins économiquement et culturellement accessibles pour les membres des communautés sociolinguistico-épistémiques⁴ peu ou non biomédicalisées. Les représentations causales du phénomène de *perdition* indiquent que la grossesse est parfois ancrée dans un temps cyclique, car elle peut être bloquée soit par la nature, soit par une personne ou par un mauvais esprit pour reprendre, après un temps plus ou moins long, son développement normal jusqu'à la naissance du bébé. Si la *pèdisyon* n'est confondue ni avec l'infertilité ni avec la stérilité (*pa ka fè pitit*) chez de nombreuses femmes

1. Le mot *médecin-feuille* (ou *docteur-feuille*) est une composition qui résulte de la juxtaposition linéaire de deux éléments basiques : médecin et feuille. Un médecin-feuille est un guérisseur qui utilise des plantes (et/ou des prières) pour soigner (phytothérapeute traditionnel) ou pour opérer des guérisons. Les médecins-feuilles n'utilisent pas de *lwa*-guérisseurs pour guérir des maladies, à la différence des mambos ou des hongans. Les termes *houngan*, *mambo*, *médecin-feuille* (ou *docteur-feuille*) ont en commun *guérisseur* comme genre prochain. Les mots *médecin-feuille* et *docteur-feuille* ont été l'objet d'une petite adaptation phonético-graphématique. Nos observations empiriques ne nous permettent pas de faire une différence entre médecin-feuille et docteur-feuille. Pour nous, il existe une relation synonymique parfaite entre les deux termes.

2. Houngan est un mot créole qui apparaît sous de très nombreuses formes : *oungan*, *ougan*, *ongan*, *wougan*, *woungan*, *hougan*, *gangan*, *ganga*, (Valdman *et al.* 2007, 523 ; Fattier, 1998, t. 1, p. 587 et 5. 4, p. 492, carte n° 1338). Il paraît que ce mot est d'origine africaine : il viendrait du fon *hūgā* « grand chef féticheur » (Baker, 1993 : 147) ou du mot swahili *muganga* qui signifie l'homme qui soigne. En lingala et dans beaucoup d'autres langues de la République Démocratique du Congo, *nganga* (*monganga*, *munganga*) signifie guérisseur (médecin traditionnel) et féticheur. Le mot *houngan* viendrait aussi du ghomala (l'une des onze langues bamilé-kées utilisées au Cameroun) « *ngan kang* », qui signifie gens mystérieux ou magiques. Un *houngan* est un prêtre du vodou qui, pour guérir des malades, doit être possédé par un esprit, communément appelé *lwa*. Il utilise des plantes médicinales et des produits ethnopharmaceutiques.

3. Les mambos sont des femmes mystiques qui, comme les hongans, jouent un rôle dans le dénouement des accouchements difficiles. Ce sont des guérisseuses qui, comme leurs homologues masculins, doivent être possédées par un *lwa*-guérisseur (un *lwa* est un esprit) pour traiter des malades. Elles exploitent les vertus thérapeutiques des plantes et utilisent aussi des produits ethnopharmaceutiques.

4. On entend par communauté sociolinguistico-épistémique un groupe d'individus qui ont en commun un instrument de communication communément appelé langue, un ensemble de savoirs, de valeurs, de croyances, de visions et de conceptions du monde.

haïtiennes⁵, si son diagnostic et son traitement relèvent de la médecine créole, alors il faut la décrire du point de vue des acteurs tout en essayant de l'expliquer. Qu'est-ce que la *pèdisyon* ? Quelles sont les représentations causales et thérapeutiques de la *pèdisyon* ? Quels sont les enjeux psychologiques et sociaux qui découlent des représentations étiologiques de ce problème de santé reproductive ? Nous allons essayer d'apporter quelques éléments de réponse à ces questions en nous fondant sur des données recueillies lors d'un atelier de dialogue local.

Méthode

Le 12 septembre 2021, nous avons organisé un atelier de dialogue local⁶ sur des thèmes multiples : santé mentale, accouchement à domicile, allaitement maternel, habitudes alimentaires, technocide⁷, conservation de la nature, etc., au sein de la localité rurale de Palmari (Roy-Sec, Plateau-Central). Dix-sept titulaires de savoirs locaux et ancestraux (médecins-feuilles, matrones, sages-hommes traditionnels, houngans, *ventizè*⁸, etc.) ont participé à cet événement. Les échanges ont été enregistrés puis retranscrits intégralement. Les 13 et 14 septembre 2021, Paniague Clédor, secrétaire du Conseil d'Administration de la Section Communale et professeur à l'École Nationale de Roy-Sec, m'a emmené chez quelques-uns des participants afin de me permettre de réaliser des entretiens individuels qui visaient à enrichir les données collectées lors de l'atelier de dialogue. En février 2022, un entretien approfondi sur la *pèdisyon* a été réalisé à distance avec une matrone-infirmière⁹ de la ville de Belladère. Désignons-la par le pseudonyme Marie Soleil. Dans cet article, nous allons analyser, dans une perspective étique et émique (Harris, 1976 ; De Sardan, 1998), les données collectées sur le thème en question. Les extraits de discours utilisés dans cette contribution ont été traduits du créole vers le français.

5. La *pèdisyon* ne touche pas seulement les femmes nullipares mais aussi les femmes unipares ou multipares.

6. Nous avons déjà consacré un article à la description de cette méthode : Damus, O. (2021). « L'atelier de dialogue local, une technique d'enquête pour la promotion de la santé materno-infantile », *Études caribéennes* [Online], 48 | Avril 2021, Online since 30 April 2021, connection on 13 January 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/20898> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.20898>.

J'en profite pour remercier les médiateurs de terrain qui ont contribué à la réussite de l'atelier du 12 septembre 2021 : Domond Price-Carlo (assistant de recherche), Emmanuel Chevy, Josseline Paniaque, Hélène Jouthe et Paniaque Clédor. Un remerciement spécial à Madame Sunami Inoue qui a contribué au financement de l'enquête.

7. Ce néologisme renvoie au processus de destruction des savoirs techniques et des objets locaux.

8. Ventouseuse.

9. Cette femme est originaire d'une communauté rurale dénommée Dos Pomme, qui se rattache administrativement à la Commune de Belladères.

Résultats

Les représentations causales et thérapeutiques de la pèdisyon

Selon les témoignages que nous avons recueillis lors de l'atelier de dialogue, la *perdition* caractérise la situation d'une femme qui était visiblement enceinte mais qui, pour une raison d'ordre naturel ou surnaturel, n'a pas pu parvenir au terme de sa grossesse. La femme *en perdition* sera toujours considérée comme enceinte tant qu'elle n'aura pas accouché. La *perdition* peut durer plusieurs années comme *l'endormissement* d'un enfant dans les sociétés maghrébines (Bellagh, Sbaï, 1988 ; Colin, 1998)¹⁰ : « Selon la théorie de l'enfant endormi, la femme serait enceinte sur une longue durée, qui dépasse les 9 mois de grossesse et peut aller jusque 7 ans. Il faut attendre que cet enfant se décide à sortir » (El Aaddouni, 2003). Il y a deux scénarios explicatifs de la *perdition* : soit elle est interprétée comme un problème (dû au fait que la femme n'a pas pris un certain nombre de précautions après la confirmation de sa grossesse) qui fait appel à la compétence des sages-femmes traditionnelles ou des médecins-feuilles qui réalisent des *simples* ou des massages en faveur de la malade et qui lui donnent des remèdes, soit elle est reliée à une représentation exo-causale du blocage de la grossesse (*lwa* du lignage, une personne jalouse, mauvais esprit, mort, etc.). Dans ce dernier cas, on pense qu'elle relève de la compétence étiologique et magico-thérapeutique des *houn-gans* ou des *mambos*. Si la femme *en perdition* a une *matelote* (une femme mariée ou une conjointe de fait qui partage son mari avec une autre femme. Les matelotes peuvent vivre sous le même toit ou chacune chez soi), on rend souvent celle-ci responsable de la prolongation de la grossesse. D'ans (1987 : 283) avance :

Lorsqu'il y a perdition, le diagnostic devra d'abord déterminer, parmi toutes ces causes possibles, quelle est celle qui est à l'œuvre. Et comme cette détermination reste toujours conjecturale, la cure consistera le plus souvent en des tentatives d'intervention à différents niveaux, simultanément ou successivement. Tout d'abord, si l'on estime qu'il pourrait s'agir d'une simple imprudence (qui donc ne met en jeu que des causes naturelles), on fera simplement intervenir la *femme-sage* qui, au moyen de tisanes, de bains et de massages, s'efforcera de "tirer" (hâler) la froidure hors du corps de la malade. Pour des potions spécifiques, on

10. Le traitement de ce problème imaginaire est assuré par des sages-femmes traditionnelles (*Fqih, Qabla*) et des herboristes (*âttar*) maghrébins. Contrairement à la *pèdisyon, el ragued* (l'enfant endormi en dialecte arabe) n'est pas une maladie, mais le résultat d'une action imaginaire réalisée par une femme maghrébine, laquelle vise à plonger son fœtus dans le sommeil pendant plusieurs années. Selon Samir Rekik (2014), *el ragued* « est une croyance qui n'est répandue que dans les régions berbérophones du Maroc, Tunisie et Algérie, où le rite malékite tient une place très importante. Ce mythe d'endormissement du fœtus consiste à endormir, par voie de sorcellerie blanche, un enfant dont la mère ne souhaite pas la naissance immédiate. Soit parce qu'elle a trop d'enfants et veut retarder l'arrivée du suivant. Soit parce qu'elle est veuve ou répudiée et pas encore remariée. Soit parce que son mari a émigré à l'étranger et qu'elle veut attendre son retour pour mettre son enfant au monde ». Source : [Croyance berbère : le bou-mergoud, le bébé endormi dans le ventre de sa mère - KabyleUniversel.com](http://KabyleUniversel.com)

pourra également faire appel aux services d'un herboriste et même — pourquoi pas ? — recourir à la pharmacie de la ville pour y acheter des médicaments, dont chacun sait qu'ils sont bien plus efficaces que les remèdes pragmatiques des campagnes... pour autant que ce soient bien des facteurs naturels qui soient en cause!

Il existe cinq principaux types de *pèdisyon*, comme l'a déjà écrit Gerald F. Murray dans un article en anglais publié en 1976 sur les femmes haïtiennes atteintes de cette pathologie : la *pèdisyon* provoquée par le froid (« perdition of cold »), la *pèdisyon* causée par un *Iwa* (« perdition of loua »), la *pèdisyon* provoquée par un sorcier (« perdition of sorcery »), la *pèdisyon* due au loup-garou (« perdition of the loutgarou ») et la *pèdisyon* provoquée par un mort (« perdition of the dead »).

Pierre, sage-homme traditionnel et ancien prêtre vodou converti au protestantisme, dit que la *pèdisyon* (*mare vant*¹¹) peut être l'œuvre de Satan (un esprit jaloux) ou d'un houngan :

Parfois c'est Satan qui est responsable de la *pèdisyon*. Parfois, c'est un vieux Satan que sert une femme qui l'empêche de faire des enfants. Il y a des *Iwa* qui empêchent une femme de garder son enfant. On peut citer, par exemple, *Èzili*. Cet esprit ne veut pas que cette femme garde sa grossesse de crainte que le futur enfant n'urine sur elle. Elle ne doit pas sentir le pipi. Mais elle doit être propre. Un enfant ne doit pas faire caca sur ses vêtements. L'esprit lui donne de l'argent, mais il ne lui permet pas d'enfanter.

Un jour, une personne est venue chez moi pour me demander de nouer le ventre d'une femme enceinte. J'ai dit d'accord à cette femme qui est venue me voir. Je suis allé chercher une chose qui s'appelle *tikole*. Pour *nouer* le ventre, on utilise deux clous et un fil. Si tu le fais, l'enfant ne sortira jamais du ventre de sa maman. Seul le houngan pourra *dénouer* (*demare*) le ventre de cette dernière. Je ne faisais pas ce genre de pratique avant ma conversion. Si tu le fais, tu souffriras avant de mourir. Je sais que cette pratique existe.

Cependant, quelques figures thérapeutiques traditionnelles et mères rurales pensent aussi que la perturbation du cycle menstruel est l'une des causes de la *pèdisyon*. Pierre témoigne à ce sujet : « La *pèdisyon* est une maladie. Cela veut dire que la femme qui en souffre voit ses règles deux fois par mois. » Selon la matrone-infirmière Marie Soleil, qui n'a pas participé à notre atelier de dialogue local, on parle de *pèdisyon* si une femme a ses règles trois fois par

11. Les termes *mare vant* et *pèdisyon* ne sont pas toujours synonymes. Contrairement à la *pèdisyon*, le rituel du *mare vant* s'inscrit toujours dans un mouvement causal exogène à caractère magique ou surnaturel, car il est toujours effectué par un sorcier. De plus, le fœtus d'une femme dont le ventre est noué (*mare*) peut se développer normalement. Mais cette femme ne pourra pas accoucher si son ventre n'est pas dénoué ou si elle ne subit pas une césarienne. Le passage suivant est illustratif à cet égard : « Je me souviens d'une femme dont le ventre a été noué par une matelote. Quand sa grossesse est arrivée à terme, je lui ai suggéré d'aller accoucher à Belladères. Les docteurs et les infirmières ont eu du mal à lui couper le ventre, car celui-ci était noué. Ils ont recouru à différentes manœuvres afin de réussir l'opération. »

mois : « Ce que je peux dire à propos de la *pèdisyon* : une femme peut avoir un dérèglement hormonal en ayant ses règles trois fois par mois. Mais si une femme a ses règles deux fois par mois, on ne peut pas dire qu'elle souffre de *pèdisyon*. Les règles peuvent venir deux fois par mois. Les gens disent qu'il s'agit de *pèdisyon* en l'occurrence. Mais il y a des remèdes qu'on peut donner à la femme faisant face à ce problème pour qu'elle soit en pleine forme et qu'elle tombe enceinte ».

Lorsque la *pèdisyon* fait l'objet d'une représentation exocausale, son traitement peut être ancré dans une pensée complexe caractérisée par la non-séparation entre la femme malade et la nature, entre le médecin traditionnel et les divinités locales, entre le corps et l'esprit de la victime, etc. Les dimensions symbolique, écocentrique, magique, ésotérique (articulation des paroles sacrées), matérielle et spirituelle du traitement visant à dénouer le ventre de la victime renforcent le désir d'enfant et la croyance de celle-ci dans sa capacité à garder sa grossesse jusqu'à son terme naturel. Les rituels thérapeutiques opérés par le houngan et l'itinéraire thérapeutique de la victime de la *pèdisyon* attestent du rôle du vodou haïtien dans la création des mondes (le processus de mondification) et dans l'articulation entre des mondes multiples (écologie des ontologies) et des temporalités. La complexité épistémique et ontologique du rituel thérapeutique « *demare vant* » (démarrer le ventre) peut être illustrée par le témoignage d'un houngan désigné sous le pseudonyme de Nomou Jean :

Une matelote a noué le fœtus d'une femme chez maîtresse Source (*mèt Sous*). Elle est un loup-garou (*move zè*). Elle s'est rendue chez maîtresse Source. Elle a noué le fœtus de la femme enceinte sous la source d'eau. C'est là où le ventre de cette femme est noué. Un esprit m'a dit : « Tu vas démarrer son ventre. » Je lui ai répondu que je ne pourrais pas le faire. Il m'a rétorqué : « C'est moi qui t'autorise à aller le faire. » Il m'a expliqué ce que je devais faire pour dénouer le ventre de la femme. Le lendemain, j'ai raconté mon rêve à la femme et à son mari. Celui-ci m'a dit qu'il cherchait quelqu'un pour démarrer le ventre de sa femme mais qu'il verrait de préférence un autre houngan. De plus, il a dit que s'il ne trouvait pas une solution auprès ce dernier, il reviendrait chez moi. Après six mois, lui et sa femme sont revenus me voir pour me demander de faire une thérapie. Je leur ai demandé de découper une calebasse pour faire un *coui*. J'y ai mis toutes sortes de nourritures : du pain d'épices, de la cassave, du pain, du nougat (*dous*), des cacahuètes et du maïs torréfiés. J'y ai également ajouté de la patate douce et du manioc préalablement cuits (*boukannen*) sous la cendre chaude, un hareng salé grillé sur du charbon de bois. Ensuite, la femme et moi sommes rendus à l'embouchure d'une grosse rivière, là où deux eaux se rencontrent. J'ai déposé une bougie allumée de part et d'autre de la rivière. La femme souffrant de la *pèdisyon* s'est tenue debout au milieu de la rivière. J'ai soulevé en l'air le *coui* d'aliments tout en articulant des paroles. Conformément aux instructions de l'esprit, j'ai tourné ma face vers le bas, vers le sud et vers le nord, tout en disant des paroles à chaque fois. Nous sommes allés à la rivière à dix heures du soir. J'ai savonné le ventre de la femme avec un morceau de savon à lessive tout neuf. J'ai utilisé une liane dite *grifchat* (griffe-chatte. Cette liane contient des pattes) pour mesurer la taille de la femme. J'ai noué sa ceinture ou son bas-ventre avec

cette liane. L'esprit m'a dit de demander à la femme de se tenir debout à l'endroit où les deux eaux se rencontrent. Deux morceaux de bougie et deux morceaux de chandelle ont alors été allumés au milieu desquels se trouvaient les aliments à consommer. J'ai demandé à la femme de manger d'abord les yeux du hareng salé. Elle a jeté dans les eaux une miette de chacun des aliments consommés. L'esprit m'a demandé de lui transmettre de sa part des paroles à adresser aux eaux. Les aliments ont été déposés au bord de l'eau. Pour la première fois, j'ai plongé la femme dans la rivière. Elle y a prononcé des paroles. Pendant qu'elle parlait, l'eau entraînait en ébullition. On ne pouvait pas l'entendre parler. L'esprit m'a dit de lui demander de prononcer trois paroles sous les eaux avant d'émerger. Je l'ai savonnée de la tête aux pieds. Elle s'est plongée trois fois dans la rivière. J'ai rompu la liane avec laquelle j'avais noué sa ceinture. La liane brisée et les vêtements de la femme ont été jetés dans l'eau. L'esprit m'a dit de demander à cette femme d'ouvrir ses jambes pour que j'y fasse passer le *coui* de nourritures dans lequel une bougie s'allumait. L'esprit m'a dit de dire à la femme de regarder vers le haut pendant que je passe le *coui* entre ses jambes avant de le déposer dans l'eau. Elle n'a pas été autorisée à regarder en arrière. Je l'ai rhabillée. Comme attendu, son ventre est devenu gros au bout de six mois. Elle a mis au monde un enfant dont je suis le parrain.

Les enjeux psychologiques et sociaux des représentations étiologiques de la pèdisyon

Dans une société peu biomédicalisée comme Haïti, la *pèdisyon* est une maladie culturellement spécifique grâce à laquelle de nombreuses femmes rurales et urbaines échappent à l'exploitation et à la vigilance patriarcale (les femmes doivent faire des enfants puis en prendre soin) sans se faire insulter ou rejeter en occultant leur éventuel problème de stérilité ou d'infertilité. Elle participe à la réduction de la violence morale et psychologique dont elles font l'objet de la part de leurs homologues notamment leur matelote, et des hommes. Contrairement aux femmes perçues comme stériles ou infertiles qui se font parfois traiter de mules (*manman milèt*), celles qui sont en *pèdisyon* sont socialement tolérées et acceptées, car leur maladie est considérée comme un problème résoluble. La fabrication sociale et culturelle de la *pèdisyon* permet à ces femmes de bénéficier de l'attitude bienveillante et solidaire de leur entourage, ce qui les empêche de se sentir coupables de ne pas pouvoir enfanter. Le succès de certains traitements réalisés par des spécialistes de la médecine créole accroît et perpétue la croyance à l'existence de cette pathologie constituant une bulle de protection non seulement pour les femmes incapables d'enfanter mais aussi pour celles faisant face à un problème de procréation naturellement provisoire.

La matrone-infirmière Marie Soleil, qui travaille au service de santé des femmes d'une institution hospitalière publique depuis 2007, raconte que les femmes utilisent le mot *pèdisyon* pour décrire leurs difficultés à concevoir un enfant. Elle utilise ses savoirs phytothérapeutiques traditionnels pour traiter l'infertilité féminine :

Puisqu'elles voient leurs règles tous les mois, la majorité des femmes qui rencontrent des difficultés à tomber enceintes pensent avoir la *pèdisyon*. Moi, je pense que ce sont des problèmes comme le kyste ovarien, le *froid* incorporé (*fre-di*) qui les empêchent d'être enceintes en rendant leur matrice pas assez propre, donc inapte à recevoir un bébé. Elles pensent qu'il s'agit de la *pèdisyon*. Mais dès qu'elles prendront des remèdes à base de feuilles pour permettre à la matrice de se nettoyer, elles tomberont enceintes.

Concernant le nettoyage de la matrice... Il y a des femmes qui font face à des infections chroniques. Celles-ci affectent leur utérus, ce qui peut les rendre stériles. Si elles sont stériles, elles ne peuvent pas enfanter. Si tu penses que l'infertilité d'une femme est due à des infections, tu lui donnes des médicaments à base de feuilles. Tu lui donnes un lavement, un *bebelis*¹² ou un autre sirop approprié. Lorsque tu es sûr que le ventre de cette femme est bien nettoyé, tu lui mets un cataplasme de poivron ou une gomme sur la partie douloureuse de la ceinture. Tu peux acheter le cataplasme de poivron dans une pharmacie ou préparer une gomme. Le cataplasme de poivron importé dure plus longtemps que cette dernière. On peut la mouiller. On n'a pas besoin de l'enlever avant de se laver. Pour préparer la gomme, on utilise du coton et du lait de *l'arbre à pain*. On y ajoute de l'alcool blanc. Mais cette gomme ne peut être mouillée. On peut également préparer la gomme avec de la résine préalablement pulvérisée, du coton et de l'alcool blanc. Après avoir pris ces médicaments et après s'être munie de son cataplasme de poivron, la femme infertile fera l'amour au moment opportun. Si elle ne tombe pas enceinte, c'est qu'elle est stérile.

12. Ce mot créole se transcrit phonétiquement comme suit : [bebelis]. Découvert par hasard lors d'un atelier de dialogue local avec des titulaires de savoirs du Sud sur des thèmes divers, le *bebelis* est un médicament traditionnel utilisé par des femmes rurales en Haïti pour traiter des problèmes de santé rencontrés lors de la période des menstruations, de grossesse et après l'accouchement. Les propriétés multiples de ce médicament féminin (purificatrices, réparatrices, embellissantes, menstrogènes, etc.) en font un produit d'une importance inestimable dans les communautés rurales peu ou non biomédicalisées.



Un cataplasme de poivron (*capsicum plaster*) appliqué au dos d'une femme (Crédit photo : Marie Soleil, une infirmière-matronne).

Aussi invraisemblable que cela puisse paraître, certains hommes se servent consciemment ou inconsciemment de la *pèdisyon* de leur femme pour ne pas regarder en face leur stérilité ou leur infertilité masculine. Un Haïtien peut être considéré comme stérile (on peut l'insulter en lui disant que sa *semence est tarie [jèm chèch]*) si la femme avec laquelle il a vécu plusieurs années est tombée enceinte d'un autre homme dans le cadre d'une nouvelle relation. Tout comme en Afrique (David, 1984 ; Duchesne, 2016 ; El Aaddouni, 2003 ; Akare Biyoghe, 2010), l'infécondité ou la stérilité se conjuguent d'abord au féminin en Haïti. En d'autres termes, la femme est socialement tenue pour responsable de l'incapacité temporaire ou définitive d'un couple à procréer. Mais, au sein de sa communauté et de sa famille, la femme haïtienne n'est pas humiliée ou stigmatisée si elle est *en pèdisyon*. Accompagnée par son mari dans son itinéraire diagnostique et tradi-thérapeutique, elle pourrait se persuader que son corps n'est pas stérile mais fécond, d'autant plus si elle a déjà mis au monde un enfant. La participation des hommes (mari, oncle, frère, ami¹³) dans la démarche de recherche d'aide en faveur d'une femme en *pèdisyon* et la réalisation du traitement de son problème par un médecin-feuille ou un houngan constituent la preuve que la *pèdisyon* n'est pas seulement une affaire entre femmes. L'absence et le manque de centres de traitement de l'infertilité féminine et masculine respectivement dans les campagnes et dans les villes, l'inaccessibilité économique, géographique et culturelle de ces services pour les femmes appauvries et analphabètes, le

13. Quand j'étais enfant, j'ai vu un homme urbain confier son épouse, qui était en *pèdisyon*, à un ami rural (l'un de mes feux oncles paternels) dans la perspective d'un traitement traditionnel. Cette femme urbaine a été soignée par un médecin-feuille. Quelques mois plus tard, elle est tombée enceinte de son mari (il s'agit d'un couple protestant). Elle a pu mettre au monde plusieurs enfants.

manque de campagne de promotion de la santé reproductive dans les milieux sociaux modestes, l'accessibilité de la médecine créole, etc., expliquent, dans une large proportion, la vitalité de la *pèdisyon*.

Celle-ci est parfois l'objet d'un débat familial et communautaire autour de la paternité biologique d'un enfant, lequel vise à rendre justice à un ex-conjoint de fait ou légitime. De manière rétrospective, pourrait donc être reconnu un lien de paternité réelle entre celui-ci et l'enfant d'une femme dont on soupçonne qu'elle était *en pèdisyon*, peu importe si elle était dans une relation non-cohabitante. Dans quelques cas, un enfant mineur ou majeur peut, sans encourir des poursuites judiciaires, abandonner un père social pour aller rejoindre un père biologique reconnu socialement comme tel. De même que, dans quelques rares cas, un homme qui est persuadé qu'il n'est pas le vrai père d'un enfant pourrait attribuer la paternité biologique de celui-ci à un autre homme que fréquentait sa compagne ou qui vivait avec elle, de même une femme peut attribuer à un ancien amoureux un enfant sous prétexte qu'elle était *en pèdisyon*. Le recours à la théorie populaire de la *pèdisyon* permet à de nombreuses femmes haïtiennes d'occulter volontairement ou non leur infidélité afin de conserver leur relation conjugale ou leur relation de fait. Certaines femmes maghrébines mettent également en avant la théorie populaire d'*El Ragued* pour échapper à la vigilance patriarcale concernant l'infidélité conjugale. La chercheuse Karima Lazali note à ce sujet :

Les rationalistes et les scientifiques ont eux aussi une théorie explicative de la ruse contenue dans cette croyance. Ils considèrent que les femmes ont recours à cette croyance pour faire écran à une relation extraconjugale, c'est-à-dire interdite par le texte sacré. Ainsi, elles éviteraient d'encourir la répudiation et offriraient à l'enfant une reconnaissance réelle et symbolique vivable, pouvant l'inscrire comme « fils de... ou fille de... » et héritier à part entière.

De nombreuses femmes ont relaté qu'elles portaient depuis des années un enfant endormi conçu lors du dernier voyage de l'époux au pays natal. L'endormi se serait réveillé lors de l'arrivée du père. À ce moment, la mère nomme la grossesse, c'est-à-dire que celle-ci reprend son cours habituel. L'enfant s'anime dans le ventre maternel et ce réveil est extraordinairement concomitant de la nomination du père. L'histoire de l'enfant endormi est servie telle une évidence aux hommes par le moyen du savoir des femmes. Ce récit révèle l'ignorance des hommes à propos du savoir sur le corps féminin et dont les femmes réclament l'exclusivité pour se défendre dans une société extrêmement réglementée par le patriarcat (Lazali, 2010 : 124-125).

Les enjeux de la reconnaissance de la pèdisyon

La reconnaissance de la *pèdisyon* dans les milieux médicaux haïtiens pourrait constituer un facteur de renforcement des capacités des femmes modestes (Nussbaum, 2008) à l'égard de leur santé sexuelle et reproductive. L'ethnocentrisme biomédical des spécialistes de santé modernes les empêche de reconnaître la *pèdisyon* comme une maladie, alors que les enjeux de sa prise en charge en termes de promotion de la santé et d'éducation à la santé des femmes et de leurs maris sont multiples. La distance sociale, culturelle et linguistique entre les soignants et les gens du peuple ne favorise ni la reconnaissance ni la réinterprétation biomédicale de cette maladie culturellement spécifique. Si l'on range temporairement les problèmes résolubles d'infertilité féminine dans la catégorie nosologique *pèdisyon*, on participera sérieusement à la réduction des inégalités sociales devant la santé sexuelle et reproductive. La prise en compte de cette maladie dans tout programme de santé reproductive et de promotion de la santé des femmes encouragera les exclues de la démocratie sanitaire à consulter les praticiens hospitaliers avec lesquels elles ne se sentent pas en sécurité culturelle, cognitive et linguistique (effet répulsif du franci-créole ou du galimatias linguistique des titulaires de savoirs du Nord). La matrone-infirmière Marie Soleil (elle accompagnait des femmes rurales dans leur accouchement à domicile. Cette femme d'origine rurale est aussi médecin-feuille), dont la grande proximité culturelle avec les femmes du peuple est indéniable, se dessaisit de sa conception biomédicocentrée de la santé et de la maladie pour comprendre le langage et la culture des femmes *en pèdisyon* en quête de solution à leur problème. Puisqu'elles se sentent à l'aise avec elle, ces dernières n'hésitent pas à lui parler de leur maladie. Le témoignage suivant de Marie Soleil montre que ce sont les soignants hospitaliers et extra-hospitaliers qui doivent s'adapter à ces femmes en modulant leur langage, et non l'inverse :

Lorsqu'elles n'arrivent pas à tomber enceintes, les femmes pensent qu'elles ont *une pèdisyon*. Elles me font part de leurs plaintes tous les jours. Il y en a qui croient être tombées enceintes du fait qu'elles n'ont pas vu leurs règles il y a trois ou quatre mois. Elles disent percevoir le mouvement de leur bébé dans leur ventre. Quand on leur fait faire une sonographie, on constate qu'elles ne sont pas enceintes. L'arrêt des règles est dû à une autre cause. Parmi les femmes que je reçois dans mon service de santé, certaines sont accompagnées de leur mari (je peux dire 5 % d'entre elles). Les maris les accompagnent, car ils croient à l'existence de la *pèdisyon*. J'encourage ces femmes, qui sont mes vis-à-vis, à venir à l'hôpital. Il se pourrait qu'il y ait un problème qui les empêche de tomber enceintes. Si une femme ne peut pas tomber enceinte, c'est qu'il y a une cause qui en est à l'origine. On lui demande alors de venir régulièrement à l'hôpital jusqu'à ce qu'elle devienne enceinte. Elle consulte un gynécologue, elle prend des médicaments jusqu'à ce qu'elle soit enceinte. Le fibrome peut envahir l'utérus de cette femme. Elle doit être opérée. Après l'extraction du fibrome, elle pourra devenir enceinte.

Il faut maîtriser le langage de tout le monde : le langage des paysannes, le langage des urbains et celui des personnes qui habitent les confins du pays. C'est l'une des raisons pour lesquelles, ces personnes s'entendent mieux avec moi. Mon ancien métier de matrone me permet d'être tolérante envers elles. Je reconnais leur maladie. Je leur dis qu'elles y trouveront une solution. Je leur dis que la grossesse et les pertes de sang ne vont pas de pair¹⁴. Les hémorragies sont la preuve d'un avortement. Le bébé est tombé. Je leur dis qu'elles doivent tomber enceintes de nouveau. Je n'ai jamais ignoré la *pèdisyon*, car je ne peux pas l'enlever de la tête des femmes. Si tu leur dis que leur problème n'a rien à avoir avec cette maladie, elles ne vont pas te croire.

Conclusion

En désignant sous le nom de *pèdisyon* les difficultés à avoir une gestation normale inscrite dans une vision linéaire du temps comme celle des autres mammifères, les matrones, les médecins traditionnels et les femmes nullipares, unipares et multipares montrent qu'ils ne restent pas les bras croisés face à l'indifférence de la nature ou à l'agression sorcière supposée. En d'autres termes, la nomination (dénomination) de cette maladie les autorise à y relier des représentations étiologiques et thérapeutiques indispensables à la mobilisation des savoirs et des réseaux de solidarité informels afin non seulement de la traiter mais encore de combattre le désespoir et la solitude de ses victimes. Cette entité nosologique populaire, qui se fonde sur des rationalités et des cosmovisions plus ou moins spécifiques à la médecine créole, doit être reconnue par la biomédecine si celle-ci veut s'adapter véritablement au système culturel haïtien pour être plus efficace et pragmatique en matière de prévention et de traitement de l'infertilité féminine. Les femmes mal loties, analphabètes ou plus ou

14. Il est fort probable que de nombreuses femmes confondent l'avortement spontané avec la *pèdisyon*. Dans un rapport de recherche intitulé « Arrested pregnancy syndrome in Haiti: Findings from a national survey », Coreil *et al.* (1996) ont noté que chez les femmes en *pèdisyon*, « le symptôme dominant est l'apparition d'un écoulement de sang menstruel » (notre traduction). Ils ont résumé en ces termes les résultats du premier travail de recherche sur la *pèdisyon* : « La *pèdisyon* en Haïti a été signalée pour la première fois dans la littérature anthropologique par Murray (1974), qui a traduit le terme créole nan *pèdisyon* (littéralement, "en état de perdre [le sang du fœtus] ") par la glose anglaise "in perdition". Murray a présenté des données provenant d'une petite communauté rurale du Plateau Central qui montrent une prévalence étonnamment élevée de *pèdisyon* chez les femmes en âge de procréer, ce qui, en Haïti, va généralement de 15 à 49 ans. Sur les 219 femmes qu'il a interrogées (environ 95 % de la population féminine adulte), une femme sur trois (n = 71) a déclaré avoir été en perdution à un moment donné de sa vie. Murray a émis l'hypothèse que la *pèdisyon* est un mécanisme culturellement sanctionné pour sauver la face des femmes infertiles et sous-fécondes (y compris celles dont le partenaire masculin est infertile) dans un contexte qui exerce une pression sociale énorme sur les femmes pour qu'elles aient des enfants. Pour qu'une femme obtienne le statut d'adulte en Haïti, il faut qu'elle devienne mère. En outre, les couples légitimes ne sont pas nombreux ; par conséquent, un lien socialement reconnu avec un homme est légitimé par le fait de porter son enfant. Les femmes qui ne sont pas en mesure d'avoir des enfants n'ont aucune raison d'attendre un soutien économique ou d'autres avantages d'une relation conjugale. » (Notre traduction)

moins cultivées qui osent parler de leur syndrome de grossesse arrêtée¹⁵ (*pèdisyon*) lors d'une consultation médicale gratuite méritent d'être entendues avec attention et avec respect, car elles cherchent une nouvelle catégorie de figure thérapeutique capable de répondre à leur demande. L'autodiagnostic de la *pèdisyon*, son diagnostic divinatoire et son diagnostic normal respectivement réalisés par un médecin traditionnel (mambo, houngan) et par un médecin-feuille en faveur d'une victime peuvent être des pistes de recherche utiles dans le domaine de la santé sexuelle et de la reproduction. Le diagnostic et le traitement de cette maladie populaire devraient se faire dans les limites d'une alliance thérapeutique respectueuse entre la médecine créole haïtienne et la techno-médecine. Cette écologie des pratiques contribuera sans aucun doute au bien-être des femmes et de leur mari.

15. « Au Pakistan, il existe un type de grossesse arrêtée appelé *koong* (le bébé sec) selon lequel le fœtus serait desséché à l'intérieur de la mère et pourrait provoquer diverses maladies. Le *koong* est attribué à des actes de sorcellerie entre femmes » (Coreil *et al.*, 1996).

Bibliographie

- Akare Biyoghe, Béatrice (2010). *Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité : regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon. Anthropologie sociale et ethnologie*. Metz : Université Paul Verlaine.
- Bellagh M.A., Sbaï Noufissa (1988). L'enfant endormi. In: *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, N°12-13, Présent et avenir de la psychologie du travail et de la vie sociale et de l'ergonomie au Maghreb, p. 170-171.
- Colin, Joël (1998). *L'enfant endormi dans le ventre de sa mère. Étude ethnologique et juridique d'une croyance au Maghreb*. Perpignan, CERJEMAF : Presses Universitaires de Perpignan.
- Coreil, J. et al. (1996). "Arrested pregnancy syndrome in Haiti: Findings from a national survey" in *Medical Anthropology Quarterly* 10(3):424-436.
- David, Georges (1984). « La stérilité masculine : le déni du mâle », *Le Genre humain*, n°10, p. 23-37.
- D'ans, André-Marcel (1987). *Haiti, paysage et société*. Paris : Karthala.
- De Sardan, Jean-Pierre Olivier (1998). Émique in: *L'Homme*, tome 38, n°147.
- Duchesne, Véronique (2016). « Le chemin du don et ses trois paradoxes. Des femmes africaines et le don d'ovocytes en France », dans D. Bonnet, V. Duchesne (sous la direction de), *Procréation médicale et mondialisation. Expériences africaines*. Paris : L'Harmattan, p. 73-90.
- Damus, Oubrilant (2012). *Les rites de naissance en Haïti* (Préface 1 de Nicolas Vonarx ; préface 2 d'André Thibault). Paris : L'Harmattan.
- Damus, Oubrilant (2017). « Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haïti: entre salud, biodiversidad y espiritualidad » in : *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*. Paris : UNESCO. En ligne : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000368172>.
- Damus, Oubrilant (2018). Les pratiques d'orientation de la grossesse et de la naissance en Haïti dans Francis Danvers (dir.) *S'orienter dans un monde en mouvement*. Paris : L'Harmattan /Centre Culturel International de Cerisy. Collection éducations et sociétés. <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/sorienterTM18.html>.
- Damus, Oubrilant et Vonarx, Nicolas (2019). *Anthropologie de la médecine créole haïtienne*. Louvain-La-Neuve : Academia.
- El Aaddouni, Houda (2003). « Stérilité au féminin : enjeux du corps, enjeux de la mémoire ! », *Face à face* mis en ligne le 01 mars 2003, consulté le 14 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/faceaface/418>.

- Lazali, Karima (2010). « L'enfant endormi », in *Che vuoi ?* N° 34, pp. 121-131. Paris : L'Harmattan.
- Murray, Gerald F. (1976). "Women in Perdition: Ritual Fertility Control in Haiti" in J. F. Marshall and S. Polgar (eds), *Culture. Natality and Family Planning 4*. 59-78. Chapel Hill: UNC Carolina Population Center Monograph, 21.
- Nussbaum, Martha C. (2008). *Femmes et développement humain. L'approche des capacités*. Paris : Des femmes-Antoine Fouque.
- Rekik, Samir (2012). *La femme algérienne, face à la législation, religion, violence, tabous et fléaux de la société*. Paris : Édilivre.



Titre: Konstriksyon sosyal maladi foli nan peyi Ayiti

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 116 - 136

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20535>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20535>

Konstriksyon sosyal maladi foli nan peyi Ayiti

OBRILLANT DAMUS, UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Rezime : Nan peyi Ayiti, se pwofesyonèl sante modèn (sikyat, enfimyè, saj-fam, etc.) ak sikyat tradisyonèl (ongan, manbo) ki bay moun ki gen pwoblèm sante mantal swen. Kategori aktè sa yo pa itilize menm teknik pou rive bay pwoblèm sa yon non epi pou rive fè tretman paske yo pa wè l menmjan. Malad yo ak paran yo gen plizyè chwa devan yo. Yo plis ale kay ongan ak manbo paske yo gen menm kwayans ak yo sou maladi ak sante. Se aprè echèk tretman konplèks yo konn fè, gen terapet tradisyonèl ki konn mande paran malad yo mennen yo kay doktè. Men, doktè ki ap travay nan sant sikyatrik yo prefere kenbe malad pa yo menm "pandan ventan" olye yo mande paran yo mennen yo wè yon ongan oubyen yon manbo. Entolerans ontolojik ak entolerans epistemik yo anpeche yo kolabore avèk moun sa yo. Nan atik sa a, nou pral gade ki modèl koz ak tretman moun ki ap bay swen yo itilize pou bay maladi foli sans, avan nou reflechi sou avantaj yon kolaborasyon epistemolojik ant yo ka pote pou yo ak pou malad yo.

Mo kle : Ayiti, maladi foli, pwofesyonèl sante modèn, sikyat tradisyonèl, tretman, kolaborasyon epistemolojik.

The social construction of madness in Haiti

Abstract: In Haiti, it is modern health professionals (psychiatrists, nurses, midwives, etc.) and traditional psychiatrists (houngans, mambos) who treat people suffering from a mental disorder. These different categories of actors do not use the same diagnostic techniques to name and treat a mental disorder, because they do not perceive it in the same way. Patients and their relatives have to choose between several therapeutic itineraries. Nevertheless, they more easily consult houngans and mambos with whom they share the same systems of representation of illness and health. It is only after complex therapy has failed that some mainstream psychiatrists ask the parents of a mentally ill person to take them to a physician. Unlike them, hospital psychiatrists prefer to keep their patients for "twenty years" instead of asking their relatives to take them to a houngan or a mambo. Their ontological and epistemic intolerance prevents the former from collaborating with the latter. In this article, we will examine the etiological and therapeutic models used by different caregivers to understand madness before reflecting on the advantages that an epistemological alliance could bring to them and their patients.

Keywords: Haiti, madness, modern health professionals, traditional psychiatrists, therapeutic routes, epistemological alliance.

La construction sociale de la folie en Haïti

Résumé : En Haïti, ce sont les professionnels de santé modernes (psychiatres, infirmières, sages-femmes, etc.) et les psychiatres traditionnels (houngans, mambos) qui soignent les personnes souffrant d'un trouble mental. Ces différentes catégories d'acteurs n'utilisent pas les mêmes techniques de diagnostic pour nommer et soigner un trouble mental, car elles ne le perçoivent pas de la même manière. Les malades et leurs proches ont à choisir entre plusieurs itinéraires thérapeutiques. Néanmoins, ils consultent plus facilement les houngans et les mambos avec lesquels ils partagent les mêmes systèmes de représentations de la maladie et de la santé. Ce n'est qu'après l'échec d'une thérapie complexe que certains psychiatres traditionnels demandent aux parents d'une personne atteinte d'une maladie mentale de l'emmener chez un médecin. Contrairement à eux, les psychiatres hospitaliers préfèrent garder leurs malades « pendant vingt ans » au lieu de demander à leurs proches de les emmener chez un houngan ou chez une mambo. Leur intolérance ontologique et épistémique les empêche de collaborer avec ces derniers. Dans cet article, nous allons examiner les modèles étiologiques et thérapeutiques utilisés par les différents soignants pour comprendre la folie avant de réfléchir sur les avantages

qu'une alliance épistémologique pourrait apporter à ces derniers et à leurs malades.

Mots-clés : Haïti, folie, professionnels de santé modernes, psychiatres traditionnels, itinéraires thérapeutiques, alliance épistémologique.

La construcción social de la locura en Haití

Resumen: En Haití, son los profesionales de la salud modernos (psiquiatras, enfermeras, parteras, etc.) y los psiquiatras tradicionales (houngans, mambos) quienes tratan a las personas que padecen un trastorno mental. Estas diferentes categorías de actores no utilizan las mismas técnicas de diagnóstico para nombrar y tratar un trastorno mental, porque no lo perciben de la misma manera. Los pacientes y sus familiares tienen que elegir entre varias rutas terapéuticas. Sin embargo, consultan más fácilmente a houngans y mambos con quienes comparten los mismos sistemas de representaciones de la enfermedad y la salud. Sólo después de que la terapia compleja ha fallado, algunos psiquiatras tradicionales les piden a los padres de una persona con una enfermedad mental que los lleven a un médico. A diferencia de ellos, los psiquiatras de hospital prefieren retener a sus pacientes "durante veinte años" en lugar de pedir a sus familiares que los lleven a un houngan o a un mambo. Su intolerancia ontológica y epistémica les impide colaborar con estos últimos. En este artículo examinaremos los modelos etiológicos y terapéuticos utilizados por diferentes profesionales para comprender la locura antes de reflexionar sobre las ventajas que una alianza epistemológica podría traerles a ellos y a sus pacientes.

Palabras clave : Haití, locura, profesionales de la salud modernos, psiquiatras tradicionales, rutas terapéuticas, alianza epistemológica.

ENTWODIKSYON

Maladi foli se youn nan pi gwo pwoblèm sante mantal ki touche anpil gason ak fanm ki ap viv nan vil ak andeyò. Menmsi nou poko gen enfòmasyon sou distribisyon maladi sa a, ta sanble se nan vil yo nou plis wè moun fou, kote yo ap pase lajounen kou lannwit anba grenn je otorite sanitè ak politik yo ki pa bay malad sa yo regle anyen pou yo. Pwoblematik sante mantal poko jwenn plas li merite tout bon vre nan ajanda Leta ayisyen menmsi genyen kèk sant sikyatrik piblik nan Pòtoprens ak nan kèk vil pwovens (Okay, Okap) ki resevwa moun fou. Gen anpil kote yo bay moun fou swen men se pa sant sikyatrik yo ye. Tout moun fou pa jwenn menm tretman nan peyi a. Nan vil yo, moun fou san mèt oubyen san fanmi yo pa egziste pou moun ki ap gade yo san yo pa wè yo vre. Se sèl fanmi moun fou yo ak moun ki te zanmi yo oubyen ki te konnen yo byen lè yo potko malad, ki gen konpasyon pou yo. Nan yon sosyete kote pifò moun ki ap viv ak yon andikap pa jwenn èd nan men Leta, nou ka konprann moun fou yo nou konsidere tankou “ka pèdi”, tankou dechè sosyal pa ta ka jwenn èd tou. Se kèk moun fou ki gen fanmi ki ap pran “swen”, ki te jwenn “swen” kay ongan, kay manbo, nan legliz¹ (Vonarx, 2012) ak nan enstitisyon piblik tankou “L’hôpital Défilé de Beudet”, “L’hôpital Mars and Klein” (peyizan yo rele l Sant sikyatrik)... Gen anpil moun fou nou wè nan lari a, se moun lopital sikyatrik ak gerisè yo (manbo, ongan, egzòsis potestan ak katolik...) pa t ka trete. Aprè yo te depoze yo nan sant sikyatrik kote yo te sibi anpil maltretans, se sèl lari a ki te la pou resevwa yo. Andeyò, li pa fasil pou wè moun fou nan lari paske yo gen mèt ki asepte yo lakay pa yo, oubyen ki ba yo swen nan kay yo rete. Demach pou jwenn tretman pou maladi foli gen rapò dirèk ak sa paran malad yo panse ki koz maladi sa a. Si fanmi malad la panse foli a son maladi natirèl, li ap mennen moun fou a lopital. Kit yon Ayisyen te kiltive anpil, kit li pa t konn li ak ekri, li difisil pou l panse foli son maladi doktè. Si doktè tradisyonèl yo pa t patisipe nan dyagnostik ak tretman foli, si yo pa t konn resevwa malad lakay yo tou, pa t’ap gen kote pou pike yon zepeng nan sant sikyatrik nan vil yo paske sant sa yo t’ap resevwa twòp malad. Echèk tretman yo bay nan espas sa yo fè anpil paran mennen malad yo kay terapet tradisyonèl ki konn rive fè bon gerizon. Se poutèt sa, yon alyans epistemolojik ant sikyatri ak vodou t’ap ede aktè ki ap bay swen yo konprann malad yo ak maladi foli a pi byen. Sa t’ap febli dominasyon medsin oksidantal sou medsin kreyòl la. Ekoloji pratik sa a (Santos, 2016; Damus, 2021) t’ap pèmèt plis moun fou geri tou. Men se difisil pou sa ta rive fèt koz entolerans ontolojik ak epistemik (Damus, 2021) sikyat ayisyen yo. Fòk nou di gen kèk sikyat ayisyen ki konprann dimansyon kiltirèl tretman pwoblèm sante mantal (Mars, 1946 ; Raphaël, 2010, 2019 ; Bijoux, 1990, 1999). Anpil bagay tankou nivo edikasyon paran malad yo, kwayans yo, distans kote y’ap viv la ak lavil (vil pwovens, kapital), rete nan vil, mwayen ekonomik yo, nivo edikasyon moun ki bò kote paran yo, fè

1. Legliz nou konnen ki konn geri moun fou se Legliz pannkotis ak Legliz Amedisali. Lè nou te timoun nou te gade bò lakay nou andeyò kijan yo t’ap trete anndan yon Legliz amedisali yon moun fou ki rele Toni ki konn kondi kannòt. Misye te geri. Menmsi sa gen anpil ane depi sa te pase, nou sonje potestan yo te chante, priye, pale an lang... Nou pa sonje dimansyon materyèl tretman sa a. Anpil moun nan kominote a te vini gade sa ki t’ap pase anndan legliz la. Malad la pa t nan yon kwen pou kont li. Fidèl yo te touche l ak men yo.

nou konprann oryantasyon terapetik yo pou jwenn yon solisyon. Avan nou antre nan refleksyon konplike sou foli, nou panse li enpòtan pou nou gade nan premye travay sa a n'ap fè a, ki sans swanyan ki gen savwa konplèks yo bay maladi foli, ki teknik yo itilize pou tretre maladi yo. Men kesyon nou dwe poze pou nou ka wè lojik etyolojik ak lojik terapetik epi efikasite senbolik entèvansyon terapetik yo : 1) Kisa ki koz foli pou gerisè tradisyonèl yo rele ongan ak manbo yo ? 2) Ki tretman yo fè pou maladi yo ? Kisa ki fè nan anpil ka tretman yo fè yo konn mache? Ki diferans ki genyen ant tretman tradisyonèl ak tretman modèn maladi tèt cho?

Pou nou reponn ak kesyon sa yo, nou pral itilize de kalite done :

a) N'ap foute men nan done nou te ranmase pandan yon atelye dyalòg lokal ak peyizan kote plizyè ongan ak manbo te patisipe tou. N'ap pran tou enfòmasyon nou te jwenn anba bouch yo lè nou te pase lakay kèk ladan yo apre atelye a.

b) N'ap esplwate tou done nou te pran anba bouch pwofesyonèl sante tankou doktè ak enfimyè ki bay moun fou laswayenyaj tou.

METÒD

12 septanm 2021, nou te dirije yon atelye dyalòg lokal sou kèk sijè tankou sante mantal, akouchman lakay, bay tete, sa moun yo konn abitye manje, disparisyon konesans ak objè teknik (teknosid, Damus, UNESCO, 2021), pwoteksyon lanati, elatriye, nan lokalite Palmari (Wasèk, Plato Santral). 17 moun ki gen konesans dantik (medsenfèy, matwòn, fanm chay gason, ongan, vantizè, elatriye.) te patisipe nan evènman sa a. Nou te anrejistre tout diskisyon yo nèt. Soti 13 pou rive 14 septanm 2021, Panyak Kledò te mennen nou kay kèk patisipan pou n te kapab pale ak kèk nan yo apa (Panyak se sekretè kazèk, li se pwofesè nan lekòl nasyonal Wasèk la). Se te yon ansyen ongan ki vin pastè, yon medsenfèy ak de manbo. Gen anpil travay ki chita sou analiz done sa yo. Men nan atik sa a, nou pral prezante sèlman enfòmasyon sou konpreyansyon maladi foli nou te pran anba bouch ongan ak manbo.

Nou ap travay ak metòd atelye lokal depi 2016. Se UNESCO ki te mande nou itilize l pou nou te keyi enfòmasyon nan bouch moun ki gen konesans ansyen aprè nou te patisipe nan yon rankont nan mwa jiyè 2016 nan peyi Bolivi (Objektif rankont entènasyonal sa a se te evalye konesans endyen ki ap viv nan peyi sa a ak konesans lòt peyizan ki nan Amerik yo). UNESCO te pibliye nan lane 2017 premye travay nou te ekri a gras ak done teknik ankèt sa a te ede nou ranmase (Damus, UNESCO, 2017). Se yon metòd ki fè moun yo abitye rele moun sòt yo kwè nan tèt yo pou yo ka pale sou esperyans yo jan yo vle nan lang manman yo. Moun sa yo tankou fanm chay yo se boul lò yo ye pou nou paske yo patisipe nan pwomosyon sante fanm ak timoun ak nan jesyon milye natirèl yo (Damus, 2021, 2022).

Pou nou fè kèk konparezon ant tretman tradisyonèl ak tretman modèn maladi foli, nou te itilize yon gid antretyen pou nou te jwenn enfòmasyon nan bouch de sikyat (yon fanm ak gason), nan bouch de enfimiyè ak nan bouch yon malad (Nou rele premye a mis Mari. Dezyèm nan, n'ap rele l mis Janèt). Se yon ti ankèt adistans ki fèt nan mwa dawout 2022. Patisipan yo te anrejistre repons yo te bay kesyon yo. Nou te ekri repons sa yo nan yon fichye *Word*. Nou te poze yo kesyon sou fason yo dyagnostike yon maladi mantal, sou tretman modèn maladi sa a ak sou patisipasyon vodou nan prizanchaj li tou.

REZILTA

KOZ MALADI FOLI

Pou moun ki te patisipe nan atelye lokal nou te fè an septanm 2021 an, maladi foli gen plizyè koz. Se pa sèlman anndan tèt moun fou a yo chache koz maladi sa a men lòt kote tou tankou nan relasyon li ak yon moun ki mechan, ak lwa li te mal sèvi oubyen li pa vle sèvi ankò. Foli a ka soti tou bò kote yon paran oubyen yon granparan ki te fè yon lwa yon pwomès li pa t respekte². Si yon lwa mande yon sèvitè yon bèt aprè li fin ba li yon boul bòlèt nan dòmi, li ka fè moun nan fou si li pa aji pou li. Koz egzojèn sa yo anpil. Yo montre foli son maladi ki pa senp, ki pa natirèl pou pwòch viktim yo ak pou gerisè ki ap trete malad yo. Men koz foli kapab pa gen anyen pou l wè ak yon atak ki soti deyò. Pou kèk patisipan, yon moun ki reflechi, ki panse twòp kapab fou. Yo panse si yon moun te frape nan tèt, sa ka fè l fou tou. Nan yon ankèt nou te fè ak fanm andeyò sou bay tete (Damus, 2020), anpil nan yo kwè depi lèt la “monte nan tèt” manman timoun nan aprè li fin desann, li ka fè l fou. Daprè analiz enfòmasyon nou genyen sou foli, nou ka di medsin zanzèt nou yo gen yon modèl etyolojik konplèks pou espliche l. Nou ka prete nan men antwopològ François Laplantine chema esplikasyon li rele an fransè “modèle exogène et modèle endogène” pou nou espliche kompleksite koz sa yo. Men sans li bay modèl egzojèn nan :

La maladie est un accident dû à l'action d'un élément étranger (réel ou symbolique) au malade qui, du dehors, vient s'abattre sur ce dernier. A l'intérieur même de cette position, qui confère une priorité (relative ou absolue) à l'extériorité pathogénique, deux groupes de significations peuvent d'emblée être repérés.

2. Gen plizyè moun fou nan yon fanmi bò lakay nou andeyò. Paran nou di premye moun ki te fou a pa t respekte pwomès li te fè on lwa. Li te pwomèt li on towò bèf. Lwa fè l fou paske li pa t ba li manje bèf la. Moun fou sa a vin gen plizyè pitit ki fou apre (Li mouri depi kèk tan. Nou te konn wè l nou te timoun). Gen yon jenn gason ki te fou tou ki soti nan menm fanmi sa a, ki se kouzen nou bò kote manman l (manman l se matant nou). Li te tonbe malad nan peyi Chili. Okenn tretman modèn pa t mache. Lè yo mennen l Ayiti, yon ongan nan peyi nou trete l nèt. N'ap tounen sou sa pi devan.

La maladie a son origine dans la volonté mauvaise d'une puissance anthropomorphe ou anthropomorphisée : sorcier, génie, esprit, Diable, voire Dieu lui-même intervenant sous la forme du « destin » : ce sont les systèmes que Foster (1976) qualifie de « personnalistes » (Laplantine, 1992 : 76-77).

Modèl andojèn nan se lanvè modèl nou sot pale a : « *La primauté accordée à l'endogène consiste dans l'inversion du modèle précédent dans son contraire : la maladie est déplacée cette fois du côté de l'individu et n'est plus considérée comme une entité qui lui est étrangère ; elle vient ou, plutôt, elle part de l'intérieur même du sujet...* » (Laplantine, 1992 : 90).

Gerisè yo itilize sa Laplatine rele « *modèle additif* » pou esplike maladi foli menmsi tout sa otè sa di nan definisyon modèl li a pa gen rapò ak tout koz nou abitye konn tandè yo di. Gerisè yo pa panse mikwòb ka bay maladi tèt cho. Men kisa modèl aditif la ye pou Laplantine (1992 : 108):

L'expérience pathologique est interprétée en termes d'intrusion d'un objet dans le corps, d'infection microbienne, de possession démoniaque ou de présence d'un excès de culture dans le champ de l'individu. Dans le second, au contraire le malade souffre de quelque chose en moins qui s'est échappé de lui (croyance dans la perte de l'âme) ou qui lui a été soustrait, donc d'un manque, d'une négativité, d'une absence (...), et l'action thérapeutique consistera alors dans une adjonction ou une restitution.

Nou pral prezante kèk temwanyaj pou nou kore definisyon modèl sa yo. Yon patisipan di yon fanm ka fè yon nèg fou si li pa okipe yon pitit li ba li : 'Moun nan konn fè yon bagay tou ki rive, li konn gen pitit moun li renmen, li konn rive fè l yon bagay, li di fò l ta rive pran l. Li ka fè tèt li cho nan sans sa a. Si yo te di l okipe l, li pa t okipe l, se sa ki koz sa rive l. Si li te pran l sa pa t'ap rive l. Li vin fè tèt li cho nan sans sa a.' Menm patisipan sa di yo ka fè yon lwa fè yon eritye fou si li pa t patisipe nan bay lwa sa a manje : « Moun yo konn ap bay... Gen moun ki konn ap bay djab manje nan mitan fanmi. Anpi moun ki pa bay yon baay, se chak moun... Al chache mèt li pou l ta bay... Apre sa, moun sa rive fou. » Yon lòt patisipan di menm bagay la tou : « Bon defwa foli se bagay ki sot andedan bitasyon selon patizan fanmi li genyen an... Yo ka fè l lakay li, li menm ki nan fanmi an li pa prezan. Si genyen ki gen move fwa, yo ka fè yon espedisyon menm lè a. » Daprè patisipan yo, koz foli kapab natirèl tou:

« Alò gen lòt ka ankò si moun nan fè move san, li malad, l'ap panse, estrès, kapab fè l fou. Detrès ka fè moun nan vin fou. Li ka frape nan tèt tou. »

Patisipan yo panse lwa gen pouvwa pou l fè yon moun fou si li pa ba li yon bèt li te mande l après li fin fè l genyen nan lotri : « Yon lwa ka fè yon moun fou. Men kòman, nan ki sans li konn fè yon moun fou. Lwa gen dwa ba ou yon aki pou viv. Men kòman li ba ou yon aki pou viv la : gen dwa ou chita, epi ou fè yon rèv. E boul ou soti, ou konnen pandan boul ou soti li di ou... Après boul ou fin soti, li tounen vin pale avè ou nan dòmi. Li di ou tèl koulè kòk pou achte pou li.

Pou fè manje pou li. Pandansetan ou wè kòk la bèl nan men ou anpi ou pa... Anpi li vin fè yon efè nan ou. Lè l fè yon efè nan ou : si l pa manje pitit ou, l'ap fè ou kanmenm. »

Yo ka mande yon lwa fanmi fè yon malad favè. Nou sonje defen grann nou kot manman te gen yon pwoblèm sante mantal. Daprè dyagnostik divinatwa ongan yo te fè, son bofis li ki te tann yon poud pou li. Poud sa te tounen bèt nan kò viktim nan (ongan te konn fè l wè yo). Li te prèske fou. Yo te mande l ale prepare yon kafe oubyen fè yon pwomès Benè, nan peyi manman l. Lè l tounen Anous (kote li t'ap viv la), yon pè savann te fè lwa zaka monte malad la. Li te geri. Nan yon woman etnografik ki rele « Le regard d'un loup-garou haïtien » (Damus, 2014), nou pale anpil sou tretman maladi sa a (Aurélia se fo non nou bay grann nou nan tèks sa a) menmsi nou itilize fo non moun ak fo toponim. Men kèk ekstrè an fransè ki ap ede nou apresye on pati nan dewoulman evènman yo :

La croyance de la veuve à la causalité externe de sa terrible maladie a été renforcée chaque fois que les prêtres du vodou consultés lui ont montré les animaux qu'ils ont fait sortir de son corps souffrant à l'aide de leur bouche guérisseuse. Les prêtres du vodou n'étaient pas capables de trouver si vite une solution à cette maladie. Ce qui a innervé la peur de la veuve, ainsi que celles de Lédan et de Marilia. Il lui a été suggéré de retourner dans son village natal pour faire un *café* en l'honneur de ses parents décédés. Il s'agissait d'attirer la bienveillance de ceux-ci sur son sort. Le café devait être préparé sur l'habitation de ses parents. Comme elle a vécu en dehors de ce village pendant des années, elle était embarrassée par l'idée d'y remettre les pieds à un moment où elle n'était pas gaillarde. Elle pensait qu'on lui aurait fait pas mal de remontrances si elle s'y était rendue. Au départ, elle préféra rester à Lomont au lieu d'aller dans son village de naissance *pour faire ce café*.

Néanmoins, le désir de recouvrer la santé l'incita finalement à agir d'une autre manière, dans un premier temps. Elle décida de rentrer dans son village natal après avoir réalisé chez elle ce que les villageois appellent une *promesse*. On fait une promesse lorsqu'on demande à un esprit d'accorder sa grâce à un individu atteint d'une maladie qui ne relève pas de la compétence des médecins modernes. Un prêtre du vodou appela un *lwa* pour qu'il puisse *posséder* le malade. Sous le rapport du cas d'Aurélia, le *lwa* qui fut appelé est un esprit connu sous le nom de Zaka. La cérémonie fut organisée par Bellony. Pour que le *lwa* vînt, il fallait tracer un *vèvè*. Le *vèvè* est une figure géométrique dessinée sur le sol avec de la farine de maïs ou de la cendre de charbon. Après avoir dessiné le *vèvè* avec de la farine de maïs, Aurélia fut possédée par Zaka. Elle dansa, chanta, s'exprima dans un langage que seuls les initiés du vodou purent déchiffrer, sauf lorsqu'elle dit des choses cruciales. Elle fut agile comme un matou sauvage, elle tourna sur elle-même comme une toupie et étonna les invités lorsque, d'un geste fringant inattendu, elle se débarrassa de son troisième pied, c'est-à-dire de son long bâton de gaïac. Presque tous les villageois furent présents à cette *promesse*, sauf Bruno et Daphney. Pour marquer concrètement sa présence dans la maison de

la possédée³, Zaka demanda de lui acheter des choses :

– Belle femme Marilia, dis à mon cheval de m'acheter un mouchoir rouge comme un coquelicot, une machette et un macoute.

– Oui Zaka, je lui dirai de te les acheter, dit Marilia.

Ce macoute est un sac de paille qui s'appelle macoute-Zaka. L'esprit s'adresse à Lédan, l'un des organisateurs de la promesse :

– Garçon Lédan, dis à mon cheval de me préparer une bouteille de piments.

– Oui Zaka, je le lui dirai, répond le paysan.

– Elle est gravement malade, mais elle n'avalera pas son bulletin de naissance, dit l'esprit aux hôtes.

La possédée se comporte comme une personne forte comme un bœuf, alors que son cheval est malade. Elle chante en créole, la langue de tous les Bohiens :

« Zaka, Zaka

M'a mouri, m'a mouri

Si mwen pa mande charite

Zaka, Zaka

M'a mouri, m'a mouri

Si m pa mande charite. »

(« Zaka, Zaka, je mourrai, je mourrai si je ne demande pas la charité

Zaka, Zaka, je mourrai, je mourrai, si je ne demande pas la charité.)

Se modèl etyolojik egzojèn nan malad, paran ak gerisè yo plis itilize pou bay foli sans. Li mache ak modèl terapetik soustraktif. De modèl sa yo fè nou konprann poukisa se chemen kay ongan ak chemen legliz moun yo pran avan yo panse ale nan sant sikyatrik modèn pou tante chans jwenn on solisyon.

3. La possédée d'un *lwa* s'appelle *chwal* (cheval).

Teknik gerisè yo itilize pou trete maladi tèt cho gen rapò dirèk ak fason yo wè koz maladi a. Gerisè yo respekte kwayans malad la ak kwayans paran li. Kwayans aktè sa yo pa yon obstak pou tretman maladi a menmjan nou wè sa nan lòt peyi ki sanble anpil ak Ayiti tankou Madagaska (Sharp, 1994) ak Boukina Faso (Ouango *et al.*, 1998 ; Coulidiaty, 2019). Malad la, pwòch li, zanmi li, paran li, menm etranje patisipe nan tretman maladi a. Moun fou a pa pase tout tan li kay gerisè a. Ongan oubyen manbo a konn deplase ak li pou l fè tretman : yo konn mennen malad la yon kote ki gen dlo (rivyè, sous dlo, kaskad, letan...), nan kafou, nan senmityè, nan bwa sitou anba yon pye bwa sakre pou retire maladi a sou li. Kote senbolik sa yo yo konn ale ak malad la montre gerisè yo pa detache li ak anviwónman an. Dimansyon relasyonèl tretman yo (Pa gen baryè ant kò ak nanm malad la, pa gen lantiray ant malad la avèk lanati) se youn nan bagay ki fè gerisè yo konn reyisi trete kèk moun fou. Dimansyon majik, senbolik ak relijye tretman yo anpeche gerisè yo tou demounize malad yo. Menmsi pafwa yo konn fè vyolans sou yon moun fou tankou lè yo bat li ak frèt kode (kòd pit) ak lè yo boule fontenn li, yo pa fè sa ak move entensyon, paske yo panse sa ap fè bagay ki sou malad la kite li. Yo panse tou sa kalme move zespri ki sou li a (moun fou anraje *versus* moun fou dou) ak pou fè l pati.

Lekti pawòl nou te pran anba bouch peyizan ki te patisipe nan atelye dyalòg nou te pale a, fè nou wè gerisè yo itilize plizyè modèl terapeetik : modèl egzòsistik, modèl soustraktif, modèl aditif... (Laplatine, 1992). Pa gen diferans vre ant de premye modèl yo piske travay gerisè a se retire maladi a sou moun nan. Men, gerisè aji tankou yon moun ki nan lagè lè l itilize premye modèl terapeetik la. Daprè Laplatine (1992 : 209) : « Le soignant est un combattant engageant une véritable guerre contre la maladie qu’il cherche à extraire du corps ou de l’esprit de son client et à anéantir. »

Yon patisipan bay anpil detay sou tretman majik, tretman teknik ak tretman senbolik maladi tèt cho:

Kòman yo trete yon moun ki fou ? Yo pran yon kòd pit nèf epi ou chache yon kòk... Yon kòk dyakati. Li gen anpil plim sou li. Epi ou pran yon bouda matenten... Pye bannann matenten. Pye matenten epi ou pran yon kalbas vèt. Epi ou chache mayi griye, pistach griye. Epi ou fouye yon tou... Ou fouye yon tou ou met moun nan kouche. Ou achte yon dra blan. Epi ou kouvri moun nan. Epi ou pran mayi griye a, ou pran pistach griye a, ou pran manyòk boukannen, ou pran patat ou fè yon resèt sou li. Lè ou fin fè resèt sa a sou li, pandan ou ap met moun nan deyò ou pale ak maladi a. Ou di men maladi a ou remèt avèk tou a. Epi ou mete l deyò. Ou bay tou a tè, ou chache... Ou antere maladi a epi ou pran yon seri de beny ou fiksyonnen l, ou voye l kouche... Pou fè beny la, ou achte "rale mennen vini", "ekate movezè", "kanpe movèzespri", "gate sa". Gen yon pakèt lòt medikaman: "Repiyans", "repouse", "basen lafimen". Ou met tout medikaman sa yo pou bay moun nan yon fiksyon. Pandan ou fin ba l fiksyon an konsa, ou konnen, ou di l nan demen si Dye ve pou swiv maladi a. Apre sa depi maladi a fin pran medika-

man sa yo, l'ap ekate l.

Diskou gerisè a montre tretman konplèks li a pa mete miray nan mitan nanm ak kò moun fou a paske li pran swen tou de. Mentou, li fè nou wè tou malad la pa pou kont li. Gerisè a pa konfonn malad la ak maladi a, paske li konsidere maladi a tankou yon antite ontolojik li ka retire gras ak aksyon majik ak aksyon senbolik. Men aksyon sa yo pa sifi. Doktè tradisyonèl la fè jès medikal ak jès teknik tankou fiksyon li bay kò moun ki gen tèt cho a ak medikaman majiko-senbolik li itilize. Medikaman majik sa yo pa sòti nan peyi etranje. Non medikaman ki site nan temwanyaj la montre yo tout gon dimansyon deprekatwa, sa vle di yo itilize yo pou retire sou yon moun yon bagay yo te voye. Gerisè a ensiste sou efikasite senbolik (Lévi-Strauss, 1949) oubyen sou pèfòmativite aksyon terapeitik li a lè li di : « Aprèsa depi malad la fin pran medikaman sa yo l'ap ekate l ». Tout jès terapeitik li yo se medikaman menmsi genyen ladan yo ki gon dimansyon ki sanble senbolik sèlman tankou lè l mete malad la nan tou pou l detere l apre. Bouche tou a ak tè, son jès ki pèmèt gerisè a antere maladi a. Se pa malad la vre li antere. Antèman senbolik sa a (malad la kouvri ak yon drap blan. Yo itilize dra blan pou kouvri yon moun ki mouri) pèmèt li antere maladi a nan tou a. Li remèt tou a maladi a. Lè malad la detere, li tounen yon moun vivan. Sonje lè yon moun fou, yo konsidere l tankou yon "ka pèdi ", tankou yon pèt pou fanmi li ak pou kominote a paske tretman foli pa toujou mache. Jès rityèl detere a pèmèt gerisè a bay moun fou a plas li nan kominote a menmsi li poko geri. Sa fè yo aksepte l plis.

Tretman konplèks sa a pa ka fèt si gerisè a pa respekte kwayans, konesans ak fason moun yo wè lavi a. Nou rele sa tolerans ontolojik ak tolerans epistemik. Nou defini nosyon sa yo konsa (Damus, 2021) :

La tolérance ontologique et épistémique renvoie au respect des manières d'être et de connaître, de la vision du monde, du langage et des connaissances des acteurs dans les différents mondes. Le respect des normes d'existence et de coexistence des acteurs du Sud global et du Nord global et la liberté de ces derniers d'imaginer des mondes possibles (liberté de mondification; logique multi-mondiste) pour contenir l'ontologie unimondiste imposée par l'Occident ou pour résister contre « l'occupation mono-ontologique de la planète » relèvent aussi de cette forme de tolérance.

Se kalite tolerans sa a sikyat modèn ayisyen yo ak moun ki ap ede yo a (enfimyè) pa genyen ki fè tretman yo fè yo pa mache. Nou gen pou nou tounen sou sa pi devan. Yo pa kwè moun fou ka trete. Yo konsidere foli tankou yon maladi kwonik. Yo pa bay kò malad la plas li merite nan tretman yo fè yo. Yon lòt patisipan nan atelye a bay on temwanyaj sou pratik terapeitik pa li, kote li pale sou beny majik li bay malad la pou l chase movèzespri ki fè l fou a :

Sou tretman moun fou a, gen medikaman "sa m di se sa ", gen "repiyans", gen "dlo repouse", gen "kadav gate", gen "ti tontonm", " tonton nan kwen". Tout sa yo se medikaman yo ye. Ou achte lòt ti kalte medikaman avèk fèy nan bwa, avèk rasin ou melanje tout bagay sa yo ansanm epi ou achte balèn, ou ap achte bouji epi ou limen plizyè bout bouji, plizyè bout balèn. Epi ou konpoze beny sa a ou benyen moun nan. Se pwen ba. E nenpòt kijan, menm si yo t'ap vin pran l aswè a la, depi ou konn tout kalte medikaman sa yo, ou moute boutèy ou, move espri a ekate l. Si maladi a dire sou moun nan, ou ap ba l 7 beny. Jou denyè beny nan ou pral nan kafou a avè l. Men ou pral avèk li, ou ap sot lakay li avèk li toutouni. Jan bondye te fè l la. Kounye a lè ou rive nan kafou a ou benyen l. Apre ou fin benyen l, ou limen limyè. Ou benyen l byen pwòp, ou benyen l tètopye. Apre ou fin benyen l tètopye, ou di l al lakay li. Men lè l rive nan papòt la pou l antre pa do. Lè l rive nan papòt kay li, se pou l antre pa do. Antre li antre pa do ou menm pase pa nan yon lòt pòt pou pran l ou mete l chita. Mete ou mete l chita ou refiksyonnen l ankò epi pwen ba.

Youn nan pwofesyonèl sante ki te patisipe nan ti ankèt adistans nou te fè sou maladi mantal la, panse ongan ak manbo yo konn geri maladi foli. Li panse konesans sikyat tradisyonèl yo ta dwe evalye selon egzijans ak nòm lasyans oksidantal. Li kwè yon kolaborasyon ant yo menm ak gerisè yo p'ap posib si pa gen rechèch syantifik ki montre tretman tradisyonèl yo fè a efikas tout bon. Li reprann kesyon nou te poze li a nan repons li an jis pou l montre li konnen kisa li ap di :

Èske ongan ak manbo konn trete moun fou pafwa? Nou ouvè, nou sipoze ke wi. Yo konn trete moun fou paske gen de moun ki al lakay yo, yo di yo te jwenn on amelyorasyon de sitiyasyon yo. Nou kapab dakò sa. Èske pafwa tou se evolasyon natirèl maladi a, ki ta kapab rive on kote moun nan li gen yon amelyorasyon? Paske nou konnen tou gen *certaines maladies*, genyen pafwa sa nou rele *des intervalles lucides*, kote moun nan pa gen okenn sentòm, alòske maladi a ka reprann li ankò. Nou pa ka genyen total konfimasyon de sa men *un fait est certain, c'est que* yo gen de ka ki ale lakay yo, yo jwenn on solisyon ak li. Mwen kwè ke nan domèn sa a, kèk rechèch ta sipoze fèt pou yo gade kijan tretman sa yo efikas, men pou kounya la sèl sa mwen kapab di, sè ke e nan *sanctuaire de prière* moun yo kapab ale, e lakay ongan oubyen manbo yo kapab pafwa jwenn on solisyon men solisyon sa a nou rete sèlman pou n ta konprann kijan ke li fèt, kòman ke li fèt, èske li respekte on seri de kritè ki kapab fè ke nou gade l avèk on zye ouvèt?

Se pa sèlman sikyat sa a ki panse se lanati ki sanble responsab yon seri gerizon ongan ak manbo yo di yo konn fè. Sikyat fanm nan gen dout tou sou gerizon sa yo. Li panse se gerizon bridsoukou, sa vle di se lanati ki fè travay li pou kont li :

Moun yo toujou di ou sa. Men èske yo jwenn on solisyon oubyen pa jwenn on solisyon ? *Du point de vue scientifique* gen de maladi mantal an fonksyon de kriz la : premye kriz, dezyèm kriz, twazyèm kriz. Moun nan gendwa pa fè anyen ke li rekipere. Volè sa a, maladi yo pa konnen li, ke *certaines pathologies mentales*, genyen *certaines épisodes* menmlè ou pa fè anyen ou kapab rekipere. Palaswit, se kwonosite ki fè ou pa ka rekipere ankò.

Li posib pou doktè gason an te pale pou l fè nou plezi paske li abitye konn wè nou mete sou gwoup *Whatsapp* dokiman nou pwodwi. Li konnen nou fè rechèch sou konesans ansestral. Fason li te fòme nan Fakilte medsin ak fason li wè maladi mantal p'ap kite l asepte fasil temwanyaj sou gerizon foli. Pou gerisè yo ak pou pwòch malad yo, foli se tout konpòtman vèbal, tout jès ki pa nòmal ki repete lakay yon moun menmsi li pa toujou gen menm koz, menmsi yo pa wè gravite l menmjan pou tout ka. Doktè yo gen plizyè mo pou pale sou maladi mantal. Yo itilize plizyè kategori dyagnostik : nevwoz, sikoz, bipolè... Yo pa itilize mo foli ak mo moun fou⁴. Yo fè tretman chimik pou malad yo. Son tretman medikal ki separe malad yo ak kilti yo ak lanati. Tankou sikyat fanm nan di ak fyète : « Ke yo trete yo nan badji, yo trete yo nan espas pa yo men se pa nan lopital la. Nan Lopital la pa gen okenn koneksyon, ak kote kiltirèl, kote mistik. Pa gen melanj ak kote syantifik lan. Manbo, ongan yo, yo mennen pasyan ba yo jan mwen te di ou la. Yo fè sa yo gen pou yo fè. Aprè sa, yo di malad la bon, li kapab ale kay doktè kounya paske li fin travay li menm. Ke malad amelyore ou pa. » Ekstrè antretyen sa a montre gen ongan ak manbo ki kolabore ak sikyat modèn yo paske yo konn voye malad yo ale lopital. Men, entolerans ontolojik ak entolerans epistemik doktè yo anpeche yo voye malad yo kay gerisè yo tou. Li enpòtan pou nou reprann nan travay sa a definisyon nou bay nosyon entolerans n'ap pale la (Damus, 2021) :

Nous entendons ici par intolérance ontologique et épistémique le fait de manifester une attitude irrespectueuse, méprisante et parfois violente envers les visions du monde et les savoirs des autres. Cette intolérance peut se manifester sous forme d'exclusion sociale, de destruction de savoirs locaux et autochtones, de modes de pensée et d'action, de destruction identitaire, culturelle, physique, psychologique, etc.

ALYANS EPISTEMOLOJIK ANT SIKYAT MODÈN AK SIKYAT TRADISYONÈL

Ongan ak manbo ayisyen yo se sikyat yo ye tou paske yo konn trete moun fou dapre obsèvasyon nou ak temwanyaj plizyè moun tankou sikyat modèn, paran ak malad. Yon alyans ant doktè tradisyonèl sa yo ak sikyat modèn yo t'ap bay anpil avantaj : a) Sa t'ap ede malad ak paran yo pèdi mwens tan nan chèche èd, b) Yon kolaborasyon konsa t'ap dekolonize konesans sikyatrik ak pratik pwofesyonèl sante ki responsab tretman moun fou yo, c) Alyans sa a t'ap ede gerisè tradisyonèl yo ak moun ki ap bay swen nan lopital sikyatrik yo epi ranfòse kapasite yo pou yo trete moun fou, d) Dapre alyans sa a, fòk ongan ak manbo yo patisipe nan fòmasyon sikyat ayisyen yo tou paske fòmasyon yo ba yo a pa kreyolize, nan sans kote li pa fè ka

4. Doktè fanm ak doktè gason ki te reponn ak kesyon nou yo pa itilize mo fou ak mo foli nan diskou yo. Sèl enfimye yo ki te alèz pou itilize mo sa yo. Yon sikyat fanm te kanpe nou sèk lè nou te itilize mo fou nan yon kesyon. Men sa li te di : « Kote mwen travay nou pa di moun fou. Moun fou a mwen pa admèt li. M ka di moun nan gon twoub konpòtman, oubyen se yon konpòtman ki anòmal. Pou nou kapab wè si moun nan gon konpòtman ki anòmal... » Li posib se paske yo pa vle *kontamine* ki fè yo evite mo sa yo. Yo vle pwoteje sante mantal yo. Yon enfimye di nou li pa t vle ale travay nan sant sikyatrik pou li pa t vin fou. Nou panse se pa li menm sèl ki gen kwayans sa a.

kilti malad yo ak kilti paran malad sa yo. Liv dyagnostik ak estatistik twoub lespri asosyasyon ameriken sikyatri te pibliye a (1952, 2005) pa dwe konsène tout peyi paske Oksidanto ak rèss mond lan pa wè pwoblèm sante mantal la menmjan. Yon sikyat fanm santi li alèz pou l di nan fason pa li pa gen liv sou sikyatri ki kreyolize ou byen ki konsène reyalyte malad yo : « Pa gen dokiman espesyal ayisyen nou itilize nan fòmasyon an. Nou menm an Ayiti nou kapab di se dokiman ewopeyen nou itilize tankou psikyatri, pedopsikyatri *de Chatillon et Galvaro*; nou itilize liv Inivèsite Monreyal. Dokiman ki itilize se an fonksyon de moun nan kisa kòm pwofesyonèl li kapab pwokire. Nou itilize menm kritè dyagnostik yo itilize pou Ewòp yo. DSM... Men nou pa vrèman nan pratik nou itilize DSM, kote n'ap veye kritè pa kritè. » Denyè fraz la son bagay sikyat fanm sa a te di nou pou l te fè nou plezi paske kesyon nou te poze l yo te fè l wè nou ta renmen sikyatri ayisyen an dekolonize.

Daprè temwanyaj mis Mari ki pase anpil tan ap pran swen moun fou nan yon sant sikyatrik, sikyat modèn yo pa trete moun fou. Enfimyè sa a te di nou tou ongan ak manbo pa trete moun fou men yo zombifye l ak medikaman sikyatrik yo voye achte nan famasi. Men daprè sa li rakonte nou, nou ka di se pratisyen modèn yo ki zombifye malad yo pito paske yo boure yo ak medikaman ki pa geri yo. Sa posib pou gen ongan ki rete nan vil (pa manke fo ongan nan vil yo) ki itilize medikaman modèn pou bay moun fou. Yon alyans epistemolojik ant vodou ak sikyatri modèn t'ap bay konesans ongan valè yo merite. Sa t'ap fè yo konnen limit⁵ yo, menmsi genyen ki voye kèk malad ale pran swen nan lopital. Temwanyaj enfimyè a montre konesans sikyatrik ongan yo pa rès tankou yon pikèt:

M renmen kesyon nimewo kat la. Èske manbo ak ongan konn trete moun fou pafwa? Non. M'ap di ou sa : non. Manbo ak ongan pa trete moun fou. Yo zombifye l. Men yo pa trete l. Manbo avèk ongan pa konn trete moun fou. Yo fè manti. Gen nan yo ki konnen, ki gen fanmi yo ki te gen moun fou, yo wè medikaman yo te konn bay, yo eseye l. Angwo yo zombifye moun nan. Lè yo ba li manje, yo ba l manje san sèl. Yo di y'ap retire movèz espri a, y'ap retire dyab, baka tousa. Gen paran tou, lè yo vin wè ongan pa ka fè anyen vre, olye pitit la vin bon, se pi mal li ap pi mal....

5. Mis Janèt te rakonte nou ak anpil detay kijan yon ongan ak manman yon malad fanm te vini chèche malad sa a ki t'ap pran swen nan yon sant sikyatrik. Yo te fòse bay malad la brè yon remèd anndan lokal men li te di yo pa fè sa. Li te wè ongan gen yon ti frèt nan senti li. Daprè Janèt, ongan dwe itilize ti frèt sa a pou l retire zombi sou malad la : « Yo fè fòs ak malad la. Yo di y'ap mare l pou yo ale ak li. M pa sonje te gen medsen nan sèvis la lè sa a. Kounya la, nou di n'ap tann yo vini. Vin gon medsen ki vini, m pran dosye a m pote l ale. Doktè a siyen avèk manman an. Se manman an ki mande malad la. Malad la prale li ap kriye. Ongan menm avèk ti frèt li nan senti li, *d'une façon* pou kapab kale malad la, sa vle di ke se zombi li gen sou li. Pandansetan papa malad la te lotbò, yo gentan voye pi l lajan. »

Manbo ak ongan yo konn fè anpil kòb sou do nou. Gen nan yo ki konn voye moun achte medikaman lopital la. Kòm vin genyen restriksyon. Pou achte medikaman fòk ou konsilte. Depi ou pa gen dosye, ou pa kapab achte medikaman anndan lopital la. Men sa pa anpeche gen de medikaman yo ka achte deyò. Pa egzanp, kèk anksyolitik... Pa egzanp, m ka ba ou non on medikaman ki rele kalmèks. Yo konn rele l ankò lorazepam. Li son medikaman, lè ou pran l li fè ou dòmi. Gen de ongan ki konnen sa. Yo voye achte kalmèks la nan fanmasi. Lè moun nan pa vle dòmi, li kraze de kalmèks. Sa pral depan depi konbyen jou moun nan pa vle domi an. Ongan pran pòz li ap resite fèy, bagay li. Lè li ba li kalmèks la, li fè l dòmi. Paran menm ki pa konnen, li panse se bagay la li retire sou li. Yo di se movèz espri, se moun ki ap fè yo. Se movezè, se lwa fanmi an li pa t bay manje, yon moun ki ap fè l sa, sitou si timoun nan entèlijan lekòl. Malerezman li te pran on dwòg, li pa di manman l sa. Vwala ke dwòg la ale ak yon bò tèt li. Ongan gendwa fè manman pale. Lè manman pale, li di : "Son timoun ki entèlijan lekòl anpil. Lè l sot lekòl, li di m li ale nan yon tifèt. " Ongan ki konnen genlè timoun nan soti nan gran fanmi, yo ka dwoge l, li di : " Timoun nan se fè yo fè l sa." Manbo avèk ongan pa ka trete moun fou. M di ou *d'expérience*. Gen nan yo ki konnen ki medikaman nou itilize, yo achte medikaman ba yo. Gendefwa lè medikaman fè reyaksyon segondè, yo konn cho, yo konn di se lwa ki ap kale moun nan, se bagay la ki ap soti sou li. Lè reyaksyon segondè a twòp, yo pa ka jere l, ou konn sa yo konn fè? Yo di kouri lopital ale nan *Mars and Kline*.

Enfimyè sa a ki ap travay depi plis pase sis lane nan yon sant sikyatrik fè nou konnen moun fou pa trete. Nou kwè se pa li menm sèl ki defini foli tankou yon pwoblèm ki pa ka trete nèt. Kwayans sa a anpeche pwofesyonèl sante ki ap okipe moun fou yo imajine epi fè tretman ki te ka mache. Li dwe anpeche yo tou eseye byen konsidere chak ka yo jwenn pou yo ta fè adaptasyon terapeitik ki posib. Menmsi yo imajine kèk terapi ki respekte kilti malad yo, se medikaman ki soti lotbò dlo yo kwè ki ka ede yo tout bon vre:

Nou loke tèt yo avèk konprime, psikoterapi, sosyoterapi. Nou fè lidoterapi, nou jwe ak yo. Konn gen enfimyè estajyè ki konn vin lopital la, yo jwe avèk yo, yo jwe kat, yo jwe domino. Se pa avèk tout malad yo. Gen malad ki psikopat. Malad psikopat yo nou mete yo apa. Sa ki kapab jwe kat, domino, enfimyè estajyè yo jwe ak yo. Pou *Mars and Kline*, sa k fè m' ba ou repons Mars and Kline, paske m te fèk kèk ti tan la, yo fè chimyoterapi, yo fè plis chimyoterapi paske gen anpi medsen sikyat, gen rezidan tou, gen kèk psikològ.

Se vre, terapi paramedikal yo ka redui pwosesis demounizasyon malad yo, men yo pa sifi pou ede yo geri. Doktè ak enfimyè yo panse kwayans malad yo pa dwe gen okenn plas nan tretman y'ap fè pou yo. Si tretman gerisè yo fè konn mache pafwa san yo pa menm itilize medikaman endistriyèl, se paske yo bay kwayans malad yo ak kwayans paran yo plas yo merite nan travay swen yo. Doktè lopital ak lòt espesyalis sante modèn p'ap ka jwenn siksè nan tretman yo fè pou moun fou yo si yo kontinye fèmen je yo sou dimansyon esprityèl ak dimansyon majik foli. Tankou enfimyè n'ap pale a, y'ap toujou kontinye di " depi on moun fou li fou nèt " :

Antake enfimyè nou trete yo antanke moun nou k'ap mande pou yo amelyore paske nou konnen depi on moun fou li fou nè. Pa gen retounen à *la normale* pou li. Tout retounen à la normale se medikaman li pran, medikaman yo mare sentòm nan. E moun sa a lè l'ap pran medikaman, li ap pran medikaman avi. Yo ka ralanti nan dòz. Pa egzanp si li te konn pran yon konprime ki rele lagaktil san miligram, depi li kòmanse fè gran amelyorasyon an, doktè ka soti nan san li tonbe nan senkant. Doktè a ap suiv li ak senkant miligram nan. Si li kontinye amelyore, doktè ka soti nan senkant miligram li tonbe nan vensenk miligram. Moun nan ap pran medikaman avi. Gen de malad ki konn pa dakò pran medikaman avi. Lè yo pa pran medikaman avi a, kisa ki vin pase? Otan de jou, ou pa pran medikaman se otan de fwa... Se kòm si on kòd yo te mare on bagay : yo te mare ou ak plizyè kòd, otan de fwa ou pa pran medikaman, otan de fwa kòd la ap defiltre. Li ap defiltre, li ap defiltre... On bon lè kòd la defiltre, epitou tout sentòm ki te mare yo, tout relache. E mwen viv sa plizyè fwa. Tout rechit malad mantal, li toujou pi mal pase lè on moun te genyen l premye fwa.

Yon alyans epistemolojik ant vodou ak sikyatri modèn ap redui vyolans terapetik doktè ak enfimyè yo fè kont malad yo lè y'ap plede ba yo medikaman pou kase fe yo, pou fè yo dòmi, pou kalme yo. Fòk nou di vyolans sa a gen rapò ak grenn modèl terapetik yo itilize a. N'ap itilize menm pawòl ak Laplantine (1992 : 224) pou nou rele l " modèl sèdatif " :

Le modèle sédatif commande des procédures thérapeutiques visant à apaiser, à ralentir ou à freiner des maladies par excès de processus physiologiques. Dans ce cas, le thérapeute prescrit des calmants comme les somnifères, les antispasmodiques, les émoullients qui diminuent l'inflammation des tissus irrités, les hypotenseurs qui font descendre la pression sanguine, les stupéfiants qui provoquent l'engourdissement des centres nerveux.

Tout done nou kolekte sou fason yo trete moun fou nan sant sikyatrik montre se sèl modèl terapetik sa yo itilize⁶. Sikyat gason nou te fè entèvyou ak li a itilize mo sedatif la nan diskou li : « Sa nou itilize isit se medikaman: sa nou kapab itilize se newoleptik, antipsiktotik yo, oubyen antidepresè. Nou itilize tou *des sédatifs, tranquillisants, anxiolytiques*. Pafwa nou itilize tou sa nou rele *les stabilisateurs de l'humeur* ki tipik. Nou itilize konprime, nou fè enjeksyon pou pèmèt moun yo soti nan difikilite yo ye a. »

6. Menm yon tretman vyolan tankou elektwochòk (traitement par électrochocs ou sismographie) baze sou modèl sa a tou piske objektif sikyat la se fè malad la mwens anraje. Vyolans vèbal ak vyolans fizik malad yo fè, fè medsin modèn imajine epi prepare tretman fè koupe fè. Yon pwofesyonèl sante esplike nou tretman elektwochòk yo fè pou malad lòt tretman pa t janm amelyore : « Yo fon terapi ki rele elektwochòk terapi. Lè yo pale de elektwochòk terapi, yo bay moun nan kouran pandan yon ti kras tan. Pan youn a de segonn. Pou ki tip de moun yo bay elektwochòk terapi? Se pa pou tout pasyan yo bay li. Se pasyan ki malerezman yo konn fè ventan y'ap itilize on medikaman ki rele newoleptik ki malerezman tretman sa a li echwe. Gen de medsen ki pa menm tann ventan tou. Si pasyan ap itilize medikaman sa a ki rele newoleptik la, li ta dwe amelyore. Si li wè pasyan pa amelyore, li chanje l tretman. Olye l amelyore, li wè l vin pi mal. Avèk avi lòt medsen ki nan sèvis la, li mande sa nou panse si nou ta eseye tretman sa a sou malad sa a. »

Se pa doktè sa a sèlman ki pa wè bezwen espiyèl malad yo enpòtan tou pou bay tretman medikal yo jarèt, men lòt doktè ak enfimyè ki te pale ak nou yo tou. Menmjan etnosikyat Tobie Nathan (2012) di lapriyè son medikaman pou tretman maladi an Afrik, malad ki te pale ak nou an di nou lapriyè se youn nan medikaman li pran tou :

M te vin fon konvèsyon senbolik nan legliz pwotestant. M te jwenn on repi. Li te pote on soulajman gras ak lapriyè entans. M jwenn on solisyon (m jwenn on soulajman). Se de bagay mwen fè : marye lapriyè avèk medikaman. Se de bagay ki ban mwen rezilta: lapriyè ak medikaman. M pa neglige youn ladan. M konn wè medsen, ongan, prèt, pastè, egzòsis, mwen wè tout kalite moun sa yo. Gen *des sœurs* ki priye avè m, gen frè ki priye avè m tou. Se tout tretman sa yo m konn wè. Men nan dènye ane sa yo, se medsen sèlman mwen wè. M pa wè sikològ, men m li *des livres* ki gen rapò ak sikoloji. Mwen otokonsidere tèt mwen tou : sa vle di m fè prizanchaj maladi a pou kont mwen. M jis pran medikaman ki pèmèt mwen jere maladi a on fason trè aseptab.

Lopital sikyatrik yo se enstitisyon totalitè (Goffman, 1961) paske yo separe malad yo avèk sosyete a. Yon kolaborasyon ant enstitisyon sa yo avèk ongan ak manbo ki rete andeyò, t'ap ede pwofesyonèl sante modèn yo wè sante mantal la on lòt fason. Olye yo pase tan yo ap « loke tèt malad yo avèk konprime » (Mis Mari), yo te ka pran swen kò yo tou menmjan ak sikyat tradisyonèl andeyò yo. Daprè temwanyaj mis Mari ak mis Janèt, yo maltrete kò malad nan sant sikyatrik yo. Malad fanm yo sibi vyòl⁷ ak presyon sikologik anba men siveyan yo (Daprè Mis Mari : « Yo konn fè malad la pwomès : si yo di paran yo sa y'ap touye yo, y'ap touye paran yo, y'ap fè yo vin pi fou »). Yo pa benyen yo chak jou. Yo menm konn pase on semèn san benyen koz dlo ki pa genyen nan lopital kote enfimyè sa yo ap travay la. Lè yo ansent malad fanm yo, yo fè yo jete pitit la ak grenn. Malgre yon anndan on lopital ki bare ak mi, yo pa an sekirite vre: moun deyò konn antre vin vyole yo pou yo ka gen chans (yo kwè depi ou kouche ak fanm fou, ou ap gen chans). Kò moun fou a pa pou li. Yo trete moun fou a tankou yon kichòy. Trete malad sa yo tankou prizyone se youn nan bagay ki pi grav yo te ka fè yo : yo fèmen plizyè ladan yo nan yon chanm menmsi yo wè aksyon sa a pa amelyore sante mantal malad yo. Men sa mis Mari di : « M konn anvè fèmen yo, kòm si pou yon semèn. Direktè medikal la pa dakò. Wi se vre, li gen rezon, sa pral rann yo iritab. An menm tan tou, vike lopital la gran, pa gen anpil pèsònèl pou ki siveye. Bò kote m nan, lè m te fenk vin travay lopital la, m te ak sèz siveyan. »

7. Malad fanm yo pa sibi vyòl sèlman anba men siveyan yo, dapre temwanyaj enfimyè yo ki fè tès depistaj pou yo. Yo bay kèk malad sida tou. Nou panse li difisil pou nou konnen si se vyolè yo ki bay vikim yo sida paske yo te ka rive nan sant yo ak tout maladi a. N'ap pwofite di vyolans ki genyen ant moun (administratè, direktè medikal, enfimyè, siveyan...) ki ap travay nan sant yo, fè malad fanm kou gason yo fèmen yo gen plis pwoblèm.

Ongan ak manbo andeyò yo pa fèmen malad yo sèlman. Yo mennen yo nan kafou ak nan rivyè pou fè tretman pou yo. Lè nou te timoun, nou te obsève sa. Kouzen nou an ki te fou Chili a (nou te pale sou sa deja) te jwenn on solisyon lè l te rantre nan kominote kote li te fèt Ayiti a. Yon ongan te trete l. Malgre nan lopital sikyatrik piblik Ayiti yo, yo wè benyen malad yo fè yo santi yo byen nan lespri yo⁸, yo pa toujou mete dlo pou sa fèt chak jou. Yo te ka fè anpil nan malad sa yo ale pran tretman andeyò lakay ongan ak manbo, kote yo t'ap pran swen kò yo ak lespri yo anmenmtan, kote yo pa t'ap separe yo nèt avèk sosyete a ak lanati.

KONKLIZYON

Ti premye travay rechèch sa a nou sot fè sou fason yo wè moun tèt pa byen yo, montre nou maladi yo gen an se pa yon bagay ki senp paske li gen plizyè modèl etyolojik ak modèl tretman ki esplike poukisa terapet tradisyonèl ak sikyat modèn yo poko antann yo sou fason yo dwe aji ansanm pou travay pran swen yo ka pi efikas. Sa mande anpil tolerans. Nou wè gerisè yo pi toleran pase sikyat yo paske genyen ki konn mande paran mennen malad yo nan lopital sikyatrik. Men nou pa gen okenn temwanyaj sou doktè ki mande paran mennen malad yo kay ongan oubyen kay manbo aprè yo konstate echèk tretman yo te fè pou yo. Menmjan ak gerisè yo, pwofesyonèl sante modèn yo dwe konvenk tèt yo yo ka geri moun fou tou olye pou yo kontinye konte sèlman sou efikasite medikaman chimik ak tretman vyolan pou amelyore sentòm yo. Nou rete kwè yon kolaborasyon ant sikyat tradisyonèl ak sikyat ki ap aplike konsans yo te aprann nan liv ki soti nan peyi etranje, ap ede chak kategori aktè sa yo korije sa ki merite korije nan pratik yo pou sante malad yo kapab amelyore ak pou yo pa pèdi mounite yo. Gerisè tradisyonèl pa ka dyagnostike tout pwoblèm sante mantal. Sikyat modèn pa dwe mete nan tèt yo yo ka swanye tout maladi mantal.

8. Nan pati ki an italik nan temwanyaj sa a, mis Janèt pale sou byenfè idwoterapi sou lespri malad yo : « Pafwa konn pa gen dlo, pa gen moun k'ap fè malad yo benyen. Malad yo konn fè semèn anndan yo pa ka benyen. Bagay yo pa vrèman kodone nan lopital sikyatri. Pandan mwen pa la, bagay yo ka pi mal. Pou kò yo, malad yo ta sipoze benyen de fwa pa jou. Kidire yo p'ap benyen on fwa pa jou. *Pa bliye benyen an son tretman li ye. Sa se premye tretman pou malad mantal. M pa di moun fou non. Pou malad mantal. Se premye tretman. Se dlo paske tretman dlo se li menm ki pi efikas. Malad la konn eksite, li fin benyen, li santi li on lòt moun. »*

REFERANS

- American Psychiatric Association (1952, 2005). *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Texte révisé, Paris, Masson.
- Bijoux, L. (1990). *Coup d'œil sur la famille haïtienne*, Port-au-Prince, Éditions des Antilles S.A.
- Bijoux, L. (1999). *Abrégé d'ethno-psychiatrie haïtienne*, Port-au-Prince, Éditions des Antilles S.A.
- Couliadiaty, A. G .V. (2019). « Prise en Charge Traditionnelle des Maladies Mentales à Diapaga, Burkina Faso ». *Health Sci. Dis : Vol 20* (1).
- Damus, O., Vézina, M., Gray, N. J. (2022). "Valuing Indigenous Health Promotion Knowledge and Practices: The Local Dialogue Workshop as a Method to Engage and Empower Matrons and Other Traditional Healers in Haiti". In L. Potvin, D. Jourdan (éds), *Global Handbook of Health Promotion Research*, Vol. 1., Cham: Springer, 151-164.
- Damus, O. (2021). "L'atelier de dialogue local, une technique d'enquête pour la promotion de la santé materno-infantile ", *Études caribéennes* [Online], 48 URL: <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/20898> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.20898>
- Damus, O. (2021). Vers une alliance épistémologique pour décoloniser les savoirs du Sud et du Nord. *LABO Idées de l'UNESCO - Les Futurs de l'éducation*. Repris à partir de <https://fr.unesco.org/futuresofeducation/ideas-lab/damus-alliance-epistemologique-decoloniser-savoirs-sud-nord>
- Damus, O. (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*, Pointe-à-Pitre, Presses universitaires des Antilles.
- Damus, O. (2021). « Réflexions sur la tolérance et l'intolérance épistémico-ontologiques », *Études caribéennes* [Online], 50 | décembre 2021, Online since 15 December 2021, connection on 04 April 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/22597> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.22597>
- Damus, O. (2020). « L'allaitement maternel en Haïti comme rite de passage au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud ». Dans J. Masson (éd), *Revue Éducation, Santé, Sociétés, Vol. 6, No. 1. Éducation et prévention en santé : quels liens avec les inégalités sociales, l'équité, la citoyenneté et les solidarités ?* Éditions des archives contemporaines, Coll. « Revue Éducation, Santé, Sociétés », France, ISBN : 9782813003485, 228 p., DOI : <https://doi.org/10.17184/eac.9782813003485>, Vol. 6. (No. 1).

- Damus, O. (2017). "Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haití: entre salud, biodiversidad y espiritualidad". Dans B. Baptiste *et al.* (éds), *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*, Paris, UNESCO. En ligne : <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000368172>.
- Damus, O. (2014). *Le regard d'un loup-garou haïtien*, Paris, Les Impliqués.
- Goffman, E. (1961). *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Minuit.
- Laplantine, François (1992). *Anthropologie de la maladie, étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot.
- Lévi-Strauss, C. (1949). « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n° 1, pp. 5-27.
- Ouango, J.-G., Karfo, K., Kere, M., Ouedraogo, M., Kabore, G. & Ouedraogo, A. (1998). « Concept traditionnel de la folie et difficultés thérapeutiques psychiatriques chez les Moosé du Kadiogo ». *Santé mentale au Québec*, 23(2), 197–211. DOI : <https://doi.org/10.7202/032459ar>.
- Mars, L. (1946). *La crise de possession dans le vaudou. Essais de psychiatrie comparée*. Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
- Nathan, T. (2012). *Médecins et sorciers*. Paris : La Découverte.
- Raphaël, F. (2019). « Médecine créole haïtienne, santé mentale, médecine classique occidentale : un rapport de choc culturel et de complémentarité ». Dans O. Damus et N. Vonarx (éds), *Anthropologie de la médecine créole haïtienne* (préface de Jean Benoist), Louvain-la-Neuve, Academia, 165-200.
- Raphaël, F. (2010). « L'ethnopsychiatrie haïtienne : un enracinement dans l'histoire du pays », *L'Autre*, 2010/3 (Volume 11), p. 323-332. DOI : <https://doi.org/10.3917/lautr.033.0323>.
- Sharp, W. A. (1994). "Exorcists, psychiatrists, and the problems of possession in northwest Madagascar". *Sot. sci. med.* vol. 38, no. 4, pp. 525-542.
- Santos, B. S. (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Vonarx, N. (2012). *Le vodou haïtien : entre médecine, magie et religion*, Québec, Presses universitaires de Laval.

GRAN MÈSI

Nou di tout moun ki te li atik sa a avan li te pibliye on gwo mèsi : Nadieda Beauchamp, Wesner Pierre, Anne-Sarah Jean-Baptiste, Joseph Marcel Georges, Valérie Jefferson Gellin, Gilles Delatour (sikyat), Wisenie C. Georges.



Titre: La educación ambiental de los zapotecas: una opción para descolonizar la práctica pedagógica eurocéntrica en México

Auteur: Juan Carlos Sánchez-Antonio, ICE-UABJO/México

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 137 - 161

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20536>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20536>

La educación ambiental de los zapotecas: una opción para descolonizar la práctica pedagógica eurocéntrica en México

JUAN CARLOS SÁNCHEZ-ANTONIO¹, ICE-UABJO/MÉXICO

zarathustra100@hotmail.com

Resumen: El presente artículo pretende reconstruir, a través de la *filología lingüística*, algunos conceptos clave existentes en el *vocabulario de la lengua zapoteca* de Juan de Córdova (1578), para poder aproximarnos, por esta vía, a la educación de los zapotecas y la relación armónica que contiene su cosmovisión con los ecosistemas. Algunas de estas palabras que vamos a analizar e interpretar son las nociones de *cuidado, crianza, enseñanza, modo de ser, verdad, conocimiento, saber, corazón, palabras*, entre otros vocablos, que son importantes para rastrear el contenido conceptual que tiene la cultura zapoteca sobre la educación. Al final, hablaremos de la educación de los zapotecas, como una opción más, entre las 68 lenguas que existen en México, para descolonizar la práctica educativa y abrir los diálogos interculturales con las *otras* pedagogías del sur global.

Palabras clave: Educación zapoteca; saber ambiental; descolonizar la educación; pedagogías del sur.

The environmental education of the Zapotecs: an option to decolonize the eurocentric pedagogical practice in Mexico

Abstract: This article aims to reconstruct, through *linguistic philology*, some key concepts existing in the *vocabulary of the Zapotec language* of Juan de Córdova (1578), in order to approach, in this way, the education of the Zapotecs and the relationship harmony that contains its cosmovision with the ecosystems. In the end, we will talk about the education of the Zapotecs, as one more option, among the 68 languages that exist in Mexico, to decolonize the educational practice and open intercultural dialogues with the other pedagogies of the global south.

Keywords: southern pedagogies; Environmental crisis; intercultural education; Zapotec peoples; Monte Alban.

1. Filósofo y hablante de la lengua zapoteca. Profesor-investigador de Tiempo Completo, adscrito al Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca/México.

INTRODUCCIÓN

En memoria de mi hermano, Mtro. Mario Sánchez Antonio, luchador incansable en defensa de la madre naturaleza; testimonio de amor por la vida.

La crisis civilizatoria, el colapso ambiental, la crisis de la salud y la suficiencia alimentaria se han convertido en uno de los problemas fundamentales para toda la humanidad. El fundamento económico de la actual crisis mundial es el capitalismo ecocida que privatiza y mercantiliza todo. El fundamento ideológico del colapso global es la modernidad-posmodernidad colonial y patriarcal que ha separado al ser humano de la naturaleza, convirtiendo a esta última en instrumento al servicio del hombre. El ser humano se ha convertido en el centro y dueño del mundo. De hecho, el “antropocentrismo y androcentrismo de la modernidad occidental lleva a una instrumentalización del mundo no-humano y de la mujer, en todos sus aspectos. Occidente tiende a identificar lo femenino con la naturaleza irracional y pasiva [...]. En última instancia, el fuerte androcentrismo implica una tendencia necrófila porque atenta contra la organicidad e integralidad de la vida, a través de la analiticidad de los métodos y la artificialidad del entorno de vida” (Estermann 2012: 156).

Es necesaria la superación de la modernidad-posmodernidad capitalista por los efectos destructivos que ha generado en los ecosistemas del planeta a lo largo de su desarrollo. De hecho, la “racionalidad moderna [y posmoderna] es imposible sin la fundación, constitución y desarrollo de la relación sujeto–objeto, y el capitalismo es imposible sin esta fundamentación, porque entonces no podrá justificar su trato a la naturaleza como objeto” (Bautista, 2014: 258). La cosmovisión occidental que ha separado al ser humano de la naturaleza y el modo de producción capitalista depredador ha generado la destrucción de las condiciones termodinámicas que hacen posible la vida de todos. Es esta cosmovisión antropocéntrica, individualista, falocéntrica, competitiva, neoliberal, colonial, etc., la que se transmite, en muchos sentidos, en los sistemas de enseñanza.

La educación que recibimos en los sistemas de enseñanza en América Latina y el Caribe es eminentemente colonial. La pedagogía moderna y posmoderna que toman como objeto de conocimiento el hecho educativo, funciona hoy como un dispositivo colonial de saber y poder. La “educación es la estrategia de colonialidad por antonomasia, de modo tal que es con ella que se siguen consolidando, incluso con las mejores intenciones como son las campañas intensivas de alfabetización, el funcionamiento de la matriz colonial” (Palermo, 2014) de los sujetos colonizados por una cultura imperial y hegemónica. Por ello, lo que procuraremos hacer en este trabajo, es 1) cuestionar el carácter colonial de los procesos educati-

vos, y la necesidad de descolonizar la educación desde un diálogo mundial inter-pedagógico, donde se incluyan las experiencias y cosmovisiones de Mesoamérica y los Andes. En este sentido, 2) nosotros vamos a reconstruir algunos conceptos clave, desde el análisis de la lengua zapoteca, 3) para poder hablar de la educación ambiental de los zapotecas antiguos o *binnigulaza*, que nos pueden servir, como una opción, dentro de las *pedagogías del sur*, para descolonizar la educación hegemónica de México.

UNA APROXIMACIÓN A LA EDUCACIÓN AMBIENTAL DE LOS ZAPOTECAS DESDE LA FILOLOGÍA DE LA LENGUA

Hablar de la educación de los zapotecas no va a ser un tema sencillo, puesto que no existe información suficiente referida al tema de los sistemas de construcción y transmisión del conocimiento en los zapotecas, por el hecho de que, para muchos investigadores eurocéntricos, ni siquiera es concebible la existencia de una práctica educativa en las culturas ancestrales del mundo mesoamericano y andino-amazónico. Ahora, en lo que respecta a la cosmovisión de los zapotecos, tampoco contamos con estudios relacionados con el tema de la educación, quizás por la imposibilidad de pensar la existencia de instituciones educativas complejas en la cultura zapoteca. Por lo que el intento que haremos, de reconstruir lingüísticamente la educación de los zapotecos, es prácticamente nuevo. Lo que tenemos es un pequeño texto escrito por Víctor de la Cruz titulado: *La educación en la época prehispánica en Oaxaca* (2002), en donde nuestro sabio zapoteca, empleando el método filológico, reconstruye algunas palabras clave para señalar algunas conceptualizaciones.

De hecho, nosotros consideramos que, sólo mediante la educación y la transmisión de esos sistemas de saberes se pudo conservar por milenios los oficios, las artes y las ciencias que tenían los pueblos mesoamericanos sobre el universo, el cosmos, el mundo y el hombre. “No pudieron vivir aridoamericanos ni oasisamericanos sin educación. A toda sociedad humana le es indispensable. Transmitían por generaciones el conocimiento de los ciclos calendáricos, vitales para los cazadores-recolectores como para los agricultores” (López-Austin 2002: 14). En el mismo sentido, Alfredo López Austin, en su libro *La Educación Mexica* (1985), no ofrece un concepto de educación, el cual citamos de esta forma:

Entiendo por educación todo proceso por medio del cual un grupo es inducido por un sector social (de perfiles más o menos nítidos e identificables) a adquirir por la experiencia, el ejercicio, el saber o la creencia, el conocimiento de las normas, ideas y funciones sociales que se le atribuyen en las distintas etapas de la vida, y la capacidad de ejecución de dichas funciones. La educación formal o el proceso de enseñanza-aprendizaje tiene como características corresponder a períodos definidos de la vida de los individuos; tener duraciones específicas, establecidas generalmente en razón de su complejidad; tener lugar en instituciones especiales, de mayor o menor complejidad, pero por lo regular distintas a las unidades domésticas; estar a cargo de personas que son reconocidas socialmente como capaces de la dirección del proceso; y tener establecidos de antemano el contenido y las técnicas de dicho proceso (López-Austin, 1985: 12).

En este sentido, nos queda claro que la educación en el México antiguo era una práctica enfocada a transmitir a los jóvenes los conocimientos alcanzados por la cultura mesoamericana. A toda sociedad le es indispensable la educación, proceso sin la cual, no sería posible la conservación, transmisión y el desarrollo de los sistemas de conocimientos alcanzados por los pueblos milenarios. Mediante el proceso educativo, los sabios podían transmitir, por “generaciones el conocimiento de los ciclos calendáricos, vitales para los cazadores-recolectores como para los agricultores” (López-Austin, 2002: 14) en todos los pueblos amerindios.

CENTROS UNIVERSITARIOS, EDUCAR, CUIDADO Y CRIANZA EN LA EDUCACIÓN ZAPOTECAS

En el vocabulario zapoteco de Juan de Córdova (1578), localizamos que *queche-nòo quela hue+cete* se traduce como “escuelas como salamanca, vt sup” (folio 183, columna 3), analíticamente, *queche* es “pueblo” (folio 332, columna 2), en tanto que la partícula *nòo*, lo encontramos así, *nòo-a*, que quiere decir “estar con alguno” (folio 189, columna 2), actualmente en el zapoteco del Istmo de Tehuantepec, *nòo* expresa lo que está dentro o junto, *quèla* es “ser el ser de cualquier cosa” (folio 377, columna 1), y le da el carácter de acción y generalidad a los vocablos, en tanto que *hue+cete* no aparece por sí solo, la partícula *hue*, lo encontramos únicamente como “ya” (folio 227, columna 3), por lo que creemos que puede ser un prefijo que se utiliza para acompañar el significado a los vocablos, *cete* es “sal generalmente” (folio 368, columna 3), pero en el zapoteco del Istmo, la unidad léxica *cete*, se usa para decir *bi-cete*, que quiere decir, comenta, dile, pláticale, entonces, *hue+cete* inferimos que indica el ejercicio de decir, platicar o explicar algo, y que en este contexto de traducción, puede traducirse como enseñar algo mediante la palabra o la explicación; *quela hue+cete* es la acción (*quèla*) de explicar (*hue-cète*).

De hecho, el vocablo *hue+cete*, se usa en la formación lingüística de escuela y universidad. Así, *queche-nòo quela hue+cete* es el pueblo (*quèche-nòo*) o lugar donde se explica o se enseña (*quela hue+cete*), o, dicho de otra forma, es el pueblo (*quèche*) que tiene (*nòo*) escuelas (*quela hue+cete*). Hay otra construcción lingüística interesante donde aparece la voz *hue+cete*, por ejemplo, *quèche làhui. [tàca quela-hue-cète quìchi ci+àni pèni]* {&c.} se traduce como “vniuersidad estudio” (folio 416, columna 3), que analíticamente podemos traducir como el pueblo (*quèche*) del centro (*làhui*) que tiene o hace (*tàca*) la enseñanza (*quela-hue-cète*) para iluminar (*ci+àni*) la mente de las personas (*pèni*). A ese pueblo o lugar central (*quèche làhui*) donde se enseña (*quela-hue-cète*) e ilumina (*ci+àni*) la mente de las personas (*pèni*) se le llama universidad. Otro ejemplo puede ser *to+co+cète-a* que significa “enseñar a otro” (folio 171, columna 4). Vale la pena detenernos un poco en esta expresión, *to+co+cète-a* que se traduce como “besar o enseñar” (folio 054, columna 4), lo cual parece indicar que la enseñanza es como el acto de besar, es decir, es una manifestación de cariño, y amor hacia una persona, la analogía entre besar y enseñar implica una relación de gusto y amor.

Por ejemplo, la voz *tocètea [ticha]* es “abezarse enseñarse” (folio 002, columna 2), *tocètea* es enseñar mediante la palabra (*ticha*), abezarse puede ser una manifestación de cariño hacia uno u hacia otra persona, y mediante la palabra (*ticha*), explicar o enseñar (*tocètea*). La voz *tococètea [quiqueni]* se traduce como la acción de “abezar enseñar” (folio 002, columna 2), como podemos ver, abezar y enseñar van juntos, quizás como una manifestación de cariño al momento de explicar o enseñar (*tocètea*) como *quiqueni* que quiere decir “encima de lo alto” (folio 161, columna 4) o “cumbre generalmente” (folio 102, columna 4) desde la palabra (*ticha*). La acción de enseñar, o la cátedra para enseñar se dice, *yaga-ti+yoo quela-hue-cète* el cual se traduce como “catedra para enseñar” (folio 074, columna 4).

La expresión *yaga-ti+yoo quela-hue-cète*, analíticamente puede traducirse así, *yaga*, “palo generalmente” (folio 298, columna 3), “árbol g[e]n[er]almente” (folio 036, columna 1) o simplemente “madera” (folio 252, columna 2), en tanto que la partícula *ti*, consideramos que es un afijo que acompaña a la base léxica, así en el zapoteco del Istmo, se usa la expresión *ti*, para referirse o singularizar un objeto, persona, animal o circunstancia, *ti-copijcha*, un sol, *ti-huaxi-ñi*, una noche, etc., entonces pensamos que la partícula *ti*, se usa para referirse a un objeto, persona, animal o circunstancia; *yoo* es “tierra generalmente” (folio 01, columna 4), y *quela hue-cète* es “enseñamiento” (folio 172, columna 1). Sumando todos los vocablos, lo traducimos como el palo de madera (*yaga*) sobre una tierra (*ti+yoo*) donde se enseña (*hue-cète*) el ser o los principios de las cosas (*quela*), o simplemente es la casa (*yoo*) de palo (*yaga-ti*) donde se enseña (*quela-hue-cète*).

Hay otra equivalencia y la encontramos como *yàga-cica-pe+cògo*, el cual se traduce como “catedra para enseñar” (folio 074, columna 4), al descomponerlos analíticamente, encontramos que *yaga* es “palo generalmente” (folio 298, columna 3), “árbol g[e]n[er]almente” (folio 036, columna 1) o simplemente “madera” (folio 252, columna 2), *cica*, “modo o manera de

hacer algo” (folio 270, columna 3), y *pe+cògo*, “assentadero en que se sientan” (folio 042, columna 2), “estrado” (folio 191, columna 2), o simplemente “altar cualquiera” (folio 024, columna 1). Uniendo todos los vocablos, proponemos traducirlo como el palo de madera (*yaga*) donde se indica el modo de hacer algo (*cica*), sentado desde una tarima o estrado (*pe+cògo*). La cátedra vendría a ser, entonces, la manera (*cica*) en que el sabio (*na-ciña*) o el maestro (*co-bèeche*), enseña (*hue-cète*) con un palo de madera (*yaga*), sentado en una tarima o estrado (*pe+cògo*), los principios de las cosas (*quela-ticha*).

El vocablo, *tococétea* es la acción de “dotrinar enseñar” (folio 147, columna 1), *ticóo-lipáanaya* tiene la misma equivalencia “dotrinar enseñar” (folio 147, columna 1), así, *ti+còo làchi-a ticha* significa “enseñarse con efecto” (folio 172, columna 1), la partícula *ti+còo* no lo encontramos por sí solo, pero en esta traducción que ofrece Córdova, puede significar el proceso de meter, colocar, *ri-gòo* en el zapoteco del Istmo es meter, poner, colocar algo, quizás se refiera al proceso de colocar o dar algo, como proceso de enseñanza, y *làchi-a* es corazón, voluntad o alma, y *ticha* es palabra, sumando las unidades lingüísticas, se refiere al proceso de colocar, meter o poner algo mediante el corazón (*làchi-a*) y la palabra (*ticha*). en tanto que *ticóo-lipáanaya* es colocar o poner (*ticòo*) ceremoniosamente, elegantemente (*lipàana*) o claramente (*ya*) algo. Ahora la acción de enseñar a otro se dice *te+yòco-cète-a*, el cual se traduce como “enseñar a otro” (folio 171, columna 4), *to+co+cète-a* y *to+còna-ya* tienen la misma equivalencia semántica, ambos expresan el acto de “enseñar a otro” (folio 171, columna 4), analíticamente, *te+yòco-cète-a* puede traducirse como el proceso de poner, colocar o meter algo (*ticòo*) en un hueco o espacio haldada (*te+yòco*), mediante la enseñanza (*cète-a*).

Ahora, la voz, *tocòna pèaya* indica el proceso de “manifestar o dar a conocer” (folio 257, columna 1) algo, como hacer del conocimiento público algo, *tòhui làchi-a* o *to+zàla quèla-ya* se traducen como “enseñar amor a vno” (folio 171, columna 2), *te+còo-ya [xi+quela ciña-ya làchi-ni]* quiere decir “enseñar el officio que yo se a otro” (folio 172, columna 1), la unidad léxica *te+còo-ya* no aparece por sí solo en el vocabulario, pero inferimos por la similitud fonética de *ri-gòo ya*, es meter o hacer grande algo, *xi+quela* es “ser el ser de dios” (folio 377, columna 4), *ciña-ya*, lo encontramos de esta forma, *to+nina-ciña-ya* el cual quiere decir “agudo hazer de ingenio” (folio 015, columna 1), *na+ciña làchi* es “agudo de ingenio” (folio 015, columna 1), *na+ciña* es “agudo o dilige[n]te” (folio 015, columna 1), con lo cual inferimos que *ciña*, es agudo, hábil, y *làchi*, es corazón, alma o voluntad y el sufijo *ni*, cuando viene unido con *làchi-ni* quiere decir, lo que está dentro o unido al corazón.

Sumando todas las unidades léxicas de *te+còo-ya [xi+quela ciña-ya làchi-ni]*, podemos traducirlo como el proceso de hacer grande (*te+còo-ya*) mediante la habilidad o la agudeza (*ciña-ya*) que se tiene sobre los principios fundamentales (*xi+quela*) a los corazones (*làchi-ni*), o hacer grande (*te+còo-ya*) la voluntad o el alma (*làchi-ni*) mediante la habilidad o la agudeza (*ciña-ya*) que se tiene sobre los principios fundamentales del ser de las cosas (*xi+quela*).

Ahora, el proceso de hacer agudo el entendimiento, el alma, el ingenio, se dice en el zapoteco del valle de Oaxaca así, *to+co+ciña-ya* el cual se traduce como “agudo hazer de ingenio” (folio 015, columna 1), hay otras equivalencias lingüísticas para decir lo mismo, *to+nina-ciña-ya* o *to+co+peeche làchi-a*, ambos indican lo mismo, “agudo hazer de ingenio” (folio 015, columna 1). Es importante señalar aquí que la voz *nina-ciña* se refiere a lo que es agudo, hábil en ciencia, arte u oficio, pero hay otra expresión que traduce lo mismo, *peeche làchi-a*, es la persona hábil, astuta (*peeche*) en su corazón, alma o entendimiento (*làchi*), la unidad léxica *peeche* es tigre o jaguar, el cual expresa o connota un animal astuto, rápido y hábil en su modo de proceder.

Los siguientes vocablos, *na+ciña*, *nà+chilla* o simplemente *napàni* se traducen como “agudo o dilige[n]te” (folio 015, columna 1). Es importante mencionar que la unidad léxica *chilla*, se usa para referirse al principio, al amanecer, a la claridad que se instaura con la llegada de la luz del sol en la mañana, Córdova nos dice que *chilla* es “betún o cola” (folio 054, columna 2), sin embargo, nosotros vamos a descomponer la unidad lingüística *chi-lla* en dos partículas mínimas de sentido, para sacar de ella, una interpretación más profunda, así *chi* o *chij* es día, *lla* o *ya*, es limpio o claridad asociada con la luz del sol, entonces *chij-lla* es la claridad generada por la luz; analógicamente, claridad y luz tiene que ver con un alma agudo, hábil, con voluntad o entendimiento claro o inteligible, por eso *nà+chilla* es la mente, alma o entendimiento agudo y diligente en su obrar. En tanto que la voz *napàni* expresa lo que está vivo, y quien está vivo está despierto, es decir, hábil, listo, consciente y astuto, por eso, un alma (*làchi*) viva (*napàni*) es “agudo o dilige[n]te” (folio 015, columna 1) en su proceder.

Ahora bien, si ya dijimos que *te+còo-ya [xi+quela ciña-ya làchi-ni]* es “enseñar el officio que yo se a otro” (folio 172, columna 1), entonces, *to+çò-lèe-a* es “enseñar por manifestar o declarar” (folio 172, columna 2), *to+cète-a* es “enseñarse” (folio 171, columna 4), *ti+còo tòhua ticha* significa “enseñarse a hablar o cantar” (folio 172, columna 1), *te+còo [pèa-làchi-a]* o *ti+còo làchi-a ticha* ambos se traducen como “enseñarse con efecto” (folio 172, columna 1). En tanto que el proceso de enseñar a otro su ciencia, arte u oficio se dice, *to+chàa-ya tichanilla* o *to+chàa-ya xi+quela na+ciña-ya* significan el proceso de “enseñarse dos vno a otro su sciencia como dos hechizeros el vno al otro lo q[ue] sabe” (folio 172, columna 1); el vocablo *to+chàa-ya* no aparece por sí solo el vocabulario de Córdova, lo más cercano fue *to+chàa ticha-ya* el cual se traduce así “trastocar palabras” (folio 410, columna 2), y en varias construcciones lingüísticas la unidad léxica *to+chàa* expresa, cambiar, mudar o mediar, por lo que inferimos que *to+chàa* probablemente se haya sonorizado en el zapoteco del Istmo en *gu-chàa* que, en nuestro contexto de traducción, quiere decir cambiar, mudar o modificar, y el sufijo *ya* o *lla*, acompaña a la base lingüística *gu-chàa* para connotar claridad o limpieza.

Así, analíticamente, *to+chàa-ya ticha-ni-lla* puede traducirse como el que cambia o modifica (*to+chàa-ya*) a alguien mediante palabras (*ticha*) con (*ni*) luz o claridad (*lla*), o, dicho de otro

modo, cambiar o modificar (*to+chàa-ya*) con palabras (*ticha*) lúcidas o claras, (*lla*). La expresión *te+o-cète-a* se refiere también al proceso de “enseñarse o reenseñarse lo oluidado” (folio 172, columna 1), lo cual indica un proceso de auto-aprendizaje, auto-enseñanza de la persona sobre sí misma. Además, el proceso de enseñanza está ligado al hecho de filosofar, es decir, al acto de pensar, reflexionar sobre los principios de las cosas, *to+cète-a [tichana+ciña]*, se traduce como “filosofar enseñarse o deprender” (folio 196, columna 4); analíticamente, *to+cète-a* es enseñar, o enseñarse, mediante la palabra (*tìcha*) o lo que tiene la palabra (*tìcha-na*) algún arte, oficio o ciencia (*ciña*). El proceso de enseñanza tiene que ver con un trabajo filosófico, es decir, un conocimiento profundo del sentido y fundamento de las cosas. En tanto que *ticòoa ticha làchini*, se traduce como “ymponer avno en lo que ha de dezir enseñar” (folio 231, columna 1), como una especie de poner o colocar (*ticòoa*) la palabra (*ticha*) dentro de su corazón o alma (*làchini*).

Por otro lado, es importante mencionar que la enseñanza tiene que ver con un proceso de crianza, cuidado y amor, *to+co+yàna-ya* significa “criar a otro como ayo o sustentándole” (folio 098, columna 1), *to+co+yàna*, en el zapoteco del Istmo se ha sonorizado en *tucu-yána*, el cual se refiere a la persona que te alimenta o sostiene, pero también implica a la persona que sostiene y alimenta en los aspectos culturales, morales y éticos, así *to+co+còna-ya* es “criar e[n] alguno buenas costumbres” (folio 098, columna 2), *to+co+pèeche làchi-a* tiene la misma equivalencia “criar e[n] alguno buenas costumbres” (folio 098, columna 2), *to+co+pèeche* es la persona hábil, astuta (*pèeche*) que alimenta (*co+yàna*) el alma y los corazones (*làchi*) de buenas costumbres (*làchi-a*). La crianza tiene que ver con el crecimiento, no sólo físico, sino espiritual, *quela pi+nijci* es “criança assi” (folio 098, columna 1); en un sentido general, *quela pi+nijci* es la acción (*quela*) vital (*pi*) de crecer (*nijci*), tanto físicamente, como culturalmente, por eso, la partícula *pi* no sólo es aire o aliento, sino también es alma o espíritu.

Así, *quela-hue-co+nijci* se traduce, en un sentido toda vía general, como “criança deste [la que realiza el ayo] assi” (folio 098, columna 1), en el mismo sentido, la expresión *quela-hue-co+yàna* indica lo mismo “criança deste [la que realiza el ayo] assi” (folio 098, columna 1), es decir, se refiere a la acción (*quela*) de dar (*hue*) el alimento o sustento (*co+yàna*), o el acto (*quela*) de sustentar o dar (*hue*) el crecimiento (*co+nijci*), no sólo físico, sino también del alma. Esto lo podemos constatar con las siguientes expresiones, *quela-guèhui* que significa “criança en hablar o tratar” (folio 098, columna 2), es decir, se refiere a la acción (*quela*) de enseñar la buena costumbre de hablar (*guèhui*), o lo que nosotros conocemos como educación al hablar o hablar educadamente, cordialmente. Por ejemplo, *ticha-q[ue]hui* es “criança la habla o reuerencia assi o cortesia” (folio 098, columna 2), *guèhui* es criado, o bien criado o educado, entonces *ticha* es la razón, alma o palabra (*ticha*) bien criada (*guèhui*), educada, con cortesía (*q[ue]hui*). Entonces, *peni guèhui* es “criado hombre assi bien criado” (folio 098, columna 2), *[peni] tòni ticha guèhui* significa “comedido” (folio 080, columna 4), en tanto que *tòni ticha*

guèhui-a es “comedido ser o comedirse” (folio 080, columna 4), *peni* es persona, *guèhui* es educada, acomedido, cortes, servicial.

Encontramos en el vocabulario de Córdoba, una expresión más larga y compleja, donde vincula directamente la crianza con la enseñanza moral, *tìcha li+pàana quèeche la+yòo* que se traduce como “enseñanza o doctrina moral, modo de biuir o criança o cortesía” (folio 172, columna 2), *lipaana quechelayoo* es “platica que se haze alta y subida” (folio 316, columna 3), *[tìcha lipàana] nayàpi* es el “razonamiento alto elegante” (folio 341, columna 3). Analíticamente, *tìcha li+pàana quèeche la+yòo* es el razonamiento o palabra (*tìcha*) elegante (*li+pàana*) de los pueblos (*quèeche*) de esta tierra (*quèeche*). Entonces, la educación tiene que ver con un razonamiento elegante, que educa, desde la cortesía y la enseñanza moral del vivir comedidamente de acuerdo con los principios fundamentales del mundo, de la ciencia y la filosofía, es decir, *[quela niéni-lij] tícha-lipáana quèeche-layóo* que se traduce como “ciencia, o sapiencia humana del mundo” (folio 108, columna 2).

La educación como un acto de sustentar el crecimiento físico y espiritual se realiza mediante el conocimiento de la ciencia y de la sapiencia humana del mundo, en donde los jóvenes discípulos aprenden, con mucha inteligencia y paciencia, los principios fundamentales que rigen el cosmos, la vida y el mundo; en este sentido, *[tìcha] li+pàana na+yána* también se puede traducir como el proceso de “reprehension lo que se dize. s[cilicet], la substancia” (folio 353, columna 4), el fundamento de las cosas que guiara la enseñanza, la conducta y las costumbres de los discípulos. En este sentido, la educación trabaja como un componente fundamental, y tiene que ver con la costumbre, es decir, la conducta o el modo de ser de las personas. Por eso cuando, hablamos de la educación de los zapotecos, nos referimos a la actitud que toman hacia el mundo. Veamos en qué consisten lingüísticamente estos conceptos.

MODO DE SER, ESTUDIANTE, ESCUCHAR, BÚSQUEDA, CONOCIMIENTO Y AUTOCONOCIMIENTO

Consideramos que uno de los aspectos centrales de la educación zapoteca, lo podemos encontrar en el vocablo *pèa*, que acompaña siempre la construcción lingüística de otros vocablos para referirse al proceso de conocimiento, medida, fundamento, costumbre, modo de ser y de comportarse. En este sentido, localizamos que *pèa*, se traduce como “medida cualquiera” (folio 262, columna 1) o “costumbre” (folio 096, columna 2) “arte o manera” (folio 040, columna 3) o concretamente “manera modo o forma de hacer algo” (folio 256, columna 4). sentido de *ser hecho*, encontramos en el vocabulario de Córdoba la expresión *tacaya*, el que se traduce como “ser hecho algo” (folio 377, columna 4), *nàca*, en el zapoteco del Istmo, lo traducimos como ser, lo que soy o lo que uno es, así, *naca citobia*, se traduce como “simplemente ser o estar así [simpleza sin mezcla]” (folio 380, columna 3). Como podemos ver,

la partícula *pèa* tiene que ver con las costumbres, el modo de comportarse, es decir, con el modo de ser de las personas.

Entonces, buscamos en el vocabulario de Córdoba, y encontramos que *titacacani* se traduce como “ser” (folio 377, columna 4) en un sentido general, pero es el vocablo *tacaya*, que significa “ser hecho algo” (folio 377, columna 4) quien le da ya el sentido de hacer o ser hecho algo. Ahora, el vocablo *tacaya* al ser trasladado al ámbito educativo, puede referirse al ser hecho algo a manera o modo de alguien. *Ser hecho* de alguna manera abre ya la dimensión constitutiva del ser hecho dada la condición de crianza y apertura del niño o el joven a ser constituido en sus costumbres o modo de ser (*pèa*), lo cual indica la apertura del alma o el corazón (*lachi*) a ser constituido en su modo de vida o costumbre (*péa*). Encontramos otra equivalencia para *tacaya*, al designar “hecha ser assi [obra de manos]” (folio 286, columna 2), referida seguramente en el contexto de construir figuras de barro o cerámica, pero que aquí nosotros vamos a relacionar al hecho de formar el ser (*pèa*) como obra de la mano de la razón o la palabra (*ticha*).

Sin embargo, el ser hecho (*tacaya*) mediante palabras (*ticha*) requiere ser obediente; por ejemplo, cuando se dice, [*tàcaya-pèni*]-*huelàbi-ticha*, se traduce como “obediente ser” (folio 285, columna 4); *tàcaya-pèni*-, proponemos traducirlo como persona (*pèni*) formada, ser hecha (*tacaya*), educada, es decir, obediente o que hace caso (*huelàbi*) a la palabra (*ticha*). Actualmente en el zapoteco variante del Istmo, *huelàbi* se ha sonorizado en *bi-làbi* o *gu-làbi*, el cual se traduce como haz caso, obedece a esa palabra (*ticha*), más cuando esa palabra sabia, o *huaciña* que se traduce como palabra dicha “pesadamente con cordura y seso”, *huaciña* (folio 313, columna 1); quiere decir palabra razonada (*chàhui-ticha*) equilibrada en su ser (*quela-huaciña*). La obediencia a la palabra aguda, pesada, razonada (*quela ticha*) requiere la condición de escucha en el discípulo o estudiante, *pèni-qui-cète* quiere decir “escolar escolastico o estudiante” (folio 181, columna 3), *pèni* es persona, *qui* o *quij*, es calor o día, que metafóricamente puede referir a la luz, *cète* puede traducirse como pegar, o eso que se pega, en lo que se comenta o se escucha.

El acto de escuchar es un elemento importante en el ejercicio de obedecer a la palabra dicha “pesadamente con cordura y seso”, *huaciña* (folio 313, columna 1), *to+çóba-ti+ága-ya* se refiere a “escuchar como quiera” (folio 183, columna 1), que en el zapoteco del Istmo dicha expresión se ha sonorizado en *bi-zuba-di-ága*, que en nuestro contexto se traduce como despierta (*to+çóba*) las orejas (*ti+ága-ya*), pon vivas las orejas, alerta las orejas o pon listas las orejas para escuchar, claramente, limpiamente (*ya*). La expresión, [*pèni*]-*hue+çóba-ti+ága* quiere decir “escuchador assi” (folio 183, columna), o la persona (*pèni*) que obedece (*hue+çóba*) escuchando (*ti+ága*), persona (*pèni*) que presta atención (*hue+çóba*) con las orejas (*ti+ága*). La siguiente construcción lingüística, *tibaanayaticha* significa “assechar yterum assi o escuchando lo que se dize” (folio 042, columna 1), *tibaana* es el que busca o asecha, limpia-

mente (*ya*) la palabra (*ticha*), en tanto que la voz [*pèni-co+báana-ticha*] es “escuchador assi. [asechando lo que hablan]” (folio 083, columna 1), o la persona (*pèni*) que roba (*co+báana*) o asecha la palabra (*ticha*).

Ahora bien, el proceso de enseñanza tiene que ver con el acto de buscar el conocimiento, no hay enseñanza sin una voluntad de querer buscar los principios de las cosas, así, *pe-ni-co+quille-hueyòbi* es el “buscador que busca” (folio 063, columna 2), analíticamente *pèni* es persona, *co+quille* es “palabrero” (folio 298, columna 2), *hue+yóbi* es “especulatiuo assi” (folio 185, columna 1), inferimos que la radical *yóbi* es buscar, escudriñar, así lo podemos ver en estas construcciones lingüísticas, [*quela-hue+yóbi*] es “escudriñamie[n]to” (folio 183, columna 2), o “especulacio[n]” (folio 183, columna 2), el elemento radical *yóbi* es buscar, especular, escudriñar, es decir, indagar, rastrear o lo que nosotros anacrónicamente llamamos investigar, mediante las palabras o la razón (*ticha*), no sólo lo que se especula, sino el principio de las cosas, sus fundamentos. Entonces, *ti+ti+l le-a* es “buscador ser”, es decir, el que busca o se dedica a buscar, a especular, a escudriñar, mediante la razón, el conocimiento de las cosas. El querer conocer, *co+quil le-nija ticha* es el “pesquisador tal” (folio 313, columna 2), el que investiga o rastrea algo, ya sea un caso social o el conocimiento de algo, así como su procedencia, origen o final.

El acto de conocer, en un sentido general, es *nana-ya*, el cual significa “conocer generalmente” (folio 087, columna 2), el elemento radical *nana*, mantiene casi su misma estructura fonética en el zapoteco del Istmo, *nàna*, el cual quiere decir, saber, o que sé o tengo conocimiento, y el sufijo *ya*, al acompañar la raíz *nana*, quiere decir, saber (*nana*) claramente (*ya*) o tener un conocimiento (*nana*) claro (*ya*) de las cosas. Hay otro interesante vocablo, *tóni-pèa-ya* cuya traducción es la misma, “conocer generalmente” (folio 087, columna 2), *tóni-pèa* se ha sonorizado en el zapoteco del Istmo en *ròni-bèa*, que se traduce como conocer o reconocer, y el sufijo *ya*, que acompaña al vocablo *tóni-pèa*, indica el acto de conocer (*tóni-pèa*) claramente (*ya*). Es importante mencionar que la radical *pèa* se usa aquí no sólo para referirse a la costumbre o modo de ser, sino al proceso mismo de conocer o tener conocimiento; en este sentido, exploramos otras equivalencias de *pèa* que nos ofrece Córdova, “señal” (folio 376 columna 3), “signo por señal” (folio 379, columna 4), “medida cualquiera” (folio 262, columna 1) o también puede ser entendido como “regla de hierro” (folio 348, columna 3).

Así, el elemento radical *pèa*, que conforma lingüísticamente el acto de conocer, puede ser traducido como signo, medida o regla, por eso, conocer es buscar los signos, la medida o la regla que rige o gobierna las cosas; por ejemplo, la misma raíz *pèa*, se usa en esta construcción lingüística, *co+bèe-pèa*, para traducir el “regidor que rige o gobierna” (folio 348, columna 2), el prefojo *co*, cuando acompaña el vocablo *bèe-pèa*, indica el señor o la persona que gobierna, pero en este contexto de traducción, *co+bèe-pèa* es el que conoce, las reglas (*pèa*) que rigen y gobiernan las cosas, sus principios, es decir, conoce la medida (*pèa*) de las cosas. Enton-

ces, conocer es medir, escudriñar, ponderar o valorar, en las cuales todas estas traducciones vienen de la raíz *pèa*. Así, *n+òo-péa[-làchi-a]* es “saber bie[n] vna cosa como dezimos yo lo se o entiendo bien” (folio 365, columna 4), *nóni-péa-ya* es “conocer yd est el acto que hago” (folio 087, columna 3) generalmente como un proceso de rodeo, escudriñar, especular y buscar las reglas o principios que gobiernan (*pèa*) las cosas. O, como lo ha dicho nuestro filósofo zapoteca Gregorio López y López (1947), a propósito del elemento radical, que :

Pea es la medida universal del discernir y del considerar, del juzgar o del valorar zapoteca, parecido al *skopós* platónico. *Pea* contiene en sí, virtualmente, todas las ideas del ser (*quiraa shpiàni quela*), todas sus razones (*quiraa shpiàni*). En *Pea*, la medida o el peso, coinciden la idea (*pianij ve1 biani*) y el verbo o logos (*ticha ve1 didcha*), (por su virtud nosotros concordamos lo escrito con lo dicho). Esta coincidencia engendra camino (*neza*), dirección (*zoo*), fin o sentido (*nuuna*). En *Pea* se distinguen las ideas y se pesan las razones. A su luz, la intención (*lachi*) concibe del ser (*quela*) y para el concepto (*tichagokoalachi*) el cual canaliza en el conocimiento (*quelaronipea*). (López y López, 1947: 11-12).

Así, como podemos ver, el elemento radical *pèa*, indica no sólo el modo de ser de las personas, sino también el proceso de conocer, buscar, especular, las reglas, los principios que gobiernan las cosas. De hecho, quizás la educación que tiene que ver con el modo de ser (*pèa*) de las personas, esté vinculado con el proceso de conocer (*tóni-pèa-ya*) las reglas, la medida (*pèa*) o los principios que gobiernan (*co+bèe-pèa*) las cosas. *Nóni-péa-ya* es “conocer yd est el acto que hago” (folio 087, columna 3), lo cual implica el proceso de medir, escudriñar, ponderar, especular y buscar las reglas y los principios que gobiernan las cosas. En este sentido, *hue-çòo-pèa*, que significa “establecedor” (folio 187, columna 4), se refiere aquella que toma (*hue*) y establece la medida de las cosas. También existe el autoconocimiento, *ticòo-pèa làchia* es “medirse el hombre assi proprio, o tentarse para conocerse” (folio 262, columna 1), es decir, examinar el corazón (*làchi*), el alma, la voluntad, las intenciones o motivaciones de nuestro deseo, actuar o proceder. Así, el autoconocimiento, es una especie de mirada que se pliega sobre sí misma para examinar, juzgar y medir (*na-còo-pèa*) el modo de proceder o comportarse (*pèa*).

Igualmente, el que enseña es la persona que tiene, *quela-na-coo-pèa*, “conocimiento” (folio 087, columna 3), *quela-hue+hue-chijño-ticha*, “sabiduría grande de todas cosas” (folio 365, columna 4). Juntando las unidades lingüísticas de *quela-na-coo-pèa*, proponemos esta traducción, el ser (*quela*) que mide (*na-coo-pèa*), es el ser que conoce, indaga, toma la medida exacta de las cosas, sus principios y sus reglas en el orden cosmológico de las cosas; o simplemente tomar la medida (*na-coo-pèa*) de los principios de las cosas (*quela*), es el acto del conocer o lo que generalmente se conoce como conocimiento. Pero también, el que enseña examina sus razones (*ticha*), su voluntad y corazón (*lachi*) para conocer sus intenciones, los fines (*pèa*) y el cuidado de lo que dice, piensa y hace, lo cual requiere del conocimiento de uno

mismo, es decir, de la mirada que se pliega sobre sí para conocerse, medirse y gobernar su voluntad, sus deseos y modo de proceder con los demás.

VERDAD, CORAZÓN, FUNDAMENTO Y PALABRAS

Otro de los conceptos centrales que vale la pena revisar, es la noción de verdad, ya que la enseñanza, tiene que ver directamente con ella; en el vocabulario de Córdova lo encontramos así, *nilijti* se traduce como “la verdad” (folio 240, columna 4), *hua+lij* es “en verdad” (folio 176, columna 4), el elemento radical *lij* es la raíz del significado verdad. Localizamos que *na+lij* es “recto” (folio 358, columna 1), significa también “recto o derecho” (folio 345, columna 1), *na+zòo-lij* tiene la misma equivalencia “recto o derecho” (folio 345, columna 1), *hue-yòni-lij* es “corregidor tal o corrector” (folio 093, columna 2). Nos damos cuenta que la raíz *lij*, se usa para designar lo que es recto, derecho, tendido, alto, sin corvaturas, pero también el elemento radical *lij* se emplea para designar lo que es correcto, cierto y verdadero; *ti+lij-láchi-a* se traduce como “cierto estar de algo, o certificado” (folio 108, columna 3), *nòna-lij-a* es “cierto assi de algo. [cierto estar de algo, o certificado.]” (folio 108, columna 3); *pèni ti+nñij lij* significa “verdadero en lo que dize o haze” (folio 423, columna 4), *pèni na-lij* tiene la misma equivalencia “verdadero en lo que dize o haze” (folio 423, columna 4).

Encontramos que la partícula *lij*, significa “totalmente” (folio 407, columna 2), “realmente cosa hecha” (folio 342, columna 1) o “enteramente” (folio 173, columna 3), en tanto que *hua-lij* aparece así “en verdad” (folio 176, columna 4), “afirmadamente” (folio 012, columna 1), “realmente cosa hecha” (folio 342, columna 1), “iustamente” (folio 226, columna 4) “ciertamente” (folio 108, columna 3) o “derechamente” (folio 118, columna 1). Así, vemos que la radical *lij* se refiere a lo cierto, a lo correcto y verdadero, es decir, lo que es derecho, que puede interpretarse como lo honesto, limpio, sin mentiras, y recto es lo tendido, sin dobladuras, pero que también puede interpretarse como lo liso o perfecto en su palabra y actuar. El elemento radical *lij* que es la raíz de la verdad, se puede interpretar como lo que es total, lo entero, lo enteramente hecho, constituido, así, la verdad es lo cierto, lo justo, lo equilibrado, lo que está totalmente constituido en su verdad, rectitud y equilibrio justo, medido.

Ahora, demostrar que lo que digo es cierto, se dice, *to+lij-a[-tícha]*, el cual se traduce como “prouar lo que digo hazerlo verdad” (folio 031, columna 1), *quela-hue+lij[-tícha]* es “prueua tal [lo que digo hazerlo verdad]” (folio 031, columna 1). Hay otra expresión donde liga la razón (*tícha*) y la verdad (*lij*), *tícha pèa na+lijpe* el cual se traduce como “razon natural. s[cilicet]. sentencia verdadera” (folio 341, columna 3), *tícha* es palabra o razón, *pèa* es modo de ser, voluntad, intención o razones, *na*, es un prefijo, que unido a la unidad léxica *lijpe* significa verdadero o verdad. Ahora, *ni-na-lij* es “verdadera cosa” (folio 423, columna 4), *hua-lij-ca* es

“verdaderamente” (folio 423, columna 4), *tinñij-lija* simplemente es “dezir verdad” (folio 138, columna 3).

Existe también otra condición importante de la verdad, cuando ésta se refiere al conocimiento de los principios y fundamentos de todo lo que existe, a una sabiduría grande, *na-lij tête*, significa “verdad grande. s[cilicet]. es” (folio 423, columna 3), como refiriéndose a una verdad superior de las cosas, es decir, los principios que explican el cósmos y el mundo. La acción de buscar dichos principios, se dice en el zapoteco del Valle de Oaxaca, *ti+quille-lij-a-quita-lij-ticha*, el cual se traduce como “buscar de rayz la verdad” (folio 063, columna 1). Buscamos *quille* y lo más cercano que encontramos fue *quela hue+quille*, el cual se traduce como “escudriñamie[n]to” (folio 183, columna 2), *quela co+quille* es “buscamiento o buscadura o busca” (folio 053, columna 2), con estas dos traducciones inferimos que la raíz *quille* indica la acción de buscar o escudriñar algo, en este caso la verdad (*lij*), ahora *quita* o *quitàa* es “yigual de todas partes vna cosa, o lo que se edifica o corta, o barranca” (folio 229, columna 2) o “todo cantidad discreta. s[cilicet]. todos o todas” (folio 404, columna 1), que se refiere a la totalidad (*quita*) que es la verdadera (*lij*) palabra o razón (*ticha*); se trata de buscar (*quille*) la verdad (*lij*) que es (*quita*), es decir, “yigual de todas partes vna cosa”, la misma en la totalidad (*quita*) como verdad (*lij*) de la razón (*ticha*).

El conocimiento absoluto de las cosas, se le dice simplemente *ni-lij-ti*, el cual significa “verdad pura y vera. supra” (folio 423, columna 3), es puro porque se refiere al conocimiento de dios, de lo divino, de lo supremo, es decir, de los principios o fuerzas naturales y sobre naturales que gobiernan el origen y el funcionamiento de las cosas, por eso, es una verdad pura, divina, superior. Otro concepto central en el ejercicio de enseñar o mostrar algo al discípulo, tiene que ver con la noción de corazón, que en el zapoteco del Valle de Oaxaca se dice *làchi*, y tiene varias equivalencias como “costumbre” (folio 096, columna 2), “aliento para hazer algo” (folio 022, columna 1), “forma que da ser a lo que tiene vida” (folio 199, columna 3), “mente parte más esencial del alma” (folio 264, columna 4), “intención o fin” (folio 236, columna 1), “alma o anima” (folio 022, columna 4), “vida el principio vital, en el animal, o e[n] ho[m]bre que le mueve y da vida” (folio 425, columna 3) o simplemente “coraçon de qualquier cosa. s[cilicet]. lo de de[n]tro” (folio 092, columna 1).

En el proceso de enseñar no sólo se trabaja con el modo de ser (*pèa*) de las personas, sino también con el alma (*làchi*), la voluntad (*làchi*), con la mente (*làchi*), las intenciones (*làchi*) y el corazón (*làchi*) de los discípulos, ya que el proceso educativo es la “forma que da ser a lo que tiene vida” (folio 199, columna 3), conciencia y voluntad. La educación al tratar con el corazón (*làchi*) de las personas, da forma al ser (*pèa*), al alma, a la razón (*ticha*) de los jóvenes, en base al conocimiento (*na-coo-pèa*), de la verdad (*lij*) y a los principios que rigen y gobiernan (*pèa*) las cosas. El acto de enseñanza, que involucra el corazón, también se refiere a una enseñanza con afecto, cariño, cuidado y amor, es decir, *huechijlachi* que se traduce como “amorosa-

mente” (folio 026, columna 4) en el trato, en el cuidado del otro, así *hue+chij-láchi* es también “paciente assi. [el señor o mayor con el menor]” (folio 296, columna 4), en la enseñanza, en el cuidado y crianza del menor.

Enseñar es mostrar o manifestar la verdad al otro; el conocimiento verdadero de las cosas nos lleva el fundamento, a la verdad de las cosas. Conocer el fundamento de las cosas, nos conduce a la tierra, a la base que sostiene todo lo que existe sobre ella, *làni-yòho* se traduce como “fundamento o cimiento” (folio 202, columna 1), *xi+tij-yòho* tiene la misma equivalencia “fundamento o cimiento” (folio 202, columna 1), el elemento radical *tij*, tiene varias traducciones, elegimos aquí la que más se acerca a nuestro contexto de traducción, “primera vez que hago algo” (folio 327, columna 2) o “nueuamente hazerse algo que nunca se ha hecho” (folio 284, columna 4), *xi* es el prefijo que cuando acompaña la raíz *tij* puede traducirse como primer (*tij*) principio o fundamento (*xi* o *xèe*), *xi+tij* es el primer fundamento, sobre la tierra (*yòho*), y la primera base está dentro o en el interior (*làni*) de la tierra (*yòho*), el corazón vital de donde todo emerge.

Así, *lòo-paa[-ticha]* es “fundamento o rayz de vna platica o negocio o sermon” (folio 202, columna 2), el vocablo *lòo* indica el centro o el ojo de algo, *lòo-paa* o *lòo-bàa* como se dice hoy en el zapoteco del Istmo, significa enredadera, haciendo alusión a la raíz, la unidad léxica, *bàa* en el contexto religioso es tumba, o lo que está debajo de la tierra, en educación puede referirse a la raíz, a lo que subyace debajo de algo (*bàa*), en este caso de la palabra (*ticha*), y lo que subyace debajo de algo, es el fundamento, el ojo, el corazón o el centro de la palabra o la razón. De esta forma, *làni-ticha* tiene la misma equivalencia semántica “fundamento o rayz de vna platica o negocio o sermon” (folio 202, columna 2), el centro, el ojo, el interior (*làni*), es la parte esencial de la palabra o la razón. El verdadero maestro, conoce los fundamentos, las bases, el interior, el ojo o los principios de las cosas, así el maestro es *pèni na+ciña*, es decir, el “filosopho sabio” (folio 196, columna 4).

El maestro es el sabio de las palabras, de la razón (*ticha*), de ahí que *pichijgo [tìcha]* se traduzca igual, “rayz o fundamento de vna cosa negocio o platica. yes metapho[ra]” (folio 339, columna 2), analíticamente, el vocablo *pi-chij-go* se componen de tres unidades léxicas, *pi*, *pe* o *pèe* es viento, aliento, ánima o alma, *chij* es día, calor y *go* o *gu*, es la raíz, que se hunde sobre la tierra, sumando los tres morfemas, diremos que *pi-chij-go* es el alma, del día, la raíz, es decir *pichijgo* es el “origen”, (folio 295, columna 1) de todas las cosas. El que comprende el origen y fundamento de las cosas es el sabio, *ti+chijño-láo-a* que significa “saber assi [sabio grande o sapientissimo que sabe muchas cosas ciencias o artes] todas estas cosas y vale para dios” (folio 365, columna 3). El maestro (*na-ciña*) es un *pèni-ná+cijña*, es decir, “sabio en arte o oficio o enseñado” (folio 365, columna 4) y que mediante palabras, atrae la atención de los jóvenes, *toçobalèneaticha* es “atraer por razones” (folio 046, columna 2), y las hace concordar, *to+tàgo-ya* que significa “concordarla assi o razones” (folio 084, columna 3), *to+*

chàga-co+çó-a-ticha es “conferir o cotejar dos razones o dos cosas vna con otra” (folio 085, columna 1).

El maestro (*co-pèche*) es aquel que sabe organizar las razones (*ticha*), para volverlas coherentes, *to+tágo-ya*, es decir, “conquadrar vna cosa con otra o razones” (folio 088, columna 1), *to+co+cij-tòhua* es “conuencer a vno con razones o e[n] juicio” (folio 091, columna 3), *to+chéla-co+çóa* significa “cotejar o conferir dos cosas o razones vna con otra” (folio 096, columna 3), *ti+chijlle-chàhui ticha* es “distinguidas ser assi [razones]” (folio 142, columna 4), *ticha-na+chijño* es “encerradas cosas assi [en razones]” (folio 161, columna 4). Ahora el arte de construir o componer razones ordenadas, equilibradas, sopesadas, se dice *to+zàa-ticha-ya*, el cual se traduce como “forjar palabras o razones o componer” (folio 199, columna 3), es decir, es un *péniti+nñij-na+pèche*, el cual significa “sabio en hablar” (folio 365, columna 4), un maestro que induce, conduce, guía al hablar, así, *totociñaya* es el proceso de “induzir con razones a algo” (folio 233, columna 1) o alguien, [*tícha*]-*coquéchi*, mediante “ordenadas razones assi” (folio 294, columna 2), *tochijñótícha-láchi-a* es “ordenar en mi o proueer lo q[ue] tengo de dezir o hazer, o razones en mi entendimiento” (folio 294, columna 2), *toquá-ya-tícha* es “ordenar razones o escriptura o peticion” (folio 294, columna 2), en tanto que *tícha* o *tòhua* son simplemente “razones” (folio 341, columna 3).

El acto de reprobar o cuestionar las razones de los otros, *ti+gápa-láo-a-tícha* es “reprobar o reprochar razones vt supra” (folio 354, columna 4), *ni-pi+tàpa* significa “reprochado algo oraciones” (folio 354, columna 4), *ti+tápa-ya* es “reprochado ser assi. [reprochado algo o razones]” (folio 354, columna 4). Por otro lado, la acción de replicar o responder al cuestionamiento de las razones del otro, se dice *to+chij-a-tícha*, el cual quiere decir el proceso de “responder o tornar razones” (folio 356, columna 3), *tícha-co+càbi* es “respuesta las razones” (folio 356, columna 3); en resumen, el maestro es un sabio, *pèni na+chijño láo* es decir un “sabio grande o sapientissimo que sabe muchas cosas scie[n]cias o artes” (folio 365, columna 3), que tiene las razones, las ordena claramente para inducir y explicar a los jóvenes la enseñanza de los principios que rigen (*pèa*) los oficios, las artes y las ciencias.

Como hemos visto hasta aquí, despues de examinar algunas palabras clave de la lengua zapoteca, podemos darnos cuenta que existe una conciencia clara de lo que representa un maestro, un aprendiz de los oficios, las artes y las ciencias, mediante la inducción ordenada y clara de las razones que ofrece el sabio. Con estas evidencias lingüísticas podemos explicar un poco la concepción del acto de enseñanza que tenían y tienen toda vía varias comunidades zapotecas en Oaxaca. Veamos ahora, la conciencia y la afectividad ecológica existente en la cosmovisión educativa que tienen no sólo los pueblos zapotecos, sino la gran mayoría de los pueblos mesoamericanos y andino-amazónicos.

LA EDUCACIÓN AMBIENTAL DE LOS ZAPOTECAS

La cultura zapoteca es religiosa, y donde hay religión hay educación, y ellos saben que sin una buena combinación y armonización de las fuerzas sagradas de la naturaleza, como el sol, el agua, el rayo, el viento y la lluvia con la diosa del maíz (*pitào cozobi*) el sustento de la vida no puede ser posible. Sin la combinación armoniosa de la lluvia, el sol, con la tierra y la humedad, el ciclo agrícola sería imposible. “Para un pueblo esencialmente agrícola [...], tenía una importancia fundamental el régimen de lluvias y los otros fenómenos atmosféricos que influían en sus cosechas. Así, no es de extrañar que el culto de los dioses del agua y de la vegetación absorbiera una gran parte de su vida religiosa” (Caso, 2019: 57). Alicia Barabas, en sus estudios etnográficos, en algunos pueblos de Oaxaca, México, nos dice que en estas culturas:

[...], la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, espacializados en diversos lugares del entorno natural; relación basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los *mitos de privación*, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. (Barabas, 2008: 122).

Actualmente existe aún en varios pueblos de la sierra sur y norte de Oaxaca, un profundo respeto al dios del rayo, de la lluvia (*pitào cocijo*) y a la diosa de las aguas primordiales (*pitào huichàana*). Puesto que estas deidades:

[...] están estrechamente vinculadas con los campos de los fenómenos meteorológicos, el agua, el monte y los animales, de ahí que también se le conciba como el dueño del monte y los animales, del mar, así como quien controla y envía el agua en sus distintos tipos y formas, y fenómenos como las sequías, los movimientos de la tierra, los derrumbes, los huracanes, etc. De igual manera, es una entidad que incide en la salud y en la vida de las personas, por tanto, frecuentemente los rituales en los que se pide el bienestar y la salud son dirigidos al Rayo; así también, las presentaciones de niños recién nacidos se hacen en los lugares conocidos como “casas de Rayo”, ya sean ciénegas, manantiales, piedras, cuevas, etc., y es allí, mediante la invocación a esta entidad, donde se solicita la salud de las criaturas, pero también su poder, es decir, su tonal o nual. (González-Pérez, 2016: 190-191).

Ahora sabemos que el “éxito de una economía agraria dependía de la constante reiteración ritual, incluida la inmolación humana y de animales, para pedir la buena lluvia y alejar la tormenta y el granizo que destruye la cosecha o que enmohece y pudre el maíz” (Urcid, 2009). Los zapotecos saben muy bien que ellos no son el centro del mundo, sino una *fuera cósmica* más dentro de un orden de cosas reguladas por el movimiento del sol y la luna, una entidad hecha de la misma sustancia sagrada de los dioses, a quienes era consciente que les debía el regalo de la vida. No existe en la educación de los zapotecos, una conciencia antropocéntri-

ca, que se piense superior a todas las cosas, sino tan solo una entidad, una *energía vital (làchi na-pàani)* agradecida con los ecosistemas, su pensamiento y corazón; no son entidades separadas de los ecosistemas, sino más bien son pulsiones *de vida (làchi na-pàani)* conectadas con la madre tierra. Es esta sensibilidad y veneración hacia las fuerzas sagradas de la madre naturaleza lo que ha “permitido a los indígenas mesoamericanos relacionarse con los demás seres de modos más respetuosos y armoniosos” (Pavón-Cuéllar, 2021: 60) con sus semejantes y los ecosistemas. Así lo muestra nuestro filósofo tsotsil, Manuel Bolom, al decirnos que:

Ojtikinel-Sna’ el concepto relacional que tiene que ver con la organización del pensar tsotsil, la persona, la familia y la comunidad construye los saberes en la práctica, en las conversaciones como posibles principios del cosmos, donde se conocen las leyes que se convierten en guías de la vida cotidiana (Bolom, 2019, p. 161).

En tanto que el pensamiento de los pueblos mesoamericanos “el maíz fluctúa entre considerarlo un don sagrado, un ser vivo, un medio de reciprocidad, una medicina, una sustancia vital que permite la existencia de los seres humanos, de los muertos y de las deidades, un alimento para los animales” (Gámez–Espinosa, 2015, p. 300), y para todos, existe un pensamiento vital y sagrado hacia las fuerzas de la madre naturaleza que está interconectado con todo. Para nuestro intelectual tlapaneco Hubert Matiúwàa de Tlapa, Guerrero, perteneciente a la cultura *Mè’phàà*:

Xótoa’ simboliza la fertilidad y la abundancia, los rituales asociados a ellos están relacionados con el cambio de piel en la tierra, temporadas de sequías y lluvias [...]. Los *mè’phàà* somos los *mbo Xtà rídà*/gente piel, significa que debemos cuidar el lugar donde vivimos, somos la piel del numbaa/mundo-tierra (Matiúwàa, 2020, pp. 8,10).

Con esto, existe una conciencia del cuidado de lo que nos rodea, de las plantas, de los animales, ríos, árboles y toda entidad que forma parte de los ecosistemas. Hoy sabemos que el “amor por la tierra se observa en todas partes del mundo, es verdad; pero yo pongo en duda que en parte alguna haya existido una actitud mística tan preponderante hacia el producto del suelo como en Mesoamérica” (Thompson, 2017 [1954]: 322). De ahí que, para los zapotecos y cualquier otro pueblo mesoamericano, la “vida humana no se concibe sin el maíz; puede faltar todo lo demás, pero si aquél es abundante no se puede decir que el pueblo tenga hambre” (Arias, 1991:25). Por eso, los zapotecos saben que su vida depende del ciclo agrícola y éste de las fuerzas sagradas de la madre naturaleza, como el sol, la lluvia, la fertilidad de la tierra, etc. “Es al reconocerse como hijos de la tierra que los indígenas mesoamericanos comprenden que nada les pertenece. Nada es de ellos, todo es de todos, porque todo es de la tierra de la que ellos también son, de la que forman parte, de la que provienen” (Pavón-Cuéllar, 2021: 84).

El hombre no tiene ninguna superioridad sobre las plantas, los animales y la naturaleza (Es-
termann, 2009) como lo es en la razón occidental, él es un componente más dentro de la
amplia red interdependiente de los ecosistemas. Así, los “astros y los fenómenos meteoroló-
gicos inciden también en el desarrollo del ser humano y del maíz [también] la fertilidad de la
mujer y de la tierra están íntimamente ligadas al movimiento de la luna” (Gámez–Espinosa,
2015, p. 293). De hecho, para nuestros pueblos ancestrales, la propia madre naturaleza es la
deidad de la vida, la diosa suprema conectada aquí y ahora con todo para hacer la vida (Bo-
lom, 2019; Matiúwàa, 2020).

Los zapotecos saben que todo el proceso de preparar el suelo, sembrar y la fertilización de la
tierra, dependen de la cantidad exacta de lluvia, lo cual llevó a los zapotecos a erigir deidades
importantes para la agricultura, una de las más importantes, por lo menos, desde el periodo
clásico (200 d.C.); fue *pitào coçobi*, considerada la diosa del maíz, de las mieses y el sus-
tento, y cómo este proceso de siembra y cosecha depende de la lluvia, ofrendaron también
importantes tributos a *pitào cocijo*, dios del rayo o de la lluvia. Por eso, podemos encontrar en
el Glifo de agua localizado en Monte Albán, elementos de maíz o mazorca. En este sentido,
según las propias evidencias arqueológicas, el Glifo agua está relacionada con la milpa y el
maíz, la madre que sustenta la alimentación de los amerindios y los zapotecos. “El hecho de
que todas ellas muestren imaginaria o lenguaje gráfico referidos al dios de la lluvia, al maíz,
a la tierra y al agua, hace suponer que tuvieron funciones análogas a los *tepatlacalli* en estilo
mexica, a pesar de las diferencias temporales” (Urcid, 2011: 21).

La relación sagrada entre el agua, la tierra y el maíz es fundamental en los pueblos mesoa-
mericanos. Por ejemplo, el “maya es un hombre que se excusa ante los dioses de la tierra
cuando hace la roza para sembrar su milpa, cuando quema la maleza ya seca en el calor
que ha hecho en el bosque; en otras palabras, cuando desfigura el paisaje” (Thomson, 2017,
[1954]: 190). De esta forma, los pueblos zapotecos “al reconocerse como hijos que los indí-
genas mesoamericanos comprenden que nade les pertenece. Nada es de ellos, todo es de
todos, porque todo es de la tierra de la que ellos también son, de la que forman parte, de la
que provienen” (Pavón-Cuéllar, 2021: 84).

En este sentido, podemos encontrar, en la educación de los zapotecas, elementos potencial-
mente ecológicos para los diálogos mundiales de saberes inter-educativos sur-sur globales,
en la medida que partimos de los ideales éticos y estéticos que tienen nuestras culturas
originarias, mostrando, una opción, dentro de las 68 lenguas que existen en el país, para des-
colonizar el pensamiento colonial que hemos heredado en las escuelas. “Se trata de pedago-
gías ecológicas inspiradas en los sistemas de pensamiento y forma de vida de los pueblos
originarios cuya relación armónica con los ecosistemas es de respeto y están presentes en
gran parte de las culturas del sur global que fueron negadas por la expansión de la razón
pedagógica occidental. Con esto, no estamos diciendo que ignoremos los aportes de los

grandes pedagogos euro– norteamericanos, sino lo que procuramos es de subsumir los aspectos emancipadores y críticos de sus propuestas desde los núcleos éticos–pedagógicos de cada cultura del sur global en diálogo con las pedagogías del norte para proponer diseños metodológicos y proyectos educativos comunitarios y urbanos ambientales que coadyuven a la superación de la crisis civilizatoria (Sánchez-Antonio, 2021).

REFLEXIONES FINALES

La educación ambiental de los zapotecas está íntimamente ligada con la tierra, con la comprensión del movimiento de los astros, el clima, la lluvia, el ciclo agrícola, etc., Educar tiene que ver con el cuidado, así por el ejemplo, *toxòbalàchia*, significa también curar tener cuidado” (folio 103, columna 2) no sólo de los otros semejantes, sino también de las plantas, los animales y todos los ecosistemas. “Educar no es sólo *curar* y *cuidar* del otro, sino también curar y cuidar los ríos, las cuevas, las montañas, el aire, las tierras (Giraldo y Toro 2020). El acto de *cuidar* y *curar* implica una acción ética de responsabilidad por el bienestar de los semejantes, pero también, de los ecosistemas para garantizar la vida de todos. “Si cada sujeto debe ser tan respetuoso con todo lo que le rodea, es porque todo esto es como un enramado vivo de lo mismo de lo que él también es como un brote” (Pavón-Cuellar, 2021:26). *Cuidar* y *curar* los ecosistemas es tener presente que si destruimos los ecosistemas, tenemos que reparar el daño, en cualquiera de sus formas.

Tener cuidado también puede entenderse como saber comportarse ante las deidades que gobiernan las fuerzas de la naturaleza, puesto que obrar mal, puede molestar a los dioses, y esto tiene consecuencias malas e incluso graves para el ciclo agrícola y la vida familiar o de un pueblo. En la educación ambiental de los zapotecas, el ser humano no es un ser antropocéntrico, superior a todas las cosas, sino una entidad, una *energía vital (làchi na-pàani)* agradecida con los ecosistemas; su pensamiento y corazón no son entidades separadas de los ecosistemas, sino más bien *pulsiones de vida (làchi na-pàani)* conectadas con la madre tierra. Entonces curar y cuidar al otro, y curar y cuidar los ecosistemas, es el mayor *gesto ético* de agradecimiento que se les puede dar por el regalo de la vida. Se trata, en el mejor de los casos, de actuar equilibradamente, sin perjudicar o romper el equilibrio de la madre naturaleza, porque de ella depende toda la vida.

Requerimos abrir el diálogo mundial con las amplias formas de comprender y hacer la educación de los pueblos originarios y del sur global, ya que en ellas, podemos retomar elementos potencialmente ecológicos y sistemas de valores armónicos con los ecosistemas, para reconectar al ser humano con la madre tierra desde un diálogo mundial inter-educativo sur-sur y sur-norte global. Estos diálogos inter–educativos mundiales permitirán corregir la pretensión de etnocentrismo pedagógico de cualquier cultura que pretenda ser el modelo

universal a seguir. Es importante ubicar aquí las seis grandes civilizaciones con desarrollo autónomo (Egipto, Mesopotamia, India, China, Mesoamérica y lo Andino-Amazónico) que poseen indudablemente sus propios sistemas educativos por medio del cual lograron transmitir, generar y perpetuar sus sistemas milenarios de pensamiento (Sánchez-Antonio 2021) en armonía con los ecosistemas del planeta.

BIBLIOGRAFÍA

Arias, Jacinto. (1991), *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Barabas, Alicia. (2008), "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca", *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol*, 7, pp. 119-139. Recuperado a partir http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200007

Baustista, Juan. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Braque, George. (1993). "Aforismos" en *El cararaván, Boletín trimestral del Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca*, vol IV, 14, Oaxaca, México, pp. 3-7.

Bolom, Manuel. *Chanubtasel-P'ijubtasel. Reflexión Filosófica de los Pueblos Originarios*. CLACSO, Universidad Intercultural de Chiapas y CRESUR, 2019.

Coronel-Ortiz, Dolores. (2006). *Zapotecos de los valles centrales de Oaxaca*. México:

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

De la Cruz, Víctor. (1994), "Propuesta metodológica para el estudio del pensamiento de los binnigula'sa". *Cuadernos del Sur. Ciencias sociales*, 3, pp. 126-141.

De la Cruz, Víctor. (2002). "La educación en la época prehispánica en Oaxaca", *Acervos*, 25, pp. 4-8.

Dussel, Enrique (2011 [1977]). *La filosofía de la liberación*. México: FCE.

Césaire, Aimé. (2015). *El discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Cruz, Wilfrido (1935a). *El Tonalamatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*. México: Imprenta del gobierno del Estado de Oaxaca.

Gámez-Espinosa, Alejandra. (2015), "El maíz en la cosmovisión de los popolacas. Las configuraciones de una tradición cultural", en A. Gámez-Espinosa y A. López Austin (coords.). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, CM-FCE-BUAP, pp. 273-301.

Giraldo Omar y Toro Ingrith. (2020), *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*, México, ECOSUR-Universidad Veracruzana.

Gonzales-Pérez, Damián. (2016). "De Cocijo al rayo. Acercamiento etnohistórico a la ritualidad agrícola de los zapotecos del sur de Oaxaca". *Intinerarios*, 24, pp. 187-214.

Esterman, Joseff. (2012). "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino". *Polis. Revista latinoamericana*, 33, 1-22.

- Caso, Alfonso. (2019). *El pueblo del sol*. México: FCE.
- Lenkersdorf, Carlos. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Léon-Portilla, Miguel. (2019 [1980]). *Toltecatótl: aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.
- López-Austin, Alfredo. (2002). *La educación de los antiguos nahus 1*. México: SEP-Ediciones el Caballito-Dirección general de publicaciones.
- López-Austin, Alfredo. (1985). *Educación de los Mexicas. Antología de textos sahuaguntinos*. México: UNAM.
- López Y López, Gregorio. (1955). "Filosofía zapoteca". *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 57-58-59, pp. 1-15.
- Matiúwàa, Hubert. *Mbo Stà rídà. Gente piel. Skin people*. Ediciones Icaro, Gusanos de la memoria, 2020.
- Palermo, Zulma (Comp.) (2014). *Para una Pedagogía decolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- Pavón-Cuéllar, David. (2021). *Más allá de la psicología indígena. Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. México: Editorial Porrúa-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Rousseau, Juan. (2016 [1762]). *Emilio o de la educación*. Chile: Ediciones de la junji.
- Sapir, Eduard. (2021 [1921]). *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. México: FCE.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2022a). Capitalismo, ciencias sociales y colonialidad. *Estudios Culturales Comparados - Perspectivas Europeas y Latinoamericanas*, 7 (14), 7-29. <https://doi.org/10.36253/ccselap-13461>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2020b). Eurocentrismo, ciencias sociales y transmodernidad. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 44, 177-202. DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2020.i44.08>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2020a). *Insubordinación de los saberes sometidos y emergencia de las epistemologías otras*. *Tabula Rasa*, 34, 197-223. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.10>
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2021b). "Hacia una educación transmoderna: descolonizar las diferencias desde las filosofías de los pueblos originarios", en Ma. Leticia Briseño, Abraham Nahón, Lorena Córdova Hernández y Alda Regina Tognini (coords.). *Arte, educación y diversidad transcultural: prácticas creativas, identidades y conocimientos comunitarios*. México: UABJO-Scriptus, pp. 86-104.
- Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2021a). Más allá de la visión heleno-eurocéntrica de la historia: el lugar de América (Latina) en la historia mundial transmoderna. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, 44, 8-36. DOI: <http://dx.doi.org/10.14482/memor.44.980>

Sánchez-Antonio, Juan Carlos (2022). Pueblos originarios, saber ambiental y descolonización epistémica. *TRANSMODERNIDAD: Revista de Producción Cultural Periférica del Mundo Luso-Hispano*, 9(8). DOI : <http://dx.doi.org/10.5070/T49857563> Obtenido de <https://escholarship.org/uc/item/2181d54m>

Swadesh, Mauricio. (1978). *El lenguaje y la vida humana*. México: FCE.

Thompson, Eric. (2017 [1954]). *Grandeza y decadencia de los Mayas*. México: FCE.

Urcid, Javier. (2011), "Sobre la antigüedad de cofres para augurar y propiciar la lluvia", *Arqueología Mexicana*. 19, 110, pp. 16-21.

Vaillant, George. (2018 [1941]). *La civilización azteca*. México: FCE.



Titre: Los indigenismos del francés canadiense

Auteur: André Thibault, Sorbonne Université

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par Oibrillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 162 - 176

ISBN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20537>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20537>

Los indigenismos del francés canadiense

ANDRÉ THIBAUT, SORBONNE UNIVERSITÉ

andre.thibault@sorbonne-universite.fr

Resumen: Esta contribución estudia los indigenismos propios del francés canadiense. Primero, se hará una breve exposición de lo que es el francés canadiense; después, se explicará quiénes son los indígenas de Canadá, que, en dicho país, se suelen evocar bajo el nombre de “autóctonos” o, colectivamente, “Primeras Naciones” (pero antiguamente se solía decir también *indios*, *esquimales* y *mestizos* – o sea, en francés, *indiens*, *esquimaux* y *métis*). Una sección especial se dedicará al caso de una falsa etimología que remonta al siglo XVIII, pero que ha tenido repercusiones a nivel mundial, la de *esquimau*. A continuación, se presentarán las varias categorías de indigenismos del francés canadiense, primero, los nombres propios – topónimos y etnónimos – y, después, los préstamos léxicos (en los campos de la fauna, la flora, la alimentación y la indumentaria). La contribución explorará también el caso de los indigenismos que pasaron a través del inglés norteamericano, así como un caso muy especial de calco semántico (el de *de valeur* con el sentido de “lamentable”).

Palabras claves: francés canadiense; indigenismos; amerindianismos; autóctonos canadienses; topónimos; etnónimos; préstamos léxicos; calcos semánticos.

Amerindianisms in Canadian French

Abstract: This contribution studies the Amerindianisms of Canadian French, starting with a brief presentation of what Canadian French is, followed by an explanation of who are the indigenous people of Canada, usually evoked in that country under the name of “Natives” or, collectively, “First Nations” (but in the past they were also known as *Indians*, *Eskimos* and *Métis* – that is, in French, *indiens*, *esquimaux* and *métis*). A special section will be dedicated to the case of a false etymology that dates back to the eighteenth century, but has had repercussions worldwide, that of *esquimau*. Next, the various categories of Amerindianisms of Canadian French will be presented: first, the proper names – place names and ethnonyms – and, later, the lexical loanwords (in the fields of fauna, flora, food and clothing). The contribution will also explore the case of the Amerindianisms that were borrowed through American English, as well as a very special case of semantic calque (*de valeur* with the sense of “regrettable”).

Key-words: Canadian French; indigenisms; Amerindianisms; Canadian Natives; toponyms; ethnonyms; lexical borrowings; lexical calques.

EL FRANCÉS CANADIENSE

Canadá es un país de unos 38 millones de habitantes,¹ de los cuales aproximadamente 10,7 millones son capaces de expresarse en francés, y 7 millones lo tienen como lengua materna. La gran mayoría vive en la provincia de Québec, con 8,5 millones de habitantes.

Pero, ¿por qué se habla francés en Canadá?² Como Inglaterra, España y Portugal, Francia mandó pobladores al continente americano en la época colonial. Trajeron su lengua consigo, al atravesar el Atlántico, y se instalaron en lo que era para ellos el 'Nuevo' Mundo, especialmente a orillas del río San Lorenzo (la cuna originaria del pueblo quebequense), así como en el territorio hoy conocido bajo el nombre de Nueva Escocia, una provincia canadiense que se presenta bajo la forma de una península rodeada por las aguas del Atlántico (la 'Acadie' de la época colonial).

A nivel demográfico, hay que admitir que la implantación francesa en las Américas fue un fracaso en comparación con el destino del español, del inglés y del portugués. Sin embargo, se sigue hablando francés hoy en día en Canadá, y el último censo (el de 2021) ha revelado un aumento de unos 300.000 hablantes de dicha lengua, a pesar de una disminución en términos de porcentaje frente al inglés (ya que el número de habitantes en la parte anglófona del país crece todavía más rápidamente que en la parte francesa). Hay que recordar que Canadá es un país de alta inmigración.

Ahora bien, ¿qué tipo de francés se habla en Canadá? En comparación con el francés de Francia, el francés en Canadá se particulariza por varias categorías de fenómenos léxicos (compartidas con el inglés, el español y el portugués del Nuevo Mundo): arcaísmos (por ejemplo, los nombres de las tres principales comidas del día: *déjeuner*, *dîner*, *souper*, mientras el francés de Francia dice *petit-déjeuner*, *déjeuner*, *dîner*); innovaciones internas (*téléroman* 'telenovela', mientras los franceses dicen *série télé*); innovaciones externas, es decir, préstamos y calcos del inglés (inglés *peanut butter* > francés quebequense *beurre de peanut*) y de otras lenguas europeas, así como de lenguas indígenas. Esta última categoría es el tema de esta presentación.

1. <https://www.statcan.gc.ca/fr/debut>

2. Sobre la historia y las características del francés en Québec y, más generalmente, en América del Norte, véase Martineau, Remysen y Thibault (2022).

LOS INDÍGENAS DE CANADÁ

Hay que distinguir tres grupos: las 'Premières Nations', o sea, las Primeras Naciones (los autóctonos que no son ni los *Inuit*, ni los *Métis*) – presentes del este al oeste; los '*Inuit*' (= los Esquimales) – en el extremo norte; los '*Métis*' (= los 'Mestizos') – en el oeste. Este último grupo es un pueblo descendiente de hombres de origen europeo y de mujeres de origen amerindio. Solían hablar una lengua híbrida, el '*mitchif*' (de vocabulario francés y de morfosintaxis cri), así como una variedad de francés canadiense.

- Demografía:

- las 'Premières Nations': 977 230 hab. en 2016³

- los '*Inuit*' (= los Esquimales): 65 025 en 2016

- los '*Métis*' (= los 'Mestizos'): 587 545 en 2016.

A través del tiempo, las denominaciones utilizadas por los franceses y sus descendientes para referirse a los indígenas canadienses han evolucionado constantemente. En la época colonial, se utilizaba el políticamente muy incorrecto *Sauvage* (es decir, 'salvaje'), reemplazado después por *Indien* ('indio') utilizado hasta bien entrado el siglo XX, que conoció la concurrencia de *Amérindien* ('amerindio') a través del siglo XX, nombre al que se le sustituyó en el siglo XXI las denominaciones *Autochtone* ('autóctono') y *membre d'une/des Première(s) Nation(s)* ('miembro de una/de las Primera(s) nación(es)'). El caso de *Esquimau* ('esquimal'), hoy en día reemplazado por *Inuit*, vendrá comentado después (§ 3.1.3.).

LOS INDIGENISMOS DEL FRANCÉS CANADIENSE

Primero, hay que precisar que su número es bastante bajo (en comparación, por ejemplo, con los anglicismos). Esto se debe al hecho de que no hubo muchos contactos entre las poblaciones indígenas, por una parte, y los descendientes de los pobladores franceses, por otra, a orillas del río San Lorenzo, donde vivía la gran mayoría de ellos. Al oeste del país, sí que hubo muchos más contactos, lo que originó la formación del grupo de los '*Métis*'. Estos, sí hablaban (además del '*mitchif*', un código híbrido) una variedad de francés canadiense mucho más influenciada por las lenguas indígenas. Sin embargo, los '*Métis*' eran muy pocos y no ejercieron ninguna influencia sobre la evolución del francés quebequense. Hoy en día hablan muy mayoritariamente el inglés y siguen viviendo al oeste de Canadá.

3. Los resultados del último censo en cuanto al número de indígenas en Canadá todavía no son disponibles (1° de setiembre de 2022).

LOS TOPÓNIMOS (Y SUS DERIVADOS)

Desde luego, la herencia más importante la encontramos en la toponimia. Una asombrosa cantidad de nombres de lugares en el país es de origen indígena, empezando con el mismo nombre del país, *Canadá*, o de la provincia más francófona, *Québec*.

- *Canadá*: el nombre del país viene de la palabra de los hurones y de los iroqueses *kanata* 'pueblo, aldea'. La primera vez que se usó, con Jacques Cartier en 1535, se trataba de lo que es hoy en día la ciudad de Québec. Poco a poco, se aplicó a territorios cada vez más grandes (el río San Lorenzo se llamó primero 'el río de Canadá'), mientras los 'Canadienses' iban poblando cada vez más hacia el oeste (referencia: sitio web del gobierno canadiense, <https://www.canada.ca/fr.html>).
- *Québec*: « Dans la grande famille linguistique algonquienne, le mot *kebec* a pour signification "là où c'est bouché" [...]. Les Abénaquis identifient toujours la ville comme *Kephek*. En langue micmaque, *kepek* [...] signifie "là où c'est fermé, bloqué, obstrué". Ce mot micmac sert aussi à désigner le rétrécissement d'un cours d'eau. En d'autres mots, *Québec* signifie "détroit du fleuve Saint-Laurent en face de la ville". » (Commission de toponymie). (Traducción: « En la gran familia lingüística algonquiana, la palabra *kebec* tiene como significado 'allí donde está bloqueado' [...]. Los Abenaquíes todavía identifican la ciudad como *Kephek*. En lengua *micmac*, *kepek* [...] significa 'allí donde está cerrado, bloqueado, obstruido'. Esta palabra *micmac* también sirve para designar el estrechamiento de un río. En otras palabras, *Québec* significa 'estrecho del río San Lorenzo delante de la ciudad'. »)
- *Chicoutimi*: « On estime que l'expression innue *eshko-timiou* signifie "jusqu'ou c'est profond", de *isko*, "jusqu'ici" et *timiw*, "profond". » (Commission de toponymie). (Traducción: « Se estima que la expresión innú *eshko-timiou* significa 'hasta donde es profundo', de *isko*, 'hasta aquí', y *timiw* 'profundo'. ») Efectivamente, esta ciudad está ubicada en la entrada de un fiordo, el majestuoso fiordo del Saguenay.

Algunos ejemplos más: *Ontario*, nombre de la provincia más poblada del país, viene de una palabra iroquesa, *kanadario*, que significa 'agua reluciente' (por alusión al lago Ontario). *Toronto*, nombre de la mayor ciudad del país (unos seis millones de habitantes), proviene de una palabra iroquesa que significa « allí donde hay árboles en el agua ». *Manitoba*, nombre de una provincia del centro del país donde viven muchos 'Métis', viene probablemente de una palabra 'cri', *man-into-wah-paow*, que significa 'el paso del gran espíritu', ya que primero se refirió al lago Manitoba, que se hace más estrecho en su centro. *Nunavut*, en inuktitut (la

lengua de los Inuits), significa sencillamente « nuestro país ». En 1999, el Nunavut se separó de los Territorios del Noroeste y es ahora un territorio propio.

Por supuesto, para muchos topónimos existe también un ‘detopónimo’, es decir, un gentilicio, un nombre/adjetivo que designa a los habitantes del lugar: *canadien, québécois, chicoutimien*, etc. (hay centenares); pero son de formación francesa, es decir, formados con sufijos franceses.

LOS ETNÓNIMOS

Después de los topónimos, la categoría de los etnónimos, es decir, los nombres de las ‘naciones’ amerindias, es una de las más importantes. Algunos siempre fueron conocidos y utilizados por todos, desde la época colonial; otros, más técnicos, se han difundido en la población general en época más reciente. Algunos incluso han dado lugar a derivados. Presentamos a continuación dos pares de términos muy importantes, ya que corresponden a grandes familias en el seno de las Primeras Naciones; en ambos casos, hay que distinguir la palabra más técnica, presentada aquí abajo a la izquierda, de su correspondiente en la lengua general, en la casilla derecha.

<i>Algonquien</i>	<i>Algonquin</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Cualquier autóctono que pertenece a un gran conjunto de naciones autóctonas de Canadá y de EEUU, de origen común y de lenguas emparentadas, y cuyo territorio en época colonial correspondía a la zona de los lagos Erié, Hurón y Ontario (DHFQ). 	<ul style="list-style-type: none"> • Autóctono que pertenece a una nación algonquiana de Québec y de Ontario y que, hoy en día, está establecida principalmente al noreste del río de los Outaouais, pero que, en época colonial, cuando era aliada de los franceses, ocupaba todo la cuenca de dicho río (DHFQ).
<ul style="list-style-type: none"> • Palabra técnica, documentada desde 1946, adaptación del inglés <i>Algonquian/Algonkian</i>. • Derivado: <i>proto-algonquien</i> « ancestro común de todas las lenguas algonquianas ». 	<ul style="list-style-type: none"> • Palabra documentada desde 1632, mucho más conocida. • De origen incierto (pero muy probablemente de origen autóctono). • Derivados: <i>algonquiniser, -é; algonquiniste, algonquinisme</i>.

<i>Iroquoien</i>	<i>Iroquois</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Cualquier autóctono que pertenece a un gran conjunto de naciones autóctonas del este de Canadá y del noreste de los EEUU, de origen común y de lenguas emparentadas, y cuyo territorio en época colonial correspondía a la zona de los lagos Erié, Hurón y Ontario (DHFQ). 	<ul style="list-style-type: none"> • Autóctono que pertenece a una de las cinco naciones 'iroquoiennes' que, en la época colonial, ocupaban el sur y el sureste del lago Ontario y formaban una importante liga amerindia, muchas veces en guerra con los franceses y sus aliados amerindios.
<ul style="list-style-type: none"> • Término técnico, documentado desde 1967. • Adaptación del inglés <i>Iroquoian</i>. • Derivados: <i>iroquoïaniste; proto-iroquoien</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • Documentado desde 1603, en un texto de Samuel de Champlain. • Otra vez, palabra de origen incierto, pero las tres etimologías propuestas son autóctonas. • Derivados: <i>iroquisé, iroquoisé; s'iroquiser, s'iroquoiser; iroquoiserie</i>.

Algunos ejemplos más, entre los más importantes:

- *Abénaquis, -ise / Abénakis, -ise*: viene de una palabra algonquiana que significa "(los de) la tierra de la aurora, del este". Palabra documentada bajo esta forma desde 1676, y ya desde 1632, en un texto de Champlain, bajo la forma *abnaquois*. También designa su lengua.
- *Innú*: amerindio de la nación de los 'Montagnais' y de la de los Naskapiés (consideradas como dos subconjuntos de una misma nación). La palabra designa también su lengua. Se dice además *Montagnais-Naskapi*. Forman parte de la gran familia de los Algonquianos. Palabra de uso muy reciente (1986) en francés. Viene de una palabra de la lengua innú que significa "ser humano". Está reemplazando la palabra *Montagnais*, ya documentada en Champlain en 1603, de formación francesa.
- *Inuit*: autóctono perteneciente a una etnia de origen asiático, no amerindio, que vive principalmente en zona ártica, diseminada a lo largo de la Siberia oriental, de Alaska, de Canadá y de Groenlandia (DHFQ). En singular, se dice también *inuk*. La palabra significa, en su lengua, "ser humano". Dicha lengua se llama *inuktitut*. Se solían llamar *esquimaux*. Derivados: *inuitologie; inuitiser*.

La palabra *esquimau*, que se solía utilizar para referirse a los inuits (también en otras lenguas: cf. ingl. *Eskimos*, esp. *esquimales*, etc.), cayó en desgracia. La explicación más corriente es que sería un insulto con la significación de “comedor de carne cruda”. Pero de hecho, no hay ninguna documentación textual según la cual la palabra ya hubiera podido ser utilizada como insulto racial a lo largo de su historia. Más aún, no hay ninguna certidumbre sobre su semantismo inicial. He aquí un largo pasaje del DHFQ sobre la cuestión (la traducción al español viene a continuación):

« D’après une explication qui a largement cours depuis la première moitié du XVIII^e s., l’appellation amérindienne faisait référence à une habitude alimentaire caractéristique des Esquimaux et signifierait littéralement ‘mangeur de viande crue’ [...]. Depuis Rousseau, on a souvent repris cette explication pour souligner la valeur péjorative de l’appellation, ce qui a conduit, dans les années 1970, à l’abandon du mot *esquimau* au profit de *inuit* par les spécialistes québécois [...]. Or, il est clairement établi maintenant qu’au XVII^e s., dans la région de Tadoussac, le mot français et la forme montagnaise correspondante servaient essentiellement à désigner des Amérindiens Micmacs auxquels pouvait difficilement convenir un nom signifiant ‘mangeur de viande crue’. L’explication a donc été remise en question par J. Mailhot pour qui l’appellation amérindienne devait plutôt avoir le sens de ‘parlant la langue d’une terre étrangère’ [...]. Mais cette nouvelle hypothèse est elle-même remise en question [...]. » (DHFQ)

(Traducción : « Según una explicación que circula mucho desde la primera mitad del siglo XVIII, la apelación amerindia haría referencia a un hábito alimentario característico de los esquimales y significaría literalmente ‘comedor de carne cruda’ [...]. Desde Rousseau, se ha citado muchas veces esta explicación para hacer hincapié en el valor peyorativo de la denominación, lo que conllevó, en los años 1970, al abandono de la palabra *esquimau* reemplazada por la de *inuit* por los especialistas quebequenses [...]. Ahora bien, está claramente establecido que en el siglo XVII, en la región de Tadoussac, la palabra francesa y la forma montañesa correspondiente servían esencialmente para designar amerindios micmacs, a los cuales muy difícilmente hubiera podido convenir un nombre que significara ‘comedor de carne cruda’. Así, la explicación fue puesta en tela de juicio por J. Mailhot, para quien la apelación amerindia debía significar más bien ‘que habla la lengua de una tierra extranjera’ [...]. Pero esta nueva hipótesis ha sido también cuestionada [...]. »)

Como se puede comprobar fácilmente en Internet, esta falsa etimología se ha establecido en las representaciones populares en el mundo entero como una verdad incuestionable, hasta tal punto que una compañía de helados en Dinamarca ha tenido que cambiar el nombre de sus helados debido a reclamaciones por parte de personas que se consideraban personal y

colectivamente heridas por el uso de dicho etnónimo⁴. En lugar de hablar de un insulto racista, tal vez habría que decir más bien que *esquimau* es un 'heterónimo', es decir, un gentilicio creado y utilizado por otros pueblos, desde fuera, mientras que *inuit* es un 'autónimo', es decir, un nombre dado por el propio pueblo para designarse a sí mismo. La tendencia en Canadá hoy en día consiste en utilizar autóntimos en lugar de heterónimos (cf. también el caso de *montagnais*, reemplazado por *innu*).

LOS PRÉSTAMOS LÉXICOS

No sorprende constatar que los campos léxicos mejor representados, en cuanto a los indigenismos del francés canadiense, son los de la fauna, de la flora, de la alimentación y de la indumentaria.

LA FAUNA

- *achigan*: pez de agua dulce del este del continente norteamericano, conocido por los pescadores como muy voraz y combativo (DHFQ). Documentado desde 1656 en francés. Palabra de origen algonquiano, conocida en varias lenguas emparentadas de la región de los Grandes Lagos y del río Outaouais.
- *cacaoui*, *kakawi*: pato de las regiones árticas que pasa los inviernos en las zonas costeras; el macho luce una larga cola afilada, y su plumaje blancuzco en invierno se cubre de manchas oscuras (DHFQ). Documentado desde 1672. Parece ser un préstamo de una lengua algonquiana (cf. micmac *kakawegech*, que designa otra variedad de pato salvaje con cola afilada).
- *carcajou*: mamífero carnívoro del norte del continente norteamericano, del tamaño de un osito, solitario, de pelaje marrón oscuro marcado en los flancos por dos anchas bandas amarillas, con glándas de secreciones fétidas, feroz y astuto (DHFQ). Palabra documentada desde 1675 en francés, de origen innú. Hoy en día, en esta lengua, existe bajo la forma *kuakuatsheu*. Del francés canadiense, ya en el siglo XVIII, la palabra pasó al inglés norteamericano.
- *caribou*: cérvido de tamaño medio, de pelaje moreno o pardo, blanco en el cuello, el vientre y la grupa, con largos cuernos y anchos cascos adaptados a pantanos y a la nieve, común en regiones nórdicas de América y Eurasia (DHFQ). Palabra de origen algonquiano, más precisamente micmac, que significa literalmente "rascador" por alusión a su hábito de raspar la nieve para encontrar el líquen (*mousse à caribou*) del que se alimenta. Pasó al español (*caribú*).

4. https://www.francetvinfo.fr/monde/europe/danemark-un-fabricant-de-glaces-renonce-au-nom-esquimaux-juge-offensant_4046567.html

- *moyac/moniac*: nombre que se da al ‘Eider’, gran pato marino de las regiones nórdicas, y especialmente al pato de flojel (DHFQ). Documentado desde 1672. De origen algonquiano. Probablemente del micmac, lengua en la que, para designar la misma ave, se dan las formas *moœäk’* y *moiag*.
- *maringouin*: mosquito cuya picadura, aunque benigna, es muy desagradable. Del tupi-guaraní, lengua indígena de América del sur. Es un indigenismo, pero que extendió muchísimo. Corresponde al portugués brasileño *maruim*, del mismo origen. Existe en todas las variedades del francés norteamericano, así como en los criollos franceses, del Caribe hasta el océano Índico.
- *ouaouaron*: rana muy grande, de color pardusco o verdoso, sin pliegues dorsales y con tímpano bien visible detrás del ojo; el macho, en período de reproducción, emite gritos graves y sonoros que se parecen a mugidos (Usito). Documentado desde 1754. Palabra de origen iroquoiano, probablemente del hurón-wendat, con valor onomatopéyico.
- *poulamon*: pez de tamaño pequeño, parecido al bacalao, que vive en las aguas saladas o salobres del este de Canadá y de EEUU, y que viene a desovar en invierno en el agua dulce de los ríos cubiertos de hielo (DHFQ), donde los pescadores lo esperan. *Poulamon* es una variante de *po(n)namon* (documentada desde 1672), que viene a su vez de *pounamou* (ya documentada en 1609). Palabra micmac, que pasó al francés primero en Acadie, y después en Québec.

LA FLORA

- *atoca*: pequeño arbusto, de raíces rastreras, que crece sobre todo en turberas y que produce bayas rojas, comestibles, de sabor acidulado; dichas bayas (= ingl. *cranberries*) (DHFQ). Documentado desde 1656. De origen iroquoiano; documentado en la lengua hurona bajo las formas *atoxa* y *toxa* ‘pequeña fruta roja’. Derivados: *atocatier*; *atocatière*.
- *chicouté*: nombre usual de la ‘*ronce petit-mûrier*’ (tipo de zarzamora), común en las regiones nórdicas, que da una fruta de color ambarino y de sabor acidulado (Usito). Documentado desde 1865. De una palabra innú que significa “rojo como el fuego” (Usito).

ALIMENTACIÓN

- *micouenne/micoine*: (antiguamente) gran cuchara de madera que tenía varios usos domésticos (DFPlus). Palabra de probable origen algonquiano, documentada desde 1723 (fichero en línea del TLFQ, <https://www.tlfq.org/fonds/>).

- *sagamité*: potaje o papilla de harina de maíz, que podía contener grasa animal, carne, pescado, fruta, y que era una comida importante en la alimentación de muchas naciones autóctonas, especialmente los iroquoianos. Documentada desde 1632. Palabra de origen innú.

INDUMENTARIA

- *babiche*: piel no curtida cortada en correas que sirve tradicionalmente en la fabricación de raquetas, de calzado y de asientos de sillas (DHFQ). Documentada en francés desde 1669. Palabra de origen probablemente algonquiano; la forma más parecida es el micmac *ababich'*, documentada desde 1612 como equivalente del francés *corde, fil* ('cuerda, hilo').
- *mitasses*: parte de la indumentaria tradicional de los autóctonos que cubre completamente o parcialmente la pierna, habitualmente hecha de una pieza de cuero blando, atada por correas y frecuentemente adornada de flecos y de bordados (DHFQ). Documentada desde 1669. Préstamo del algonquiano (ya se documenta una forma *mitas* en las lenguas algonquinas e innúes a finales del siglo XVII).
- *pichou(s)*: (antiguamente) nombre del lince o de su piel; (antiguamente) calzado tradicional inspirado del mocasín autóctono, confeccionado originariamente con la piel del jarrete de un animal (buey, caballo, cérvido); (moderno, familiar) calzado flexible y confortable, pero poco refinado; (por extensión) zapatilla, pantufla; (familiar, peyorativo) persona fea. Palabra documentada desde 1709, proveniente de una lengua algonquiana (Usito).

LOS PRÉSTAMOS LÉXICOS QUE PASARON POR EL INGLÉS

No todos los amerindianismos del francés quebequense provienen directamente de las lenguas de los autóctonos; algunos pasaron por el canal de la lengua inglesa, cuyos hablantes también estuvieron en contacto con las lenguas de los primeros habitantes del continente en la época colonial.

- *mohawk*: autóctono de una nación iroquesa que vivía antiguamente al sureste del lago Ontario, pero que, hoy en día, está establecida principalmente cerca de la isla de Montreal y en la zona fronteriza que comparten con Québec, Ontario y el estado de Nueva York. Palabra documentada desde 1764, en un texto traducido del inglés; en francés, se extrajo de esta lengua, en la que la palabra existe desde el siglo XVII, como préstamo de una palabra algonquiana de Nueva Inglaterra que significaba literalmente "comedor de carne humana" (DHFQ 1998).
- *pemmican*: preparación tradicional autóctona a base de carne secada y molida, muy concentrada y nutritiva, adoptada por los exploradores y especialmente los miembros de expediciones polares, por sus propiedades de conservación y su facilidad de empleo (Usito). Docu-

mentada desde 1832. Palabra de origen algonquiano, pero que pasó al francés canadiense a través del inglés.

- *soupane*: (anticuado o regional) gachas hechas de avena o maíz que se sirven calientes, generalmente en el desayuno. Documentado en francés desde 1845. Tomado del inglés norteamericano *supawn*, éste de origen algonquiano (DHFQ).

UN CASO EXCEPCIONAL DE CALCO SEMÁNTICO: DE VALEUR 'LAMENTABLE'

Excepcionalmente, nos encontramos con un caso de calco semántico, fenómeno que hay que distinguir del préstamo léxico. Un préstamo consistiría en decir 'el mouse (de la computadora)' mientras un calco semántico es cuando se dice 'el ratón' (o sea que se tradujo la palabra inglesa, dándole a la palabra *ratón* una acepción que no tenía inicialmente).

Ahora bien, en francés canadiense, cuando se dice 'c'est de valeur' (literalmente, 'es de valor'), no significa "es de valor, tiene mucho valor". Lo que significa de hecho es: "es lamentable, da pena". ¿Cómo se ha llegado a tal evolución semántica? En pocas palabras, se debe al hecho de que, en muchas lenguas autóctonas (algonquianas o iroquoianas), existían palabras que querían decir al mismo tiempo "que tiene valor, que es importante" y "que da pena". Cuando los autóctonos se expresaban en francés, utilizaban la locución *de valeur* con ambas acepciones, uso que pronto fue adoptado por los que estaban en contacto intenso con ellos. Muchas veces, los acontecimientos considerados como importantes, extraordinarios, eran también funestos, de ahí la facilidad del paso semántico.

Un gran especialista de la historia del francés quebequense, Robert Vézina, director del *Trésor de la langue française au Québec* de la Universidad Laval, publicó un artículo excepcionalmente bien documentado (Vézina 2021) sobre la historia de dicha locución. Para confirmar la hipótesis del calco semántico, el autor se basó en dos tipos de fuentes: los glosarios y diccionarios de lenguas autóctonas, por una parte, y documentación de primera mano, por otra, que incluye muchas veces pasajes metalingüísticos.

Las palabras *arimat*, *sanagat*, *andoron* y *gannoron* tenían en común cinco acepciones, semánticamente emparentadas, según los numerosos diccionarios consultados por Vézina: a) es caro, de valor, de mucho precio; b) es importante; c) es difícil; d) es de lamentar; e) es peligroso.

En cuanto a la documentación metalingüística, es decir que contiene pasajes sobre el significado y el uso de dicha locución en el habla de los autóctonos y de los franceses que los frecuentaban más asiduamente, he aquí lo que escribe Vézina:

« Fait notable: des années 1640 jusque vers la fin du Régime français, des scribes citent du discours amérindien (souvent une traduction) comportant la locution *de valeur* en l'accompagnant d'un commentaire indiquant qu'il s'agit d'une manière proprement amérindienne de s'exprimer. (Vézina 2021, 27)

(Traducción: « Hecho notable: de los años 1640 hasta finales del Régimen francés, escritores citan discurso amerindio (a menudo traducciones) que comporta la locución *de valeur* acompañándola de un comentario que indica que se trata de una manera propiamente amerindia de expresarse. »)

Sólo vamos a reproducir aquí abajo algunos ejemplos especialmente llamativos, con su traducción al español:

« Il y a eu [...] plusieurs escarmouches où nous avons toujours eu de l'avantage, mais la plus considérable a été la défaite d'un parti d'Oyogouin [...]. Cet échec qui était **de valeur** pour eux, *pour me servir de leurs termes*, parce que parmi leurs morts il y avait leurs principaux chefs, les rallentit beaucoup [...]. » (1691, Frontenac). (Vézina, 2021: 69)⁵

(Traducción: « Hubo [...] muchas escaramuzas durante las cuales siempre salimos adelante, pero la más considerable fue la derrota de partisanos de Oyogouin [...]. Este fracaso que era **de valeur** para ellos, *para decirlo utilizando sus términos*, porque entre sus muertos había sus principales jefes, los ralentizó mucho. »)

« [...] ayant fait entre eux le partage de sa dépouille ils trouverent sa montre qui battoit, ce mouvement les surprit beaucoup [...], enfin ne sachant qu'en penser [...], ils mirent cette montre par terre et se mirent tous autour ou ils tinrent conseil sur ce qu'ils devoient en faire, les uns dirent qu'il etoit **de valleur** de la bruller [...] » (ca 1731, Caillot, *Louisianne*). (Vézina, 2021: 69)

(Traducción: « al haber hecho entre ellos el reparto de su restos encontraron su reloj que latía, ese movimiento los sorprendió mucho [...], al final, al no saber qué pensar [...], pusieron dicho reloj al suelo y se metieron alrededor, preguntándose lo que debían hacer, algunos dijeron que era **de valleur** [sic] quemarlo [...].) »

« L'expression la plus ordinaire dans ce pais-ci est c'est **de valeur**; expression dont-ils [los francocanadiens] se servent principalement pour signifier qu'une chose est tres penible à faire, ou qu'elle est tres facheuse. Ils ont pris cette expression là des Sauvages lesquels se servent en leurs langues d'une expression à peu près semblable. » (ca 1793, d'Aleynac, Mémoires). (Vézina, 2021: 69)

5. Las negritas y las cursivas las hemos puesto nosotros.

(Traducción: « La expresión más común en este país es 'es **de valeur**'; expresión de la que se sirven [los francocanadienses] principalmente para significar que es muy penoso hacer algo, o que es muy molesto. Tomaron esta expresión de los salvajes, los cuales la utilizan en sus lenguas de forma más o menos semejante. »)

« Tous les sauvages jeunes et vieux ont paru fort affligé de cette mort, disant que cétoit bien **de valeur** qu'un homme blanc qui étoient venu de si loin leur apporter leurs besoins péri a la porte de leur village sans l'avoir vu ni lui avoir pu porter secours. » (1796, Truteau, *Journal*). (Vézina 2021, 69)

(Traducción: « Todos los salvajes, jóvenes o viejos, parecieron muy aflijidos por esta muerte, diciendo que era muy **de valeur** que un hombre blanco que había venido de tan lejos para darles lo que necesitaban pereciera en la puerta de su pueblo sin que lo hubieran visto ni hubieran podido socorrerlo. »)

CONCLUSIÓN

El legado autóctono en francés canadiense se nota sobre todo en la toponimia. Los etnónimos autóctonos son menos frecuentes, pero han logrado desplazar a ciertas denominaciones francesas (*montagnais* > *innu*), o a otras interpretadas como peyorativas o, por lo menos, exógenas (*esquimau* > *inuit*). En cuanto a los préstamos léxicos, son relativamente pocos (en comparación, por ejemplo, con los anglicismos), pero llevan tres o cuatro siglos de vida en francés canadiense; muchos han dado lugar a derivados, a evoluciones semánticas y a locuciones figuradas, que son pruebas indirectas de su arraigo en la lengua.

Habrá que ver si, en el futuro, las lenguas autóctonas de Canadá lograrán mantenerse y, por qué no, transmitir todavía algunas palabras suplementarias al caudal léxico del francés canadiense.

BIBLIOGRAFÍA

Commission de toponymie du Gouvernement du Québec : sitio web en línea,
<https://toponymie.gouv.qc.ca/ct/accueil.aspx>

DHFQ 1998: Trésor de la Langue Française au Québec, *Dictionnaire historique du français québécois : Monographies lexicographiques de québécismes*, sous la direction de Claude Poirier. Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 1998.

GDT: *Grand dictionnaire terminologique* du Gouvernement du Québec, consultable en línea (<https://gdt.oqlf.gouv.qc.ca>).

Gouvernement du Canada: sitio oficial del gobierno canadiense, consultable en línea (<https://www.canada.ca/fr.html>).

MARTINEAU, France, REMYSEN, Wim, THIBAUT, André (2022). *Le français au Québec et en Amérique du Nord*, Paris, Ophrys.

POIRIER, Claude (dir.) (1988). *Dictionnaire du français plus*, À l'usage des francophones d'Amérique, Montréal, Centre éducatif et culturel.

TLFQ: *Trésor de la langue française au Québec*, Université Laval (Québec); sitio web consultable en línea (<http://tlfq.org>).

USITO: Dictionnaire général de la langue française, sous la direction d'Hélène Cajolet-Laganière, de Pierre Martel et de ChantalÉdith Masson, et avec le concours de Louis Mercier, Sherbrooke, Québec, Canada (diccionario general de la lengua francesa, hecho en Québec, consultable en línea gratuitamente, <https://usito.usherbrooke.ca/>).

VÉZINA, Robert (2021) : « Les emplois nord-américains de la locution *de valeur* et leur origine autochtone », *Revue de linguistique romane* 85, 19-74.



Titre: Uchuraccay : enfrentamientos entre culturas y lenguas

Auteur: Aura Luz Duffé Montalván, Université Rennes 2

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 177 - 199

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20538>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20538>

Uchuraccay : enfrentamientos entre culturas y lenguas

AURA LUZ DUFFÉ MONTALVÁN, UNIVERSITÉ RENNES 2

aura-luz.duffe@univ-rennes2.fr

Resumen: La masacre de Uchuraccay ocurrido en Perú en 1983 causó una gran conmoción tanto a nivel nacional como internacional. Muchas interpretaciones se han dado al respecto. En este artículo se estudia el aspecto cultural y lingüístico de este hecho con el objetivo de dar a luz un aspecto clave que es, en nuestra opinión, el símbolo de la fragmentación de la población. Esto significa que, en Perú, no se dieron políticas, ni se han desarrollado acciones concretas, aproximadamente hasta la primera década del siglo XX, que pudieran unir a las diversas culturas y lenguas de este país. Hoy en día, el Estado reconoce que los objetivos interculturales deberían ser, a nivel nacional, los motores de todo proyecto y acción social que se emprendan para mejorar esta situación. Nosotros añadiríamos que la puesta en práctica de programas de una educación bilingüe en todas las regiones del Perú donde conviviesen varias lenguas, no solo otorgaría el reconocimiento del valor de sus existencias, sino también ayudaría a la unión de sus pobladores.

Palabras clave : cultura, interculturalidad, lenguas, masacre, Uchuraccay.

Uchuraccay: clashes between cultures and languages

Abstract: The Uchuraccay massacre that occurred in Peru in 1983 caused a great commotion both nationally and internationally. Many interpretations have been given about it. This article studies the cultural and linguistic aspect of this event with the aim of bringing to light a key aspect that is, in our opinion, the symbol of the fragmentation of the population. This means that, in Peru, until approximately the first decade of the twentieth century, there were no policies or concrete actions that could unite the diverse cultures and languages of this country. Today, the State recognizes that intercultural objectives should be, at the national level, the driving force behind all projects and social actions undertaken to improve this situation. We would add that the implementation of bilingual education programs in all regions of Peru where several languages coexist would not only give recognition to the value of their existence, but would also help to unite their inhabitants.

Keywords : culture, intercultural, languages, massacre, Uchuraccay.

INTRODUCCIÓN

El diccionario de la Real Academia Española (1992 : 1332) define el término de masacre como « Matanza de personas, por lo general indefensas, producida por ataque armado o causa parecida ». El diccionario Larousse (1988 : 620) añade otra especificidad, la de « Tuer sauvagement et en masse (des êtres, des gens sans défense) » (Matar de forma salvaje y en masa (seres, gente sin defensa). Esta acción, la de masacrar, se hace más notoria cuando hay guerra. En Perú, si bien no hubo en la década de los ochenta una guerra civil, estrictamente hablando, las matanzas que cometieron grupos terroristas, como el Sendero Luminoso, en la zona andina dejaron a miles de familias destruidas y completamente en el abandono.

En Uchuraccay, en plena zona andina, los propios habitantes cometieron también una masacre de la cual se desea que haya siempre un recordatorio. Se busca con su memoria, no olvidar los hechos para que, el contexto en el cual se desarrolló la masacre, sea rehabilitado con acciones concretas y así evitar que nuevos hechos conflictivos se produzcan.

Pero ¿Cuál es el contexto y cuáles son los hechos que conllevaron a esa masacre? ¿De qué masacre se habla? ¿Por qué se habló y se habla aún de esa masacre y no de las otras que ocurrieron a lo largo de la década de los ochenta? ¿Por qué es comprensible que haya sucedido esto en Perú?

Para responder a estas preguntas, hemos organizado nuestra argumentación en tres partes. La primera pone de relieve el contexto sociocultural y lingüístico de Perú, situándolo como un país pluricultural y plurilingüe. La segunda relata la situación sociopolítica, económica y lingüística en la década de los ochenta. La tercera expone el caso de Uchuraccay y se presentan las discusiones y lecciones que se desprenden de ese hecho. Las conclusiones a las que llegamos es que, de forma lenta, pero segura, se avanza hacia la búsqueda de la convivencia, sin prejuicios, de las diferentes culturas y hacia el reconocimiento del valor que aportan éstas al país. Aplicar una política de educación bilingüe en todas las regiones que la justifiquen sería, para nosotros, concretizar esos objetivos.

Nuestra metodología parte de nuestra hipótesis que, en Perú, existen muchas fragmentaciones, sobre todo, a nivel cultural y lingüístico. A partir de esto nos cuestionamos : ¿en qué medida la masacre cometida, por sus propios habitantes, en Uchuraccay, refleja el abismo que se ha instalado desde hace siglos entre los hispanohablantes y quechuahablantes?

La documentación que existe al respecto es muy amplia y variada, y en nuestro caso, hemos seleccionado diversas fuentes que nos permitan responder al cuestionamiento planteado más arriba. Así, seleccionamos 65 documentos (libros, reseñas, artículos científicos y de prensa), en su mayoría, obtenidos en Internet. Todas esas fuentes han guiado nuestra re-

flexión y nos han permitido organizar nuestras ideas y argumentar que, se necesitan acciones concretas para tratar de concientizar a la población ; las divisiones étnicas y los prejuicios con respecto a una lengua no conllevan a vivir en pro de la justicia, la unidad y la paz nacional.

PERÚ : PAÍS PLURICULTURAL Y PLURILINGÜE

En el suelo peruano se han desarrollado varios episodios históricos que han contribuido, tanto a la presencia como, más tarde, a la fragmentación de varias lenguas y culturas.

En este país han existido culturas ancestrales, como las de los preincas (Chavín, Moche, Paracas, entre otras), luego, la de los Incas (1438-1532, después de Jesús Cristo). Estos últimos lograron expandir una lengua – el Quechua – la cual logró alcanzar el estatuto de lengua oficial.

Con la llegada de los españoles a América, y en particular, a América del Sur, toda la población dominada por los Incas, si vio confrontada a la imposición de otra lengua : el castellano y con ésta al relego de las lenguas vernaculares y de su cultura. No solo hubo este relego, sino, se impuso una de las dominaciones y explotaciones más crueles con respecto, al que Cristóbal Colón llamara, « El Indio » (Favre, 1996 : 3).

Durante la colonización española que duró cuatro siglos (1532-1821), y debido a la extrema injusticia que reinaba, tratándose del indio, se propusieron reformas, leyes o decretos (<https://www.historiadelnuevomundo.com/las-leyes-nuevas-de-indias-de-1542/>), al menos en teoría, a favor de su defensa.

En esta dicotomía, presencia de los españoles, por un lado, y la presencia de los indios, por el otro, se observa que subsisten dos lenguas dominantes, el castellano – la de los españoles – y la familia del quechua, la de los indios ; ésta última reunía y reúne aún a una variedad de dialectos¹.

Por otro lado, los españoles introdujeron igualmente otra cultura diferente a la suya: la africana. Alonso Molina, un militar español, fue el que trajo en su embarcación el primer esclavo proveniente del África al acompañar a Francisco Pizarro, conquistador del Perú, en su segundo viaje hacia América del Sur (1526-1528) (<https://blogs.ua.es/franciscopizarro/2010/10/26/el-primer-viaje-de-pizarro/>). Igualmente, en 1531, Francisco Pizarro, con el objetivo de reforzar su defensa, trajo en su tropa 500 africanos provenientes de Guinea. Así, la presencia de

1. Las variedades del Quechua se identifica más bien por regiones. Estas van desde el centro y norte del Perú hasta la parte norte de la selva y sur de la costa y sierra : https://peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica_quechua.

estos logrará tomar raíces en una gran parte de la que hoy es América del Sur (Brasil, Colombia, Venezuela, Perú, Ecuador, principalmente).

A medida que avanza la historia y dando grandes saltos a ésta, en el siglo XVII y XVIII, con el nacimiento de la clase social de los « criollos² » y con los diferentes movimientos y manifestaciones indígenas contra la explotación española, se va germinando el deseo de ser independientes con respecto a la corona española, y constituir así una nación. De este modo, en el siglo XIX, veremos el nacimiento de diferentes repúblicas en América del Sur, como la del Perú en 1821.

En todo este proceso, las nacientes clases sociales y pertenecientes a diferentes grupos lingüísticos y culturas, se mezclan, surgiendo otras denominadas *mestizos* – la unión entre españoles e indios –, *zambos* – la unión entre africanos e indios –, *mulatos* – la unión entre africanos y españoles, y más tarde –*cholos* – ; término de uso peyorativo³, para designar al indio que adopta costumbres urbanas y occidentales. A éstas hay que añadir a los asiáticos, en particular a la población china –los culíes o peones chinos–, la cual se introdujo, después de la abolición de la esclavitud en Perú, en el siglo XIX (1849). Su objetivo era llenar el vacío de la mano de obra en la agricultura y en la recolecta del guano⁴, principalmente.

Igualmente, habría que mencionar a esa población que quedara apartada del desarrollo industrial, la Amazonía, y en la cual vivían y viven actualmente diferentes grupos étnicos. El censo de 2007, informa que, en la Amazonía del Perú, se encuentran 1450 comunidades, pertenecientes a 65 pueblos étnicos que reúnen a 13 familias lingüísticas, lo que hace del Perú, el país más heterogéneo de América (Dancé Caballero : <https://www.usmp.edu.pe>).

Resultaría lógico pensar –y es realmente lo que sucedió–, que la existencia de esas poblaciones a lo largo de la costa, sierra y selva, –las tres regiones principales del Perú–, hicieran esfuerzos a lo largo de los siglos para defender y conservar sus expresiones culturales y lingüísticas. Sin entrar en una explicación detallada de esas manifestaciones, pondremos, como ejemplo, la cultura africana y la andina (la sierra del Perú) con la cultura del « cholo ».

Con respecto a la primera, su población dejó huellas y ha sabido tener una presencia en la conformación del Perú. Por ejemplo, desde los inicios de la conquista, más precisamente, después de la fundación de la ciudad de Lima en 1535 por el conquistador Francisco Pizarro,

2. Los criollos eran los descendientes de españoles nacidos en las colonias españolas de América del Sur.

3. Este término se introdujo en diferentes países del continente americano y en cada uno de ellos adquiere una denotación precisa. Paco Pérez en su enlace : <https://deliciasprehispanicas.com/2017/05/09/origen-de-la-palabra-cholo/>, nos informa sobre esas particularidades. En nuestro artículo lo hemos enfocado según la denotación que adquiere este término en Perú.

4. Fertilizante utilizado en la agricultura y que proviene de los excrementos de las aves marinas. Se extraen sobre todo en las costas de Perú y Chile.

notamos a nivel lingüístico, la influencia del léxico africano en el uso de toponimias u otros campos léxicos. Efectivamente, en un barrio principal de Lima, desde su fundación en 1535, encontramos la denominación de *Malambo*, término de consonancia africana para designar a una calle que daba hacia el campo. Otros términos como *henge* y *despertá* se introducen, por ejemplo, en el dominio de la arquitectura (*henge*) y para las celebraciones sociales (*despertá*) (<https://www.um.es/neologismos/index.php/>). Ciertos instrumentos musicales llevaron también vocablos provenientes de la cultura africana (marimba, congo/conga) y se crean danzas cuyos nombres y difusión impregnan la cultura costera del Perú (*zapateo*, *landó*, *alcataz*). Estas danzas forman parte de esa identidad naciente, a comienzos del siglo XX, en la región de la costa de Lima, la cultura « criolla ». En ésta, ciertos artistas de origen africano dan a conocer sus talentos y llegan a ser admirados por el público en general. Así tenemos al Zambo-Arturo Cavero, a Lucha Reyes, Rosa Guzmán, entre otros. En el campo de la ciencia, José Manuel Valdés (1767-1843), médico mulato, ayudó con sus estudios y experiencias a la prevención de enfermedades, trabajando en hospitales y participando también en la política con el objetivo de defender los intereses de los más necesitados.

La gastronomía y la literatura de los hablantes del castellano también se impregnan de la cultura africana. Comidas como la carapulcra, el choncholí, el cau-cau (<http://grupohistoria-gastronomia.blogspot.com/2010/06/influencia-africana.html>), serán muy apreciados por el paladar de los costeños y se convertirán en unos de los platos más típicos de la región. En la literatura, autores como Nicomedes de Santa Cruz y Antonio Gálvez Ronceros, entre otros, nos transmiten sus sentimientos con respecto a la implicación de sus generaciones en la historia del Perú, resaltando sus costumbres, comidas, bailes y su orgullo de pertenecer al suelo peruano.

De todo lo expuesto, observamos que la cultura africana ha sabido transmitir sus saberes y ha pasado a formar parte de la cultura costeña del Perú. Sin embargo, hay que recalcar también que fue el hecho de tener al castellano como lengua materna y de comunicación, lo que permitió que existiera, según nosotros, una aculturación con la clase dominante de la costa peruana.

En cuanto al « cholo », representante de la cultura andina, si bien la situación de inferioridad a la cual le sometieron los descendientes de los españoles, no difiere en mucho de la población africana, ésta adquiere un contexto más opresivo, en lo que se refiere al reconocimiento de su valor cultural hasta finales del siglo XX.

Este grupo social, frente a los ojos de la clase social dominante, es considerado como alguien inferior a ellos (<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37489332>), sobre todo durante las décadas del 80 y 90. Sin embargo, gracias a la difusión del turismo, y a las nuevas políticas de reconocimiento de la población indígena en Perú, a finales del siglo

XX, algunas de sus manifestaciones culturales logran introducirse y formar parte de la identidad peruana. Por ejemplo, con la música, la danza y la gastronomía, vocablos propios del *Quechua* adquieren notoriedad, tanto a nivel internacional como nacional: *antara*, *huaynos*, *chicha*, *quinua*. Igualmente, la literatura peruana con novelistas como José María Arguedas y Enrique López Albújar, entre otros, realzan a esa cultura y buscan que sus lectores –en su mayoría ciudadanos– logren tomar conciencia de la situación de desigualdad y opresión en la que se encontraban y encuentran aún la población quechuahablante.

Estos dos ejemplos no son más que una ínfima parte de las clases sociales o culturas que existen en el Perú. De ahí que, el calificativo de plurilingüe y pluricultural sea el más acertado que se le puede dar. Pero para comprender mejor hasta qué punto existen diferencias culturales y lingüísticas en Perú, veamos, primero, la situación económica, política y social de este país en los años 80, y más tarde, lo ocurrido en el departamento de Ayacucho, en el distrito de Uchuraccay.

SITUACIÓN SOCIOPOLÍTICA, ECONÓMICA Y LINGÜÍSTICA DEL PERÚ EN LA DÉCADA DE LOS OCHENTA

3.1. CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO Y ECONÓMICO

La situación sociopolítica y económica del Perú en los años 1980 representa una de las décadas más conflictivas y de crisis económica que ha vivido el Perú desde que se formó como República.

El Instituto Peruano de Economía (2017, <https://www.ipe.org.pe/portal/historia-de-dos-crisis/>) nos informa que el nivel de pobreza pasó de un 41,6% en 1985-1986 a un 55,1% en 1991. Felipe Portocarrero (1989), por su parte, pone énfasis en la situación de crisis económica extrema a la cual se enfrentó el Perú :

- existía hiperinflación de los productos básicos,
- al Perú le cerraron las puertas de los mercados crediticios internacionales,
- hubo desempleos masivos,
- ninguna protección del Estado hacia los más necesitados.

Esto dio como resultado que el Estado se desatendiera aún más de la población andina, quedando estos completamente abandonados y no pudieran cubrir sus necesidades básicas : trabajo, comida, vivienda, ayuda sanitaria, etc.

Esta situación es el resultado, según F. Portocarrero (1989 : 3), de la puesta en práctica de una política económica con « rasgos de un liberalismo inconsecuente ».

A esto se suma, la crisis económica internacional a inicios de los años 80, la que hizo que las cotizaciones internacionales de las exportaciones de las materias primas se deterioraran. El pago de la deuda externa se agravó, generando una balanza comercial completamente en desequilibrio. Habría que añadir las catástrofes naturales ocasionadas por la Corriente del Niño en 1983, afectando de este modo a la producción agrícola y minera. El País entró así en una de las recesiones más graves ocurridas desde 1930 (Portocarrero, 1989).

A nivel social, los salarios disminuyeron del 50%, el desempleo sobrepasó el 6% y la inmigración hacia otros países, como a España y a los Estados Unidos aumentó considerablemente ([https://es.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9cada_perdida_\(Per%C3%BA\)](https://es.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9cada_perdida_(Per%C3%BA))). La población se encontraba sumida a una perpetua angustia de poder sobrevivir. El terrorismo se acentuó y vino a agudizar el clima social de terror que vivían las poblaciones de las regiones andinas.

El terrorismo que comenzó en el Perú en los años 60, cobró fuerza en la década de los 80, debido a los ataques terroristas provocados, en su mayoría, por el grupo terrorista Sendero Luminoso⁵. Su objetivo era hacer la guerra al Gobierno republicano de esa época para poder destituirlo e instaurar los ideales del comunismo inspirado de Mao Tsé-Tung. Bajo la dirección de su líder Abimael Guzmán, Sendero Luminoso buscaba la abolición del sistema capitalista y exterminar a todos aquellos que se oponían a la instauración de sus ideales. Empezaron invadiendo las zonas andinas y ejecutando a miles de campesinos opuestos a sus objetivos. Poco a poco se infiltraron en la zona costera y establecieron puntos estratégicos para poder actuar. Así, Lima se vio confrontada a la explosión de Bombas molotov en las municipalidades centrales y cometieron atentados que provocaron la muerte de miles de víctimas.

Con la captura del líder de Sendero Luminoso y con una estrategia de apoyo conjunto, entre la población andina y el ejército armado, durante el Gobierno de Alberto Fujimori (1992), las acciones terroristas disminuyeron poco a poco y sus acciones se dejaron sentir hasta comienzos del siglo XXI, aproximadamente (https://es.wikipedia.org/wiki/%C3%89poca_del_terrorismo_en_Per%C3%BA). Actualmente, se sabe que los senderistas y los seguidores del movimiento Túpac Amaru⁶, se encuentran en relaciones con las redes del narcotráfico y mu-

5. Existían otros grupos terroristas como el Movimiento revolucionario Túpac Amaru en 1984 y juntos se combatían los adeptos y los territorios con el fin de obtener el apoyo de la población andina.

6. Referirse a la nota n 5.

chos de ellos se han infiltrado en la política constituyendo partidos políticos como el *Movimiento por Amnistía y Derechos Fundamentales* (MOVADDEF), el *Frente de Unidad de Defensa del Pueblo Peruano* (FUDEPP), y el *Frente Democrático del Pueblo* (FDP) (<https://peru21.pe/politica/luis-alberto-sanchez-brazo-politico-del-mrta-participa-en-campana-de-castillo-terro-rismo-pedro-castillo-peru-libre-vladimir-cerron-noticia/>).

CONTEXTO LINGÜÍSTICO Y SOCIOLINGÜÍSTICO

Desde el punto de vista lingüístico, Miryam Yataco en su artículo titulado « Política de Estado y la exclusión de la lenguas indígenas en el Perú » (2012) piensa que Perú cuenta con zonas geográficas, en particular la zona andina, en donde se encuentra una de las peores discriminaciones lingüísticas ; ella lo asemeja a un « Apartheid lingüístico (<https://journals.openedition.org/droitcultures/2946>) ».

Después de explicar la política lingüística optada por este país en sus diferentes constituciones hasta los años ochenta, las cuales ponen al castellano por encima de las otras lenguas existentes, la autora comprende y afirma que existe « un rechazo por parte de los castellanos hablantes por las lenguas originarias del país y por sus hablantes ». Esto conllevaría a que ciertas comunidades indígenas de la Amazonía peruana, por ejemplo, tomaran decisiones drásticas con respecto al abandono que resentían por parte del Estado y decidieran autoaislarse en la selva profunda para evitar así todo contacto con la «ciudadanía peruana » (*idem.*).

La Constitución de 1979 vigente durante toda la década del ochenta, reconocía a las lenguas Quechua y Aymara como lenguas de uso solamente y las lenguas de la Amazonía recibían el reconocimiento de ser patrimonios del país. En la constitución de 1993, se da un paso más en la lucha para que esas lenguas diferentes del castellano adquieran el mismo estatuto de esta última, es decir, que sean consideradas como lenguas oficiales del país.

Después de la promulgación de la nueva constitución (1993), se han dado varias reformas constitucionales y, en la de 2017, se confirma el estatuto de carácter oficial de las otras lenguas, pero esta vez, se menciona, al proceso de interculturalidad, como el medio más apto para lograr la comunicación e inclusión social de todas las personas y los pueblos del país (https://es.wikipedia.org/wiki/Constituci%C3%B3n_Pol%C3%ADtica_del_Per%C3%BA_de_1993).

El caso reciente de Roxana Quispe Collante en 2019, una doctorante que sustentó su tesis enteramente en el idioma Quechua en la Universidad Mayor de San Marcos del Perú (UNMS), representa un paso más, en el lento, pero seguro, creemos nosotros, del reconocimiento del gran valor cultural que tiene el idioma Quechua.

Si actualmente existen avances en cuanto al reconocimiento y al valor de las lenguas, otras que el castellano en Perú, tanto por parte del Gobierno, como por parte de la ciudadanía en general (al menos es nuestro deseo), sería interesante estudiar, a través de la tragedia sucedida en 1983, las evidencias conflictivas que han existido y existen aún en este país. Esto con el objetivo de tratar de encontrar proyectos que ayuden a Perú a construir el sentido de convivencia y el placer de compartir valores culturales propios a su territorio. Estudiemos entonces el caso de Uchuraccay.

EL CASO DE UCHURACCAY

El Perú está dividido geográfica y administrativamente, aparte de sus tres grandes regiones : la costa, la sierra y la selva, en departamentos, provincias y distritos (INEI, 2019). Uchuraccay es uno de los doce distritos que conforman la provincia de Huanta del departamento de Ayacucho.

Según Fortunato Carrillo Medina y José Luis Escobar Morán (2008 : 2), de los 24 departamentos del Perú, en Ayacucho se encuentra uno de los índices más altos de pobreza, desnutrición infantil y analfabetismo. A esto se suma la falta de acceso a los servicios básicos de agua, desagüe, electricidad y vivienda.

Cabe resaltar que la provincia de Huanta se caracterizaba en los años 80 por un alto índice de producción agrícola y tan sólo tenía un 20% de zonas urbanas. Los campesinos que vivían de la agricultura seguían las formas colectivas de trabajo instaurada desde la época preinca, es decir, trabajaban y se relacionaban socialmente a través del Ayni y la Minca (Esteva Frabregat, 1972) y, en general, toda la población conservaban el sistema de Ayllu, es decir, la reunión de varias familias que comparten un mismo origen y que trabajan de forma colectiva dentro de un territorio común a todos ellos (Rostworowski de Diez Canseco, 1999 : 43-44).

A nivel socio-lingüístico, la investigadora Utta von Gleich en su artículo « Nueva dinámica en el bilingüismo *ayacuchano* » al analizar un proyecto sobre la implementación de una educación bilingüe en Ayacucho, llevado a cabo por la Universidad Mayor de San Marcos desde 1968, describe el contexto actual socio-lingüístico de Ayacucho y sus provincias de esta manera (2016 : 145) :

En el Departamento de Ayacucho se hablan tres idiomas indígenas: ashaninka, y ayacuchano que pertenecen a dos familias lingüísticas, arawak y quechua, siendo la más numerosa. Según el censo de 2007, el 63,9 % tiene quechua como lengua en la niñez, el 35,7 % castellano. Deducimos de los niveles de educación alcanzados los quechua nativos (el 38 % primaria, 29,8 % secundaria y 10 % superior) un fuerte proceso de bilingüización hasta el 70 %, pero no sabemos qué grado de competencia y práctica han mantenido en quechua. En el distrito de

Huamanga la mitad son quechuahablantes nativos y según nuestra experiencia la mayoría son bilingües con castellano. Un 20 % de quechuas nativos son analfabetos. Esto posiblemente se debe a la falta de educación bilingüe, a la pobreza y, además, en las zonas rurales hay una elevada deserción escolar.

De esto se deduce que actualmente el porcentaje de analfabetismo ha bajado y su población son prácticamente bilingües, comunicando, tanto en castellano, como en quechua. Sin embargo, en la década de los 80, en Huanta, en la provincia de Uchuraccay el porcentaje estaba invertido, tan solo un 20 % de la población era bilingüe y se encontraba en el más absoluto desamparo por parte del Gobierno (falta de inversión en la infraestructura pública, salud, educación etc.). Asimismo, Ayacucho, entre los años 1980 y 2000 confrontó un clima de violencia extrema causada por los ataques terroristas (cf. apartado 2) y, el 26 de enero de 1983, se dio a conocer, a nivel nacional e internacional, uno de los episodios más crueles en la historia del Perú, la masacre de Uchuraccay.

LA MASACRE DE UCHURACCAY

Desde 1980, el *ayllu* o comunidad de Uchuraccay había enfrentado la violencia de los grupos terroristas, en particular, la de Sendero Luminoso. Estos habían asesinado a muchos de la población, sobre todo, a sus kuracas (jefes de *ayllus*) que no querían someterse a sus exigencias : hacer la guerra al Estado.

La comunidad de Uchuraccay pidió muchas veces ayuda al Gobierno a causa de las pérdidas humanas que sufrían en el transcurso de esos años, y nunca tuvieron realmente un respaldo de su parte (<https://www.cverdad.org.pe>). Sin embargo, dado que los ataques terroristas causaban cada vez más pérdidas humanas y de infraestructura (explosiones de bombas en las ciudades, destrucción de torres de alta tensión, etc.), la fuerza armada igualmente entró en lucha contra los terroristas e ingresaban a los pueblos para intentar acabar con ellos, destruyendo viviendas y causando muertes en la población.

En 1983, las fuerzas armadas sabían que los terroristas atacaban por tierra; entonces, decidieron vigilar sus avances por vía aérea y dieron las órdenes a los habitantes de Uchuraccay de matar a toda persona que viniera por tierra para invadirles, porque, según ellos, eran terroristas.

El 26 de enero de 1983, ocho periodistas venidos de Lima y del mismo departamento de Ayacucho⁷, enterados de los ataques terroristas que sufrían los comuneros de Ayacucho y de las muertes que ocasionaban los propios comuneros, quisieron ir a informarse directamente a Uchuraccay sobre estos hechos; un guía los acompañaba. Los habitantes de la comunidad, alrededor de 40, viendo ingresar a esas personas en su territorio, pensaron que se trataba de terroristas y, tal como les pidieron las fuerzas armadas, y actuando tan igual que en esos últimos días (mataban a los terroristas), dieron muerte con palos, piedras, hachazos y golpes a los ocho periodistas, y con ellos al guía, e incluso, a uno de los comuneros que se opuso a que mataran al guía (https://es.wikipedia.org/wiki/Masacre_de_Uchuraccay), <https://lum.cultura.pe/noticias/%C2%BFqu%C3%A9-ocurri%C3%B3-en-uchuraccay>).

Después de esta matanza, un año después (1984), la provincia de Uchuraccay quedó prácticamente abandonada, dado que, después de lo sucedido, la comunidad siguió sufriendo ataques terroristas; los pobladores dejaban su vivienda con el fin de protegerse e huían o emigraban, ya sea hacia las comunidades vecinas o hacia la capital⁸.

El Gobierno peruano, cuyo presidente en esa época era Fernando Belaúnde Terry, para poder juzgar la magnitud del delito y tomar las decisiones adecuadas frente a este hecho, nombró una Comisión presidida por el novelista Mario Vargas Llosa y así tener una versión clara de los hechos, según ellos. En su informe presentado dos meses después de la masacre (marzo, 1983 : <https://www.verdadyreconciliacionperu.com>), muchos puntos quedaron en el olvido, otros puestos de relieve y estas informaciones recibieron diferentes interpretaciones, tanto a nivel nacional como internacional, según la procedencia de la información (<https://revistaideele.com/ideele/content/la-matanza-de-uchuraccay-y-las-m%C3%A1ltiples-interpretaciones-de-la-independencia-peruana>).

De acuerdo al informe de M. Vargas Llosa, fueron los comuneros los que cometieron la masacre y no se inculpó a las fuerzas armadas, lo que desató muchas críticas dentro del campo de los políticos de izquierda.

Los actores del crimen, unos treinta comuneros fueron inculpados por la matanza y 15 de ellos se sometieron a un proceso judicial. Este empezó el 28 de septiembre de 1984 (un año

7. Ver en anexo la fotografía de los ocho periodistas asesinados. Sus nombres son :

Eduardo De la Piniella (periodista de *El Diario de Marka*), Pedro Sánchez (periodista de *El Diario de Marka*), Félix Gavilán (periodista corresponsal de *El Diario de Marka*), Willy Retto (periodista de *El Observador*), Jorge Luis Mendivil (periodista de *El Observador*), Jorge Sedano (periodista de *La República*), Amador García (periodista del semanario *Oiga*), Octavio Infante (periodista de *Noticias de Ayacucho*).

8. En 2001, dieciocho años después de la masacre, bajo el Gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006), Uchuraccay se reconstruyó, dado que los ataques terroristas cesaron ; sobre todo, a partir de la captura de su jefe Abimael Guzmán (12 de septiembre de 1992) quien murió el 21 de septiembre de 2021.

después de lo ocurrido) y se dio sentencia en marzo de 1987. Tan sólo tres comuneros, Dionisio Morales Pérez, Mariano Ccasani Gonzáles y Simeón Auccatoma Quispe fueron condenados a 15 años de reclusión, pero uno de ellos, Siméon Auccatoma, murió por enfermedad (la tuberculosis), antes de cumplir la pena.

Se conoce a este juicio en Perú como el juicio de la vergüenza (<https://lafactoria.pe/contenido/1013/el-juicio-de-la-vergüenza>), puesto que, a lo largo del proceso, se mostró la discriminación racial, lingüística y cultural que existía y existe aún, a una menor escala, creemos nosotros, entre los hispanohablantes y la cultura quechuahablante. Durante el juicio, las razones de los comuneros que les condujeron a dar muerte a los periodistas y el contexto de guerra en el que vivían, nunca se evocaron y uno de los vocales acusadores calificó a los comuneros de ignorantes y analfabetos.

Pasados los años, las llagas psíquicas y morales siguieron persistiendo a lo largo de las últimas décadas del siglo XX, y con el objetivo de esclarecer cada vez más los hechos, y buscar una reconciliación entre las culturas afectadas por este hecho⁹, el Gobierno transitorio de Valentín Paniagua, el 31 de agosto de 2001, creó una Comisión llamada, *la Comisión de la verdad*. Alejandro Toledo, su sucesor, al tomar el poder a mediados del 2001, modifica la denominación de *Comisión de la verdad* por *Comisión de la verdad y de la reconciliación*, bajo Decreto Supremo N° 065-2001-PCM.

Esta Comisión presentó el resultado de su trabajo el 28 de agosto del 2003, al Presidente en ejercicio Alejandro Toledo y, dentro de las 17 conclusiones a las que llegaron, destacamos aquellas que ponen de realce la veracidad de los hechos y los pasos a seguir para una futura reconciliación (<https://www.cverdad.org.pe>) :

- Se reconoce la culpabilidad de las fuerzas armadas y del Estado en la ola de violencia que se desató en este distrito.
- Los comuneros mataron a los ocho periodistas cumpliendo, según ellos, las órdenes que les dieron las fuerzas armadas de exterminar a los Senderistas.
- A pesar de la ayuda formulada por los habitantes de Uchuraccay de recibir protección por parte del Gobierno peruano, el Estado se desatendió completamente de ellos, y esto, un año después de lo ocurrido. Así, los senderistas siguieron matando a más de un centenar de campesinos.

9. Podemos decir que se trata de dicotomías, es decir, por un lado, tenemos la cultura de las zonas urbanas cuya lengua es el castellano y, por otro, la zona agrícola, representada por los habitantes quechuahablantes.

- El juicio que se llevó a cabo, un año después de los hechos, no cumplió con las normas de objetividad y nunca se logró probar que los inculpados hubieran participado directamente en el crimen.
- Ese juicio fue una muestra de la discriminación y de los estereotipos existentes en Perú con respecto a los campesinos.
- La memoria nacional debe tener presente, igualmente, tanto la muerte de los ocho periodistas, como las de los 137 comuneros que fallecieron. Esto con el fin de dar a conocer que cada vida tiene el mismo valor, aunque pertenezca ésta a una clase social y cultura diferentes de la clase dominante.

Este reconocimiento y las múltiples manifestaciones de la clase andina por el reconocimiento de sus derechos han conllevado a que los nuevos Gobiernos del Perú tomen conciencia cada vez más de la necesidad de involucrarse de forma concreta, en cuanto a las ayudas que deben recibir los más necesitados, empezando por reconocer sus derechos fundamentales. Actualmente, en el Plan Nacional de Desarrollo del País (PNDP), se proponen políticas nacionales que muestran que se avanza en este sentido, al menos en lo escrito.

Por otro lado, teniendo en cuenta las diferencias culturales y la existencia de diferentes lenguas, el PNDP igualmente reconoce que la noción de interculturalidad y su puesta en aplicación constituirían las vías más certeras para superar los obstáculos existentes en cuanto a la discriminación social. Veamos lo que proponen (*idem.*: 32) :

La interculturalidad, como objetivo, representa la oportunidad de “romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas”. [...]. Para ello, es necesario avanzar hacia la identificación de las causas que impiden el diálogo intercultural, base para el ejercicio de la ciudadanía y la práctica de los derechos. [...] El enfoque intercultural implica que el Estado valore e incorpore las diferentes visiones culturales, concepciones de bienestar y desarrollo de los diversos grupos étnico-culturales para la generación de servicios con pertinencia cultural, la promoción de una ciudadanía intercultural basada en el diálogo y la atención diferenciada a los pueblos indígenas y la población afroperuana.

Así, se buscaría la promoción de los valores culturales y lingüísticos, pero para nosotros, faltarían aún acciones más concretas para desarrollar esa promoción.

DISCUSIÓN Y LECCIONES DE LA MASACRE DE UCHURACCAY

Uchuraccay simboliza una realidad muy penosa que no puede pasar al olvido.

La población andina, principalmente, se ha visto doblegada a la esclavitud, servidumbre y a una falta absoluta del reconocimiento de su valor cultural y lingüístico, desde hace siglos, ya sea bajo el imperio de los Incas, bajo la colonización española, y también, durante la naciente república del Perú.

Con el nacimiento de este país como estado republicano y con la modernización y, gracias al turismo, se han promovido los patrimonios culturales, pero el Estado no ha sabido poner en ejecución verdaderas políticas que permitan la comprensión e integración de las culturas andinas y amazónicas en el proceso evolutivo de las sociedades modernas.

La masacre de Uchuraccay muestra hasta qué punto ha habido un completo abandono de las culturas andinas, entre otras, por el Estado y la sociedad peruana en general. El hecho de que se necesite intérpretes para poder comunicar con las poblaciones quechuhablantes u otras poblaciones con lenguas diferentes al castellano, demuestra que nunca se propuso una política educativa a nivel nacional en la cual se contemplara la enseñanza del bilingüismo o del multilingüismo, lo que ha conllevado, a nuestro parecer, al mantenimiento de la hegemonía del castellano sobre las otras lenguas. Proponer una educación bilingüe tal como se ha hecho a micro nivel en América Latina en varios países (Bolivia, Guatemala, Paraguay, Perú) desde los años 70 (López y Küper 1999 : <https://rieoei.org/historico/documentos/rie20a02.htm>), pero, esta vez apoyados por una verdadera política nacional, es decir, su aplicación en todas las regiones donde exista la convivencia de varias lenguas, sería para nosotros, el comienzo de un verdadero encuentro entre culturas y lenguas. Asimismo, proponer el aprendizaje del quechua de manera opcional, desde la escuela primaria, en aquellos departamentos donde el castellano es la lengua materna de sus habitantes, daría el reconocimiento de la existencia y el valor de esa lengua en el país. Estamos conscientes que todo esto necesita una gran inversión económica, empezando por la formación de profesores, pero el objetivo principal de todo esto sería despertar la consciencia y animar el deseo sincero, sobre todo, de los políticos y de la población en general, para llevar a cabo tal proyecto. Su aplicación llevaría años, es cierto, pero no es imposible ; la prueba es que, con el quechua, se ha podido crear un alfabeto, como se hizo a finales del Gobierno de Juan Velasco Alvarado en 1975 (https://es.wikipedia.org/wiki/Alfabeto_quechua).

A nivel cultural, con Uchuraccay, la población peruana en general toma consciencia que existen dos mundos completamente diferentes : la cultura andina y la sociedad moderna en la cual reina el individualismo.

El sistema *Ayni y Minca* que existían y existen aún en las comunidades prominentemente agrícolas, más particularmente, en la década de los años 80, representa una forma de vida armónica y justa, según nosotros. Los habitantes comparten saberes y experiencias y esto constituye su manera de vivir. Actualmente, solo su arte culinario y artístico son los más conocidos y divulgados en todo el país ; faltarían descubrir todos esos conocimientos o saberes que poseen no solo con respecto a la naturaleza, sino también con respecto a otros aspectos como la preservación de la salud, por ejemplo. Esto se podría obtenerlo cuando la interrelación entre culturas viera la luz.

CONCLUSIÓN

El territorio peruano es muy rico y abriga en su suelo habitantes de diferentes etnias, culturas y lenguas. A esto se suma su historia, que ha hecho de ella, un país donde existen todavía, cada vez a menor escala (al menos es nuestro deseo), estratificaciones sociales bien delimitadas, impregnadas de prejuicios y discriminaciones sociales y raciales.

Las culturas más predominantes y que han contribuido, a nuestro parecer, a la deseada identificación de la nación peruana son la africana, andina, asiática, española y selvática. En todas éstas, se observa que el aprendizaje de la lengua castellana ha contribuido a la inclusión dentro del mundo moderno, es decir, dentro del sistema urbano.

Sin embargo, la cultura andina es la que más ha sufrido durante siglos, primero, la opresión, por parte de los colonizadores y, luego, el abandono, por parte de los diferentes regímenes gubernamentales sucesivos. Esto se observa, en general, tanto en la falta de ayudas a nivel infraestructural, económico, sanitario, educativo, como en la falta de reconocimiento de su valor cultural, sobre todo hasta finales del siglo XX.

El caso de Uchuraccay abrió dos llagas presentes en Perú en la década de los 80 : el racismo y la discriminación; esto debido en gran parte a la fragmentación lingüística y cultural que existía hasta entonces.

Pensamos que los saberes se transmiten a través de la cultura y la lengua. Muchos de esos saberes, en lo que concierne la población andina, se han ocultado. Se necesita descubrirlos a través de la enseñanza de sus lenguas en todo el territorio peruano.

Así, analizar y reflexionar sobre el contexto social e histórico de la masacre ocurrida en el distrito de Uchuraccay, provincia de Huanta y departamento de Ayacucho, hace ya 39 años, constituye un acto necesario en pro de la unidad del país. En nuestra opinión, esto permitiría a los interesados, darse cuenta, si, desde lo ocurrido, han habido avances positivos con respecto a la cultura andina y si se han propuesto políticas lingüísticas que han permitido el

acercamiento de todas las culturas existentes en Perú. Por el momento, a nivel de las leyes se dan avances en este sentido, y esperamos que las nuevas generaciones puedan evolucionar proponiendo acciones más concretas a favor de la unidad, el respeto y la fraternidad de todos sus habitantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Adelaar Willen y Pieter C. Muysken, (2004). *The Languages of the Andes*. Cambridge University Press, p.165-410, <https://www.cambridge.org/core/books/abs/languages-of-the-andes/inca-sphere/3BEF88FF9AE1FCA0D490330E882035FA>. [Consultado el 20-01-2022].
- Alfabeto quechua, https://es.wikipedia.org/wiki/Alfabeto_quechua. [Consultado el 10 de febrero de 2022].
- Alonso de Molina (conquistador). [https://es.wikipedia.org/wiki/Alonso_de_Molina_\(conquistador\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Alonso_de_Molina_(conquistador)). [Consultado el 23-01-2022].
- Altamirano Enciso, Alfredo José (2011). « El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín, investigaciones sociales », *Arqueología*, Lima - Perú, UNMSM/IIHS, Lima, Perú, Vol.15 N°27, pp.43-75.
- Arizola Carlos, Ley Arturo, Samaniego Giovanni, Borjas Ricardo. grupo de historia (25 de junio de 2010). *La Historia de la Gastronomía Peruana*, <http://grupohistoriagastromia.blogspot.com/2010/06/influencia-africana.html>. [Consultado el 23-01-2022].
- Arrelucea Barrantes, Maribel y Cosamalón Aguilar, Jesús (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú*. Siglos XVI-XX. Lima-Perú : Ministerio de Cultura, 208 p.
- Banco Central de Reserva del Perú sucursal Huancayo. Caracterización del departamento de Ayacucho (Sin fecha), 13p. <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Sucursales/Huancayo/ayacucho-caracterizacion.pdf>. [Consultado el 02-02-2022].
- Calderón Mayra (03/06/2021), Luis Alberto Sánchez: « Brazo político del MRTA participa en campaña de Castillo », Peru21.pe, <https://peru21.pe/politica/luis-alberto-sanchez-brazo-politico-del-mrta-participa-en-campana-de-castillo-terrorismo-pedro-castillo-peru-libre-vladimir-cerron-noticia/>. [Consultado en línea el 05/01/2022].
- Carrillo Medina Fortunato y Escobar Morán José Luis (2008). « Estructura del diagnóstico de las áreas rurales en Ayacucho ». Citado en Las comunidades campesinas en la región de Ayacucho, <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/las-comunidades-campesinas-en-la-regi%C3%B3n-ayacucho>. [Consultado el 31-01-2022].
- Civilización incaica https://es.wikipedia.org/wiki/Civilizaci%C3%B3n_incaica. [Consultado el 20-01-2022].
- Comisión de la verdad y de la reconciliación (28 de agosto 2003). 2.4. *El caso de Uchuraccay*. <https://www.cverdad.org.pe>, p. 121-182. [Consultado el 02-02-2022].
- Constitución Política del Perú de 1993, https://es.wikipedia.org/wiki/Constituci%C3%B3n_Pol%C3%ADtica_del_Per%C3%BA_de_1993. [Consultado el 03/02/2022].

- Cortés López, José Luis (2017). Mundo Negro de los Misioneros Combonianos (2017). *Negros en Perú: historia de una presencia constante desde 1527*, <http://mundonegro.es/negros-en-peru-historia-de-una-presencia-constante-desde-1527/>. [Consultado el 02-01-2022].
- Chirinos-Almanza, Alfonso (1975), « La Reforma Agraria peruana », Nueva Sociedad, n°. 21 noviembre-diciembre, p. 47-64. [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/B8F6840BD2674F4B05257DD6005745DD/\\$FILE/LaReformaAgrariaPeruana.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/B8F6840BD2674F4B05257DD6005745DD/$FILE/LaReformaAgrariaPeruana.pdf). [Consultado 05-02-2022].
- Caballero, José (Sin fecha). Los pueblos indígenas en la amazonía peruana : población y entorno ambiental. 18 p. <https://www.usmp.edu.pe>. [Consultado el 11-01-2022].
- Década perdida (Perú), [https://es.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9cada_perdida_\(Per%C3%BA\)](https://es.wikipedia.org/wiki/D%C3%A9cada_perdida_(Per%C3%BA)). [Consultado el 12-01-2022].
- Degregori Carlos Iván (2017). *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Ayacucho 1969-1979. Instituto de Estudios Peruanos.
- Diccionario de neologismos del español actual. NEOMA : Prensa de Murcia y Alicante. En línea <https://www.um.es/neologismos/index.php/>, [Consultado el 15-01-2022].
- Edouard Maire (Sin fecha). Les cultures pré-incas, CRESS, <http://www.veroeddy.be/amerique-latine/perou/les-cultures-pre-incas>. [Consultado el 06-01-2022].
- Época del terrorismo en Perú https://es.wikipedia.org/wiki/%C3%89poca_del_terrorismo_en_Per%C3%BA. [Consultado el 12-01-2022].
- Esteva Fabregat, (1972). « Ayni, minka y faena en Chinchero, Cuzco » (1972), *Revista española de antropología americana*, N° 7, 2, 1972, p. 309-408.
- El caso Uchuraccay (1983). *Comisión de la verdad*, 62p. <https://www.cverdad.org.pe>. [Consultado el 18/01/2022].
- El Comercio. Archivo histórico. Principales atentados terroristas de Sendero Luminoso, <https://especiales.elcomercio.pe/?q=especiales/principales-atentados-sendero-luminoso-ecpm/index.html>. [Consultado el 13-01-2022].
- El Peruano. Diario oficial del bicentenario (Jueves 10 de agosto de 2017). *Normas legales*, Lima-Perú, Año XXXIV - N° 14171, 88 p.
- Escajadillo, Tomás (1989). El indigenismo narrativo peruano. *Philologia Hispalensis. Revista de estudios lingüísticos y literarios*, Vol IV - Fascículo 1, 20p. DOI : <https://doi.org/10.12795/PH.1989.v04.i01.10>. [Consultado el 03-02-2022].
- Favre Henri (1996). *L'indigenisme*. Paris : Presses Universitaires de France.

García Calderón Orbe, Gabriela (28 de octubre de 2019). « En hecho histórico, en el Perú se sustentó tesis de doctorado en quechua », *Global voices*, <https://es.globalvoices.org/2019/10/28/en-hecho-historico-en-el-peru-se-sustento-tesis-de-doctorado-en-quechua/>. [Consultado el 28/02/2022].

Gargurevich, Juan (2019). « Tragedia sin entreactos ». *El peruano. Variedades*, Año 108 // 3ª etapa // 575 // Viernes 25 de enero de 2019, <https://elperuano.pe/suplementosflipping/variedades/575/web/memoria.html>. [Consultado el 12/01/2022].

Gargurevich, Juan (2013). « Uchuraccay, la pesadilla de Vargas Llosa (I) », <https://tiojuan.wordpress.com/2013/01/16/uchuraccay-la-pesadilla-de-vargas-llosa-i/>. [Consultado el 12/01/2022].

Gutiérrez Maté, Miguel (2018). « El español afroperuano en los tiempos de la *etnización*: de la descripción de sus rasgos estructurales a su localización en el dominio variacional hispánico y en el “debate criollo »; *Lexis* Vol. XLII (1), p. 29-68 ; DOI : <https://doi.org/10.18800/lexis.201801.002> . [Consultado el 05-01-2022].

Historia del Perú. Sicán ó Cultura Lambayeque <https://historiadelperu.info/culturas-preincas/cultura-sican/>. [Consultado el 31-01-2022].

Instituto Nacional de Estadísticas e Informática [INEI] (2019). *División política y administrativa al 31 de diciembre del 2019*, Lima-Perú, 14 p. <https://www.inei.gob.pe>. [Consultado el 31-01-2022].

Instituto Nacional de estadísticas e informática (2018). *Ayacucho. Resultados definitivos*, Lima-Perú : Tomos de I a XII, 1023 p. https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1610/ . [Consultado el 31-01-2022].

Itier, César (2015). « “Quechua” y el sistema inca de denominación de las lenguas », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Dossier, número 45-1, p.37-56. DOI : <https://doi.org/10.4000/mcv.6113>. [Consultado el 12-01-2022].

« La familia lingüística quechua » (Sin autor, 2021), *SIL*, https://peru.sil.org/es/lengua_cultura/familia_linguistica_quechua . [Consultado el 10-01-2022].

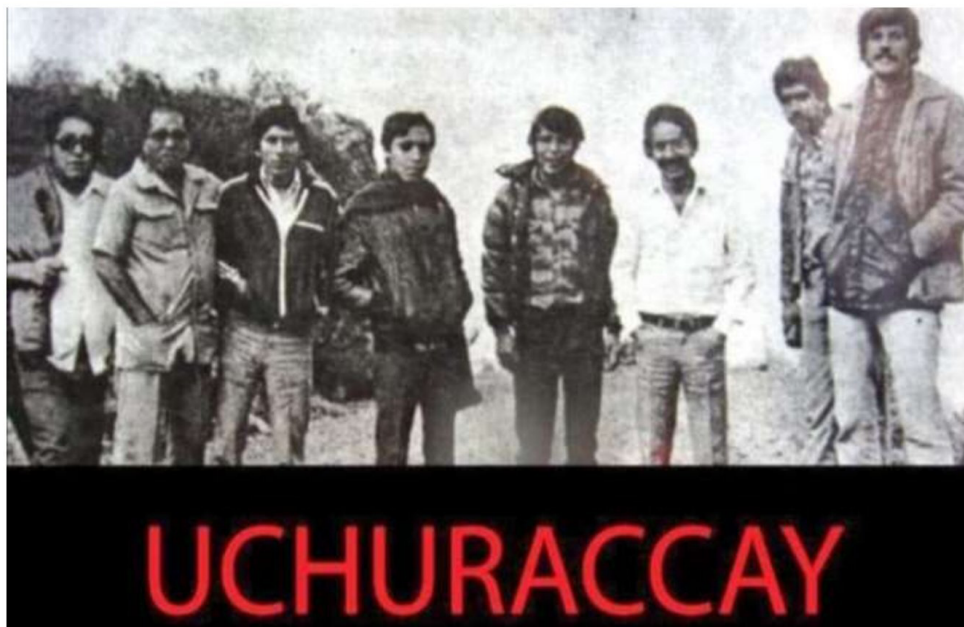
La factoría (28 de septiembre de 2021), « El juicio de la vergüenza ». *La factoría.pe. Memoria*, <https://lafactoria.pe/contenido/1013/el-juicio-de-la-vergüenza>. [Consultado el 07-01-2022].

« Las Leyes Nuevas de Indias de 1542. Historia del Nuevo Mundo. Historia entrelazada entre España y América – La conquista de América, la colonización de América » (Sin autor), <https://www.historiadelnuevomundo.com/las-leyes-nuevas-de-indias-de-1542/>. [Consultados el 10-01- 2022].

La Torre Silva Ricardo (1992) « La inmigración china en el Perú » (1850-1890). *Boletín de la Sociedad Peruana de Medicina Interna - Vol.5 N° 3*, <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bvrevistas/spmi/v05n3/inmigraci%C3%B3n.htm>. [Consultado el 28-01-2022].

- Lipsky, John (1994). « El lenguaje afroperuano. Eslabón entre África y América ». *Anuario de lingüística hispánica*, España : Universidad de Valladolid, Volumen X, p. 179-216.
- López, Luis Enrique y Küper, Wolfgang (mayo de 1999). « La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas ». *OEI Revista Iberoamericana de Educación*, OEI –Ediciones, n° 20, <https://rieoei.org/historico/documentos/rie20a02.htm>, [Consultado el 15-02-2022].
- LUM (Lugar de la memoria, la tolerancia y la inclusión social (Sin fecha). « ¿Qué ocurrió en Uchuraccay ? », Ministerio de la Cultura. <https://lum.cultura.pe/noticias/%C2%BFqu%C3%A9-ocurri%C3%B3-en-uchuraccay>.
- Oelschlegel, Adrián (2006). « El informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú. Un resumen crítico respecto a los avances de sus recomendaciones ». *Anuario de derecho constitucional latinoamericano*, Uruguay : Fundación Konrad-Adenauer, Oficina Uruguay, p. 1335-1368.
- Paco Perez (9 de mayo de 2017). « Orígen de la palabra CHOLO », <https://deliciasprehispanicas.com/2017/05/09/origen-de-la-palabra-cholo/>. [Consultado el 02-01-2022].
- Pighi Bel Pierina (18 de enero de 2017). « ¿Por qué a muchos peruanos les cuesta reconocerse como cholos ? », <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37489332>, [Consultado el 23-01-2022].
- Pizarro, Fernando (26 de octubre 2010). « Los viajes de Francisco Pizarro. Blog sobre el conquistador », <https://blogs.ua.es/franciscopizarro/2010/10/26/el-primer-viaje-de-pizarro/>. [Consultado el 10-01- 2022].
- Portocarrero Felipe (1989). « La economía peruana en los años '80 ». *Apuntes 25*, segundo semestre, 14 p.
- Rostworowski de Diez Canseco, María (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, coll. « Historia Andina 13 », 359 p.
- Sebastián (20 de febrero del 2009). « Las nuevas leyes ». Historia. La Guía, <https://www.laguia2000.com/edad-media/las-nuevas-leyes>. [Consultado el 15-01-022].
- Subirana, Katherine (02 de mayo de 2017). « Informe PuntoEdu sobre la década de 1980 », Pontificia Universidad Católica del Perú, <https://puntoedu.pucp.edu.pe/noticia/informe-puntoedu-sobre-la-decada-de-1980/>. [Consultado el 02 /02/2022].
- Tramonta Cubas, Dora (Sin fecha). « La violencia terrorista en el Perú, Sendero Luminoso, y la protección internacional de los derechos humanos (primera parte) », 29 p. [https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/BD0C6CC2DA0E3A8E05257BF1001AA8BB/\\$FILE/La_violencia_terrorista_en_el_Per%C3%BA_I.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/BD0C6CC2DA0E3A8E05257BF1001AA8BB/$FILE/La_violencia_terrorista_en_el_Per%C3%BA_I.pdf) . [Consultado el 02-02-2022].

- Vargas Llosa Mario, Castro Arenas Mario y Guzmán Figueroa Abraham (marzo 1983). *Texto completo-informe sobre Uchuraccay*, 26 p. INFORME SOBRE UCHURACCAY Lima, Marzo, 1983 Señor ..., <https://www.verdadyreconciliacionperu.com>, [Consultado el 15-01-2022].
- Von Gleich, Utta (2016). « Nueva dinámica en el bilingüismo Ayacuchano ». *Indiana, Ibero-Amerikanisches Institut PK*, Vol. 33, núm.1, p. 133-159, DOI : [http:// dx.doi.org/10.18441/ind.v33i1.133-159](http://dx.doi.org/10.18441/ind.v33i1.133-159). [Consultado el 13/01/2022].
- Yataco, Myriam (2012-1). « Políticas de estado y la exclusión de las lenguas indígenas en el Perú ». *Droit et cultures. Revue internationale interdisciplinaire*, número 63, 25p. [https:// journals.openedition.org/droitcultures/2946](https://journals.openedition.org/droitcultures/2946). [Consultado el 02-02-2022].
- Zapata Velasco, Antonio (2010). *La comisión de la verdad y reconciliación y los medios de comunicación. Documento de trabajo n°158*. Lima- Perú : Instituto de Estudios peruanos (IEP), 61p.



Los periodistas que fueron asesinados en Ucchuracay (Tomado de HugoX, ChugoX, 23 de agosto 2016 < https://www.youtube.com/watch?v=ksVx_7iPHDo>).



Titre: La educación para la concientización planetaria

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 200 - 216

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20539>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20539>

La educación para la concientización planetaria¹

OBRILLANT DAMUS, UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Resumen: Entendemos por Educación para la concientización planetaria al conjunto de los procesos sociales, económicos, culturales, políticos, cognitivos, etc., con los cuales aprendemos a considerarnos como seres que comparten un destino común, el de ser terrestres vulnerables, cualquiera sea el color de nuestra piel, nuestros orígenes sociales, nuestra lengua, cultura, nuestras cosmovisiones, creencias religiosas, nuestra historia e identidad nacional. Esta educación que comienza desde el nacimiento hasta la muerte, debe permitirnos sentirnos estar vinculados no solo con los seres humanos, sino también con los no humanos (animales, plantas, montañas, ríos, fuentes mineras, y con lo demás) que pueblan el planeta. Uno de esos objetivos es ayudarnos a respetar a nuestros semejantes, a los no humanos, así como a las divinidades locales que existen en ellas (las localidades). ¿Qué significa la Educación para la concientización planetaria? ¿Cuáles son los valores de esta educación? ¿Cómo ésta podría suplantar a la educación para el lucro? Intentaremos responder a estas preguntas basándonos en diferentes investigaciones.

Palabras claves: educación para la concientización planetaria, destino común, educación para el lucro, lengua, cultura, cosmovisiones.

L'éducation à la conscience planétaire

Résumé : Nous entendons par éducation à la conscience planétaire l'ensemble des processus sociaux, économiques, culturels, politiques, cognitifs, etc., par lesquels nous apprenons à nous considérer comme des êtres partageant un destin commun en tant que terriens vulnérables, quelles que soient la couleur de notre peau, nos origines sociales, nos langues, notre culture, nos cosmovisions, nos croyances religieuses, notre histoire et notre identité nationale. Cette éducation, qui commence dès la naissance jusqu'à la mort, doit nous permettre de nous sentir reliés non seulement aux humains mais encore aux non-humains (animaux, plantes, montagnes, rivières, ressources minières, et le reste) qui peuplent la planète. L'un de ses objectifs est de nous aider à respecter nos semblables, les non-humains ainsi que les divinités locales qui y habitent. Qu'est-ce que l'éducation à la conscience planétaire? Quelles sont les valeurs de cette éducation? Comment celle-ci pourrait-elle contenir l'éducation au profit? Nous allons essayer d'apporter des éléments de réponse à ces questions en nous référant à divers types de travaux.

Mots-clés : éducation à la conscience planétaire, destin commun, éducation au profit, langue, culture, cosmovisions.

Planetary consciousness Education

Abstract: By education in planetary consciousness we mean all the social, economic, cultural, political, cognitive processes by which we learn to see ourselves as beings sharing a common destiny as vulnerable earthlings, whatever the color of our skin, our social origins, our languages, our culture, our cosmovisions, our religious beliefs, our history and our national identity. This education, which begins from birth and continues until death, must allow us to feel connected not only to humans but also to non-humans (animals, plants, mountains, rivers, mineral resources, and the rest) who populate the planet. One of the assumptions of this educational approach is to help us respect our fellow human beings, non-humans as well as the local deities who dwell there. What is Planetary Consciousness Education? What are the values of this education? How could this approach to edu-

1. Traducido del francés por Aura Luz Duffé Montalván.

cation contain for profit approaches to education? We will try to provide some answers to these questions by referring to various types of work.

Keywords: education for planetary consciousness, common destiny, for profit education, language, culture, cosmovisions.

INTRODUCCIÓN

La falta de espíritu crítico e imaginación moral, engendrada por una educación orientada hacia el lucro (Nussbaum, 2020) que se observan en el globo Norte y Sur, constituye el obstáculo mayor para el desarrollo de una consciencia planetaria. Esta forma de educación se encuentra al servicio de las civilizaciones mortíferas que dominan el mundo. Esta participa en la destrucción de los saberes (epistemicidios), de las identidades (identicidios), culturas (etnocidios), etnias (genocidios) y de los recursos naturales (ecocidios). Se fundamenta en las dicotomías nocivas e insostenibles como éstas: nosotros/ellos (Occidente/el resto del mundo), civilizados/salvajes, ángeles/demonios (sentido figurado), indígenas/blancos, cuerpo/espíritu, lo natural/la cultura, eruditos/ignorantes, humanos/no humanos, etc. (Damus, 2020). Fomenta « la ocupación mono-ontológica del planeta ». Su intolerancia ontológica-epistémica, lo que constituye su esencia, le impide respetar la diversidad humana, cultural, lingüística, natural, ontológica, temporal, etc. Existe un vínculo estrecho entre la educación para el lucro y las muchas guerras atroces que han marcado la historia de la Humanidad. La era damocleana (término utilizado por Morin [1991] para calificar al siglo XXI), la que vivimos desde hace varias décadas, puede ser considerada como uno de los frutos amargos de la educación para el lucro, lo que produce individuos cuyas consciencias e imaginación morales se encuentran aún en el estado larvario. ¿Qué significa la Educación para la concientización planetaria? ¿Cuáles son los valores de esta educación? ¿Cómo ésta podría reprimir a la educación para el lucro? Intentaremos responder a estas preguntas basándonos en diferentes investigaciones.

EDUCACIÓN PARA LA CONCIENTIZACIÓN PLANETARIA

Entendemos por Educación para la concientización planetaria al conjunto de los procesos sociales, económicos, culturales, políticos, cognitivos, etc., con los cuales aprendemos a considerarnos como seres que comparten un destino común, el de seres terrestres vulnerables, cualquiera sea el color de nuestra piel, nuestros orígenes sociales, nuestra lengua, cultura, nuestras cosmovisiones, creencias religiosas, nuestra historia e identidad nacional. Esta educación que comienza desde el nacimiento hasta la muerte, debe permitirnos sentirnos estar vinculados no solo con los seres humanos, sino también con los no humanos (animales, plantas, montañas, ríos, fuentes mineras, y con lo demás) que pueblan el planeta. Uno de esos objetivos es ayudarnos a respetar a nuestros semejantes, a los no humanos, así como a las divinidades locales que existen en ellas (las localidades). En Haití, las conversiones religiosas forzadas y la tala de árboles sagrados por parte de cristianos católicos y protestantes durante las campañas antisupersticiosas muestran que el cristianismo es una religión epistemicida, ontologicida (destructora de la ontología relacional) e identicida. La intolerancia es uno de los rasgos característicos del catolicismo, del protestantismo multiforme (las Iglesias

del Ejército Celestial, los Pentecostalistas, etc.) y de las demás religiones monoteístas (creo *in unum deum*/ creo en un solo Dios), de las que el vudú haitiano se distingue por su potencial mundializador, liberador y transgresor (los espíritus comúnmente llamados *Iwa* son dioses). Así, se comprende por qué el Estado haitiano y el catolicismo colonial y postcolonial se empeñaron en hacer desaparecer esta fuerza de resistencia contra la esclavitud.

La intolerancia asesina de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana es evocada en estos términos por un fracasado sacerdote francés, convertido en Profesor universitario: «La historia del cristianismo no es una historia sagrada, si nos referimos a las ocho cruzadas en dos siglos (1096-1291), a la Inquisición en el seno de la Curia romana (que se convirtió en el Santo Oficio y luego en la Congregación para la Doctrina de la Fe), a las 100,000 mujeres quemadas como «brujas» por decisión judicial, en el Edad Media, a los crímenes cometidos en nombre de Dios, a las excomuniones, etc.» (Danvers, 2019: 1721).

LOS VALORES DE LA EDUCACIÓN PARA LA CONCIENTIZACIÓN PLANETARIA

Los valores de la educación para la concientización planetaria son valores alternativos en la medida en que promueven otras formas de vida y posibilidades de vida que se inscriben firmemente en la lógica del desarrollo sostenible, contraria a los valores que subyacen en las civilizaciones mortíferas o nucleares en el mundo (dominación, explotación de la naturaleza, lucro, etc.). Estos valores del desarrollo sostenible, ecocéntrico y cosmocéntrico que observamos entre los pueblos amerindios, africanos y afrodescendientes son los siguientes: tolerancia ontológico-epistémica, ontología relacional, madre tierra, fuerza vital, don (Cròs, 1995), respeto y buen vivir.

LA TOLERANCIA ONTOLÓGICA Y EPISTÉMICA

La tolerancia ontológica y epistémica se refiere al respeto por las formas de ser y conocer, a la visión del mundo, del lenguaje² y del conocimiento de los actores en mundos diferentes (Damus, 2021). El respeto por las normas de existencia y convivencia de los actores del Sur global y del Norte global y por la libertad de estos últimos para imaginar mundos posibles, desde la perspectiva del desarrollo sostenible (libertad de globalización; lógica multimundista), para contener la ontología unimundista (Escobar, 2018) y extractivista (Grosfoguel, 2016) impuesta por el Occidente, o para resistir a la « ocupación mono-ontológica del planeta » (la

2. El lenguaje es una herramienta biológica (innata) y social (de creación social) que juega un papel fundamental en la creación de mundos (el proceso de mundificación), en la articulación entre múltiples mundos y en el conocimiento de éstos. La fecundidad ontológica y cognitiva es inherente al lenguaje humano. Cada vez que se destruye una lengua (lingüicidioso), desaparecen mundos, saberes y conocimientos.

incapacidad de ver el mundo desde el punto de vista de los demás), también forma parte de este tipo de tolerancia.

La incorporación del concepto *kichwa* de *sumak kawsay* y del concepto aymara de *suma qamaña* -que significa vivir bien con la naturaleza y el universo- en las constituciones de Ecuador y Bolivia, respectivamente, es un buen ejemplo de tolerancia ontológica-epistémica con una evidente dimensión político-humanística. El Estado chileno podría seguir los pasos políticos de Ecuador y Bolivia, incluyendo en su Constitución, la expresión *küme mongen*, que se refiere a la « relación armoniosa entre un individuo, su entorno y el mundo sobrenatural » (UNESCO, 2017).

LA ONTOLOGÍA RELACIONAL

La ontología relacional remite a la no separación del cuerpo y del espíritu, de lo real y de lo imaginario, de la cultura y de la naturaleza, de la medicina tradicional y de las divinidades locales, del hombre y del cosmos, etc. Por ejemplo, en la obstetricia tradicional haitiana (Damus, 2017, 2021), el cuerpo, el espíritu, lo real, lo imaginario (lo simbólico), la cultura y la naturaleza no son percibidos «como sustancias separadas unas de otras» (Escobar, 2018: 114).

Es en nombre de la ontología relacional que los amerindios se oponen pacíficamente a la tala de árboles, ocultan las minas de oro descubiertas o impiden que las empresas petroleras³ y mineras occidentales las exploten. Del mismo modo, el culto a los dioses de la montaña en el Camerún precolonial (se puede ver que sobrevive en algunas sociedades de montañas) se basaba en la no separación de los habitantes, las deidades y las montañas. Las montañas no se consideraban cosas que había que explotar, sino lugares sagrados que había que respetar. Un informante camerunés dice:

En la cosmogonía de los *kapsiki* del pueblo de Gouria (distrito de Mogodé, extremo norte de Camerún) existe un Dios supremo llamado *Shala*. Los ancestros y las deidades malignas asisten a este dios. El Dios supremo vive en la cima de las montañas. Las deidades malignas viven en lugares como ríos, árboles (*Tamarindo*), cruces de caminos... Estas deidades malignas no son consideradas como el Satán de las religiones monoteístas, sino más bien como represores que golpean en caso de no obediencia a los hábitos y costumbres del pueblo. *Shala* es tanto el dios del bien como del mal. Sólo se menciona a Satanás en el caso de las enfermedades mentales. En la lengua *kapsiki*, el cielo y la montaña se denominan con el mismo término: *ghweme* (este término no ha cambiado con la llegada de las llamadas religiones monoteístas). En la Aldea *Gouria*, cada clan es responsable de la ejecución de un rito, en lo que concierne las necesidades de la aldea. Esto se hace bajo la supervisión del jefe de la aldea (que pertenece al

3. La explotación de la Amazonía por la compañía petrolera Texaco-Chevron provocó la desaparición de los Tetetés y de los Sansahauris entre 1960 y 1990 (Santos, 2016).

clan de los jefes: *Kamazeu*). El clan *Kayita kwaseu*, por ejemplo, es responsable del rito de la salud y del bienestar material y financiero. Los oficiantes de este rito se llaman *Kadzeheu Shala*. El clan *Kaveukeu teuwou* son los hacedores de la lluvia (*Meghe Va*): son los encargados de realizar los ritos para obtener una temporada de lluvias abundante, para que la temporada agrícola sea buena y no haya calamidades agrícolas. También se trata de luchar contra la sequía. El clan de los herreros (*Kareghe*) es el que desempeña el mayor papel en la práctica de la religión tradicional. Desde el nacimiento hasta la muerte, intervienen en todos los procesos. Son los poseedores del conocimiento místico y mágico-religioso. Son principalmente practicantes de ritos adivinatorios. También son artesanos y técnicos. Cuando un individuo nota una disfunción en su vida cotidiana, acude al adivino (hechicero del cangrejo⁴, *Ndeu nga Iseura*) para entrar en comunicación con los ancestros y los dioses, y averiguar qué hacer para caer en gracia al dios *Shala*. En la vida cotidiana, cada *kapsiki* tiene un oratorio en su casa, que mantiene y donde también hace sacrificios para que los dioses estén con él. Hoy en día la gente ya no le da importancia a esta religión. Los sacerdotes religiosos son casi inexistentes en algunos pueblos. Sólo ofician durante los ritos de iniciación de los jóvenes y la entronización del jefe de la aldea. Sin embargo, muchos de ellos han perdido la noción de estos ritos.

LA TIERRA MADRE (PACHAMAMA)

El objetivo de la educación para la concientización planetaria es crear ciudadanos planetocéntricos y ecocéntricos que consideren la tierra como una madre y no como una mercancía. La madre tierra es un valor fundamental que se encuentra principalmente entre los 370 millones de autóctonos de 90 países. En aymara-quechua, el término *Pacha* significa naturaleza-mundo y totalidad (la unión entre el mundo de arriba y el de abajo o entre las energías telúricas y cósmicas). Si las creencias y cosmovisiones de los pueblos autóctonos les impiden separarse de la naturaleza, es necesario devolverles gran parte de las tierras que les han sido robadas, respetar su derecho de propiedad sobre sus reservas y detener el proceso de hormigonado de estos territorios para que puedan contribuir más seriamente a la sostenibilidad ecológica y planetaria. « Las comunidades indígenas son las custodias del conocimiento tradicional del medioambiente, perciben la naturaleza como un ser vivo y descubren una relación de reciprocidad, interdependencia, equilibrio y complementariedad entre la humanidad, la naturaleza y el universo » (UNESCO, 2017: 27). El famoso jefe nativo americano *Seattle* pronunció un gran discurso en 1854 que atestigua la importancia de la madre tierra como valor. He aquí algunas citas esclarecedoras:

4. « Es un adivino que utiliza los cangrejos para recibir mensajes de los dioses y antepasados » (Entrevista a una mujer camerunesa).

¿Cómo se puede comprar o vender el cielo, la calidez de la tierra? La idea nos parece extraña. Si no tenemos la frescura del aire y el brillo del agua, ¿cómo se pueden comprar? Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada brillante hoja puntiaguda de pino, cada orilla de arena, cada brizna de niebla en los oscuros bosques, cada claro y cada zumbido de insecto son sagrados para la memoria y la experiencia de mi pueblo.

Los muertos de los blancos se olvidan de la tierra donde nacieron cuando van a caminar entre las estrellas. Nuestros muertos nunca olvidan esta hermosa tierra, pues es la madre del hombre rojo. Somos una parte de la tierra, y ella es una parte de nosotros. Las flores fragantes son nuestras hermanas; el ciervo, el caballo, la gran águila, son nuestros hermanos. Las crestas rocosas, las savias de los prados, el calor del poni, y el hombre, pertenecen a la misma familia.

Los ríos son nuestros hermanos, sacian nuestra sed. Los ríos llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestra tierra, deben recordar ahora, y enseñar a sus hijos, que los ríos son nuestros hermanos y los suyos, y deben mostrar a los ríos la ternura que mostrarían a un hermano. Sabemos que el hombre blanco no entiende nuestras costumbres. Un pedazo de tierra es como el siguiente para él, pues es un extraño que llega en la noche y toma de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermano, sino su enemigo, y cuando la ha conquistado, va más allá. Abandona la tumba de sus antepasados y no le molesta. Les quita la tierra a sus hijos y no le molesta. La tumba de sus antepasados y la herencia de sus hijos quedan en el olvido. Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear y vender como ovejas o perlas brillantes. Su apetito devorará la tierra y sólo dejará un desierto. Todo lo que daña a la tierra también daña al hijo de la tierra. La tierra es nuestra vida, es nuestra libertad.

Los grandes propietarios de la tierra no entienden al pueblo indio, porque estos grandes propietarios hacen de la tierra un esclavo. Son extraños que vienen de noche y roban de la tierra lo que necesitan. Para ellos un terreno es igual a otro. La tierra no es su hermana, es su enemiga. La destruyen y se van a otra parte.

LA FUERZA VITAL

En las civilizaciones amerindias, la fuerza vital es un valor cuya idea afirma que « existe un vínculo, una energía, entre los seres humanos, la fauna y la flora ». Entre estos seres vivos, nacidos de la madre tierra, la fuerza vital está en equilibrio, pero puede haber una ruptura momentánea de este equilibrio y esta es la ocasión para los ritos destinados a restablecer este equilibrio. Esta concepción es la base de la vida espiritual, no sólo para los amerindios, sino también para muchos pueblos indígenas que viven en las selvas primarias o en la sabana, como en la tradicional África negra ». (Cròs, 1995: 116)

LA RECIPROCIDAD

El culto a la reciprocidad es el cemento que debe unir no sólo a los seres humanos entre sí, sino también a éstos con las deidades locales (intercambios simbólicos). Entre los *Yanomami* de Brasil y Venezuela, «el cazador nunca come la carne del animal que ha matado. Lo comparte y lo ofrece a sus amigos y familiares. A cambio, otro cazador le ofrecerá carne » (Survival, 2019). En 1991, la ONG *Survival* escribió sobre la práctica de la donación en este pueblo amerindio: « El objeto en sí mismo tiene una importancia secundaria y se lo intercambia rápidamente en esta sociedad donde no se puede acumular bienes. El objeto no es más que un símbolo de solidaridad entre dos grupos. En efecto, el rechazo de un don es indignante y se lo interpreta como una señal de hostilidad» (Citado por Cròs, 1995: 118).

La educación para el consumo forma parte de la educación para la concientización planetaria. La educación para el consumo debería consistir en enseñar a nuestros hijos a contentarse con poco para reducir el proceso de desperdicio de los recursos naturales y artificiales. Si los estados occidentales no modifican sus hábitos de consumo Lato sensu, no podrán comprometerse realmente con la sostenibilidad planetaria. No debe generalizarse el modo de vida del hemisferio norte. Si todo el mundo quiere consumir como los americanos y los europeos, necesitaremos varios planetas. La reciprocidad es un valor que debe promoverse, porque está al servicio de la sostenibilidad humana y planetaria. Permite luchar contra el paradigma del crecimiento económico sin límites. La educación para la concientización planetaria también consiste en enseñar a niños y adultos a no desperdiciar los recursos del planeta. «Un cambio cultural y sistémico profundo es absolutamente necesario, un cambio que nuestra civilización no ha logrado adoptar hasta ahora: una transición hacia una sociedad y un sistema económico que valoricen la naturaleza. Debemos reequilibrar nuestra relación con el planeta para preservar la increíble diversidad de la vida en la Tierra y promover una sociedad justa, sana y próspera; y, en última instancia, garantizar nuestra propia supervivencia» (WWF, 2020: 3).

LA NO VIOLENCIA

La educación para la concientización planetaria forma parte de la educación para la paz cuyo primer principio es el diálogo. La capacidad de diálogo, de negociación y de concertación no es innata en el ser humano. Se adquiere en el ámbito familiar y escolar. Los educadores para la paz deben idear tareas que proporcionen un humus para el desarrollo de la dialogicidad en los alumnos. Karl Jaspers (1953) define el diálogo de la siguiente manera: « El diálogo es el camino indispensable no sólo en las cuestiones vitales de nuestro mundo político, sino en todas las dimensiones de nuestro ser. Sin embargo, el diálogo sólo encuentra impulso y sentido a través de la virtud de la confianza, a través de la confianza en el hombre y en sus posibilidades, a través de la certeza de que sólo me realizo cuando los demás también se

realizan realmente ». Para Éric Weil (1996), la supervivencia de una comunidad está íntimamente ligada a la capacidad de diálogo de sus miembros, es decir, una capacidad de argumentación que les permita hacer frente a una divergencia de opiniones evitando recurrir a la violencia física: « Por lo tanto, si surge una divergencia de opinión entre los miembros de la comunidad, que no haya acuerdo sobre la interpretación de una norma de derecho, sobre la aplicación de un procedimiento técnico, sobre la elección de una línea de conducta política, toda la comunidad tiene un interés vital en que no se llegue a las manos, sino que se lleven bien, que se limita al intercambio de argumentos. La comunidad solo se mantiene mientras el diálogo sea suficiente para resolver todo lo que pueda dividir a los miembros».

El pacto de no violencia es la estrategia por la que Gandhi fue asesinado en 1948. Constituye uno de los principios de la educación para la paz. La no violencia se dice en sánscrito⁵ *ahimsâ*. Es lo contrario de *himsâ*, que significa «causar sufrimiento o destruir una vida, ya sea por cólera, bajo la influencia del egoísmo o con el deseo de hacer daño» (Gandhi, 1992). El principio de no violencia excluye el odio, el rencor, la venganza, el rencor, la violencia o el mal en todas sus formas. La educación para la paz es una educación a la no violencia o al amor al prójimo. Según Gandhi, la no violencia es «el amor perfecto». Hay que decir que no es una utopía absoluta. Por razones religiosas o no, millones de personas nunca han recurrido a la violencia. Muchas de ellas predicán el amor y la paz aunque estas palabras adquieran sentido en el crisol de su religión. La persona humana es capaz de manifestar conductas no violentas. Uno de los objetivos de la educación para la paz y la concientización planetarias es lograr este objetivo. En las civilizaciones mortíferas, superletales y nucleares, la falta de empatía es una patología crónica. La empatía debe ser la savia del árbol de la conciencia planetaria. La empatía es la capacidad de ponerse psicológicamente en el lugar de una persona identificando sus necesidades y sentimientos. Debe impedirnos contemplar con frialdad los sufrimientos de nuestros hermanos y hermanas cercanos o lejanos. Los educadores por la paz deben imaginar situaciones educativas que fomenten el desarrollo de la empatía en los jóvenes que se les confían. El fenómeno de la trivialización de la violencia no es un fertilizante para el crecimiento de la empatía. Todo lo contrario. Para el pedagogo André Paré (1977), la trivialización es « el hecho de que los individuos ya no son capaces de maravillarse ante lo que les rodea. Se necesitan acontecimientos extraordinarios para hacerlos reaccionar. Las flores, las nubes, la luz, ya no los conmueven. Se necesitan espectáculos de gran despliegue o desastres para que reaccionen. La pena de un niño, el accidente de la esquina, ya no tienen sentido. Hace falta un terremoto, una guerra en Vietnam... y aún así... reaccionarán durante unos momentos, pero todo volverá a caer inmediatamente».

5. El sánscrito es una lengua indoeuropea de la familia indoaria que se hablaba en el subcontinente indio. Es la lengua de los textos sagrados.

La educación para la concientización planetaria es una educación basada en el respeto de la vida de los seres humanos, animales, de las plantas, divinidades locales y del cosmos. Sus finalidades son « la comprensión y el respeto de todos los pueblos, de sus civilizaciones, de sus valores y de sus modos de vida, incluidas las culturas de las etnias nacionales y las de las demás naciones; la conciencia de la creciente interdependencia mundial de los pueblos y las naciones; la capacidad de comunicarse con los demás; la conciencia no sólo de sus derechos, sino también de los deberes que los individuos, los grupos sociales y las naciones tienen unos con otros; la comprensión de la necesidad de solidaridad y cooperación internacionales ; la voluntad de los individuos para contribuir a resolver los problemas de sus comunidades, de sus países y del mundo» (fragmento de la Recomendación de la UNESCO de 1974 sobre la educación para la comprensión, la cooperación y la paz internacionales y la educación relativa a los derechos humanos y las libertades fundamentales).

No podemos preocuparnos por los demás ni por los problemas del planeta si no desarrollamos un verdadero sentido de hermandad. El sentimiento de hermandad universal es el sentimiento de que amamos a los hombres y mujeres como nuestros hermanos y hermanas, independientemente del color de su piel y de su origen socioeconómico. Según el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y conciencia y deben actuar entre ellos con espíritu de hermandad ». El sentimiento de hermandad universal debe impedir toda forma de guerra entre Nosotros y Ellos. Martin Luther King dijo: « Debemos aprender a vivir juntos como hermanos, o moriremos juntos como tonos ». La unidad biológica humana debe enseñarse a los niños y a sus padres, si queremos combatir la falsa creencia en la diversidad de las razas humanas. Edgar Morin (1999: 34) escribió: «La diáspora de la humanidad no ha producido una escisión genética: pigmeos, negros, amarillos, indios, blancos pertenecen a la misma especie, tienen los mismos caracteres básicos de la humanidad ». La creencia en la existencia de las razas humanas, en las desigualdades raciales, en la inferioridad y superioridad de algunas de las llamadas razas es un obstáculo importante para el desarrollo del sentido de hermandad universal que es esencial para la supervivencia de la educación para la concientización planetaria. Si las investigaciones sobre la genética de poblaciones no han echado por tierra la creencia en la existencia de razas inferiores y superiores, es porque esta creencia sirve a la civilización occidental y a otras civilizaciones mortíferas que se han atribuido el derecho de dominar, explotar y destruir al resto del mundo (civilizaciones mal armadas o desarmadas). Piazza señaló (1992: 159): « La 'superioridad' es un concepto político y socioeconómico, un producto social sin base científica, como la raza; un concepto vinculado a acontecimientos de la historia política, militar y económica y a las tradiciones culturales de los países o grupos ». En un libro titulado 'Asignación, los negros no existen', Tania de Montaigne (2018) escribe: « Cuando se trata de

la raza, tenemos que creer, no pensar. Por eso, a pesar de que la ciencia ha demostrado que no existe ninguna diferencia cromosómica entre una persona de un color y otra, ni entre una persona de una religión y otra, la raza se mantiene».

EL BUEN VIVIR

Para contener la actual crisis de civilización y del planeta a medio y largo plazo, la educación para la concientización planetaria debe asumir la misión de enseñar otros modelos de civilización, incluido el *buen vivir* desarrollado por los pueblos indígenas y afrodescendientes. Escobar (2014: 33) define esta filosofía de vida en estos términos: «El buen vivir pretende introducir una filosofía de vida diferente en la visión de sociedad. Esto hace posible una ética del desarrollo que subordina los objetivos económicos a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social. El desarrollo como *buen vivir* busca articular la economía, el medio ambiente, la sociedad y la cultura en nuevas formas, llamando a las economías sociales y solidarias mixtas; introduce temas de justicia social e intergeneracional en los espacios de los principios del desarrollo; reconoce las diferencias culturales y de género, posicionando la interculturalidad como principio rector, y permite los nuevos énfasis político-económicos, tales como la soberanía alimentaria, el control de los recursos naturales y un derecho humano al agua». Según el célebre campesino aymara David Choquehuanca (2010: 111), el buen vivir se opone al vivir mejor: « Los pueblos indígenas no buscan el 'vivir mejor', porque este enfoque del vivir mejor ha fracasado y ha herido mortalmente a la Madre Tierra, nuestra Pachamama ». Si queremos 'satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades' (Brundtland, 1987: 14), es necesario generalizar la enseñanza del *bien vivir* en Occidente y en todos los países en desarrollo.

Si queremos luchar pacífica e interiormente contra las civilizaciones mortíferas, superletales y nucleares, debemos enseñar estos valores a nuestros hijos, permitiéndoles al mismo tiempo elegir los modos de vida que les convienen. Una civilización mortífera, superletal y nuclear es una civilización capaz de autodestruirse y destruir otras civilizaciones, pueblos, etnias e incluso la especie humana. (Cualquier civilización mortífera no es una amenaza para el planeta. Solo las civilizaciones nucleares o superletales son capaces de destruir la especie humana. En términos generales, estas civilizaciones son genocidas y etnocidas. En otras palabras, ya han destruido pueblos indígenas). Por ejemplo, la civilización occidental, la civilización norcoreana, la civilización rusa son civilizaciones mortíferas. Han incitado inconscientemente a civilizaciones más o menos beligerantes a transformarse en civilizaciones mortíferas o nucleares (Corea del Norte adquirió la bomba atómica para disuadir a los Estados Unidos de hacerle la guerra). Si el hombre utiliza contra sí mismo los instrumentos de genocidio o de cosmocidio que son las bombas termonucleares, el planeta, como entidad física, sobrevivirá a su desaparición. La amenaza de una guerra atómica pesa sobre la huma-

nidad o sobre los habitantes vulnerables del planeta (recordemos que nadie es invulnerable). Franz Kafka escribió: «El Hombre ha encontrado el punto de Arquímedes, pero lo ha utilizado contra sí mismo, y parece que no le ha sido dado encontrarlo más que a este precio» (citado por Arendt, 1972: 352-353) Los días 6 y 9 de agosto de 1945, las ciudades de Hiroshima (100.000 víctimas) y Nagasaki (80.000 víctimas) fueron destruidas por la bomba atómica. El médico J.G. Feinberg había escrito en 1953: «Con la llegada de la bomba de hidrógeno, tenemos probablemente el arma para exterminar la especie» (1953: 261-262). La Primera Guerra Mundial (En realidad, se trataba de una guerra entre civilizaciones mortíferas en Europa) dejó 21 millones de heridos, más de 18 millones de muertos, de los cuales 9,7 millones eran militares y 8,9 millones civiles. El Segundo Conflicto Mundial dejó 53 millones de muertos⁶. Durante esta guerra, 11 millones de personas fueron deportadas: 5 millones de deportados políticos y 6 millones de deportados por motivos raciales. El *Homo vulnerabilis* (Damus, 2016) se comporta a veces como *homo barbarus* (*homo homini lupus*). La guerra de Irak ha dejado cientos de miles de muertos gracias a la hipermodernización de la barbarie occidental.

Ya que en cualquier momento el muro de la convención⁷ sobre la prohibición del uso de armas atómicas puede romperse por la versatilidad emocional o por el orgullo destructivo del hombre vulnerable y bárbaro, uno de los objetivos de la educación para la concientización planetaria es prevenir una guerra atómica entre las potencias nucleares (civilizaciones super mortíferas). Los misiles antibalísticos no nos impiden ser asesinados por las armas que pueden alcanzar casi todos los puntos del planeta (misiles balísticos intercontinentales). Para evitar la amenaza de una guerra nuclear mundial, debemos entrar rápidamente en un proceso de desnuclearización. Habría que abandonar todos los «Manhattan Project». Debemos preguntarnos para qué sirve la vida de los animales, las plantas y las personas en las civilizaciones nucleares, ya que está en peligro de extinción total. También debemos preguntarnos por el significado de los logros materiales simples y sofisticados dentro de esas civilizaciones que son capaces de destruirlos rápidamente. Nuestra ilusión de inmortalidad nos impide reflexionar sobre el sentido profundo de estas frases escritas en abril de 1919 por el filósofo Paul Valéry al día siguiente de la Primera Guerra Mundial: «Nosotros, las civili-

6. Durante la Segunda Guerra Mundial (en realidad, fue la Primera Guerra Mundial, porque la guerra entre países europeos no fue global), «115.000 resistentes franceses fueron deportados; 75.000 de ellos murieron en campos; 20.000 fueron fusilados ».

7. La Convención sobre *la prohibición del desarrollo, la fabricación, el almacenamiento y el empleo de armas nucleares y su destrucción* entró en vigor el 29 de abril de 1997. Fue firmada el 13 de enero de 1993. ¿Cuándo se decidirán los países poseedores de armas nucleares, respetando la Convención de 1993, destruir sus armas nucleares? ¿Estas armas los hacen invulnerables? Todo lo contrario. La destrucción mutua es lo que les espera. ¿Se podría continuar con la decisión mutua? Las cinco potencias nucleares oficiales no respondieron a la invitación de Noruega para participar, los días 4 y 5 de marzo de 2013, en la Conferencia Intergubernamental sobre el impacto humanitario de las armas nucleares.

zaciones, sabemos ahora que somos mortales. [...]]. ¿Percibimos que una civilización tiene la misma fragilidad que una vida⁸ ? »

Las civilizaciones que han ensangrentado la historia de la humanidad, que han esclavizado a pueblos, que han hecho morir a millones de personas (negros, indios, judíos, etc.) deben poner sus logros técnicocientíficos y su potencial creativo al servicio de la salud del planeta de la cual que depende la salud de las poblaciones mundiales. En lugar de participar en la destrucción de los bosques tropicales, los recursos costeros, las especies terrestres y marinas, los conocimientos tecnológicos deben utilizarse para la prevención de la salud mundial. Los Estados ricos pueden invertir en la fabricación de instrumentos de control sanitario como los satélites. Si se suprime su deuda, los países en desarrollo podrán inscribirse más en la lógica del desarrollo sostenible. Esta deuda, que debilita las economías de estos países, impide a los Gobiernos aplicar políticas de protección del medio ambiente. Desde 1960 hasta la actualidad, la cubierta forestal de Costa de Marfil ha disminuido de 16,5 millones de hectáreas a 2 millones (Kra, 2019). En Sudamérica, existe una correlación entre el monocultivo de soja y la deforestación. Hasta que no se den cuenta de que el mundo entero es un solo país y que todos los países son iguales, los ciudadanos y los gobiernos del mundo nunca respetarán la biodiversidad a una escala internacional. ¿Por qué algunos países siguen importando soja para alimentar a los bovinos, cuando saben que el cultivo de esta leguminosa provoca la deforestación, destruye los suelos y contamina el medio ambiente? La respuesta es que porque la ontología naturalista (Descola, 2005), es decir, la separación entre el hombre y la naturaleza, domina los sistemas educativos de estos países. Si la epistemología de la separación ha permitido el desarrollo de la Ciencia como obra de la Humanidad, no debemos olvidar que los modos de pensamiento y de acción que subyacen en la actividad científica y técnica son los que han originado el desarrollo de las acciones mortíferas de ciertas civilizaciones humanas. Somos incapaces de pensar en nuestra condición cósmica, nuestra vulnerabilidad ontológica, y de desarrollar una verdadera identidad terrestre. Somos incapaces de pensar en nuestra condición cósmica, nuestra vulnerabilidad ontológica, y de desarrollar una verdadera identidad terrestre.

CONCLUSIÓN

La educación para la concientización planetaria debe concebirse como un bien común mundial accesible a todos y a todas. Debe permitirnos inscribirnos en una lógica de convivencia mundial que supone la supresión de las dicotomías antidurables o destructivas del planeta. Si aprendemos a vivir y a pensar como seres interdependientes y coengendrados (*versus* autoengendrados), evitaremos dominar a nuestros semejantes, explotar despiadadamente la naturaleza, sin importar si estamos en nuestros propios países o en el extranjero. Los

8. « La crise de l'esprit », primera carta publicada en abril de 1919 por el Athenaeum de Londres.

comportamientos depredadores y mortíferos fomentados por el actual enfoque neoliberal de la educación no son compatibles con una educación planetaria y central y para el desarrollo sostenible. Si los políticos del Norte y los dirigentes de las multinacionales agroquímicas vieran al resto del mundo como parte del planeta global que debe ser cuidado por igual, los pesticidas tóxicos prohibidos⁹ en sus países no se exportarían a los países empobrecidos. El planeta y su población (humanos, animales y plantas) que lo habitan nunca gozarán de buena salud si los Estados dominantes siguen tratando a los países dominados como si fueran papeleras.

9. « Hoy en día, las sustancias prohibidas por la Unión Europea por su peligro demostrado para el medio ambiente o la salud humana siguen produciéndose, almacenándose y vendiéndose a países no europeos, la gran mayoría de ellos países en desarrollo o emergentes. Estos pesticidas, prohibidos en Europa, vuelven a salir por la puerta de atrás: los encontramos en nuestros platos gracias a la globalización de los mercados alimentarios.» Fuente : *Stop à l'exportation des pesticides interdits en Europe*, <https://www.pollinis.org/publications/76-ong-demandant-la-fin-de-l'exportation-des-pesticides-interdits-en-europe/>

BIBLIOGRÁFIA

- Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.
- Brundtland, G. H. (1987). *Rapport Brundtland*. <https://www.pfi-culture.org/wp-content/uploads/sites/1052/2016/04/1987rapportbrundtland.pdf>.
- Choquehuanca, D. (2010). *Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra*. Bolivia <http://www.cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/Cmpcc%20discursos%20y%20documentos%20seleccionados.pdf>
- Cròs, C. R. (1995). *La civilisation amérindienne*. Paris : PUF.
- Damus, O. (2021). « Réflexions sur la tolérance et l'intolérance épistémico-ontologiques », *Études caribéennes* [En línea], 50 | Décembre 2021, Publicado el 15 diciembre 2021, consultado el 07 noviembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/22597> DOI: <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.22597>.
- Damus, O. (2016). *Homo vulnerabilis. Repenser la condition humaine*. Paris: Connaissances et Savoirs/Publibook.
- Damus, O. (2017). « Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haití: entre salud, biodiversidad y espiritualidad ». B. Baptiste, D. Pacheco, M. C. da Cunha et S. Diaz (eds), *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*. Paris, UNESCO, pp. 18-30.
- Damus, O. (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*. Pointe-à-Pitre : Presses universitaires des Antilles. Collection « Espace, territoires et sociétés ».
- Damus, O. (2020). *Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud*. Document commandé pour le rapport de l'initiative Les futurs de l'éducation de l'UNESCO (à venir, 2021). Paris : UNESCO.
- Danvers, F. (2019). *S'orienter dans la vie : une expérience spirituelle ? Pour des sciences pédagogiques de l'orientation - Dictionnaire de sciences humaines - Tome 4, de la 701^e à la 800^e Considération*. Villeneuve d'Ascq cedex : Presses Universitaires du Septentrion.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018). *Sentir-Penser avec la terre. Une écologie au-delà de l'Occident*. Paris : Seuil.
- Feinberg, J.G (1953). *Histoire de l'atome*. Paris : Corrêa.
- Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, 33-45, ISSN e2386-373.

- Gandhi (1992). *Lettres à l'Ashram*. Paris : Albin Michel.
- Jaspers, K. (1953). *Raison et antiraison de notre temps*. Paris : Desclée De Brouwer.
- Kra, W. K. (2019). « Côte d'Ivoire : les aires protégées entre politique de conservation contrastée et réinterprétation sociale », *Études caribéennes*. URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/17124> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.17124>
- Morin, E. (1991). *Introduction à une politique de l'homme*. Paris : Seuil.
- Morin, E. (1994). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris : Seuil/UNESCO.
- Montaigne, de T. (2018). *L'assignation. Les noirs n'existent pas*. Paris : Grasset.
- Nussbaum, M. (2020). *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*. Paris : Flammarion.
- Paré, A. (1977). *Pédagogie encyclopédique et pédagogie ouverte. Créativité et pédagogie ouverte*. Québec : NHP.
- Piazza, A. (1992). L'histoire génétique des populations : est-ce que les races existent ? In: *Mots*, n°33. « Sans distinction de ... race ». pp. 151-159; DOI : <https://doi.org/10.3406/mots.1992.1747>
- Santos, B. S. (2016). *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémiques sur la science*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Survival (2019). *Les Yanomami*. <https://www.survivalinternational.fr/peuples/yanomami>
- Survival (1991). Un peuple de l'Amazonie centrale : les Yanomami. Série « *Peuples du monde* ».
- UNESCO (2017). *L'éducation pour les peuples et la planète. Rapport mondial de suivi sur l'éducation*. Paris : UNESCO.
- Weil, É. (1996). *Logique de la philosophie*. Paris : Vrin.
- WWF (2020). *Living Planet Report - 2020: Bending the curve of biodiversity loss*. Almond, R.E.A., Grooten M. and Petersen, T. (Eds). Gland, Suisse : WWF.



Titre: Les dimensions imprécative, déprécative et performative du discours religieux des titulaires de savoirs locaux et ancestraux en Haïti : enjeux de pouvoir

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 217 - 237

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20540>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20540>

Les dimensions imprécative, déprécative et performative du discours religieux des titulaires de savoirs locaux et ancestraux en Haïti : enjeux de pouvoir

Obrillant Damus, Université de Sherbrooke

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Résumé : Par ses dimensions imprécatoire, déprécatoire et performative, le discours religieux des figures thérapeutiques traditionnelles haïtiennes constitue un enjeu de pouvoir au sein des communautés morales et spirituelles peu ou non biomédicalisées. Si ces médecins traditionnels demeurent les spécialistes de premier recours sur le marché magico-religieux, symbolique et tradi-médical, cela est dû principalement à leur pouvoir énigmatique, à leur accessibilité culturelle, linguistique et économique, à la confiance qu'on accorde à leurs paroles et à la tolérance ontologique et épistémique dont ils font preuve à l'égard des malades et de leurs proches. L'imprécativité, la déprécativité et l'efficacité symbolique de leurs discours se manifestent essentiellement lors du diagnostic et de la guérison d'une maladie dite surnaturelle, ou lors d'un événement social comme l'accouchement à domicile. L'objectif principal de cette contribution est de décrire les dimensions imprécative, déprécative et performative des pratiques discursives observées sur des terrains d'intervention thérapeutique multiples.

Mots-clés : Discours religieux, figures thérapeutiques traditionnelles haïtiennes, imprécativité, déprécativité, efficacité symbolique.

Imprecative, deprecativ, and performative dimensions of religious discourse of holders of local knowledge in Haiti: power issues

Abstract: By its imprecatory, deprecatory and performative dimensions, the religious discourse of traditional Haitian therapeutic figures represents an issue of power within moral and spiritual communities with little or no biomedicalization. If these traditional doctors remain the specialists of first resort on the magico-religious, symbolic and traditional medical market, this is mainly due to their enigmatic power, their cultural, linguistic and economic accessibility, the trust placed in their words and the ontological and epistemic tolerance they show towards the sick and their relatives. The imprecation, deprecation, and symbolic effectiveness of their speeches are particularly manifest during the diagnosis and cure of a so-called supernatural illness, or during a social event such as home birth. The main objective of this contribution is to describe the imprecative, deprecativ and performative dimensions of discursive practices observed in multiple fields of therapeutic intervention.

Keywords : Religious discourse, traditional Haitian therapeutic figures, imprecation, deprecation, symbolic efficiency

Las dimensiones imprecativas, deprecativas y performativas del discurso religioso de los poseedores de conocimientos locales y ancestrales en Haítí: cuestiones de poder

Resumen: A través de sus dimensiones imprecatorias, deprecatorias y performativas, el discurso religioso de las figuras terapéuticas haitianas tradicionales constituye una cuestión de poder dentro de comunidades morales y espirituales con poca o ninguna biomedicalización. Si estos médicos tradicionales siguen siendo los especialistas de primera instancia en el mercado mágico-religioso, simbólico y médico-tradicional, esto se debe principalmente a su poder enigmático, a su accesibilidad cultural, lingüística y económica, a la confianza depositada en sus palabras y a la tolerancia ontológica y epistémica que muestran hacia los enfermos y sus familiares. El carácter imprecatorio, deprecatorio y la eficacia simbólica de sus discursos se manifiestan esencialmente durante el diagnóstico y cura de una enfermedad comprendida como sobrenatural, o durante un

evento social como el parto domiciliario. El objetivo principal de esta contribución es describir las dimensiones imprecativas, deprecativas y performativas de las prácticas discursivas observadas en campos de intervención terapéutica múltiples.

Palabras clave: Discurso religioso, tradicionales figuras terapéuticas haitianas, imprecativo, deprecativo, eficacia simbólica.

Introduction

En Haïti, les titulaires de savoirs locaux et ancestraux (matrones¹, médecins-feuilles², mambos³, houngans⁴, etc.) ont développé des savoirs aux dimensions multiples (religieuse, magique, symbolique, technique, médicale, etc.) leur permettant de prendre en charge des problèmes de santé, de prévenir, de diagnostiquer et de guérir des maladies non seulement au sein de leur propre communauté mais encore au sein des communautés avoisinantes et éloignées. La pauvreté matérielle et technique des pratiques de soins de ces médecins traditionnels est, dans une certaine mesure, compensée par leur forte dimension religieuse. La performativité (Austin, 1991 ; Bourdieu, 2001) ou l'efficacité symbolique (Lévi-Strauss, 1958) de leurs paroles verbalisées, subvocalisées, informulées et écrites est coextensive à leur dimension imprécative et déprécative, laquelle constitue sans nul doute un enjeu de pouvoir. La consistance imprécative et déprécative du discours religieux qui ponctue les actes préventifs, diagnostiques et thérapeutiques des pratiquants et des pratiquantes de la médecine créole (Damus et Vonarx, 2019) est renforcée par le symbolisme des termes de la pharmacopée locale et des noms des produits ethnopharmaceutiques utilisés (Damus, 2010). Les rites apotropaiques effectués pendant et après un accouchement à domicile, les rites conjuratoires réalisés à l'issue d'un cauchemar, les rites de purification, les prières et les textes psalmiques verbalisés sont imprécatifs ou déprécatifs. Notre hypothèse fondamentale est que le succès objectif et subjectif des pratiques tradimédicales observées est corrélé non seulement au capital symbolique des détenteurs et des détentrices de savoirs ancestraux et locaux, mais aussi à l'imprécativité et à la déprécativité des manifestations discursives traversant ces pratiques qui sont habituellement considérées comme le don d'un esprit (Dieu, divinité du vodou) ou d'une entité spirituelle (*mort*⁵, saint.e., ange). Comment les dimensions

1. Une matrone (« *fanm-chay* » (femme de peine [sens imagé]) est une personne qui se met dans la peau de la femme en travail afin de l'aider à faire face à ses souffrances émotionnelles, physiques et psychologiques éphémères. Les matrones permettent aux femmes en couches de développer des savoirs expérientiels sur la naissance en les incitant à participer activement au processus de l'accouchement.

2. Un médecin-feuille est un guérisseur qui utilise des plantes (et/ou des prières) pour soigner (phytothérapeute traditionnel) ou pour opérer des guérisons. Les médecins-feuilles n'utilisent pas de *lwa*-guérisseurs pour guérir des maladies, à la différence des mambos ou des houngans.

3. Les mambos sont des femmes mystiques qui, comme les houngans, jouent un rôle dans le dénouement des accouchements difficiles. Ce sont des femmes médecins traditionnels qui, comme leurs homologues masculins, doivent être possédées par un *lwa*-guérisseur pour traiter des malades et réaliser des accouchements difficiles.

4. Un houngan est un prêtre du vodou qui, pour guérir des malades, doit être possédé par un esprit communément appelé *lwa*. Il utilise des plantes médicinales et des produits ethnopharmaceutiques. Il est parfois sollicité pour réaliser des accouchements difficiles notamment dans les milieux ruraux peu ou non biomédicalisés.

5. En Haïti, les morts ne sont pas considérés comme des êtres inconscients, car les vivants s'adressent à eux pour s'orienter dans l'existence. Les Haïtiens croient que les morts peuvent leur faire du bien ou du mal. Certaines matrones sont persuadées que l'issue d'un accouchement humain dépend non seulement de leurs savoirs expérientiels, mais aussi de la volonté des saints et des morts.

imprécative, déprécative et performative du discours religieux des médecins traditionnels se manifestent-elles empiriquement ? Quels sont les enjeux de pouvoir qui sous-tendent les modalités d'apparition de ces dimensions ? Pour apporter des éléments de réponse à ces questions, nous allons exploiter des données⁶ (entretiens, observations) recueillies auprès des figures thérapeutiques traditionnelles haïtiennes dont nous étudions les pratiques depuis 2006.

La dimension imprécatoire et déprécatoire du discours religieux des médecins traditionnels haïtiens

L'imprécativité et la déprécativité du discours religieux des médecins traditionnels haïtiens sont intimement liées aux conceptions de la prévention des maladies dites surnaturelles, ainsi qu'aux représentations étiologiques et thérapeutiques de ces maladies. Il existe deux types de maladie en Haïti : les maladies naturelles et les maladies surnaturelles. Les premières sont dites « maladi bondye » (maladies infligées par le Bon Dieu). Mais il faut noter que les problèmes de santé qui participent de cette classe de maladie ne sont pas toujours interprétés comme une punition divine. Les maladies dites naturelles sont prises en charge par la biomédecine locale et par la médecine créole. Les maladies surnaturelles sont celles qui sont provoquées par des personnes malveillantes, des mauvais esprits, des *lwa* familiaux, etc. Elles sont soignées par les guérisseurs traditionnels. La dimension imprécatoire du discours religieux de ces derniers renvoie aux stratégies discursives (prières, incantations magiques, appel à la vengeance divine, psaumes imprécatoires⁷) visant à maudire une personne malveillante (sorcier, loup-garou) ou une entité spirituelle (*lwa*, mauvais esprit, défunt, ancêtre, saint...) responsable d'une maladie.

Par contraste, les déprécations⁸ dans le discours religieux des médecins traditionnels concernent les stratégies discursives (psaumes déprécatoires, langage exorcistique) déployées, soit pour éloigner des forces maléfiques de l'environnement d'une personne apparemment en bonne santé, soit pour chasser le diable, un mauvais esprit, une mauvaise âme, un ou plusieurs morts, un zombie, etc., du temple corporel d'une personne malade (thérapies soustractives à caractère religieux, magique et symbolique). En d'autres termes, il s'agit de demander à une entité spirituelle, par l'intermédiaire de diverses techniques, d'empêcher une

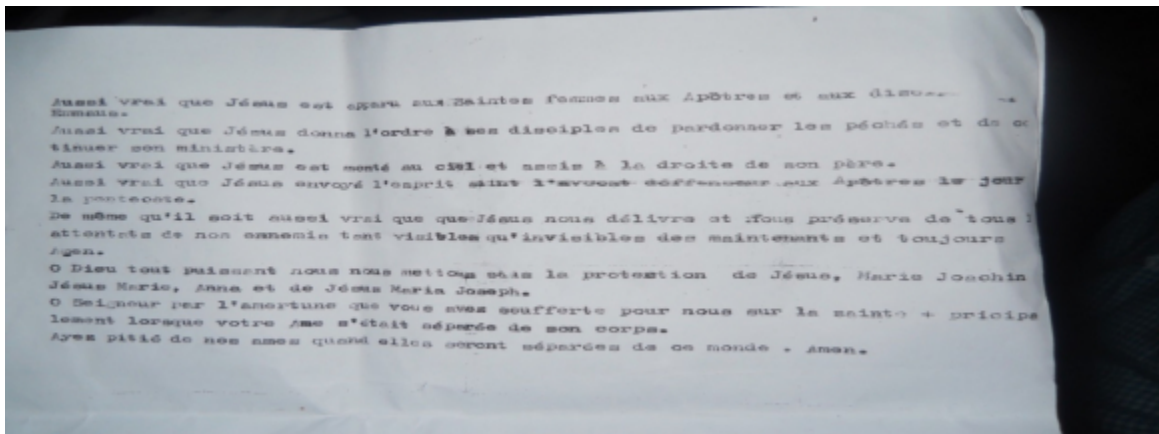
6. Les extraits de discours utilisés dans cet article ont été traduits du créole vers le français.

7. Les imprécations psalmiques renvoient aux malédictions contre des forces surnaturelles ou démoniaques (Simango and Krüger, 2016).

8. Dans la réalité, la frontière entre l'imprécation et la déprécation peut être ténue. Les rites conjuratoires réalisés, par exemple, à l'issue d'un rêve angoissant et violent permettent non seulement de maudire le diable mais encore de s'attirer la faveur divine. En Haïti, beaucoup de personnes sont persuadées que les cauchemars sont provoqués par Satan et par ses affidés.

personne d'être atteinte d'une maladie ou d'accorder sa faveur à un malade en le guérissant ou en le délivrant de son problème. Les pratiques discursives imprécatives et déprécatives à visée préventive et thérapeutique ont une dimension performative qui s'explique par leur contexte d'apparition, par le pouvoir symbolique des figures thérapeutiques traditionnelles et par la tolérance ontologico-épistémique de la communauté envers celles-ci. La performativité du langage rituel peut être définie en ces termes : « Le fait d'énoncer une formule, quelques mots, réussit parfois à forcer le cours des choses et à créer l'événement, salvateur ou maléfique, toujours extraordinaire » (Delaurenti, 2012 : 53). Lorsqu'un événement social comme l'accouchement à domicile est perturbé par un malfaiteur, certaines matrones utilisent des prières déprécatoires pour débloquer le processus physiologique. L'une d'entre elles témoigne de l'efficacité concrète de ces prières :

Un malfaiteur peut essayer de tuer une femme quand elle accouche. Pour aider cette femme, j'utilise des prières et m'adresse à des Saintes comme la Sainte Marguerite. Je prie l'Ange conducteur. C'est lui qui chasse les mauvais esprits. Un mauvais esprit peut bloquer l'accouchement. On peut le chasser par la prière. Je me mets debout pour lire une prière à l'Ange conducteur. Après avoir récité cette prière, le placenta sort. Avant de m'adresser à l'Ange conducteur, j'invoque le Bon Dieu, car c'est lui qui doit m'ouvrir la route de passage. S'il ne le fait pas, je ne pourrai rien faire.



Extrait d'une prière catholique utilisée par une matrone de Jean-Rabel lorsqu'elle fait face à un accouchement difficile (Crédit photo : O Brillant Damus, 2012)

La rétention placentaire est perçue comme un problème surnaturel dont le traitement relève de la compétence des praticiens associés au vodou. La force performative des incantations qu'ils prononcent est reconnue même par un groupe de femmes protestantes ayant participé en décembre 2020 à un atelier de dialogue local sur l'accouchement à domicile (Damus, 2021). Une participante raconte une expérience marquante :

Avant d'accoucher de mon premier enfant, j'ai eu des douleurs pendant une nuit. J'ai accouché le lendemain vers 10 heures du matin. Mon placenta a mis beaucoup de temps à se détacher. Mon mari est allé chercher un *houngan*. Dès que celui-ci est arrivé chez moi, il m'a touché le ventre tout en faisant des incantations. Il m'a délivrée du problème. Les autres accouchements se sont bien déroulés.

Dans les communautés rurales haïtiennes où nous avons réalisé de nombreuses enquêtes, les accouchements difficiles sont traversés de conceptions nomologico-causales et de conceptions exo-causales. Dans le premier cas, ils sont perçus comme des phénomènes procédant de lois naturelles et relevant de ce fait des compétences des matrones (mais rien n'empêche un homme de réaliser un accouchement dont le « blocage » est dû à la lenteur de la nature). Dans le second cas, ils sont considérés comme des phénomènes bloqués par une personne malveillante, un *lwa* ou un mauvais esprit obligeant les matrones et les proches de la parturiente à céder tout ou partie du terrain de l'accouchement à des hommes appelés *houngans* exerçant occasionnellement le métier de *sajès* ou *fanm chay gason* (sages-hommes traditionnels), à des *médecins-feuilles* qui s'y connaissent un peu en vodou, ou à des *mambos*. Les pratiques magico-mystiques mises en œuvre par les *mambos* et les *houngans* haïtiens pour débloquer des accouchements difficiles ressemblent à celles des chamans indiens du Panama auxquels on fait appel lorsque l'âme de la femme en couches, pour une raison ou pour une autre, est prise par Muu, dieu de la procréation et du développement du fœtus humain. Lévi-Strauss (1949 : 5-6) décrit en ces termes l'intervention déprécatrice d'un chaman cuna au chevet d'une parturiente afin de corriger l'abus de pouvoir de Muu :

L'objet du chant est d'aider à un accouchement difficile. Il est d'un emploi relativement exceptionnel, puisque les femmes indigènes de l'Amérique centrale et du Sud accouchent plus aisément que celles des sociétés occidentales. L'intervention du chaman est donc rare et elle se produit en cas d'échec, à la demande de la sage-femme. Le chant débute par un tableau du désarroi de cette dernière, décrit sa visite au chaman, le départ de celui-ci pour la hutte de la parturiente, son arrivée, ses préparatifs consistant en fumigations de fèves de cacao brûlées, invocations, et confection des images sacrées ou *nuchu*. Ces images, sculptées dans des essences prescrites qui leur donnent efficacité, représentent les esprits protecteurs, dont le chaman fait ses assistants, et dont il prend la tête pour les emmener jusqu'au séjour de Muu, puissance responsable de la formation du fœtus. L'accouchement difficile s'explique, en effet, parce que Muu a outrepassé ses attributions et s'est emparé du *purba* ou « âme » de la future mère. Ainsi, le chant consiste entièrement en une quête : quête du *purba* perdu, et qui sera restitué après maintes péripéties, telles que démolition d'obstacles, victoire sur des animaux féroces, et finalement, un grand tournoi livré par le chaman et ses esprits protecteurs à Muu et à ses filles, à l'aide de chapeaux magiques dont celles-ci sont incapables de supporter le poids. Vaincu, Muu laisse découvrir et libérer le *purba* de la malade : l'accouchement a lieu, et le chant se termine par l'énoncé des précautions prises pour que Muu ne puisse s'échapper à la suite de ses visiteurs.

L'efficacité de cette intervention que Lévi-Strauss a qualifiée de symbolique ne s'explique pas uniquement par le chant rituel et les invocations mais aussi par la présence des éléments matériels suscitant aussi des images mentales qui renforcent les croyances de la parturiente et celles de son sauveur (le chaman). En réalité, l'objectif du chaman n'est pas de vaincre le persécuteur mais de le caresser dans le sens du poil jusqu'à ce qu'il accepte de libérer le *purba* de sa victime.

En Haïti, les matrones font appel, dans de rares cas, à une autre catégorie de médecin traditionnel dénommée *pikèt-liv* dont le rôle consiste à « débloquer » un accouchement difficile. Comme son nom l'indique, le *pikèt-liv* utilise des livres de prières (*pikèt-liv* : qui tient des livres. L'usage de ce mot est attesté à Petit-Goâve. Ce mot peut ne pas être utilisé sur tout le territoire d'Haïti). On fait appel au *pikèt-liv* quand on croit que le processus de l'accouchement est bloqué par un esprit auquel la parturiente a fait une promesse qu'elle ne respecte pas. On est convaincu que les *pikèt-liv* sont plus habiles à extraire des « serments » que les prêtres du vodou. Les *pikèt-liv* travaillent parfois en collaboration avec ces derniers dont la majorité sont des analphabètes⁹. Au sein de la culture rurale haïtienne, le « serment », c'est le fait de s'engager à faire ou à ne pas faire quelque chose en prenant pour témoin une personne déjà décédée, un *Iwa*, une divinité (Le Bon Dieu), un saint ou un esprit. C'est une obligation morale de sincérité envers soi-même, envers Dieu et envers ses semblables. « Sermenter », c'est attribuer le pouvoir à un être invisible d'agir avec malveillance sur sa personne (« Que le Tonnerre m'écrase... », « Que Dieu me tue si je retourne chez mon fils »), sur une partie de sa totalité organique (« Que la Vierge me crève les yeux si je renoue avec mon ex ! »), sur son enfant (« Que mon bébé sorte par mon nez si j'accepte d'être nourrie par mon mari. »), sur ses biens, etc., si l'on ne respecte pas ce qu'on a promis de faire ou de ne pas faire. Si le « serment » n'est pas respecté, il deviendra une imprécation contre soi-même, contre son enfant ou contre ses biens matériels. Le « serment » peut être défini comme une imprécation virtuelle qui doit se concrétiser en cas de non-respect de cette promesse préalablement faite devant un témoin invisible et/ou devant un ou plusieurs témoins humains. L'effet perlocutoire du serment en tant qu'acte de langage se produira si l'acteur ne respecte pas son engagement verbal. Dès l'instant où un « serment » est violé, sa performativité qui était jusque-là virtuelle devient une réalité. Le témoin invisible punit alors l'acteur infidèle. Si, par exemple, une parturiente a du mal à accoucher pour avoir prononcé un « serment » avant ou durant sa grossesse, cela signifie qu'elle s'est engagée à faire ou à ne pas faire quelque chose tout en demandant à un esprit invisible de bloquer son futur accouchement ou de la faire mourir durant le processus au cas où elle ne respecterait pas sa promesse. Un *pikèt-liv* intervient donc pour neutraliser l'effet maléfique du serment en lisant une prière en direction de sa tête, sur la demande de

9. Les *pikèt-liv* sont aussi appelés « *bata gangan* », une expression locale pouvant être traduite par semi-prêtre de vodou ou prêtre bâtard (prêtre de vodou manqué ou inachevé). Le mot *gangan* est construit par reduplication de la seconde syllabe de « *oungan* ».

l'accoucheuse traditionnelle qui l'accompagne. Une matrone témoigne de l'efficacité de son intervention en ces termes :

Il y a des femmes qui ne peuvent pas accoucher normalement parce qu'elles ont fait un serment. Dans ce cas, je fais appel à un *pikèt-liv* qui prie pour la femme avant que je ne l'aborde. Il fait une prière en direction de la tête de la parturiente afin de neutraliser l'effet maléfique du serment. Après cette prière, la femme accouche.

Le « serment » est également une pratique discursive qui permet aux agents sociaux de prouver leur innocence lorsqu'ils sont accusés d'avoir dit ou d'avoir fait quelque chose au détriment d'une ou de plusieurs autres personnes (« Que le tonnerre me pourfende si c'est moi qui ai médité de toi. »). Il joue un rôle de régulateur social dans les communautés rurales où la justice officielle est absente dans la mesure où il participe à la résolution ainsi qu'à la prévention des conflits sociaux et des problèmes de violence physique, morale et psychologique. La justice et le « serment » ont donc partie liée. Celui-ci est l'objet d'une représentation ontologique qui suggère des thérapies magiques et religieuses soustractives. Quand une personne jure par le nom d'une divinité ou d'une force invisible, sa parole n'est pas un simple acte locutoire mais un acte de langage incorporé auquel est attribué un pouvoir magique qui peut être vaincu avant ou après sa manifestation concrète. Un médecin-feuille nous explique comment il s'y prend pour extraire un « serment » :

Chacun a ses méthodes de travail. Pour extraire un serment, j'utilise un verre d'eau. Je demande au patient de répéter son serment en direction de celui-ci. On peut aussi utiliser un fouet pour soustraire un serment. J'emmène le patient sous un arbre. Pendant que je le fouette, je lui demande de transmettre son serment à l'arbre en le répétant. C'est à cause de cela qu'un arbre peut être frappé par la foudre.

Matérialisation des fragments de discours religieux

Des fragments de discours religieux à caractère déprécatif ou imprécatif des mambos et des houngans se matérialisent dans des produits ethnopharmaceutiques fabriqués localement. Le nom de ces produits magiques suggère leur efficacité symbolique et performative, ce qui montre que le succès des pratiques de guérison observées est lié à leur double dimension matérielle et immatérielle¹⁰. Utilisés soit sous forme liquide (eaux magiques¹¹) ou de poudre dans le traitement des maladies perçues comme surnaturelles comme la folie et la *djòk*¹², ces produits, dont la fonction déprécatif et transitive s'incarne dans leur nom, sont principalement ancrés sur un modèle thérapeutique soustractif (Laplantine, 1992). Le tableau ci-après indique clairement que l'efficacité symbolique de ces produits est étroitement associée à leurs noms qui doivent être considérés comme des fragments de discours :

10. Les pratiques de guérison et de prévention magico-religieuses se caractérisent par leur double dimension matérielle et immatérielle. Pour illustrer ce principe, nous allons décrire le rite d'extraction de l'âme d'un enfant, lequel vise à l'empêcher d'être djoqué ou redjoqué. L'âme est conçue comme un principe spirituel qui peut être séparé du corps de l'enfant. Certains guérisseurs n'établissent aucune différence entre l'âme et le *bon ange* de l'enfant, lesquels sont des éléments abstraits contrôlables et isolables. L'une des causes de la *djòk* est la prise de l'âme de l'enfant par un loup-garou (extraction maléfique). On croit que l'âme habite la face de l'enfant. Cette représentation localisatrice amène les guérisseurs à changer l'âme de position en la faisant siéger au dos de l'enfant pour qu'elle devienne imprenable. La face de l'enfant est la porte d'accès à son âme. Le rite de déplacement de l'âme de l'enfant de sa face vers son dos est dû aussi au fait que les guérisseurs croient que les loups-garous ne peuvent s'emparer de cette âme que s'ils regardent l'enfant en face. L'âme est conçue comme un principe vital. Donc, un enfant qui est dépossédé de son âme est condamné à mourir s'il ne se la réapproprie pas. Le rite de transfert de l'âme de l'enfant dans son dos consiste, après avoir récité la prière « Dieu Tout-Puissant », à allumer une allumette qu'on promène de l'avant de sa tête jusque dans la région occipitale. L'action se répète trois fois, et à chaque fois il faut allumer une nouvelle allumette. Il faut brûler les cheveux de l'enfant pendant qu'on passe celle-ci sur sa tête sans oublier de faire une croix avec le reste de l'allumette une fois qu'on arrive dans la région occipitale. Le dos, contrairement à la face qui la rend transparente, cache l'âme (il s'agit du bon ange) à tel point qu'elle devient invisible à l'œil du loup-garou. Le déplacement et l'extraction rituels de l'âme contribuent au maintien de l'homéostasie psychique des parents ruraux.

11. L'une des eaux magiques qu'on peut citer est « *dlo respekte kapitèn*, de l'eau pour faire respecter le chef », utilisée « pour protéger les cours, chasser les malveillants, les voleurs et la haine » (Vonarx, 2012 : 211-212).

12. La *djòk* est une maladie relativement propre à la société haïtienne, qui touche en particulier la population des enfants en bas âge. Elle ressortit à la norme d'externalité, c'est-à-dire qu'elle se fonde sur un modèle étiologique exogène. La médecine biomédicale ne reconnaît pas la *djòk* comme une maladie. D'après les guérisseurs haïtiens, la *djòk* peut être provoquée par la mère, la grand-mère, un individu ayant « une mauvaise bouche » ou « un mauvais foie » ou incarnant un mauvais esprit, et par un loup-garou. Chaque type de *djòk* est relié à des signes et symptômes plus ou moins spécifiques (Damus, 2010).

Nom du produit ethnopharmaceutique	Traduction du nom du produit en français	Fonction
<i>Kanpe lwen</i>	Éloignez-vous (d'ici), mettez-vous à l'écart, écartez-vous (d'ici), retirez-vous, ne vous approchez pas, etc.	déprécative
<i>Ban m kòmande</i>	Obéissez à mes commandements (obéissez à mes ordres), que mes commandements soient suivis ! Laisse-moi te diriger ! Laisse-moi agir !	performative
<i>Rete trankil</i>	Calmez-vous, arrêtez de me tourmenter, etc.	déprécative
<i>Lèse m atò</i>	Laissez-moi (maintenant), quittez-moi (maintenant), abandonnez-moi (maintenant), partez, sortez de mon corps (de mon âme), etc.	déprécative
<i>Alolanmmèd</i>	Merde, malpropreté, saleté.	imprécative
<i>Kraze rak</i>	Partez au loin, précipitez-vous, retirez-vous, dépêchez-vous de partir, etc.	déprécative
<i>Sa m di se sa</i>	Que ce que je dis s'accomplisse !	performative

Source : données collectées en 2008 auprès des guérisseurs haïtiens de la *djòk* (Damus, 2010).

L'efficacité performative, imprécative et déprécative de ces incantations incorporées dans des produits dont on ignore la composition chimique dépend du contexte magico-religieux, économique, social et culturel de leur utilisation et du pouvoir symbolique des guérisseurs locaux pratiquant une médecine magique socialement reconnue. Ces différentes expressions montrent le rôle de médiateur légitime que ces derniers jouent entre une personne malade et les forces surnaturelles. Les noms des produits ethnopharmaceutiques utilisés nous permettent d'arguer que le traitement magique des maladies surnaturelles se fonde essentiellement sur un modèle thérapeutique soustractif. En effet, dans presque tous les cas, il s'agit de conjurer une mauvaise âme, un mauvais esprit, le diable, un mort malfaisant, des influences maléfiques, etc.

Les guérisseurs n'utilisent pas seulement des incantations incarnées pour opérer des guérisons médico-magiques mais également le pouvoir de leur parole verbalisée. Par exemple, en tant qu'outil d'articulation de la parole déprécative et performative, la bouche de certains guérisseurs haïtiens joue un rôle non négligeable dans le traitement de la *djòk* transmise par un individu ayant une « mauvaise bouche ». Le traitement consiste à souffler sur l'enfant *djoqué* un grain de sel préalablement moulu dans la bouche avant de prononcer une parole

rituelle. Le guérisseur KF pense que le sel moulu et sa parole guérissent la *djòk* quand il raconte :

J'observais ce que faisait mon père pour mes enfants avant sa mort. Il m'a toujours expliqué que le traitement de la *djòk* due à la mauvaise bouche n'est pas compliqué. Vous prenez trois grains de sel que vous rompez dans votre bouche. Vous faites un simple (un signe de la croix) avec eux sur le front et dans le dos de l'enfant ; puis, vous moulez un grain de sel que vous soufflez sur l'enfant en disant : « C'est la bouche¹³ qui transmet (la maladie de la *djòk*), c'est la bouche qui soustrait (la *djòk*). »

La croix tracée sur le front de l'enfant est un geste symbolique par lequel on veut l'éloigner des forces démoniaques. Quant au sel, il permet de conjurer les influences maléfiques. « On mettait déjà dans l'ancienne Rome du sel sur les lèvres des nourrissons afin de les protéger des dangers » (Cazenave, 1996 : 618). Le monde antique considérait également le sel comme le symbole de l'immortalité. Une mambo de Jacmel attribue au sel le pouvoir de soustraire le nouveau-né à la vue maléfique du loup-garou. « Le sel empêche les loups-garous de voir l'enfant. Mais tu peux prendre trois grains de sel avec lesquels tu fais une croix sur le petit front de l'enfant, avant de les mettre dans son oreiller », raconte-t-elle.

Le pouvoir déprécatif des noms de Saints utilisés par les médecins traditionnels lors de leur intervention

De même que le prénom attribué par un guérisseur à un enfant dont la mère a *déjà vécu* un ou plusieurs décès postnataux, ou beaucoup de fausses couches, a une dimension déprécatif¹⁴, de même les noms de Saints qu'il invoque lors de son intervention thérapeutique sont investis d'un pouvoir protecteur. Les médecins traditionnels qui ne savent pas déchiffrer des mots écrits confondent le prénom d'un Saint guérisseur avec une prière. Les Saints protecteurs sont, par exemple, sollicités lors d'un accouchement ou lors de la réalisation des rites thérapeutiques d'une pathologie surnaturelle comme la *djòk*. Il est demandé au Saint ou à la Sainte de s'apitoyer sur le sort de l'enfant djoqué. C'est le cas, entre autres, de Saint Nicolas qui est reconnu comme l'un des protecteurs des enfants. Il y a des guérisseurs qui ne font

13. La première bouche dont il est question est la mauvaise, celle qui a djoqué l'enfant (la parole d'un loup-garou, d'une personne faisant l'éloge de cet enfant ou d'une personne incarnant un mauvais esprit). La seconde est la bouche du guérisseur (sa parole thérapeutique), celle qui guérit la *djòk* provoquée par la « mauvaise bouche » (la parole pathogène).

14. Un prénom créole comme *Vye Tenten* attribué à un enfant le protège contre les loups-garous. On croit que ces êtres maléfiques n'aiment pas les « vye tenten » ou les choses laides. En appelant un enfant « Vye Tenten », le guérisseur l'a rendu répugnant au regard des loups-garous. Dépouillé de toute dimension épithétive, ce prénom est investi d'un pouvoir déprécatif et préventif.

que citer le nom du Saint ou de la Sainte. D'autres, a contrario, récitent une oraison consacrée à une figure hagiographique. Le guérisseur BS nous confie :

L'oraison de Saint Barthele permet de rétablir l'enfant. C'est elle qui empêche l'enfant de mourir, c'est elle qui lui donne de la force. Je ne peux pas vous l'apprendre. Je ne peux pas vous en parler davantage. C'est ma grand-mère qui m'a appris cette prière ». Pour le guérisseur KG, c'est le Saint qui est le véritable guérisseur : « Je m'adresse à Saint Nicolas. Je lui demande de me donner son feu vert. C'est lui qui est le houngan. Je prie mentalement. »

Les guérisseurs n'utilisent pas seulement des noms de saints et de saintes mais aussi des images hagiographiques imprimées. Si celles-ci ne font pas qu'embellir le mur de leur *badji*¹⁵ auquel elles sont accrochées, c'est parce qu'elles ne sont pas dépourvues de pouvoir ou d'efficacité symbolique (Freedberg, 1989). Les images magiques et religieuses observées servent de points d'appui à leurs pratiques discursives.



Ce médecin traditionnel haïtien (à droite de la photo) m'a montré des photos de saints lors d'une visite dans son sanctuaire (Crédit photo : O Brillant Damus, septembre 2021)

15. Lieu de travail du praticien vodou (Vonarx, 2012 ; Métraux, 1958).

Les enjeux de pouvoir qui sous-tendent les dimensions imprécative, déprécative et performative du discours religieux des médecins traditionnels

Les médecins-feuilles, les matrones, les houngans et les mambos sont des titulaires de savoirs locaux et ancestraux dont les pratiques soignantes sont ancrées dans la spiritualité vodou¹⁶ et chrétienne (protestante et catholique). Toutes ces figures thérapeutiques traditionnelles insistent sur l'origine spirituelle de leur métier afin d'affirmer leur légitimité professionnelle et de construire leur pouvoir réel et symbolique. Elles croient fortement avoir acquis, lors d'un songe religieux, des connaissances et des capacités cognitives les rendant aptes à agir dans le champ du soin. Une matrone, qui est aussi un médecin-feuille, raconte son rêve :

Pendant que je dormais, un esprit m'a offert une poupée. Je lui ai dit : « Je refuse ton cadeau, car ce sont les enfants qui jouent à la poupée. » Il m'a dit : « Qu'est-ce que tu veux ? » Je lui ai répondu : « Donne-moi ce que je mérite. » Si je te fais devenir un médecin-feuille (docteur-feuille), est-ce que tu accepteras ce métier ? Je lui ai répondu par l'affirmative. L'esprit m'a dit : « Tu m'as dit oui de tout ton cœur ? Avec foi ? Consciemment ? » Je lui ai dit : « Donne-moi le métier de médecin-feuille. » Je me suis réveillée en sursaut. J'ai prié Dieu. Je lui ai dit qu'on viendrait me voir un jour. On m'a amené un enfant malade. L'esprit m'a dit : « Tu ne sais pas ce qu'il faut faire ? » Je lui ai dit non. Durant le sommeil, il m'a dit de donner un bain de feuilles de *monben bata*, de papayer, etc., à l'enfant pour qu'il guérisse de sa maladie. Il m'a dit de le savonner. J'ai mis en application ses instructions. Une autre fois, il m'a amené une fillette noire. Il m'a dit : « J'aimerais que tu deviennes une matrone. » Je lui ai dit : « Oui ! » Il m'a dit : « Tu vas accoucher des femmes. » Je lui ai dit oui. Il a ri aux éclats. J'ai acquis mes savoirs sur l'accouchement lors du rêve. On m'a indiqué les feuilles que je dois cueillir. Je masse, je savonne le ventre des femmes enceintes. Si le fœtus change de position, je le retourne...

En disant qu'elles ont appris leur métier lors d'un rêve, les matrones donnent à celui-ci une dimension sacrée, mystique, sociale et politique. L'effet perlocutoire de la parole divine prononcée lors de l'opération onirique se manifeste à partir du moment où elles commencent à accompagner les parturientes de leur communauté. Le pouvoir d'agir, le sentiment d'efficacité personnelle (Bandura, 2003) et professionnelle des matrones et des autres figures soignantes traditionnelles trouvent leurs origines dans leurs récits oniriques fondateurs¹⁷ dont

16. Le vodou est un phénomène complexe qui se situe au carrefour de la médecine, de la magie et de la religion (Vonarx, 2012).

17. Les matrones prétendent être devenues « savantes » à l'issue du rêve fondateur de leur métier. Celles que nous avons rencontrées ont eu la chance d'observer régulièrement un parent ou un grand-parent sur le terrain de l'accouchement. Elles observent les pratiques de cette personne et les reproduisent généralement après sa mort. Il est question d'observation, de mémorisation et de reproduction des actions rituelles. Le rêve des matrones s'enracine donc dans le monde social.

la véracité n'est pas remise en question par les membres de leur communauté, lesquels font face, de manière constante, à des agressions sorcières, invisibles ou symboliques dont on sait que les effets physiques et psychologiques ne sont pas moins réels. En tant que lieux de transmission de connaissances verticales (espaces de communication de soi avec une entité spirituelle), les opérations oniriques religieuses involontairement effectuées durant le sommeil nocturne permettent aux médecins traditionnels de justifier leur passage à l'acte de soin et d'établir une relation tradi-médicale asymétrique entre eux et les personnes non titulaires de ces savoirs sacrés et ésotériques.

Si dans les communautés dépourvues de maternités et d'hôpitaux, les récits de rêve des matrones nourrissent leur sentiment de pouvoir et de domination, c'est parce que ces femmes prennent leur expérience symbolique (aider une chèvre à mettre bas lors d'un rêve nocturne sous les ordres d'un esprit) pour un fait irréfutable. Le pouvoir des titulaires de savoirs ancestraux comme les houngans, les mambos et les matrones-mambos réside essentiellement dans la dimension performative (le diagnostic divinatoire fait exister les maladies surnaturelles) et factitive (le diagnostic divinatoire posé permet de faire croire et agir les malades et leurs proches) de leur discours religieux. Face aux autorités sanitaires modernes, les guérisseurs traditionnels constituent un contre-pouvoir socio-médical exerçant un psycho-pouvoir sur les malades en influençant leur conscience et leur esprit (Nathan, 2001). Leur pouvoir est tellement puissant qu'ils peuvent se faire accompagner par les proches d'un malade pour aller le récupérer dans un centre psychiatrique, d'après les résultats inédits d'une enquête sur la construction sociale de la *folie* que nous avons réalisée auprès des infirmières et des psychiatres en août 2022 (les guérisseurs et les proches des malades sont persuadés que les psychiatres sont incapables de traiter certaines formes de folie. Le discours des psychiatres modernes sur la maladie mentale est généralement perçu et interprété comme illégitime dans la proportion où il ne correspond pas aux représentations populaires de cette pathologie multiforme).

Si les médecins modernes sont exclus par les médecins traditionnels, les malades et leurs proches du marché des croyances religieuses et magiques habituellement exploitées à des fins diagnostiques et thérapeutiques, c'est parce qu'ils ne croient pas dans le pouvoir guérisseur des dieux ancestraux communément appelés *lwa*. Adorés par les adeptes du vodou, ces esprits ont un pouvoir sur leurs serviteurs et sur les personnes qui ne veulent pas les servir. En effet, ils peuvent faire tomber malade un héritier (quelqu'un dont les parents ou grands-parents servaient des *lwa*) rebelle, le paralyser, le rendre aveugle ou fou. Dans ce cas, le malade ou la malade doit accepter de devenir prêtre ou prêtresse du vodou en se laissant posséder par l'esprit qui l'aime (adorcisme). Au cours de la transe de possession, le *lwa* prescrit aux assistants les objets rituels que son *chwal* (son possédé, son « cheval ») doit acheter pour qu'il devienne véritablement un houngan ou une mambo. Après les rites d'initiation, la personne est guérie de sa maladie. La maladie est une étape dans la formation du prêtre et de la

prêtresse du vodou haïtien comme dans celle du chaman de l'Asie centrale et septentrionale. « Il faut que tu chamanises pour ne pas souffrir. Je suis devenu chaman pour échapper à la maladie », raconte un chaman (Grim, 1993 : 30). Beaucoup de prêtres et de prêtresses du vodou, connus et reconnus pour l'efficacité de leurs thérapies magico-religieuses sont passés par cette voie et, pour cette raison, sont considérés par les membres de leur communauté comme de vrais médecins traditionnels. Le sociologue haïtien Laënnec Hurbon (1995 : 99) témoigne de l'origine mystique de leur métier :

J'ai pu entendre de nombreux témoignages de oungan sur l'histoire de leur « vocation ». Presque tous reconnaissent que l'« esprit » a commencé par littéralement s'abattre sur eux en les rendant incapables de s'adapter dans leur groupe social ou leur communauté, en accumulant des maladies diverses (organiques ou mentales), un peu comme s'ils avaient été ensorcelés. L'acceptation de la consécration comme prêtre-vaudou fait disparaître tous les symptômes et établit l'individu dans la paix et la sérénité.

Contrairement aux matrones et aux médecins-feuilles, les houngans et les mambos ne peuvent pas se passer de *lwa* pour réaliser des traitements magiques et religieux. Le témoignage d'une mambo que nous avons rencontrée en 2008 à Jacmel est illustratif à cet égard :

Quand je suis possédée par le mystère (*lwa*, esprit), j'en suis consciente. Je sers des *lwa* : *Feray*, *Similò* et *Granbwa*. Ce sont ces *lwa* qui réalisent le traitement. Chacun réalise un traitement. En effet, *Feray* traite les enfants, *Granbwa*, les adultes. Dépendamment de leur jour de travail, l'un d'entre eux vient. Moi, je leur demande d'intervenir ; je fais appel à l'esprit qui m'intéresse. Par exemple, si je veux travailler avec *Feray*, je l'appelle ; il en va de même pour *Granbwa*. Pour les appeler, je prends une chandelle et un gobelet d'eau, et je cite leur nom. Je prends le gobelet pour aller à la porte [d'entrée] de la maison tout en me tournant sur moi-même, je jette de l'eau et de l'alcool par terre. Je prends la bougie en lui faisant un certain nombre de marques. Une fois que je l'ai marquée, je demande au *lwa* de se présenter ; immédiatement, il apparaît et me possède.

Les sources de légitimité du pouvoir symbolico-réel et énigmatique des médecins traditionnels haïtiens sont multiples. Dans les communautés rurales peu ou non biomédicalisées, les guérisseurs constituent les spécialistes de premier recours. Ils sont capables de diagnostiquer et de guérir diverses maladies en ayant le plus souvent recours aux mêmes techniques thérapeutiques. Ils mettent en avant des récits bien structurés culturellement acceptables pour expliquer la légitimité de leur pratique et de leur pouvoir énigmatique en insistant sur leur origine mystique et mythique. Certains disent avoir reçu leurs connaissances de la part d'une entité spirituelle lors d'un rêve. D'autres racontent avoir passé des jours chez un esprit aquatique, lequel les a transformés non seulement en guérisseurs mais également leur a fourni des outils pour l'exercice de leur métier. Le séjour d'apprentissage involontaire et imprévu effectué chez une divinité aquatique (*Èzili*, *Danbala*, *Mèt Agwe*) par un individu ordinaire pour devenir un guérisseur dès son retour au monde des humains lui confère *ipso facto* le

rôle de médiateur entre le monde des vivants et celui des invisibles. Pour avoir passé des jours chez une divinité, le guérisseur a du « divin » en lui, ce qui fait qu'il est différent des personnes formées à la médecine scientifique contemporaine, des thérapeutes traditionnels profanes ou des pseudo-guérisseurs. Ses « savoirs-croyances » sont des savoirs d'action, car ils structurent les rites étiologiques, thérapeutiques et préventifs mis en œuvre. La situation dans laquelle ces savoirs sont prétendument acquis et le fait qu'ils soient largement partagés par la communauté accordent une grande légitimité sociale, culturelle et politique à son métier. À quelques exceptions près, les guérisseurs sont des spécialistes de l'art du bricolage thérapeutique qui considèrent leurs savoirs religieux comme des savoirs absolus en mettant toujours en exergue leur origine spirituelle ou divine (« Nous demandons aux esprits de nous accorder le pouvoir de guérir », dit un houngan).

Les mambos et les houngans que nous avons rencontrés lors de nos différents ateliers de dialogue local nous ont transmis beaucoup de témoignages au sujet de leur orientation professionnelle subie, laquelle se caractérise par quatre phases : 1) l'élection : un ou plusieurs lwa-guérisseurs choisissent, éventuellement lors d'un rêve, un enfant de prédilection, 2) le refus catégorique d'exercer le métier de médecin traditionnel : cet enfant refuse de devenir houngan ou mambo, 3) la maladie inaugurale ou initiatique : l'enfant tombe malade parce qu'il (elle) refuse d'exercer le métier qui lui est imposé. Il (elle) peut être aveugle ou devenir fou (folle), 4) l'acceptation : après plusieurs années, le ou la malade accepte de devenir houngan ou mambo. Une mambo de Jean-Rabel a été choisie par des lwa-guérisseurs à l'âge de douze ans. Le refus de faire la volonté des lwa-guérisseurs l'avait rendue folle durant des années. Elle n'a recouvré sa santé qu'à l'âge de 32 ans après avoir accepté de devenir mambo.

L'un des arguments auxquels ont recours les guérisseurs pour étayer la légitimité de leurs pratiques médicales traditionnelles concerne le fait qu'ils aient reçu de l'un de leurs parents ou grands-parents décédés des connaissances thérapeutiques (transmises lors d'un rêve) qui leur ont permis de traiter un de leurs enfants qui était malade et pour lequel ils n'avaient trouvé aucune solution chez les guérisseurs (et/ou les médecins modernes) consultés. Après le traitement de son propre enfant malade, la personne, qui devient une guérisseuse du jour au lendemain, s'estime être en mesure de guérir des malades en appliquant la technique thérapeutique qu'elle a reçue en songe. Cet argument peut être mis en relation avec la croyance ancestrale selon laquelle les vivants deviennent des *esprits* après leur mort.

Qu'elle soit vraie ou non, l'expérience du sacré mise en avant par les médecins traditionnels leur permet de s'accepter tels qu'ils sont (confiance en soi, estime de soi) et d'empêcher les membres de leur communauté de les prendre pour des charlatans. Ils savent mettre leur capacité à interpréter les dimensions symbolique, métaphorique, linguistique de leur rêve (Lahire, 2018) au service de leur orientation capacitaire ou de leur puissance d'agir (Danvers, 2022 : 2420). La puissance d'efficacité de leur discours religieux ne tient pas à la nature

magique des mots qui le constituent mais à leurs conditions socioculturelles d'énonciation (Bourdieu, 2001) ainsi qu'à leur origine métempirique (révélation onirique du métier par un esprit).

La discoursivisation (mise en discours) de l'expérience mystique ou spirituelle des médecins traditionnels se déroule dans un espace socioculturel où les récits mythiques et sacrés ne sont pas remis en question, car il existe entre ces guérisseurs et les personnes qui les consultent (malades, proches et/ou amis des malades) un contrat de véridiction (dire vrai) tacitement établi. L'efficacité performative (faire faire, faire croire) du discours narratif des guérisseurs ne dépend pas uniquement du vouloir-croire et du pouvoir-croire (compétence épistémique, Greimas et Courtès, 1993 : 130) des malades et de leurs proches, mais encore des conditions extra-discursives, c'est-à-dire des dimensions paralinguistique (intonations, gestes, postures somatiques, mimiques, codes vestimentaires, etc.) et socio-pragmatique de ce discours. Ainsi, l'espace de travail habituel où un guérisseur reçoit les personnes en quête de réponses à leurs problèmes contient des objets sacrés comme la corde de sisal, la cruche, la cloche, la chaîne en fer, la pierre noire, le balai en bois, etc., des livres de chants catholiques et de chants vodous, des livres sacrés et magiques comme la Bible, le Dragon rouge, les Prières merveilleuses, la Poule noire, etc. Le guérisseur renforce son faire persuasif et la force illocutoire de son discours grâce à ces livres dont il n'est pas toujours capable de lire correctement un extrait. La présence des livres et des objets sacrés dans son badji contribue à la légitimation de son discours et lui donne du pouvoir. Ces choses font paraître vrai son discours. Le médecin traditionnel est également capable de créer, chez la personne qui le reçoit, un micro-espace sacralisé et matérialisé par des objets symboliques.

Il faut rappeler que les guérisseurs, les malades et leurs proches sont tous des croyants à des degrés divers. Ils forment ce qu'on appelle une communauté socio-linguistico-épistémique. Nous entendons par celle-ci un groupe d'individus qui ont en commun un instrument de communication communément appelé langue, un ensemble de savoirs, de valeurs, de mythes, de croyances, de pratiques rituelles et discursives, de visions et de conceptions du monde. Si le discours des guérisseurs traditionnels a une dimension factitive, c'est parce que, d'une part, les membres de cette communauté adhèrent à leur projet narratif et que, d'autre part, ces guérisseurs, notamment les hougans et les mambos, sont considérés comme des médiateurs entre ces personnes et les entités spirituelles. La légitimité des actes ou des fragments de discours religieux dépend donc de leurs conditions de production ou de reproduction (n'importe qui ne peut pas dire n'importe quoi n'importe où n'importe quand n'importe comment), lesquelles déterminent leurs conditions de réussite ou d'efficacité.

Conclusion

De la même façon que l'échec du traitement psychiatrique de la folie dans les sociétés à univers multiples (Nathan, 1995) comme Haïti et Madagascar est généralement dû à la dissonance cognitive entre l'épistémologie du psychiatre et celle du patient (Sharp, 1994), de même l'efficacité symbolique ou la performativité de l'imprécativité et de la déprécativité du discours religieux des médecins traditionnels haïtiens est liée à la consonance cognitive entre leurs savoirs et ceux de leurs patients. Les paroles déprécatoires (« sors au nom de Jésus » ; « va-t'en, mauvais esprit » ; « va-t'en, diable », « vade retro, satana », etc.) et imprécatoires prononcées lors du traitement magico-religieux et symbolique d'une pathologie, ou lors du déroulement d'un accouchement à domicile sont ancrées dans des systèmes de croyances totalement partagées par le guérisseur, son patient et les proches de celui-ci. L'efficacité symbolique des paroles murmurées ou parfaitement articulées n'a pas toujours quelque chose à voir avec leur contenu sémantique originel (les guérisseurs créolophones et leurs clients illettrés ne connaissent pas forcément le sens de certaines formules françaises et latines mémorisées), mais toujours avec la personne du thérapeute traditionnel dont le pouvoir de guérison est reconnu sur le marché religieux. Le succès de l'intervention du médecin traditionnel auprès d'une personne dépend de sa capacité à innover sur le plan discursif (inventer de nouvelles formules en puisant dans les ressources de leur langue) et à adapter au contexte socio-culturel et environnemental toute formule religieuse connue en lui faisant « prendre des significations et des fonctions pour lesquelles elle n'a jamais été conçue » (Butler, 2004 : 196-197).

Pour illustrer ces idées, il est utile de résumer ici une observation empirique. Le 13 septembre 2021, nous avons vu un houngan du Plateau Central demander aux personnes qui l'ont consulté de frapper sur une Bible à trois reprises puis de choisir au hasard un texte au cœur de ce livre. Après avoir lu avec difficulté le texte en français tiré au sort, il en a proposé une interprétation en créole qui n'avait rien à voir avec son sens réel mais plutôt avec les attentes exprimées et supposées de ses clients. Les contextes paralinguistique et socio-pragmatique participent au tissage du sens du discours. On n'exprime pas le sens d'un signe (ou d'une pratique rituelle) comme on fabrique du jus d'orange. Le signe ne fait pas sens dans l'absolu.

Références

- Austin, John Langshaw. 1991. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil.
- Bandura, Albert. 2003. *Auto-efficacité : Le sentiment d'efficacité personnelle*. Paris : De Boeck.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Seuil.
- Butler, Judith. 2004. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris : Amsterdam.
- Cazenave, Michel (dir.). 1996. *Encyclopédie des symboles*. Paris : Librairie générale française.
- Damus, Oibrillant. 2010. *Les pratiques médicales traditionnelles haïtiennes. Les guérisseurs de la djòk*. Paris : L'Harmattan.
- Damus, Oibrillant et Vonarx, Nicolas (dir.). 2019. *Anthropologie de la médecine créole haïtienne* (préface de Jean Bénoist). Louvain-la-Neuve : Academia.
- Damus, Oibrillant. 2021. *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*. Pointe-à-Pitre : Presses universitaires des Antilles. Collection « Espace, territoires et sociétés »
- Damus, Oibrillant (2021). « Réflexions sur la tolérance et l'intolérance épistémico-ontologiques », *Études caribéennes* [En línea], 50 | Décembre 2021, Publicado el 15 diciembre 2021, consultado el 07 noviembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/22597> DOI: <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.22597>
- Danvers, Francis. 2022. *S'orienter dans la vie : quel accompagnement à l'ère des transitions ?* Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- Darricau, Raymond et Peyrous, Bernard. 1988. *La spiritualité*. Paris : PUF.
- Delaurenti, Béatrice. 2012. « Agir par les mots au Moyen Âge : Communication et action dans les débats sur le pouvoir des incantations ». *Archives de sciences sociales des religions*, No. 158 (Avril-juin 2012), pp. 53-71. Paris : EHESS.
- Freedberg, David. 1989. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Grim, John A. 1993. *Chamane, guérisseur de l'âme. Techniques de guérison des chamanes sibériens et ojbwas*. Paris : Pocket.
- Greimas, Algirdas Julien et Courtès, Joseph. 1993. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Hachette Supérieur.

- Hurbon, Laënnec. 1995. « Pratiques de guérison et religion dans la Caraïbe ». Dans *Gestions religieuses de la santé*, sous la dir. de Françoise Lautman et Jacques Maître Jacques. Paris : L'Harmattan.
- Lahire, Bernard. 2018. *L'interprétation sociologique des rêves*. Paris : La découverte.
- Julliard, André. 1982. « Le don du guérisseur. Une position religieuse obligée ». *Arch. Sc. soc. des Rel.*, 1982, 54/1 (juillet-septembre), 43 -6.
- Laplantine, François. 1992. *Anthropologie de la maladie, étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Paris : Payot.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1949. « L'efficacité symbolique ». *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1, pp. 5-27.
- Métraux, Alfred. 1958. *Le vaudou haïtien*. Paris : Gallimard.
- Nathan, Tobie. 2001. *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob.
- Nathan, Tobie. 2012. *Médecins et sorciers*. Paris : La Découverte.
- Simango, Daniel and Krüger, P. Paul. 2016. "Imprecatory Psalms". *OTE* 29/2 : 581-600.
- Sharp, Wesley A. 1994. "Exorcists, psychiatrists, and the problems of possession in north-west Madagascar". *Sot. sci. med.* vol. 38, no. 4, pp. 525-542.
- Vonarx, Nicolas. 2012. *Le vodou haïtien, entre médecine, magie et religion*. Québec : Presses Universitaires de Laval/Rennes : Presses universitaires de Rennes.



Titre: The local dialogue workshop: a method for knowledge sharing in health promotion

Auteur: O Brillant Damus, Université de Sherbrooke

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 238 - 251

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20541>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20541>

The local dialogue workshop: a method for knowledge sharing in health promotion

OBRILLANT DAMUS, UNIVERSITY OF SHERBROOKE

Obrillant.Damus@USherbrooke.ca

Abstract : In Haiti, holders of local and indigenous knowledge living in rural areas are excluded from speaking out about health promotion. We invited them to break the culture of silence by asking them to participate in a dialogue workshop, held over several days, related to the role of their knowledge in promoting health in their communities. Unlike some of us may believe, these people are not “cultural idiots”, but are, for the most part, illiterate scholars who have developed knowledge through multiple dimensions in order to manage their own health and that of others (including strangers as well as members of their biological family and their community). Through their participation in the dialogue workshop, they became more aware that they are actually living human treasures and traditional health promoters, who each play an important role in both human (community resilience) and environmental sustainability. Our trusting relationship and our close cultural proximity to the participants contributed to the success of the dialogue workshop, a success that shattered the myth of the mandatory link between the rural dwellers’ situation and absolute ignorance. The objective of this article is to present our methodological approach.

Keywords: Local dialogue workshop, indigenous knowledge, health promotion, Haiti, community resilience, environmental sustainability.

El taller de diálogo local: un método para compartir conocimientos en promoción de la salud

Resumen: En Haití, los poseedores de conocimientos locales y autóctonos que viven en áreas rurales se les excluyen del habla. En 2016, les propusimos romper con la tradición del silencio invitándoles a participar en un taller de diálogo local de varios días sobre el papel de sus conocimientos en el cuidado de la salud de las madres y de los niños en las comunidades. Al contrario de lo que muchos entre nosotros pensamos, estas personas no son idiotas culturales, sino, en su mayoría, analfabetos-académicos que han desarrollado conocimientos multidimensionales para gestionar, de manera constante, su propia salud y la de los otros (extranjeros, familiares cercanos y miembros de la comunidad). A través de su participación en el taller del diálogo, han tomado conciencia de que son tesoros humanos vivientes y promotores tradicionales de la salud que cumplen un papel importante en la sostenibilidad humana (resiliencia comunitaria) y ambiental. Nuestra relación de confianza y nuestra gran proximidad cultural con los participantes contribuyeron al éxito del taller del diálogo, éxito que hizo añicos el mito persistente del vínculo entre la condición campesina y la ignorancia absoluta. El propósito de este artículo es presentar nuestro enfoque metodológico

Palabras clave: Taller del diálogo local, conocimientos locales y autóctonos, promoción de la salud, resiliencia comunitaria, sostenibilidad ambiental.

OVERVIEW OF THE METHODS USED

The local dialogue workshop is the method we used to explore the relationship between rural dwellers' knowledge and health promotion in Jean-Rabel, a rural commune in northwest Haiti, on November 26 and 27, 2016 (Damus, 2017). We chose Jean-Rabel as our focus not only for the richness of its biodiversity and its ecosystem value, but also for its age as it was founded in 1743. The commune consists of a large town and seven villages. These are divided into hamlets, which are subdivided into localities. The commune is located about 250 km from Port-au-Prince. 95% of its population lives on agriculture and animal husbandry (Jean-Gilles, 2004).

In under-medicalized rural communities, healers (matrons, mambos, leaf doctors, houngans, matron-mambos, etc.) are consulted for cultural, social (healers and the people who consult them share the same beliefs, the same visions of the world and the same lifestyles) and economic reasons (apart from the houngans and mambos, traditional healers provide care almost free of charge). Table 1 shows the defining characteristics of each type of healer. They are consulted not only by rural people but also by urban dwellers. Their profession is accessible to all social classes. The feeling of personal and professional effectiveness of healers is linked to the number of years for which they have practiced their profession.

	Traditional healer	Uses plants and loa (voodoo spirits) to heal	Only uses plants (and/or prayers) to heal
Mambo	+	+	--
Houngan	+	+	--
Leaf doctor	+	--	+
Matron	+	--	+
Matron-mambo	+	+	--

Table 1. Defining characteristics of different types of traditional healers

The workshop participants came from a number of rural communities administratively attached to Jean-Rabel: Morne-Pasteur, Bois-Changé, Nan Ogé, Ruelle-Rivière, Belle-Dorée, Porrier, Lalande, Grande-Source, Galata, etc. We were interested in the life-history of the participants, as well as in their socio-demographic and socio-economic descriptions of their communities. We first met some of the matrons in Jean-Rabel in 2012. When we returned in 2016, these matrons acted as gatekeepers to bring other holders of knowledge to the local workshop. Before going out into the field, we asked community representatives to inform the

rural actors of our arrival at Jean-Rabel, and they were paid to circulate the topics for discussion to local families.

The objectives of the workshop - examining both conscious and unconscious health promotion practices - were to: 1) Identify strategies for health promotion, and for management and sustainable use of biodiversity and ecosystems; 2) Describe the ways of thinking and actions of rural dwellers who promote an osmotic relationship between health management, sustainable use and the management of biodiversity and ecosystems; 3) Describe the capacity of male and female rural dwellers to exploit the resources offered by nature to promote health, and 4) Describe the eating habits and agricultural actions that serve individual, family and community health.

We carried out 40 individual and 4 group interviews during the dialogue workshop with the holders of local and ancestral knowledge: 23 matrons, 7 leaf doctors, 5 hougans and 5 mambos. We conducted structured, unstructured and semi-structured interviews, which were transcribed verbatim. The individual and group interviews allowed us to address the complexity of local and indigenous knowledge about health promotion, biodiversity and ecosystem management. As well as taking field notes, we carried out two types of recording: audio recording and video recording. Nature walks were conducted with participants at the end of each workshop in order to confront their knowledge and our own assumptions of reality.

The local dialogue workshop is a participatory research method for the co-production of local knowledge for climate change adaptation, biodiversity preservation, and resilience in Haiti. The workshop was organized around the following themes: biodiversity and ecosystem management techniques; biodiversity, health and spirituality; food sovereignty (organic, family, peasant and food-producing farming) and biodiversity; breastfeeding and nature, and methods of transmitting local and indigenous knowledge. Examples of questions used in the workshop, generated as the discussions took place and noted in situ to show the dynamism of the dialogue, can be seen at the Annex.



Fig. 1 - Participants in the local dialogue workshop held in Jean-Rabel (Haiti) on November 26 and 27, 2016.

CONDUCT OF THE DIALOGUE WORKSHOP: SHARING OF KNOWLEDGE, OBSERVED OR LIVED EXPERIENCES

Since most of the participants were used to participating in traditional didactic training on disease prevention and health promotion, it was difficult to convince them to share their experiential knowledge during the dialogue workshop, which was held over two days from 7 a.m. to 4 p.m. The knowledge of these people has never been valued among official health promotion practices. One of the challenges of the dialogue workshop was to strengthen the participants' self-confidence, self-esteem and sense of competence and personal efficacy (Bandura, 2003) in order to have them define themselves as subjects capable of exploring the thematic universe relating to the promotion of intra- and inter-community health. Each of the participants was asked to introduce themselves in Creole, first saying their name, profession and socio-geographic origin (including the name of the rural commune to which they belong). They were not considered as anonymous participants but more as traditional health promoters. A climate of mutual trust was therefore developed between them and us.

Breakfast and lunch were offered free of charge to participants. After we had breakfast together on the first day, we told them:

You are our teachers. We came here to learn. You are all holders of knowledge. When a person speaks, she should not be corrected. You have to let her speak. Everyone has their own practices or experiences. All the experiences can be considered. You can add to what a participant has to say if the person has a memory lapse. As soon as she finishes her testimony, you can criticize her in order to energize the dialogue workshop (English translation from the original version).

The objective was to have them reflect on their professional experiences. Questions were asked about each of the workshop themes, which we discussed over lunch. We kept encouraging participants to respect the lived experience of their fellow human beings.

We avoided presenting a judgmental attitude towards the participants. For the first time in their lives, they were treated as holders of valuable knowledge and not as ignorant people who had to be taught about proper health promotion practices. In effect, we took on the role of ignorant people who went to *their* school. Eating the midday meal did not interrupt the flow of the dialogue workshop. A few participants even used this convivial moment to share knowledge with us; they asked us questions and asked us to dedicate the second day of the dialogue workshop to a training seminar for them. Unfortunately, our own approach – encouraging them to recognize their own health promotion knowledge - did not allow us to do this. Instead, part of the afternoon of the second day was dedicated to the collective promotion of behaviors supporting not only the conservation and improvement of health, but also environmental sustainability, through a presentation in Creole of a section of the results obtained through preliminary analysis of the data collected. Examples of the importance of the conservation of plants are given in Box 1.

BOX 1 – EXAMPLES OF DISCUSSION RELATING TO CONSERVATION OF PLANTS

Holders of local and indigenous knowledge believe that plants have a soul. Those they use are personified, even deified: “Plants have a soul. They talk. You should not pick their leaves on any day of the week. The leaves of the basil should be picked in the evening. We talk to him before we do it. If you don’t do it, the sick person you treat with the leaves of this plant will die”, says a houngan. He continues: “You don’t pick leaves anywhere. We don’t pick the leaves of the plants lining the roads. The leaves of plants found in cemeteries should not be used as a decoction. However, curative baths can be prepared with them. The leaves of domesticated plants and those of plants found in forests are collected. You cannot pick the right leaves around six in the evening. These plants are sleeping at this time. You have to wake up a plant before talking to it”(English translation from original Creole version).

The holders of local and indigenous knowledge of Jean-Rabel believe that each plant is inhabited by a spirit commonly called *lwa*. Fear of being punished or killed by the *lwa* keeps them from destroying plants or cutting down sacred trees. One of the participants said: “You shouldn’t cut down some trees or you will die. We must not cut their branches. If you have no choice, you have to say to the mind that you need parts of this or that tree to do a job”(English translation from original Creole version).

The participants challenged and corrected each other while following the dialogue workshop facilitator's instructions. For example, some of the matrons taught their counterparts some rules of hygiene important to follow when a baby is having respiratory distress syndrome or meconium aspiration syndrome. Some of them said that they applied their mouths directly to the mouths of newborns to allow them to breathe. Others did not hesitate to ask for someone to place a soft barrier between their mouth and the baby's mouth. A matron, for example, spoke up:

I asked for the right to speak. But it was not given to me. When you blow into a child's mouth, you don't put yours directly (on to it). We shouldn't do it like that. You have to place a towel between the baby's mouth and yours (English translation from the original version).

Material poverty prevents many matrons from observing certain rules of hygiene. One matron had contracted HIV during her job. Since she exercises her profession gratis pro communis, she deserves to be helped.



Fig. 2- An aromatic plant held by the facilitator of the 2016 dialogue workshop. Its local name is *senjozèf*.

REFLECTIONS ON DATA ANALYSIS

We used content analysis techniques as the main method of analysis (Bardin, 1993; L'Écuyer 1987). We analyzed the interviews according to the classical inductive methods of comprehensive sociology (Glaser and Strauss, 1967), with regard to local and indigenous knowledge associated with the promotion of health, biodiversity and ecosystems (ecological unity or interdependence between humans and non-humans). As there is no sociology without induction, we thus have taken into account the double phenotypic (manifest meaning, explicit

meaning, *said*) and genotypic (implicit meaning, *unsaid*) dimensions of the empirical material. The data analysis process consisted of identifying themes and sub-themes in the data material, through both the breakdown (identification and coding of the units of meaning) and the categorization (grouping semantic units under various categories) of said material. According to us, and since the subject-object and the researcher both participate in the construction of reality, its meaning results from the fruitful conjunction of *emic* constructs (descriptions and interpretation suggested by the holder of local and indigenous knowledge) and *etic* constructs (descriptions and attempts at objectifying interpretation from the researcher).

Given the inevitable influence of the context of enunciation on both the form and content of the speech of the people who participated in the local workshop, it is useful to make a distinction here between the words “text” and “speech”. When an interview is transcribed, it should be considered as a text. However, a text is an “empirical object considered independently from its production conditions” (Sarfati, 1997). Even if certain elements of empiricism can be analyzed independently from their context (universalist posture), our principle of analysis and interpretation is based on the fact that the meaning of our empirical material is intimately linked to its context of production (contextualist posture). In this case, it seems thus more relevant to prefer the notion of discourse, which is defined as an “empirical object with its production conditions”, rather than the word text. The conscious knowing of the existence of a spatio-temporal bias inherent to the collection of empirical data allowed us, during our analysis process, to benefit from this trilogy: discursive material, socio-anthropological questions and the empirical context.

CONCLUSIONS

The local dialogue workshop is a method used in our research to collect information related to conscious and unconscious health promotion practices in the rural communities of Jean-Rabel in Haiti. We created this method to fight against ontological and epistemic coloniality (coloniality of being and knowledge, Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2003; Lander, 1997; Quijano, 1997). Unlike traditional and ‘rigid’ data collection techniques, this new method is not characterized by predetermined categories but mostly by an open epistemological posture and by the prominence given to serendipity (that is, the discovery of unforeseen facts¹). Indeed, the objectives and themes of the research were discussed during our first meeting with holders of local and ancestral knowledge, at the beginning of the first workshop discussion. Many questions were suggested by the participants, both consciously and unconsciously.

1. During a dialogue workshop that took place in September 2021 in Plateau Central with local and ancestral knowledge holders on various themes, I discovered *bebelis*, a traditional medicine used by rural women in Haiti to treat health problems encountered during the period of menstruation, pregnancy and after childbirth. The multiple properties of this female drug make it a product of invaluable importance in rural communities with little or no biomedicalization.

The dialogue workshop, as we have facilitated it, is a technique of knowledge sharing in which the anti-epistemological dichotomy of knowing / ignorance is brought under control. Thanks to the reversal of the usual roles (the workshop leader, being a holder of scholarly knowledge, behaved like a curious student and the participants, who were about to participate at a training seminar, were encouraged to behave like teachers), the majority of participants in the dialogue workshop realized that they represented multiple dimension knowledge guardians.

REFERENCES

- Bandura, A. (2003). *Auto-efficacité : Le sentiment d'efficacité personnelle*. Paris: De Boeck.
- Bardin, L. (1993). *L'analyse de contenu*. Paris: PUF.
- Damus, O. (2017). « Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haití: entre salud, biodiversidad y espiritualidad » in B. Baptiste, D. Pacheco, M. C. da Cunha et S. Diaz (eds), *Knowing our Lands and Resources. Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*. Paris: UNESCO, pp. 20-31.
- Damus, O. (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haiti prennent la parole*. Pointe-à-Pitre : Presses universitaires des Antilles. Collection « Espace, territoires et sociétés ».
- Damus, O. (2021). Towards an epistemological alliance for the decolonization of knowledge of the global South and the global North. *UNESCO Futures of Education Ideas LAB*. Retrieved from <http://en.unesco.org/futuresofeducation/ideas-lab/damus-towards-epistemological-alliance>.
- Damus, O., Vézina, M., Gray, N.J. (2022). Valuing Indigenous Health Promotion Knowledge and Practices: The Local Dialogue Workshop as a Method to Engage and Empower Matrons and Other Traditional Healers in Haiti. In: Potvin, L., Jourdan, D. (eds) *Global Handbook of Health Promotion Research*, Vol. 1. Springer, Cham. DOI : https://doi.org/10.1007/978-3-030-97212-7_12.
- De Sardan, J-P. O. (1998). « Émique », *L'Homme*, tome 38, n°147.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago, IL: Aldine.
- Jean-Gilles, G. (2004). *À la recherche de Jean-Rabel*. Montréal: Éditions CIDIHCA.
- Lander, E. (1997). "Colonialidad, modernidad, postmodernidad", *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, Lima.
- L'Écuyer, R. (1987). L'analyse de contenu: notion et étapes. In J.P. Deslauriers (Ed.), *Les méthodes de la recherche qualitative* (pp. 49-65). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores: 127-167.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Quijano, A. (1997). « Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina », *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, n°.9, Lima, 1997.

Sarfati, G-E. (1997). *Éléments d'analyse du discours*. Paris : Nathan

**LIST OF QUESTIONS ASKED OF PARTICIPANTS DURING THE DIALOGUE WORKSHOP
(ORIGINAL CREOLE VERSION, WITH EXAMPLES TRANSLATED INTO ENGLISH)**

A) Techniques of biodiversity use and management

- 1) Ki plant ou itilize lè akouchman frèt ? (*Which plants do you use to accelerate childbirth?*)
- 2) Kijan ou prepare remèd sa yo pou fanm ki ap akouche a ? (*How do you prepare the plant remedies that you give to the woman who is giving birth?*)
- 3) Ki kote ou jwenn plant sa yo ? (*Where do you collect these plants?*)
- 4) Kilès ki te aprann ou itilize plant sa yo ?
- 5) Èske ou plante plant sa yo lakay ou ?
- 6) Kijan ou pran swen yo ?
- 7) Lè on fanm manke lèt, ki plant ou itilize pou fèt lèt la vini?
- 8) Kijan ou prepare remèd sa yo ?
- 9) Kilès ki te montre ou prepare remèd sa yo ?
- 10) Èske ou plante plant sa yo lakay ou ?
- 11) Ki kote ou jwenn plant sa yo ? Kisa ou fè pou pwoteje yo ?
- 12) Ki fèy ou konn itilize pou fè beny pou bay fanm nan pou lèt li ka vini, oubyen retounen si li pati ?
- 13) Ki maladi o swanye ak fèy ?
- 14) Ki plant nou itilize pou nou swanye pye kase, zo kase, moun ki tonbe ?
- 15) Ki maladi fanm yo konn genyen ou swanye ak fèy ?
- 16) Lè fanm yo fin fè pitit, ki konsèy ou ba yo ?
- 17) Èske ou konn mande yo mete timoun yo nan tete tousuit ?
- 18) Èske ou konn mande yo ba yo lèt anpoud ?
- 19) Lèt manman ak lèt anpoud, kilès ki pi bon ?
- 20) Ki maladi tibebe yo konn genyen ou trete ak fèy ?
- 21) Ki plant ou itilize pou pwoteje tibebe yo ?
- 22) Kòman ou pwoteje plant ou itilize lè on manman pitit malad ?
- 23) Kòman ou pwoteje plant ou itilize pou pran swen tibebe ?
- 24) Kisa ou fè pou plant sa yo pa disparèt lakay ou ak nan bwa ?
- 25) Èske ou konn plante pyebwa ak kòd lonbrik timoun nan ? Bay non kèk pye bwa.
- 26) Poukisa ou antere kòd lonbrik timoun nan ak yon pyebwa ?
- 27) Èske lakay ou ou leve plant pou pran swen fanm ansent ? fanm ki ap akouche ? fanm ki sot akouche ak tibebe ? Site non plant sa yo.
- 28) Èske ou plante lakay ou plant ou jwenn nan bwa ? Bay non yo.
- 29) Èske ou konn mande fanm yo oubyen fanmi yo leve plant lakay yo pou ka jwenn yo lè ou ap wè akouchman oubyen lè yo rele ou pandan yo ansent ?
- 30) Èske plant yo gen nanm ladan yo ?
- 31) Kisa ou fè lè ou rive devan yon plant?
- 32) Kòman yo rele pyebwa nou konn jwenn lwa ladan yo ? Èske nou koupe pyebwa sa yo?
- 33) Kòman yo rele lwa sa yo ?
- 34) Si nou koupe pyebwa ki gen lwa yo, kisa ki ap rive nou ?
- 35) Èske nou konn itilize plizyè fèy, anpil fèy lè nou ap fè remèd ?
- 36) Èske nou konn vann fèy ?
- 37) Èske nou jwenn medikaman achte kay moun oubyen nan fanmasi bò lakay nou ?

- 38) Remèd fèy ak medikaman fanmasi, kilès ki pi bon ?
- 39) Ki plant nou te konn wè lontan, nou pa jwenn ankò ?
- 40) Ki plant ki vin ra ?
- 41) Kisa ki koz sa ?
- 42) Kisa nou fè pou kèk plant pa disparèt ?
- 43) Ki pyebwa moun yo pa janm koupe ?
- 44) Èske nou konn plante pyebwa ? Bay non yo.
- 45) Konbyen sous dlo ki gen nan lokalite nou yo ? Kijan yo rele ? Kòman nou pwoteje sous dlo sa yo ?
- 46) Konbyen rivyè, kaskad (chit dlo), letan, madlo ki genyen nan zòn bò lakay nou ?
- 47) Èske lontan te gen plis dlo ?
- 48) Kisa nou jwenn nan dlo sa yo ?
- 49) Kijan nou jere dlo sa yo ak sa ki landan yo ?

B) Use and management of animal biodiversity

- 1) Kijan nou jere bèt ki nan dlo yo ? Nan bwa yo? Kijan bèt sa yo rele ? (*How do you manage animals living in the water and in the woods? What are their names?*)
- 2) Èske gen anpil bèt nan forè yo ? Bay non yo. (*Are there many animals in the forests? Give me their names.*)
- 3) Ki zwazo ak lòt bèt nou konnen ? (*What birds and other animals do you know?*)
- 4) Kisa nou fè ak bèt yo ?
- 5) Kòman nou pwoteje yo ?
- 6) Ki bèt nou itilize pou fè remèd pou tèt nou, pou timoun, pou moun malad, pou fanm ansent ak fanm ki sot fè pitit ?
- 7) Èske te gen plis bèt lontan ?
- 8) Ki bèt nou te konn wè lontan nou pa wè ankò ?
- 9) Ki kote nou te konn wè yo (rakbwa, rivyè, letan, sousdlo, madlo...) ?
- 10) Sa k' fè bèt yo vin disparèt ? vin ra kounya ?
- 11) Kisa nou fè pou nou pwoteje bèt ki vin ra yo ?
- 12) Kijan paran nou yo te konn jere bèt yo ?
- 13) Kisa yo te konn fè ak bèt yo (bèt lakay, bèt nan bwa) ?
- 14) Ki remèd yo te konn fè ak bèt ?
- 15) Ki kote nan Janrabèl ki gen plis bèt ?
- 16) Pou ki maladi bèt yo bon ?
- 17) Ki pati nan bèt la nou itilize pou fè remèd ?
- 18) Ki bèt nou pè touye ?
- 19) Ki remèd nou fè ak bèt lakay, bèt nan bwa ?
- 20) Lè nou ale nan bwa, kisa nou jwenn ?
- 21) Kòman nou pwoteje sa nou jwenn nan bwa yo ?
- 22) Kijan paran nou yo te konn pwoteje sa yo jwenn nan bwa ?

C) Agrobiodiversity / Food sovereignty

- 1) Kisa nou kiltive pou nou manje ? Kòman nou plante yo? Ki kote nou plante ? (*What food plants do you cultivate? How do you cultivate them? Where do you grow them?*)
- 2) Kisa nou fè ak rekòlt yo ? (*What do you do with the crops?*)
- 3) Èske nou koupwe pyebwa avan nou plante ? (*Do you cut down trees before seeding?*)
- 4) Kisa nou mete nan tè yo avan nou plante ?
- 5) Kisa nou mete nan semans yo avan nou plante ?
- 6) Ki kote nou plante plis ?
- 7) Èske nou itilize angrè ?
- 8) Kisa nou fè pou nou tiye tibèt ki manje fèy plant yo ?
- 9) Kijan tibèt sa yo rele ?
- 10) Lè nou ap sekle, èske nou koupe ti pye ak gwo pyebwa ?
- 11) Èske nan jaden nou yo genyen fèy nou manje ? Bay non yo.
- 12) Èske genyen fèy nou itilize kont maladi ? Bay non fèy sa yo ak maladi yo.
- 13) Kisa nou fè pou nou konsève rekòlt ak semans yo ?
- 14) Èske pwodui ki soti nan jaden yo pi bon pase sa ki soti nan peyi etranje yo ?
- 15) Èske nou plante nan mitan rakbwa yo ? Kisa nou plante nan mitan yo ?
- 16) Kisa nou fè pou nou pwoteje bwa ki nan jaden yo ?
- 17) Kisa paran nou yo te aprann nou sou travay latè ?
- 18) Kisa nou konn plante ansanm ?
- 19) Kisa nou pa konn plante ansanm ?
- 20) Nan ki sezon nou plante ?
- 21) Kisa ki fè on rekòlt bon ? Kisa nou konn fè pou li ka bon ?
- 22) Ki kalite diri, pwa, mayi, etc, nou konn fè ?
- 23) Kisa nou te konn fè nou pa ka fè ankò ?
- 24) Èske rekòlt yo te pi bon lontan ? Kisa nou fè pou yo vin pi bon ?
- 25) Ki rekòlt nou te konn fè lontan nou pa ka fè ankò ?
- 26) Ki bèt ki konn manje pitimi ak mayi nou yo ?
- 27) Kisa nou fè pou nou pwoteje jaden yo kont bèt sa yo ?
- 28) Èske nou touye bèt sa yo ?



Titre: O Brillant Damus (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*, Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles. Collection Espace, territoires et sociétés, 154 pages (ISBN : 9791095177173)

Auteur: Florence Pasche Guignard, Université Laval

Revue: *Anthropologie des savoirs des Suds*, numéro 1

Dossier: Plaidoyer pour les pédagogies régénératrices et réparatrices

Numéro dirigé par O Brillant Damus (Université de Sherbrooke, Université d'État d'Haïti, Université Quisqueya), Chen Qiang (Université de Sanya), Duffé Montalván Aura Luz (Université Rennes 2), Juan Carlos Sánchez-Antonio (ICE-UABJO/México) et Christoph Wulf (Université Libre de Berlin)

Éditeur: Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

Année: 2023

Pages: 252 - 255

ISSN: 2817-4070

URI: <http://hdl.handle.net/11143/20542>

DOI: <https://doi.org/10.17118/11143/20542>

**Obrillant Damus (2021). *Anthropologie de l'accouchement à domicile. Les mères, les matrones et les sages-hommes traditionnels d'Haïti prennent la parole*,
Pointe-à-Pitre, Presses Universitaires des Antilles.
Collection Espace, territoires et sociétés, 154 pages
(ISBN : 9791095177173)**

Florence Pasche Guignard, Université Laval

florence.pasche-guignard@fts.ulaval.ca

Translating the subtitle of Obrillant Damus' book *Anthropology of Homebirth* into English is difficult. It refers to various actors in the field of birth, one of which, "matrones", is polysemic and already a translation from terms in Haitian Creole. Its closest equivalent would be "traditional birth attendant," a term broadly used in anthropological research because it marks a difference with midwives trained in the Western biomedical tradition. In this book, Damus, a Haitian scholar with expertise on a range of topics pertaining to health, education, and gender, brings to the forefront the voices of mothers and traditional birth attendants, women (*fanm chay*) and men (*fanm chay gason*) working in the field of birth in contemporary Haiti. Damus provides enough contextualization to make the book accessible to readers unfamiliar with Caribbean cultures. Through the accounts of his informants and his comments, Damus contributes to documenting the changes in discourses and practices about birth in the recent history of his country. He outlines the challenges facing women in Haiti and demonstrates how traditional birth practices in fact contribute to the health and well-being of mothers, babies, and their communities, rather than damage them.

The first chapter presents an original and interactive methodology: the "local dialogue workshop" (*l'atelier de dialogue local*) was used to gather data from the traditional birth attendants themselves. Damus conducted four of these for his study and thus accessed valuable information as the participants were able to respond to, complement, or contradict each other. This is particularly relevant because they belong to different religious traditions in Haiti: different groups of Catholics, Protestants, and Vodoo. Individual interviews and qualitative data collection through extensive fieldwork supplemented these collective exchanges of traditional knowledge. The second chapter focuses on the representations of pregnancy care and of the sites of birth, the houses of the mothers. The author shares and analyses several accounts by mothers and by birth-attendants. Citations and proverbs, as well as color photographs taken by Damus, enrich the vivid descriptions, in this and other chapters as well. Chapter 3

focuses on childbirth and post-partum pain and the ways that these are conceptualized and dealt with, very practically, with the use of plants or rituals. Chapter 4 then moves to discuss difficult childbirth, or cases when the expected processes do not go as planned: *mambos* may then be called in to intervene. Chapter 5 focuses on the immediate post-partum period and rituals of purification and strengthening of the mother and baby. In chapter 6, the author explains how “epistemicidal” practices, those that contribute to annihilating local knowledge, constitute a threat to pregnant and birthing women, to women who assist them in birth, and to the few men who are traditional birth attendants. As in the other chapters, the words of Damus’ informants are broadly relayed to account for their sometimes-fraught relationships with biomedical care providers, on the one hand, and with officials of various religious groups, on the other hand, such as Christian (Protestant) pastors. The limits of the ethics of care of Haitian traditional birth attendants are discussed in Chapter 7 while Chapter 8 addresses the moral dimension of the profession.

A final section (“*Ouverture*”) opens with statistics about maternal mortality rates and ends with a plea against a blind application of technocratic models of childbirth. Three pages with the references cited in the books follow. The book then ends with an appendix, an 18-page long transcript of a 2012 interview with two traditional birth attendants, in Haitian Creole, without translation. There is a detailed table of contents, but no index and, regrettably, no glossary either, which would have been useful to readers unfamiliar with the many Creole terms such as *houngans*, *sajès*, *fanm chay*, *médecins-feuilles*, *mambo*, *lwa*, and others, of which brief definitions are provided only in the chapters.

This short and engaging book thus presents key aspects of an unprecedented and thoroughly documented ethnography, based on years of research and fieldwork. A meticulous observer and attentive listener of his culture, Damus draws from his proximity to the issues he studies as well as from his personal experience and situation as a Haitian scholar. As the national representative of a UNESCO Chair in education and health, Damus shares his research results in the form of a well-structured contribution, articulated around transversal issues. These relate to the anthropology of birth in several other contexts as well, thus making this book a valuable resource. Damus’ descriptions and discussions move the reader beyond local and politicized issues by highlighting the dynamics at work around birth in rural areas where technocratic models of childbirth are not the dominant ones. His plea for defending and valuing local knowledge traditions (*savoir local*) also serves as an invitation to a humanist and decolonizing approach in studying birth practices taking place outside of medical and often still colonial settings, in Haiti and elsewhere.

In addition to students and scholars in gender and women’s studies, this work will be of interest to anyone working or advocating in the field of public health and, particularly, maternal and women’s health. More than forty years after Brigitte Jordan’s landmark book *Birth in*

Four Cultures (1978), anthropologists might regret that Damus does not situate his work in continuity or contrast with other contributors to this field, and that the bibliography remains quite succinct, with fewer than 50 references altogether, including 10 by the prolific author himself. Damus' mention and analysis of the convergence of medicine, magic, and religion around birth in Haiti might constitute a highlight of this book for scholars of religions. As I am reviewing *Anthropologie de l'accouchement à domicile* from the perspective of this discipline, I can only hope that Damus will further document and analyze this confluence of discourses in future publications.