

Bertrand GERBIER

(2014)

Don/contre-don,  
relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes  
de Port-au-Prince.

Mémoire de licence en sociologie-anthropologie  
sous la direction du professeur Hugues André FOUCAULT  
Faculté d'ethnologie, Université d'État d'Haïti.

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**  
CHICOUTIMI, QUÉBEC  
<http://classiques.uqac.ca/>



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

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

**UQAC**

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

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

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

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

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

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>  
à partir du texte de :

Bertrand GERBIER

**Don /contre-don, relations de voisinage dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince: Une étude ethnographique et réflexive menée à citéOkay et citéSiklè (Entre Delmas 19 et 31 et l'avenue Toussaint Louverture), après le séisme du 12 janvier 2010.**

Mémoire pour l'obtention d'une Licence en sciences anthropologiques et sociologiques sous la direction du professeur Hugues André FOUCAULT, Faculté d'ethnologie, Université d'État d'Haïti, 2014, 194 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 29 décembre 2017 de diffuser ce mémoire, en accès libre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriels : Bertrand GERBIER : [bertrandgerbier@gmail.com](mailto:bertrandgerbier@gmail.com)  
Ricarson DORCE, Dir. Coll. Études haïtiennes : [dorce87@yahoo.fr](mailto:dorce87@yahoo.fr)  
Florence Piron, prés. Association science et bien commun :  
[Florence.Piron@com.ulaval.ca](mailto:Florence.Piron@com.ulaval.ca)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 15 avril 2018 à Chicoutimi, Québec.



Un grand merci à **Ricarson DORCÉ**, directeur de la collection “*Études haïtiennes*”, pour nous avoir prêté son exemplaire de ce livre afin que nous puissions en produire une édition numérique en libre accès à tous dans Les Classiques des sciences sociales.



jean-marie tremblay, C.Q.,  
sociologue, fondateur  
Les Classiques des sciences sociales,  
15 avril 2018.

Ce texte est diffusé *en partenariat* avec [\*l'Association science et bien commun\*](#), présidée par Madame Florence Piron, professeure à l'Université Laval, et [\*l'Université d'État d'Haïti\*](#).



Merci à l'Association d'avoir permis la diffusion de ce livre dans Les Classiques des sciences sociales, grâce à la création de la collection : “*Études haïtiennes*”.

Jean-Marie Tremblay, C.Q.,  
Sociologue, professeur associé, [UQAC](#)  
fondateur et p.-d.g, [Les Classiques des sciences sociales](#)  
15 avril 2018.

Bertrand GERBIER

**Don /contre-don, relations de voisinage dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince : Une étude ethnographique et réflexive menée à citéOkay et citéSiklè (Entre Delmas 19 et 31 et l'avenue Toussaint Louverture), après le séisme du 12 janvier 2010.**



Mémoire pour l'obtention d'une Licence en sciences anthropologiques et sociologiques sous la direction du professeur Hugues André FOUCAULT, Faculté d'ethnologie, Université d'État d'Haïti, 2014, 194 pp.

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

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

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**  
**Table des matières**

Table des matières [iii]

[Dédicace](#) [xi]

[Introduction générale](#) [1]

[Problématisation selon une logique inductive](#) [10]

**Première Partie**

**[Cadre méthodologique de la recherche de terrain](#)** [24]

Chapitre 1. [Les procédés de méthodes et des traitements des données](#) [24]

**[Section I.](#)** Cadre des méthodes de recherche de terrain utilisées [24]

1. [La méthode expérimentale de Claude Bernard](#) [24]
2. [Observation en situation](#) [25]
3. [L’Ethnographie s’impose](#) [26]
4. [Vigilance épistémologique pour une ethnographie réflexive](#) [27]
5. [Formulation d’hypothèse](#) [30]
6. [Les outils de collecte des données](#) [31]
7. [L’analyse de contenu](#) [32]
8. [La collecte des données \(Echantillonnage\)](#) [32]

**[Section II.](#)** Traitements et analyse des données [37]

9. [Dépouiller les données](#) [37]
10. [Coder les données](#) [39]
11. [Transférer les données sur un support informatique](#) [40]
12. [Traiter et mettre en forme de données qualitatives](#) [42]

Chapitre 2. [Mode gestion éthique et présentation des instruments de collecte des données](#) [47]

[Section I.](#) Mode de gestion éthique des données recueillies sur le terrain [47]

13. [Transcription des notes de terrain et des bandes sonores](#) [47]
14. [Stockage des données et confidentialité](#) [47]
15. [Analyse des données](#) [48]
16. [Produit ou phase finale](#) [48]

**Cadre de réflexion théorique  
et les résultats de la recherche de terrain**

Chapitre 3. [Cadre d'énonciation des théories et des résultats de la recherche de terrain](#) [50]

[Section I.](#) Apports et énonciation des théories de Marcel Mauss, Maurice Godelier et Claude Lévi-Strauss [50]

- §1<sup>er</sup> Apports et Énonciation de la théorie du don/contre-don de Marcel Mauss [50]
17. [Apport de la théorie du « don/contre-don à la compréhension de mon sujet de mémoire](#) [50]
  18. [Énonciation de la théorie du don/contre-don de Marcel Mauss fondé sur les travaux de F. Boas et de B. Malinowski](#) [51]
- §2 L'approche de Maurice Godelier en Anthropologie économique *in Rationalité et irrationalité en économie* []
19. [Apports de la théorie de Maurice Godelier à la compréhension de mon mémoire](#) [56]
  20. [Énoncé de l'analyse de Maurice Godelier des concepts de rationalité et d'irrationalité en économie](#) [57]
- §3 Les échanges de mot et de femmes selon Claude Lévi-Strauss *in Les structures élémentaires de la parenté* []
21. [Apport du concept Lévi-Straussien « Echange de mot », à mon mémoire](#) [60]
  22. [Le concept « Echange des mots » dans la théorie Lévi-Straussienne](#) [60]
  23. [Apport du concept « Echange de femme » de Lévi-Strauss à mon travail de mémoire](#) [62]

24. [Énoncé de la théorie de « l'échange de femme » fondé sur la prohibition de l'inceste](#) [62]

## **Deuxième Partie**

### **Résultat de la recherche de terrain** [68]

- Chapitre 4. [Analyse qualitative des données recueillies \(Entretien et Observation\)](#) [68]

**Section I.** *CitéOkay, citéSiklè* et ses dimensions socio-spatiales et géographiques [68]

25. [Cartographie du ravin « Tebe »](#) [68]  
26. [La vie sociale « sur les toits » des bidonvilles de Cité Okay et cité-Siklè](#) [71]  
27. [Les dimensions géographiques des bidonvilles limitrophes de CitéOkay et CitéSiklè](#) [72]  
28. [Population de l'étude et le cadre normatif des échanges](#) [73]

**Section II.** L'aspect économique dans certains échanges dans les bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè* [75]

29. [Échange de tennis](#) [76]  
30. [Dimension économique des échanges de tennis](#) [78]  
a) L'aspect économique dans les pratiques d'échange de bien (tennis)  
b) La réciprocité : Condition de base des échanges de bien (tennis)  
31. [Échange de fringues/vêtements](#) [79]  
32. [Dimension économique des échanges de fringues/vêtements](#) [82]  
a) Aspect économique : Échange de fringues/vêtements (bien) contre des fringues/vêtement (bien)  
b) La réciprocité comme condition de base des échanges de bien (fringues/vêtements)  
33. [Échange de prière](#) [83]  
34. [Dimension économique des échanges de séances de prière \(échanges de services\)](#) [85]  
35. [La réciprocité : Condition des échanges des séances de prière \(service\) contre des séances de prière](#) [86]

Section III. Régulation et tension sociale aux bidonvilles de  *citéOkay* et  *cité-Siklè* [87]

36. [Échange de Wanga/Fétiches ou wanga et contre-Wanga](#) [87]
37. [Échange de Wanga : Outil de régulation sociale, Expression de tension sociale et arme de combat](#) [91]
  - a) Outil de régulation
  - b) Expression de tension sociale
  - c) Le wanga comme arme de combat dans les échanges
38. [Échange de Parole, geste et d’humeur dans les scandales publics ou rivalité entre les femmes](#) [93]
  - a) Échange de paroles obscènes dans les scandales publics ou rivalité entre les femmes
  - b) Échange de geste dans les scandales publics
  - c) Échange d’humeur dans les scandales publics
39. [Échange de Parole, geste et d’humeur : Expression des tensions sociales servant comme des Outils de régulation](#) [100]
  - s) Expression de tension sociale
  - b) Un outil de régulation
  - c) Les paroles obscènes, les gestes et les humeurs comme des Armes de combat

Section IV. Dimension économique de la distribution de « *graten* » chez madame Fidélie et la remise en cause de la rationalité économique [102]

40. [Distribution de « graten » dans les bidonvilles limitrophes de citéOkay et citéSiklè](#) [102]
41. [Dimension économique de la distribution de « graten »](#) [104]
42. [Remise en question de la rationalité économique](#) [106]

Section V. Circulation de fille : Mode de cohésion du clan « *Baz Tèt Mi* » [107]

43. [Circulation de copine/fille au « Baz Tèt Mi »](#) [107]
44. [L’ethos ou la vision du monde des adeptes du « Baz Tèt Mi »](#) [109]
45. [Prétextes pour quitter sa copine](#) [113]
46. [La circulation des copines/filles comme outil de cohésion du groupe « Baz Tèt Mi » et la femme envisagée comme sujet](#) [113]

[Section VI](#). Contestation de l'ordre communautaire dans le jeu « *Kenbe la* » []

47. [Obscénité/contre-obscénité dans le jeu « Kenbe la » des gamins](#) [116]
48. [Le jeu \*kenbe la\*..., comme contestation du matrifocalisme et de l'ordre social des adultes](#) [117]

**CONCLUSION**

[Interprétation de l'échange-don](#) [124]

49. [Conclusion ou Essais d'interprétation holistique des échanges-don](#) [124]

[ANNEXES](#) [135]

[Annexe I](#) [135]

[Section I](#). Présentation des données brutes de la recherche [135]

50. [Base de données qualitatives sur fichier Word](#) [137]
51. [Transcription des obscénités des gamins dans le jeu « Kenbe la »](#) [152]
52. [Transcription de l'entretien réalisé avec un bénéficiaire du « graten » de Madame Fidélie](#) [154]
53. [Transcription de l'entretien réalisé avec un adepte co-fondateur du « Baz Tèt Mi »](#) [156]

[Section II](#). Durée et étape de la recherche de terrain [159]

54. [Calendrier d'exécution du travail de recherche de terrain](#) [159]

[Annexe II](#) [160]

[Section I](#). Instrument de collecte de donnée [160]

55. [Guide d'observation ou cadre d'observation](#) [160]
56. [Guide d'entretien ou Schéma d'entrevue](#) [162]

[Section II](#). Les délimitations épistémologiques de la recherche []

57. [Esquisse de l'avant-projet de la recherche de terrain](#) [170]

[Annexe III](#) [174]

[Section I.](#) Compléments d'éléments conceptuels et théoriques de la recherche [174]

58. [Cadre d'articulation conceptuelle de la recherche de terrain](#) [174]

- Concepts emprunté dans la théorie du don de Marcel Mauss
- Concepts retrouvés dans les travaux de F. Boas et B. Malinowski
- Le concept d'échange de mots et de femmes chez Claude Lévi-Strauss
- Les concepts de rationalité et irrationalité économique chez Maurice Godelier
- Voisinage et la dynamique de la relation de voisinage chez R. E. PARK
- Le concept de bidonville relativement à l'aire métropolitaine selon l'urbaniste Gary

59. [Herméneutique/Interprétation des données](#) [182]

- Les racines historiques, littéraires et épistémologiques de l'herméneutique
- La description en situation est une activité d'interprétation
- Interprétation des résultats de l'enquête

[Annexe IV](#) [189]

60. [Bibliographie](#) [189]

[xi]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

**Dédicace**

[Retour à la table des matières](#)

*À ma mère **Bernadette GERBIER**, celle à qui je dois tout ce que je suis car sans elle mon existence serait sombre et chaotique ;*

*A mon Directeur de mémoire **Hugues André FOUCAULT** que je considère comme mon modèle académique,*

*Ainsi qu'à*

***Aurélie GERBIER, Christine N. Yveka Alténor VINCENT***

***Et Jerry Dave Yves A. VINCENT***

*Je leur dédie, de tout mon être, ce travail de recherche scientifique*

[1]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

**INTRODUCTION GÉNÉRALE**

*Crise de naissance  
de l'anthropologie économique  
et crise de vieillesse de l'ethnologie  
(anthropologie sociale et culturelle)*

[Retour à la table des matières](#)

Au XX<sup>ème</sup> siècle, des crises récurrentes ont traversées la discipline anthropologique, ce ne fut autres choses que la crise de naissance de l'anthropologie économique, la crise de vieillesse de l'anthropologie culturelle et sociale qui se lassait de son objet et cherchait éperdument de nouveau horizon. Les anthropologues <sup>1</sup> du XIX<sup>ème</sup> ne s'intéressaient pas aux activités économiques des peuples parce qu'elles ne sautaient pas aux yeux et qu'il était plus opportun d'étudier les modes de vie des peuples dits « *primitifs* ». La naissance de l'anthropologie économique fut difficile car l'objet d'étude et la vocation des deux disciplines sont diamétralement opposés. Ainsi l'altérité égalitaire entre ces deux sciences est illusoire et chimérique et la seule voie qui s'offre est une altéricide qui implique la négation de l'un ou de l'autre discipline. Toute la difficulté résulte de l'impossibilité de faire la jonction entre l'anthropologie et l'économie qui a une vocation d'étudier les activités économiques de l'Occident.

---

<sup>1</sup> Il s'agissait de plusieurs anthropologues évolutionnistes (James Frazer, Edward Tylor, Morgan) et ils étudiaient plutôt les cultures ainsi que les organisations sociales des peuples.

Les entraves à la liaison de ces deux sciences s'expriment par le fait que l'ethnologie a du mal à métamorphoser l'économie en objet d'étude à cause de sa fourrure occidentalisée et occidentalisante. L'univers de ces deux sciences se contredise, d'un côté l'anthropologie avec les évolutionnistes est un discours sur *l'autre ou sur les sociétés dites primitives, traditionnelles et orales* par rapport aux sociétés qui ont l'écriture à leurs dispositions, de l'autre côté l'économie se présente comme l'étude des mécanismes du marché des sociétés industrialisées de l'Occident. Il y eu un glissement sémantique dans le processus de caractérisation des peuples qui habitent les sociétés dites « *primitives* ».

[2]

Les aventuriers qualifient les peuples non-européens de *sauvages* ; les administrateurs et missionnaires les traitent de *barbares* ; et les lettrés<sup>2</sup> les assimilent à des primitifs car leurs situations les rappelaient lorsque l'Europe faisait ses premiers pas vers la civilisation. Dans cette trajectoire on peut déceler une violence symbolique réalisé par un déni du statut d'être humain infligé à ces peuples autochtones. Ces occidentaux intellectuels et non intellectuels, mais tous aux esprits ethnocentristes ont fait perdre aux peuples non européens leurs individualités et les transforment en objet ou chose. À ce niveau on assiste à la deshumanisation des membres des sociétés dites traditionnelles. Des chocs des civilisations/cultures européennes et non-européennes, se sont produit une structuration de l'esprit des occidentaux, basée sur l'empiricité d'une dialectique des structures des sociétés occidentales et non occidentales.

La dialectique de ces deux structures se concrétise ainsi : Les sociétés traditionnelles sont caractérisée par leur simplisme, expliqué à partir des critères techniques ; le conformisme qui traduit le fait que les différents membres se ressembleraient ; l'absence d'écriture ; le caractère a-historique lié à la non disposition d'archives.

Paradoxalement aux systèmes sociaux non-européens, les sociétés occidentales sont réputées civilisées, elles subissent les lois du progrès et elles ont à leurs dispositions l'imprimerie, l'écriture car elles ont connu la Révolution Industrielle. Mais comment oser produire une lit-

---

<sup>2</sup> Les lettrés sont constitués généralement de juristes et d'anthropologues.

térature sur l'Occident sans vraiment poser la question du *quid*<sup>3</sup> de l'Occident. Ce dernier peut se définir par le biais de tout un ensemble de critères, qui sont les suivants : Le critère géographique veut assimiler à l'Occident tous les pays qui sont localisés à l'Ouest de l'Europe. L'Occident est aussi identifié au christianisme qui est une religion monothéiste, cela renvoie au critère religieux. La lecture économique de la question [3] met dans le même panier Occidental, toutes les sociétés qui ont accumulé beaucoup de richesse et de territoire par la colonisation, la néo-colonisation et l'impérialisme.

La maîtrise de l'écriture et de la technologie a été toujours l'apanage des nations occidentales, cela est lié au critère culturel. À l'instar du monde communiste<sup>4</sup>, les nations occidentales forment, elles aussi, un bloc économique capitaliste ou libéral, mais par hypocrisie les intéressés préfèrent insister sur leur prétendu liberté, politique aussi bien qu'économique. L'Occident est vaste puisqu'on peut faire entrer, outre l'Europe Occidentale, les Amériques (surtout les États-Unis, Canada et même le Brésil), le Japon, l'Inde, et d'autres d'Asie et d'Afrique. Mais, économiquement et politiquement, l'Occident était moins homogène que le bloc soviétique dans son existence antérieure.

Trêves de littérature, revenons à la case de départ c'est-à-dire à *la crise de naissance* de l'anthropologie économique dont les issues possibles ne paraissent pas évident même pour épistémologues les plus sérieux.

On peut retenir trois (3) obstacles imminents et colossaux à la mise en relation voire la conjugaison de l'anthropologie et de l'économie :

1. Le premier obstacle se traduit par le fait qu'au début de son affirmation en tant que science, l'anthropologie avait ses études sur la parenté, la religion, la culture, la sexualité et le droit ou encore les mécanismes de régulation sociale.

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, essais et conférence, Édition Gallimard, Paris, 1958, p. 195-198. - Ici le concept de *quid* est utilisé dans le sens de Martin Heidegger in *Essai et conférence* où il cherchait l'essence des choses ainsi il pose la question : Qu'est-ce qu'une chose ?

<sup>4</sup> Albert Jourcin, *L'histoire : Les Hommes, les civilisations depuis les origines*, Librairie Larousse, Paris, 1964, 303-302

2. Le second obstacle réside de la prétention ou de la fausse représentation des économistes classiques et néo-classiques qui prétendaient qu'ils étaient les seuls qualifiés et compétent pour étudier les activités économiques des peuples.

[4]

3. Le troisième obstacle est le préjugé ou l'ethnocentrisme des économistes de la pensée libérale et néolibérale à l'égard des sociétés dites « primitives ». Ces économistes pensaient que dans les sociétés dites « traditionnelles », il n'existe pas d'économie qui implique nécessairement l'échange. Dans ces sociétés les conditions de l'échange ne sont pas réunies par conséquent l'échange y est absent c'est-à-dire il est du non-être. Pour qu'il y ait de l'échange dans une société, cela implique l'existence de *production* de bien et de service et par la suite la *consommation*. Ils pensent que les sociétés de tradition consomment tout ce qu'elles produisent, ce qui amène ces intellectuels ethnocentriques à les qualifier de société d'autoconsommation et d'autosubsistance. L'échange selon eux requiert l'existence de surplus que par la suite on peut faire entrer dans le commerce, ce qui favoriserait la circulation dans la société. Toujours dans la logique de ces théoriciens, l'épithète de société autonome, autarcique convenait à ces sociétés de tradition car ces communautés vivaient en autarcie. L'ethnocentrisme subsiste aussi chez le philosophe Karl Marx, quoiqu'il a tenté de prendre une profonde distanciation critique par rapport aux classiques. K. Marx estime qu'il ne saurait y avoir de surplus dans les sociétés dites « primitives » à cause du faible niveau de force de production. Cette dernière renvoie à la faiblesse et à l'inefficacité de l'outillage et d'autres objets manuels que l'on utilisait. La faiblesse de l'outillage matérielle et intellectuelle empêche aux sociétés dites « primitives » de générer un surplus dans leurs productions. Dans son approche critique de l'économie, Karl Marx met l'emphase, contrairement à ses prédécesseurs classiques, sur l'*échange* car d'après sa perspective, c'est la porte d'entrée pour aborder l'économie. Ces sociétés dites traditionnelles n'ont pas connu la Révolution Industrielle par conséquent les progrès techniques et scientifiques leurs sont étrangers.

[5]

Des chercheurs en anthropologie comme Bronislaw Malinowski, Frantz Boas et Marcel Mauss ont contribué largement à l'effondrement des obstacles au mariage de l'anthropologie et de l'économie. Cette fusion implique une redéfinition des catégories conceptuelles des économistes classiques qui étaient valables exclusivement pour les sociétés européennes.

Les ethnologues sont même allés à l'extrême en demandant la redéfinition de l'économie et en exigeant la création de catégories conceptuelles pour les sociétés orales. Par [\*Les argonautes du pacifique occidental\*](#), et aussi par [\*La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie\*](#), B. Malinowski a introduit sans le savoir, le champ économique dans le domaine de l'anthropologie, même s'il n'a pas été un théoricien strict de l'économie et qu'il l'a intimement mêlée au fonctionnement et surtout à la psychologie de la société étudiée. Dans l'ouvrage de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, il s'est basé sur les travaux de terrain de Malinowski qui a découvert *la kula* et de Frantz Boas qui a décrit *le potlatch*. C'est à partir de ces données empiriques qu'il a pu construire sa théorie du *don-contre-don* ou de la réciprocité. D'ailleurs selon Marcel Mauss les sociétés dites « primitives » sont organisées autour du don/contre-don ou de la réciprocité. Ces derniers peuvent être résumé ainsi « *Je donne pour que tu me donnes* », fondement des relations sociales et de la cohésion du groupe.

De même que le don/contre-don a été étudié chez les *kwakiutl* et les *mélanésiens*, je me propose d'effectuer une recherche de terrain sur le don/contre don dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince. Le sujet est le suivant : « Don/contre-don, relations de voisinage dans deux bidonvilles limitrophes : *Une étude ethnographique menée à CitéOkay et CitéSiklè après le séisme du 12 janvier 2010*.

À l'endroit où l'enquête de terrain est prévue, les individus tissent entre eux des liens sociaux par le biais du voisinage. Le voisinage selon Louis Wirth est l'unité locale la plus petite et il existe sans organisation formelle. Dans les relations sociales de voisinage les individus partagent les joies et les peines de leurs voisins qui deviennent souvent leurs amis pour la vie ou encore ils deviennent leurs secondes familles.

[6]

Dans le rapport de voisinage, le voisin ne considère pas ses pairs d'à côté comme une simple personne ayant un nom assorti d'un visage. Les voisins se reconnaissent entre eux et ils partagent presque tout en commun. C'est pourquoi la notion de vie privée n'a plus aucun sens dans ce milieu où elle est presque complètement banalisée ou encore relativisée. Les personnes qui constituent le voisinage dans les bidonvilles de *CitéOkay* et *CitéSiklè* partagent un espace physique et social en commun.

Ils partagent en commun l'eau de la fontaine publique ; l'odeur des excréments et des fatras provenant du ravin ; les bruits constants qui se déroulent jour et nuit ; le petit passage laissé pour la circulation dans les Cités ; la misère, les disputes etc. La vie quotidienne est rythmée par les interactions entre les personnes qui animent la zone. Les rapports de voisinage dans les sites ne constituent pas une mystification mais ce sont plutôt des réalités objectives qui peuvent nous servir d'objet d'étude car elles sont objectivement observables. Le matin dans ces Cités, les relations de voisinage s'articulent autour des échanges de salutations réciproques qui sont l'introduction d'une longue journée d'échange de commérages et de fructueuses expériences vécues par les voisins. Les *CitéOkay* et *CitéSiklè* donnent l'occasion de rencontrer des gens et d'autant plus elles sont le reflet des actions et interactions de la population qui les habitent.

En collaboration avec notre directeur de mémoire, le Professeur Hugues André FOUCAULT, nous sommes venus avec la notion de bidonvilles limitrophes parce que les *CitéOkay* et *CitéSiklè* ont comme frontière une *Guaguerre* et ce sont presque seulement les résidents de la zone qui peuvent aider un observateur avisé à faire la différence spatiale entre ces deux Cités. La délimitation est tellement compliquée que le reste des résidents de la communauté de Delmas assimilent les deux bidonvilles au même. Entre temps, qu'est-ce qu'un *bidonville* ? C'est un cadre bâti qui ne respecte non seulement aucune tracée mais aussi aucune règle et norme de l'urbanisme <sup>5</sup>.

<sup>5</sup> C'est la définition de l'architecte-urbaniste Gary LHÉRISSON, dans son texte qui s'intitule : *Logement et bidonvilles*. Il faut remarquer qu'il parle des bidonvilles relativement à son pays qui est Haïti et on peut qualifier cette méthode d'inductive car il part d'une réalité particulière avant d'aboutir au phénomène de bidonvilisation dans sa globalité ou sa généralité.

[7]

Relativement aux bidonvilles de Port-au-Prince, Gary L'HÉRISON estime qu'ils sont exutoires de ravin, et ils ne sont ni des exceptions voire des exclusivités de la République d'Haïti. Cependant tous les bidonvilles du pays ne présentent pas tous un faciès uniforme. Ils sont de différentes tailles (moins de deux hectares ou plus de trente, développés de façon étroits.) (Gary LHÉRISSON, *Logement et bidonvilles*)

Ils sont implantés à travers toute l'aire métropolitaine sur différents sites : Littoral, exutoire de ravin, partie centrale des îlots du centre historique, piémonts abrupts, berges et lits des ravines, terrains industrielles de la zone industrielle, abords et extérieurs de marchés publics etc. En 1997, à l'échelle de l'ensemble de l'aire métropolitaine, les bidonvilles occupaient près du quart (22,15%) de l'aire bâti urbanisé. Il y habitait plus de la moitié de la population. Dans la commune de Port-au-Prince se trouve la plus forte concentration de l'aire bâtie de la population habitant les bidonvilles. Par ordre d'importance, suivent la commune de Delmas et de Carrefour <sup>6</sup>.

La commune de Pétion-Ville quoiqu'au parfum bourgeois et élitiste, la bidonvilisation prend des proportions exubérantes et alarmantes, c'est le cas de la densification et l'intensification du bidonville *Jalousie* situé au cœur de cette commune et en face de l'hôtel OASIS, l'un des plus prestigieux du pays <sup>7</sup>. Le phénomène de bidonvilisation n'est ni inhérente, ni une fatalité à la République d'Haïti, mais c'est une réalité qui a débuté en Europe avec l'industrialisation. D'ailleurs Manchester, Liverpool au XIX<sup>ème</sup> siècle étaient parsemés de bidonvilles résultant avec l'irruption de l'Ere Industrielle. En France, seulement à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et dès le milieu du siècle en Angleterre est apparue la *banlieue* qui est un fait récent causé par la montée rapide de l'industrialisation. Mais en fait, qu'est-ce qu'une banlieue ?

<sup>6</sup> Ces données quantitatives sont retrouvées dans les textes de l'architecte-urbaniste Gary LHÉRISSON qui sont : *Logement et bidonvilles* et *Les caractéristiques générales de l'agglomération du Port-au-Prince Métropolitain*.

<sup>7</sup> Ces données quantitatives sont retrouvées dans les textes de l'architecte-urbaniste Gary LHÉRISSON qui sont : *Logement et bidonvilles* et *Les caractéristiques générales de l'agglomération du Port-au-Prince Métropolitain*.

Cette dernière est un territoire de débordement de la ville, faute de place dans les limites officielles. Ce débordement est continu alors que le faubourg est ponctuel.

[8]

Le terme de banlieue est impropre compte tenu de l'étymologie du mot : territoire d'un lieu soumis à la juridiction (ban) de la ville. À la première banlieue des usines et de l'habitat ouvrier, succéda la banlieue pavillonnaire entre les deux guerres mondiales : l'inflation apparue lors de la guerre de 1914-1918 et les limitations de la hausse des loyers conduisirent les investisseurs traditionnels (Institutions financières et particuliers aisés) à se détourner de la construction locative. La troisième vague de banlieue fut celle des grands ensembles après la deuxième guerre mondiale : La crise du logement né de l'interruption de la construction locative pendant une génération et des mouvements de population liés à la guerre <sup>8</sup>.

De son côté, Louis Wirth (1928) retrace à la suite de nombreux auteurs une histoire du *ghetto* depuis 1516, date à partir de laquelle ce terme désigne le quartier juif (*getto*) de Venise. Le système du ghetto implique une séparation physique et un statut spécial supposés les protéger de velléité antisémites. Entouré de murs le *ghetto* est fermé la nuit, le dimanche et les jours de fête chrétienne. Il est souvent surpeuplé en raison du refus des autorités d'agrandir son emprise. On peut retracer les ghettos dans l'Europe occidentale depuis le Moyen Âge où les Gouvernements usaient des juifs, pour s'assurer des revenus, collectant un impôt sur leur communauté afin qu'ils répercutent sur le prix. Le ghetto s'organise autour de la famille et de la synagogue, d'institutions communautaires, sociales et juridiques autonomes. Il bénéficie d'une certaine extraterritorialité. Louis W. se rend compte de la différence entre la situation et les comportements des communautés de l'Est et de l'Ouest de l'Europe au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle. Alors qu'en Europe de l'Ouest les ghettos se dispersent, les juifs d'Europe de l'Est isolés au sein de sociétés rurales, continuent de vivre au sein de leur communauté. Cette situation se reproduit en Amérique à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. L'histoire du *Lands-mannschaft*, le ghetto de Chicago est marquée par les vagues d'immigration allemande, polonaise, etc.

---

<sup>8</sup> Pierre Merlin, *L'aménagement de la région parisienne et les villes nouvelles*, La documentation française, Paris, 1982, 210 p.

En définitive le ghetto de Louis Wirth correspond à une assignation à résidence, à un peuplement homogène du point de vue ethnique ou religieux, et à une intériorisation de la contrainte par ses membres qui reconnaissent le bien [9] fondé de leur mise à l'écart. Son ouvrage montre la violence du concept de ghetto et le danger de sa banalisation par les acteurs politiques et les médias français d'aujourd'hui <sup>9</sup>.

Il y eu un décalage sémantique et sémiotique dans la notion de *ghetto* qui en Haïti ne renvoie plus ou pas à une communauté juive. Cependant il peut prendre le sens de bidonville et est composé d'un tout complexe et non homogène, c'est-à-dire de démunis, de cireurs de botte, de professeurs, d'étudiants, d'ouvriers, de commerçantes ambulantes et assises, etc. Ainsi faut-il repenser le concept de *ghetto* relativement à la réalité haïtienne. (Louis Wirth, *Le ghetto*)

Assez de littérature sur la question, revenons au vif du sujet, c'est-à-dire « Du don/contre-don dans les relations de voisinage dans les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay/CitéSiklè* ». En analysant les relations de voisinage dans les bidonvilles limitrophes nous étudieront la réciprocité qui est une construction théorique de Marcel Mauss dans son ouvrage *Essai sur le don*. C'est quoi en fait une relation de voisinage ? A priori relativement à l'empirisme et au continuisme épistémologique, on peut admettre que les relations de voisinage sont animées le plus souvent par les commérages, les disputes et les différentes formes d'échange.

Le voisinage dans l'organisation sociale et politique de la ville, c'est l'unité locale la plus petite à l'instar de l'atome qui est l'élément le plus petit de la molécule. Le voisinage existe sans organisation formelle et les relations de voisinage dans les bidonvilles de Port-au-Prince sont le fruit des promiscuités des taudis et de la dépendance à outrance de l'un par rapport à l'autre.

---

<sup>9</sup> Wirth L. (1928), *Le ghetto*, trad. P.J. Rojzman, Presse Universitaire de Grenoble, Paris 1980.

[10]

Usant de l'unité de la recherche de terrain et de l'écriture nous irons laisser transparaître dans le corpus du travail la construction d'un nouvel horizon scientifique dans le domaine de l'anthropologie et de l'économie. Cette recherche de terrain symbolisée par l'écriture est un acte de solidarité historique, un rapport entre la création et la société. Nous espérons parvenir à notre fin.

## Problématisation selon une logique inductive

### *Phase de la construction <sup>10</sup> de l'objet*

[Retour à la table des matières](#)

Nous élaborons une problématique qui est l'expression d'une prudence épistémologique qui, visant à éviter l'ornière de l'empirisme. Et nous userons de la méthode inductive car elle nous permettra tout autant d'esquiver les vaines illusions spéculatives de la déduction *a priori* <sup>11</sup>.

Les situations de don/contre-don sur lesquelles se porte mon objet concernent les non paiement de service, les échanges sans monnaie et le choix des cadres spatiaux de la recherche sont les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay/CitéSiklè*. Le moteur du don/contre-don est la réciprocité entre les individus dans les rapports qu'ils entretiennent dans le voisinage.

L'étude sur le don/contre-don et la réciprocité se fera à travers diverses activités sociales et culturelles de la population de ces sites telles que : restaurant en plein air locus par excellence de la distribution de « *graten* » ; Rassemblement des gamins près du ravin; échange de prière dans le voisinage et entre les adeptes d'une même église, échange de paroles, de gestes, et d'humeurs dans les scandales publics; pour ne citer que ceux là.

---

<sup>10</sup> Concept retrouvé chez Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron dans l'ouvrage : *Le métier de sociologue*, La reproduction. Élément pour une théorie du système d'enseignement. Les Editions Minuit, Paris, 1970.

<sup>11</sup> Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Gallimard, Paris, p. 245.

[11]

### ***a) Échange de paroles obscènes dans les scandales publics***

Si nous prenons les scandales publics entre les voisins, on peut observer un échange de paroles dites malsaines entre plusieurs protagonistes. Cet échange de parole ou de propos est basé sur la compétitivité car chacun ripostera avec une parole que le public et lui-même jugera amère et susceptible d'offenser son interlocuteur. Dans cet échange les personnes en question éprouvent un sentiment de haine réciproque et paradoxalement un désir intense de se réconcilier car dans la majorité des scènes de scandale public observé, les ennemis d'aujourd'hui sont devenus les amis de demain.

Ce phénomène est le fruit de l'ambivalence socialisée dont parlait Melville Herskovits<sup>12</sup> à propos des haïtiens de la région de Mirebalais. La réciprocité dans les échanges de propos est le moteur de ce don/contre-don. C'est surtout la réponse intempestive qui va instiguer l'autre voisine à riposter et le public lance toujours des phrases pour les encourager à s'entre dire des paroles obscènes.

### ***b) Obscénités et contre obscénités dans le jeu kenbe la... des gamins (Échange de paroles dites obscènes)***

À l'entrée du *CitéSiklè*, il y a un ravin que la population a baptisé « Ravine *Tebe* » qui est le lieu par excellence de repère géographique dans la zone. Sur les bords de ce ravin immonde les gamins de 10 à 15 ans de la communauté se réunissent près d'un arbre pendant près de 45 minutes à 1 heure de temps pour échanger réciproquement des paroles dites obscènes. Le jeu consiste à se moquer réciproquement de la mère de son interlocuteur par le biais d'une présentation caricaturale de sa maman. Par exemple un gamin peut lancer un propos dit indécent à l'endroit de la mère de son adversaire et celui-ci rétorque par

<sup>12</sup> Herskovits, Melville, *Life in Haitian valley* ; [Les Bases de l'Anthropologie culturelle](#), Édition Maspero, collection : Petite collection Maspero, n° 6, Paris, 1967.

une parole encore plus brûlante. En fait ce n'est pas la mère de son camarade que l'on veut offenser [12] d'ailleurs elle est absente mais c'est plutôt son camarade qui est la cible. Ainsi la mère sert de pont à son camarade qui veut l'offenser indirectement.

Cette pratique sociale sert de passe temps aux gamins et leur permet de brûler le temps à l'instar des deux clochards que présentait Samuel Beckett dans son théâtre *En attendant Godot*.

L'assistance est la seule instance compétente et qui détient la prérogative de mesurer le degré de perversité des différentes phrases d'attaques. Paradoxalement à ce que l'on peut imaginer, malgré le caractère conflictuel de cette pratique sociale, il n'y eu presque jamais de bagarre. Paradoxalement, ces pratiques sociales, renforcent les liens sociaux. Dans ce milieu construit par les gamins la question du respect de la mère d'autrui est considérablement relativisée et d'ailleurs ces gamins ont un avis contraire sur les propos ou parole que d'autres qualifient de grossières.

### ***c) Distribution de graten par une vendeuse de plats chaud***

Dans la frontière séparant les deux cités, près de la gagerie où les hommes se rencontrent pour faire des combats de coqs, une femme tient un restaurant en plein air où elle vend des plats chauds non seulement à la population de la zone mais au petit personnel des industries avoisinantes. À côté de la dimension monétaire qui existe dans la vente des plats, ce qui constitue notre intérêt est la distribution du *graten* que la vendeuse surnommée *Fidélie*<sup>13</sup> fait après avoir vendu toute la nourriture dans les chaudières. Elle distribue des *graten* à ces voisins, à des passants et à toute personne désireuse de consommer le *graten*. Cette distribution procure à la marchande de plats chaud dit *Fidélie* de la protection et le prestige dans la zone. Par conséquent elle devient un notable dans la communauté. Cette activité de subsistance est tellement fructueuse qu'elle vend presque régulièrement cinq (5)

<sup>13</sup> *Fidélie* n'est pas le vrai nom de la marchande de plat chaud, c'est plutôt un surnom que lui donne ses clients. C'est pour cela que je fais usage de « *Fidélie* ».

chaudières de riz ou de maïs chaque jour dans près de trois (3) heures de temps.

[13]

#### *d) Échange de vêtement/fringues*

Dans les bidonvilles de *CitéOkay* et *CitéSiklè* l'échange de vêtement est beaucoup plus intense chez les adolescentes que chez les adolescents. Quand les jeunes filles sortent à l'occasion d'une festivité ou autre circonstance peu ordinaire et que la robe qui convient à cette situation lui fait défaut, à ce moment elles se souviennent avoir vu par hasard une amie porter cette robe qu'elles désirent, alors elles demandent à un enfant de sa maison de se rendre chez cette amie pour lui demander de lui prêter sa robe. Les jeunes filles qui sont beaucoup plus discrets prennent une valise ou un sac d'école puis se rendent chez l'amie pour lui demander de lui prêter sa robe.

Si son amie accepte, elle met discrètement la robe dans son valise ou son sac et au bout de deux (2) ou trois (3) jours après la fête, elle remet à son amie la robe. L'échange de vêtement chez les jeunes filles comme chez des jeunes garçons peut prendre des tournures négatives dans le sens que celui qui prête le vêtement de l'autre peut refuser implicitement ou explicitement de remettre ce qui ne lui appartient pas de droit. Prêter des vêtements est tellement intériorisé chez les adolescentes que même si elles doivent se rendre à la Croix des bossales elles demanderont à une amie de prêter un t-shirt.

#### *e) Échange de chaussure*

Contrairement aux filles, c'est l'échange de chaussure qui est beaucoup plus intense chez les jeunes garçons. Ces derniers prêtent des chaussures à l'occasion des programmes de Disc Jockey (DJ). Les jeunes garçons désirent mettre une chaussure de marque Converse afin d'attirer les filles qui y seront dans ces activités alors ils n'hésitent pas à demander un ami de le lui prêter. Il faut aussi dire qu'une simple salutation entre gars peut être un élément annonciateur d'un

prêt de chaussure. Pas besoin d'être ni un ami ou un parent pour te demander de prêter une chaussure de marque Converse. Cette dernière est à la mode et tous les jeunes rêvent de porter cette marque mais malheureusement elle coûte 3000 gourdes et le chômage fait [14] l'actualité non seulement parmi les jeunes garçons mais dans les deux cités que nous sommes en train d'étudier.

### *f) Échange de fétiche (wanga)*

Dans les couloirs étroits du voisinage, un voisin se lève un beau jour et s'étonne de voir une bougie devant sa porte. Tenant compte de l'imaginaire social, il conclut tout de suite que c'est l'œuvre d'un voisin de mauvais augure qu'il n'a pas encore identifié avec précision. Dans cette situation les non chrétiens se rendent chez un prêtre vodou pour savoir quel voisin qui se cache derrière ce fétiche afin de mieux rétorquer contre cette attaque.

Face à cette situation les chrétiens se rendent dans leurs temples pour prier Dieu afin de rendre inefficace le fétiche et de ramener l'adversaire voisin en question à la repentance pour le salut de son âme. Souvent la réalité du syncrétisme religieux dans les Cités nous laisse comprendre que le chrétien et le non chrétien sont très souvent la même personne.

### *g) Échange de copine/femme*

Dans le bidonville de *CitéOkay* il y a un groupe de toxicomane dénommé « *Baz tèt mi* » auxquels s'adjoignent des jeunes du *CitéSiklè* qui y font aussi partie. Les membres du Clan s'arrangent de façon volontaire pour échanger et faire circuler leurs copines de *blòd*/toxicomane en *blòd*/toxicomane comme de la marijuana. Lorsque l'un d'entre eux s'est rassasié sexuellement de sa copine, il s'arrange pour rompre avec elle et à ce moment un autre *blòd*/toxicomane se précipite pour prendre la relève en consolant ou en jouant au psychologue thérapeute, la jeune fille accablée par la rupture provoquée par son Roméo adoré et qu'elle croyait être sa Juliette chérie. Pour la jeune

filles c'est une tragédie encore pire que celui de Williams Shakespeare. C'est ce que l'on peut appeler un échange implicite et une circulation véritable de fille/copine dans le « *Baz Tèt mi* ».

[15]

Les taudis sont entassés comme des sardines et sont séparés par de minuscule trottoir, ce qui alimente considérablement la réciprocité. Les notions mise en valeur dans les quartiers résidentielles telles que l'intimité, l'espace vital, la vie privée, ne plus de mise dans ce monde souterrain. Les bicoques sont construites de moins en moins avec des matériaux de récupération et de plus en plus en durs (cloisons en blocs de ciment et toiture en béton armé ou en tôles galvanisées). D'ailleurs ce furent l'une des causes de la perte massive en vie humaine dans les bidonvilles sœurs après le 12 Janvier 2010.

Paradoxalement à cette tragédie, on continue avec redondance à bâtir des taudis dans les mêmes conditions et avec les mêmes matériaux antérieurs. Les bicoques sont bâties sans plan d'occupation pré-établi ; ils en résultent des quartiers sans réseaux hiérarchisés, de voiries inaccessibles aux services motorisés. Elles ne disposent pas de services de base (assainissement, eau potable, énergie). Pour des raisons liées à l'inaccessibilité des services motorisés *la marche à pied* sera pendant longtemps jusqu'à présent le principal moyen de déplacement à l'intérieur des bidonvilles cousins *CitéOkay/CitéSiklè*.

### *Le problème de recherche provisoire*

Il peut être ainsi formulé par la question qui suit : « Les catégories conceptuelles et théoriques qui expliquent la réalité tribale peuvent elles expliquer la réalité contemporaine du tiers monde ? » ou encore « Le don contre-don est-il actuel en Haïti relativement aux divers échanges dans les bidonvilles de *CitéOkay* et de *CitéSiklè* ? Notre démarche intellectuelle consiste non seulement à questionner l'actualité et la persistance de la théorie du don contre-don de Marcel Mauss mais aussi à confronter la réciprocité retrouvée chez les kwakiutl et les mélanésien avec la réalité des deux bidonvilles de la commune Delmas. Dans l'activité du don, il n'y a pas de mécanisme de prix, les individus échangent des biens entre eux d'où ce qu'on peut appeler

une économie sans monnaie. Le don/contre-don étant la preuve que l'économie peut exister en dehors de la monnaie en ce sens, nous voulons vérifier si cette économie sans monnaie subsiste encore dans les pratiques sociales en Haïti ? [16] J'ai aussi l'intention de déceler l'aspect économique dans les pratiques de don/contre-don qui se déroulent dans les relations de voisinage aux bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*.

Dans ce genre d'économie l'objectif prioritaire des individus n'est pas de maximiser leurs gains ou un quelconque profit. Ainsi le concept de rationalité économique dont parlait les classiques est inopérant dans la réalité par conséquent elle ne constitue qu'un concept dépassé. Il ne suffit pas de connaître ou d'étudier une théorie mais le savant avisé en sciences de l'homme se doit de confronter la théorie avec la réalité car les théories sont une tentative d'explication du concret c'est-à-dire de la réalité voire même de l'empirique. La noble tâche qui nous incombe est de passer au crible de la réalité la théorie du don contre-don et de la réciprocité de Marcel Mauss afin de savoir si elle a vraiment résisté dans le temps ou si avec le temps elle n'a pas perdu de sa fraîcheur et de sa jeunesse.

Dans ce sens il nous sera possible de constater ou non si la théorie se tient encore et encore debout face à cette réalité qui se meut continuellement dans le temps et dans l'espace. Les disciples de Marcel Mauss sont multiples, il y a ceux qui éprouvent de la sympathie pour le Mauss du fait social total et ceux qui préfèrent plutôt le Mauss du don contre-don. C'est ainsi que le neveu d'Emile Durkheim est scindé en deux parties : Entre sa théorie du fait social total et celle du don contre-don. L'importance de la phrase précédente est le fait que je veux avertir aux lecteurs que c'est du concept de don/contre-don que je ferai usage chez Marcel Mauss et non du fait social total qui me conduirait dans la voie d'un fonctionnalisme à outrance et que je conteste dans une certaine mesure.

Avec une certaine mesure, j'ai fait le choix le choix de m'inscrire dans les rangs des héritiers du don/contre-don qui renvoie à une forme d'échange sans l'intermédiaire de la monnaie qui constitue un fétichisme pour les classiques et une obsession pour Karl Marx qui l'appelle *capital*. Il est possible de parler d'une économie sans monnaie c'est-à-dire sans mécanisme de prix et de marché physique. On peut insinuer d'ailleurs que l'invention de la monnaie est récente et qu'elle

n'a pas toujours existée et qu'elle est apparue à un moment de l'histoire. L'invention de la monnaie résulte d'une longue évolution historico-économique. [17] Les anciens Égyptiens utilisaient l'or pour mesurer la valeur des récoltes <sup>14</sup>. Voici comment les choses se sont probablement passées à l'époque des pharaons. Tout d'abord, noblesse oblige, on invente les impôts. Il faut donc aussi inventer la comptabilité (pour compter les impôts à prélever). Comme les contribuables produisent des biens variés et qu'il est des lors impossible, à cette époque, d'additionner de l'orge et du blé, on a l'idée d'utiliser l'or comme unité de compte. On peut ainsi calculer la somme de la valeur des divers produits. La monnaie est presque inventée ! Là encore on se rend compte que les percepteurs d'impôt ont permis dans un sens la transition menant à la création de la monnaie. Plus tard les Égyptiens se sont aperçus que la monnaie pouvait parfois servir d'intermédiaire d'échange (et par la même occasion de réservoir de valeur) : ils échangeaient des biens contre une certaine quantité d'or. Cependant, ces échanges demeuraient limités aux transactions les plus importantes, car il fallait peser le métal précieux et vérifier la qualité de l'alliage. L'or ne jouait donc pas encore pleinement le rôle d'intermédiaire d'échange <sup>15</sup>.

L'histoire attribuée à Crésus, riche roi de Lydie au VI<sup>ème</sup> siècle av. J.-C., en Asie Mineure, la frappe des premières monnaies à poids fixe constituées d'un alliage d'or et d'argent : ce fut l'origine de la monnaie métallique dont l'usage se répandit partout <sup>16</sup>. L'or abondait la Pactole <sup>17</sup>, qui traversait la capitale de son pays. La monnaie possédait dès lors pleinement ses trois attributs : Unité de compte, réservoir de valeur et intermédiaire d'échange. Elle devait conserver la forme de pièces d'or et d'argent pendant plus de deux millénaires <sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Les Mésopotamiens, quant à eux, se servaient de l'argent comme monnaie (mot encore utilisé dans le même sens en français).

<sup>15</sup> Renaud Bouret, Alain Dumas, *Economie Globale, Regard actuel*, 2<sup>ème</sup> édition, Imprimer au Canada, p. 238.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>17</sup> Selon la légende, le roi Midas s'était lavé dans cette rivière pour se débarrasser du don de transformer en or tous les objets qu'il touchait. Quant à Crésus, qui se croyait, à cause de sa fortune, l'homme le plus heureux du monde, il faillit avoir de gros ennuis (Source : l'historien Hérodote).

<sup>18</sup> Renaud Bouret, Alain Dumas, *Economie Globale, Regard actuel*, 2<sup>ème</sup> édition, Imprimer au Canada, p. 238.

[18]

Je donnerai une citation pour montrer l'apparition du papier-monnaie. Celui-ci est une invention chinoise et Marco Polo retrace son origine par cette littérature qui suit :

« On coupe le papier par morceaux plus longs que larges. Le papier se fabrique avec autant de cérémonie que si c'était de la monnaie d'or ou d'argent. Les officiers ont soins d'apposer leurs noms et leurs cachets. Puis, le garde du sceau royal trempe dans du vermillon le sceau et en marque tous les morceaux de papier. »

« Par ce papier-monnaie, le Grand Khan <sup>19</sup> fait tous ses paiements, de sorte qu'il achète tant de choses précieuses que son trésor est sans fin. Et aussi, plusieurs fois par ans, ses hérauts vont dans la cité proclamant que quiconque aura, or, argent, pierreries, perles ou fourrures les portes à la « Zecca <sup>20</sup> » où on les paiera bien et largement. » Marco Polo, *Le livre des merveilles*, 1298.

Aujourd'hui la monnaie est non seulement créée à partir de rien mais elle est acceptée universellement. Nous sommes les spectateurs de la mondialisation de la monnaie qui est l'outil par lequel s'effectue l'échange marchande au sein des marchés physiques autonomes des champs sociaux, culturels, artistiques et politiques. L'économie haïtienne n'échappe pas à cette vague de mondialisation non seulement de la monnaie mais aussi du marché physique autonomisé. Haïti dispose comme tous pays du G8 d'une Banque Centrale qui porte le nom de Banque de la République d'Haïti (BRH). Comme toutes les banques centrales, elle fabrique et détruit de la monnaie.

Avec l'institutionnalisation de la monnaie, la logique mercantile devient le mode de rapport économique dominant dans la société haïtienne et le marché physique haïtien semble s'être affranchi des champs sociaux, culturels, politiques et artistiques. C'est dans cette perspective que nous allons articuler en toute logique et en conformité avec les règles de la méthodologie une question générale de recherche qui est le suivant : Pourquoi étudier l'économie d'une partie de la réa-

<sup>19</sup> Empereur de Chine.

<sup>20</sup> Sorte de banque centrale de l'Empereur.

lité haïtienne par le biais de l'échange sans monnaie ? Contrairement à la grille théorique libérale qui penserait que le marché haïtien est complètement autonomisé des autres champs précités, nous nous proposons de déceler une [19] économie sans monnaie dans un fragment de la réalité haïtienne en nous appuyant sur le don contre-don dans les relations de voisinage.

Les relations de voisinage renvoient aux interactions constantes que les individus entretiennent entre eux. À partir d'une action sociale posée par un individu découle une interaction d'un autre individu. Les actions et interactions sont au centre des relations de voisinage. En guise d'exemple on peut prendre le cas d'un individu dans le site qui envoie un plat chaud à son voisin vers les une heure et 2 heure de l'après midi et dans la soirée il peut s'attendre à recevoir de la bouillie de la part de son voisin qui n'hésitera pas à partager son souper. Il convient de dire que ce ne sont pas les actions individuelles que nous désirons appréhender car elles ne produisent pas d'interaction mais notre intérêt se porte plutôt sur les actions sociales qui impliquent *ipso facto* une interaction.

Dans les relations de voisinage qui constitue une réalité sociale objective nous allons étudier le don contre-don qui est l'expression la plus pure d'une économie sans monnaie que les classiques et les modernistes croyaient disparaître mais qui dans le monde moderne est encadrée dans le champ social. C'est dans cette perspective que nous posons trois questions spécifiques de recherche qui sont les suivantes: La théorie du don/contre-don est- elle actuelle dans les relations de voisinage qui se déroulent aux bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè* ? « Quel est le sens que donnent les personnes de *CitéOkay* et *citéSiklè* aux pratiques de don/contre-don auxquels ils participent ? « Où est l'aspect économique dans les pratiques de don/contre-don qui se déroulent dans les relations de voisinage aux bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*

En ce qui concerne la pertinence de la recherche, on peut dire qu'en Haïti les bidonvilles grandissent à un rythme démesuré et en apparence incontrôlable. La partie de la population ne vivant pas dans les bidonvilles se demande comment sont tissées les relations sociales dans ces endroits où règnent le choléra, le viol, la promiscuité, le banditisme et beaucoup de tares dans la société. Vue l'ampleur de la situation la sonnette d'alarme est tirée même s'il n'y a rien de concret qui

est fait pour mettre un terme à cette anomalie. L'état des lieux [20] de cette situation alarmante nous révèle que jusqu'à présent les chercheurs haïtiens n'ont développé un paradigme sur la notion de bidonville elle-même.

Cependant il est un fait que les relations de voisinage dans les bidonvilles intéressent certains chercheurs tant local qu'extra-local. Certains collègues proposent plusieurs explications aux phénomènes de la solidarité trouvant son expression dans les relations de voisinage. L'intention dans ce travail de recherche est de pouvoir étudier les manifestations du don/contre-don tout en les scrutant dans les relations de voisinages des deux bidonvilles limitrophes.

La coopération économique et l'organisation sociale de la production sont un des aspects sur lesquels se sont attardés un grand nombre d'anthropologues s'intéressant à l'économie. Le travail collectif, avec des équipes de travail qui interviennent dans un cadre d'entraide généralisé, est un phénomène qu'ont connu toutes les économies anciennes, villageoises ou autres. La règle est ici aussi celle de la réciprocité où l'on échange entre familles des prestations de travail.

Dans ce travail de recherche, nous ne comptons pas omettre la littérature anthropologique traitant de la notion d'échange. Ce dernier a pris une grande importance dans le domaine des sciences humaines et sociales plus particulièrement en anthropologie à partir du moment où un nombre suffisant d'études ethnographiques portant sur la vie économique des sociétés non-occidentales ont permis de constater que ces dernières ne donnaient à l'échange ni le même sens, ni la même fonction que dans les sociétés occidentales.

Un tournant est marqué par les travaux ethnographiques de Bronislaw Malinowski <sup>21</sup> (1922) sur *la kula* dans les îles Trobriandaises et de Frantz Boas <sup>22</sup> (1897) sur *le potlatch* chez les Indiens de la côte pacifique de l'Amérique du Nord, qui mettent en lumière une imbrication

<sup>21</sup> Malinowski est un anthropologue britannique et ses ouvrages que l'ont s'est basé sur cette étude sont : [Les argonautes du pacifique occidental](#) et [La vie sexuelle des sauvages](#).

<sup>22</sup> Frantz Boas est un anthropologue américain d'origine allemande et ses travaux sur lesquels on s'est penché sont : *The mind of primitive man* (1911), *Primitive Art* (Oslo 1927).

très étroite de la vie économique, de la magie et des pratiques cérémonielles.

[21]

L'anthropologue Marcel Mauss peu après, en 1924 tente de faire une première synthèse de ces phénomènes en se fondant en grande partie sur les travaux de terrain de Frantz Boas au XIX<sup>ème</sup> siècle et de Bronislaw Malinowski au XX<sup>ème</sup> siècle. Il regroupe ses conclusions théoriques dans un ouvrage intitulé *Essai sur le don*, paru en 1924 et à partir de celui-ci il est venu avec la théorie du don-contre-don qui est rendu possible par la réciprocité. Le don-contre-don renvoie à toute prestation entre groupes ou personnes et elle est régie par trois obligations fondamentales *de donner, recevoir et de rendre*.

M. Mauss a établi que dans un très grand nombre de société la circulation des objets, des services, des symboles et des personnes ne se déroulent pas selon les modalités de l'achat et de vente mais bien selon celles définie par les trois obligations précédentes, et que, de plus les produits qui entrent en circulation dans ces sociétés ne sont presque jamais définitivement séparé de leur détenteur initiale, de point d'origine, vers lequel ils tendent à faire retour sur une forme ou sur une autre après un délai plus ou moins long.

Marcel Mauss a nommé *système de prestations totales*, les phénomènes de circulation régis par les trois obligations et par la suite il le qualifie de *système de prestation agonistique*, ceux où le retour du don implique surenchère, compétition et de prestige ou d'influence. Cette thèse de la réciprocité constitue l'apport essentiel de l'œuvre de Bronislaw Malinowski, avec le principe de l'enquête de terrain. L'étude qu'il a conduite, parallèlement à l'économie, sur la vie familiale dans les îles Trobriand l'a amené à une découverte importante, contraire à nos yeux à toute rationalité économique, à savoir l'institution imposant au frère d'une femme le versement d'une contribution alimentaire annuelle, pouvant s'élever à la moitié environ de la consommation du ménage de sa sœur.

Chacun ne gardant pour lui qu'une partie de ses récoltes (ignames en générale), l'autre partie allant aux sœurs et à leurs maris. Ce versement annuel ou *Urigubu* a un caractère cérémoniel et ostentatoire.

[22]

Chaque homme plaçant son honneur et son prestige dans sa générosité à distribuer et, en même temps, à montrer ses qualités de cultivateurs. « La sœur d'un homme étant sa parente, il identifie son honneur, sa situation et sa dignité avec les siens.

*Limites épistémologiques  
sur l'approche dite scientifique des fonctionnalistes*

À lire Malinowski, on a l'impression que ce qu'il affirme est d'une portée générale. Mais comment cela peut-il être ? Il écrit seulement sur les Trobriandais. Il s'est, en quelque sorte, tant et si bien intégré à la situation trobriandaise qu'il parvient à faire des îles Trobriands un microcosme de tout l'univers primitif. De même que pour ses successeurs : pour Firth, l'homme primitif est *tikopia* ; pour Fortes, il est citoyen du Ghana. L'existence d'un tel parti pris a été reconnu de longue date, mais ces conséquences n'ont pas obtenu l'attention nécessaire. Il y a un rapport direct entre le mal qu'on éprouve à établir des généralisations comparatives, et la difficulté de se soustraire au parti pris ethnocentrique.

Il convient de dire que l'on a parfois souligné certains défauts attachés à la monographie en ce sens la société étudiée tend à s'y présenter comme un isolat culturel qui évoluerait de manière stable, ce qui est l'une des faiblesses du fonctionnalisme anthropologique dont fait partie toutes les références précitées. On ne tient pas compte du mouvement et des contradictions internes des sociétés dites primitives. C'est ce que fera Georges Balandier avec sa nouvelle approche de l'anthropologie dynamique. Il y a le défaut de rejet de la mouvance et de la contradiction dans l'étude des sociétés traditionnelles. Il y est fait peu de cas de l'insertion et des relations du groupe dans la société globale. Ainsi les anthropologues fonctionnalistes étudient les groupes sociaux comme étant des structures homogènes et vivants dans un système harmonieux où les conflits et les dysfonctionnements étant peu invoqués ou traités comme des pathologies sociales.

[24]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

# **Première partie**

## **CADRE MÉTHODOLOGIQUE DE LA RECHERCHE DE TERRAIN**

[Retour à la table des matières](#)

[24]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**  
**PREMIÈRE PARTIE**

**Chapitre 1**

---

Les procédés de méthodes  
et des traitements des données

[Retour à la table des matières](#)

Cette partie de la recherche exige de rédiger un cadre méthodologique et en ce qui concerne la méthode au sens élevé du terme, Jean Piaget remarque qu'elle n'est pas une branche indépendante, car les problèmes d'épistémologie et de logique posent constamment des questions de méthode. Le propre de la méthode dit Kaplan est d'aider à comprendre au sens le plus large, non des résultats de la recherche scientifique mais le processus de recherche lui-même. Il ajoute que les attitudes concernant les problèmes de la connaissance dépendent de la position philosophique beaucoup plus que des difficultés rencontrées dans la recherche scientifique elle-même <sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Madeleine, Grawitz, *méthodes des sciences sociales*, Édition Dalloz, Paris, p. 16-19.

## Section I. Cadre des méthodes de recherche de terrain utilisées

Méthodes expérimentales de Claude Bernard ; Ethnographie de B. Malinowski & F. Boas ; l’Ethnographie réflexive comme prudence épistémologique.

Longtemps inspirée des sciences naturelles, l’anthropologie s’efforce de rendre compte du réel en construisant un savoir fondé sur l’empirisme de l’observation et la compréhension des phénomènes en recherchant leurs significations <sup>24</sup>.

### 1. Méthode expérimentale de Claude Bernard

[Retour à la table des matières](#)

La méthode expérimentale élaborée par le biologiste chercheur Claude Bernard est basée sur l’observation, la formulation d’hypothèse et l’expérimentation ou la vérification et se résume dans cette phrase qui suit : *Le fait suggère l’idée, l’idée dirige l’expérience, l’expérience [25] juge l’idée*. Cette méthode et cette phrase sont retrouvées dans son fameux livre intitulé *Introduction à l’étude de la médecine expérimentale* qui sera notre béquille méthodologique tout au long de la recherche anthropologique. Cette méthode est axée sur l’empirisme qui lui-même il faut l’admettre ne remonte pas à Claude Bernard mais elle existait depuis l’Antiquité grecque avec les philosophes présocratiques <sup>25</sup>.

Cohérent à nous même, tout au long de notre recherche de terrain, nous nous inscrivons dans le paradigme de l’empirisme en épistémologie qui à l’opposé des rationalistes affirme que l’origine de la connaissance se trouve dans l’expérience. C’est pour cela que nous

<sup>24</sup> Ghasarian, Christian, *Sur les chemins de l’ethnographie réflexive*. « L’anthropologie américaine en son miroir », *L’Homme*, n° 131, p. 5-6.

<sup>25</sup> Paradigme représenté par Leucippe, *Démocrite ou les atomistes* et Francis Bacon puis Claude Bernard.

croions en la valeur de l'observation. Cette phraséologie d'André Gide exprime notre appartenance à cette tendance : « *Il ne me suffit pas de lire que les sables des plages sont doux, je veux que mes pieds nus le sentent ; toute connaissance qui n'a pas précédé une sensation m'est inutile* <sup>26</sup>. Certes, nous sommes les héritiers de Claude Bernard et des sciences naturelles mais comment mettre en adéquation l'observation avec les sciences sociales et humaines ou plus précisément avec la science anthropologique ? Quelle observation, pour quelle anthropologie ?

## 2. *L'observation en situation*

[Retour à la table des matières](#)

C'est le choix que nous jugeons approprié à notre problème de recherche car nous sommes intéressés à un groupe restreint d'individus, dans le but principal de connaître certains aspects de leurs existences (don/contre-don dans les relations de voisinage) en les regardant dans leurs quotidiens. L'observation en situation est une technique ou une méthode pour certains, qui se prêtant à la recherche monographique par exemple : L'étude du don contre/don dans les relations de voisinage. En outre, on utilisera l'observation en situation pour réaliser une recherche à visée compréhensive afin de découvrir le sens du don-contre-don dans les relations de voisinage dans les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et de [26] *CitéSiklè*. En d'autres termes cette méthode permet la découverte du sens que les personnes observées donnent à leurs actions.

Elle permet aussi d'explorer des problèmes encore mal définis encore en voie de prendre de l'ampleur par exemple : Le don/contre-don entre des jeunes qui sont voisin et qui participent ensemble dans des activités sociales de *Ti Sourit* ; *Rabòday* ; *Zokiki* ; *Raboure* pour ne citer que ceux là. La forme d'observation en situation privilégiée dans le cadre de notre étude est l'observation participante qui implique que l'on se mêle à la vie des individus de la population des bidonvilles voisins. Notre observation sera quasi-ouverte et quasi-dissimulée car

---

<sup>26</sup> Deshusses, Pierre, *Dix siècles de littérature française* Tome 2, Collection Bordas, page 208.

ce sont certains des particuliers / informateurs ou notables de la zone qui savent qu'ils sont observés.

### 3. *L'Ethnographie s'impose*

[Retour à la table des matières](#)

L'ethnographie est impossible sans l'observation participante et celle-ci me mène à l'ethnographie qui est sa sœur siamoise. L'enquête *in situ* est une forme moderne de terrain qui requiert que nous même ethnographe soyons proches de façon soutenue, intime et personnelle, de notre objet d'étude. Si L. H. Morgan a vécu quelque temps chez les Iroquois, c'est avec Frantz Boas et Bronislaw Malinowski, les inventeurs du *terrain ethnographique* et de *l'observation participante*, que l'idée selon laquelle le chercheur doit lui-même « recueillir » des données à analyser, qui s'impose à la discipline anthropologique. L'écriture ethnographique s'efforce de rendre compte de la totalité de ce que l'on voit. Trois moments sont associés à l'ethnographie : L'assemblage de l'information sur un milieu humain spécifique (don-contre-don au miroir des relations de voisinage aux bidonvilles voisins), l'élaboration d'un rapport ethnographique ou monographie, la lecture et la réception de celui-ci par une audience (Directeur de mémoire, lecteur critique, Universitaires, Membre de Bibliothèques physiques ou virtuelle).

La réalité du don/contre-don dans les relations de voisinage sera étudiée avec des méthodes informelles comme les entretiens ouverts et l'observation participante ainsi nous participerons autant que possible aux dons/contre-don aux relations de voisinage en nous [27] efforçant de nous mettre dans la peau de la population des gens qui vivent dans la zone en question.

C'est pour cela que nous nous installerons pendant toute la durée la recherche (Novembre-Décembre 2012 et Janvier 2013) dans une bicoque d'une connaissance de longue date située au cœur des deux bidonvilles limitrophes. Durant cette période l'emphase sera mise sur l'expérience directe et cette approche permet en effet d'observer directement le comportement plutôt que de l'envisager à travers des récits indirects. L'immersion dans la vie quotidienne nous permettra

d'être moins étranger, moins intrusif. De fait, les populations (enfants, jeunes, adultes, vieux, handicapés) des deux bidonvilles ont beaucoup plus de chance d'être généreuses en informations, de se livrer à des confidences et de tolérer facilement notre participation aux rituels, si elles voient que nous essayons de comprendre leur langage et leurs modes de vie sous plusieurs dimensions (économique, culturelle, sociale, politique et géographique). Je ferai usage de l'immersion, surtout dans la cueillette des informations/obscénités dans le jeu « *kenbe la* » car je ne pouvais user de mon guide d'entretien dans cette situation. Cette méthode d'enquête nous permet de nous décentrer et de nous distancier de ce que par habitude ou éducation nous prenons généralement comme allant de soi. En final je rédigerai une monographie qui est un texte ethnographique dont les protocoles obéiront à notre représentation d'ethnologue qui est lié à notre position sur le terrain et de notre niveau académique.

#### 4. *Vigilance épistémologique pour une ethnographie réflexive*

[Retour à la table des matières](#)

J'ai pris naissance à Port-au-Prince et dans la commune de Delmas, plus précisément à Delmas 19 j'habite dans une maison familiale jusqu'à présent (cela fait 25 ans). J'ai grandi dans cette zone. J'ai été témoin d'une croissance démesurée des bidonvilles, ce qui a provoquée le départ de beaucoup de résidents aisés qui vivaient dans la zone. Bon nombre de personnes, plus particulièrement des amis et amies juristes et médecins ont préférés laisser la zone voire le pays à cause du processus de bidonvilisation qui ravageait la commune. Ma formation d'anthropologue m'a permis d'adopter une attitude contraire. Je me suis penché sur la question en étudiant certaines formes d'échange qui existe dans les bidonvilles [28] limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè* et aussi en reconnaissant le statut d'humanité des personnes qui habitent dans les *ghettos*.

C'est à ce moment que je commence à fréquenter les bidonvilles. Je me suis même fais des amis qui le sont jusqu'à nos jours et je dois aussi noter que ces échanges ne sont pas réductibles à ces deux com-

munautés précaires. C'est en ce sens que nous prenons en compte l'approche réflexive qui est un courant post-moderne. L'un des intérêts cachés qui m'anime en tant que chercheur-étudiant et résident de Delmas, c'est de m'approcher un peu des bidonvilles et des personnes qui les habitent.

La réflexivité est un outil permettant de faire la toilette épistémologique<sup>27</sup> de non seulement de l'anthropologie et aussi de l'ethnographie qui est une méthode de prédilection de la science anthropologique. Dans cette perspective, j'introduis l'ethnographie réflexive dans le cadre de cette recherche scientifique car j'ai pris conscience par le biais de mes lectures et de mes expériences de chercheur que le sujet-chercheur ne peut éradiquer toute sa subjectivité dans la recherche et dans une certaine mesure un lecteur avisé pourra déceler les traces de sa subjectivité.

L'ethnographie réflexive est une nouvelle tendance qui pousse le chercheur à assumer sa subjectivité dont il ne peut totalement se défaire. Dans ce contexte, la séparation nette entre le personnel et le professionnel, l'observateur et les observés est problématique. Ainsi la réflexivité devient nécessaire. Toute une approche, l'ethnométhodologie<sup>28</sup>, se donne comme pratique sociale réflexive dans la mesure où elle prend en compte le contexte d'élocution des sujets d'étude (Garfinkel, *Studies in ethnomethodology* 1967). Ceux qui invitent les chercheurs à mettre en œuvre ce principe ont pour point commun de critiquer les approches intellectualistes et les théories qui réduisent l'action au point de vue de celui qui observe. Clifford Geertz et Pierre Bourdieu, deux grandes figures convaincues de la non-neutralité et [29] de la partialité de l'ethnologue, considèrent que celui-ci doit réa-

<sup>27</sup> « Toilette épistémologique » : Notion introduite dans le cadre de la rédaction de ce mémoire à la Faculté d'Ethnologie de l'Université d'État d'Haïti.

<sup>28</sup> Le sociologue américain Harold Garfinkel est à l'origine de l'ethnométhodologie. Cette dernière se définit comme la science des « ethnométhodes », c'est-à-dire des raisonnements et savoirs pratiques que mettent en œuvre les acteurs sociaux dans leur vie quotidienne. L'ethnométhodologie acquiert ses premières lettres de noblesse avec les travaux d'H. Garfinkel et d'Aaron V. Cicourel et prend son envol institutionnel à la fin des années 1960. Les ethnométhodologues s'intéressent aux actes les plus banals de la vie quotidienne afin d'y percevoir les procédures à l'œuvre pour leur construction. Ils adoptent une démarche ethnographique qui n'implique pas nécessairement l'émission d'hypothèses de travail avant d'aller sur le terrain.

liser un travail réflexif pour éviter les erreurs de l'intellectualisme. Pour Pierre Bourdieu ce dernier est « un objectivisme naïf » appréhendant l'action de l'extérieur et comme un objet de connaissance, sans prendre en compte le rapport de l'agent à son action. En ce sens, on doit soumettre à l'objectivation<sup>29</sup> non seulement tout ce que nous sommes, nos propres conditions sociales de production et par là les limites même de notre cerveau et faire ressortir les intérêts cachés qui s'y trouvent investis, les profits qu'ils permettent<sup>30</sup>.

Ainsi la réflexivité est le « retour sur soi » et ses activités sont les seuls remèdes de l'intellectualisme et les moyens d'améliorer la qualité de la recherche. Chaque texte écrit par des chercheurs en sciences humaines et sociales n'est le reflet d'une réalité mais plutôt celui d'une sensibilité. Les faits sociaux ne sont pas exempt de subjectivité car ils sont vécus par les sujets de façon subjective, c'est la limite de l'objectivisme de Durkheim in *Les règles de la méthode sociologique*.

La réflexivité est le fait que les chercheurs ont réalisé combien leurs travaux de recherche sont tributaires de leur propre histoire, de leur culture et forme de pensée. Du coup, il devient nécessaire de réfléchir sur les conditions de production de leur propre savoir. Pierre Bourdieu<sup>31</sup>. C'est le même travail entrepris bien avant Edgar Morin<sup>32</sup>

<sup>29</sup> En référence au *Nouveau vocabulaire philosophique*, d'Armand Cuvillier, le concept « d'objectivation » dans le domaine de l'épistémologie, il renvoie selon le philosophe contemporain R. Blanché au processus par lequel la connaissance sans cesse de l'objectivité. Le sens que le l'historien et le philosophe.

H. Taine donne à ce concept dans le domaine de la psychologie peut aussi être utile, en ce sens qu'il estime que l'objectivation est un processus par lequel une sensation, supposée d'abord purement subjective, se trouverait projetée au-dehors et extériorisé dans l'objet.

<sup>30</sup> Christian, Ghasarian, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », p.11-12. À travers son texte, il s'est basé sur Pierre Bourdieu in « *Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections* » *Acte de la recherche en sciences sociales*, n° 23.G. Christian s'est servi aussi de Clifford Geertz in « On ethnographic authority », *Représentations* 1 (2), p.12-13 et 14.

<sup>31</sup> Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, 2001, et avec L. Wacquant.

<sup>32</sup> Edgar Morin, *La méthode : t.1, La Nature de la nature*, 1977 ; t.2, *La Vie de la vie*, 1980 ; t.3 *La Connaissance de la connaissance* 1986 ; t.4 *Les idées : Leur habitat, leur vie, leur mœurs, leur organisation*, 1991 ; t.5

dans ses ouvrages sur la méthode et mis en pratique dans ses « *journaux* » E. Morin est un exemple, en ce sens que son œuvre ne peut se comprendre sans référence à sa vie personnelle.

[30]

Cette « *dialogique* » entre son existence et sa pensée, E. Morin ne le nie pas et en assume au contraire pleinement les liens. « *Je travaille les idées qui me travaille* », d'où la publication de ces nombreux journaux : *Le vif du sujet* (1969), *Journal de Californie* (1970), *Journal d'un livre* (1981), où il met à nu les ressorts intimes de sa pensée, les conditions matérielles et psychologiques dans lesquelles il a été amené à concevoir ses livres. La réflexivité propose une analyse critique des conditions d'écriture de l'ethnologue.

## 5. La formulation d'hypothèse

[Retour à la table des matières](#)

Chez Claude Bernard l'hypothèse est toujours un point de départ c'est-à-dire qu'elle est en principe provisoire, c'est une tentative d'explication. Quand on demande comment naît l'hypothèse, Claude Bernard répond dans « *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* » : *qu'il n'y a pas de règles à donner pour faire naître dans le cerveau une idée juste et féconde qui soit pour l'expérimentateur une sorte d'anticipation intuitive de l'esprit vers une recherche heureuse.* L'hypothèse est une réponse supposée à une question de recherche, une assertion que l'on doit vérifier empiriquement<sup>33</sup>. Dans le cadre de l'étude j'ai formulé des hypothèses qui sont intrinsèquement liés avec mes objectifs de recherches mais elles sont provisoires. Elles sont les suivants : « La théorie du don/contre-don est d'actualité dans les relations de voisinage qui se déroulent aux bidonvilles limitrophes de *ci-téOkay et citéSiklè* ». « L'aspect économique réside dans l'échange des biens et des services contre des services ou des biens de même ou de nature différente ».

---

*L'Humanité de l'humanité. L'identité humaine*, 2001.

<sup>33</sup> Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, 4<sup>ème</sup> édition, les éditions C.E.C., p. 26.

- \* l'échange des biens : *Echange de tennis, de fringues/vêtements, circulation de graten*
- \* Échange des services : *Echange de prière*. « Le don/contre don (*Echange de wanga, de parole, geste et d'humeur*) participe à la régulation sociale et c'est aussi l'expression des tensions sociales »

[31]

## 6. *Les outils de collecte des données*

[Retour à la table des matières](#)

Nous userons de l'entrevue de la recherche qui est une investigation directe auprès des personnes et parfois des groupes, à caractère semi-directif (question ouverte) pour faire un prélèvement qualitatif à partir de témoignages individuels.

Elle a les avantages suivants : elle permet de s'adapter à différentes situations, d'obtenir des réponses nuancées, de susciter de l'intérêt chez les informateurs, de percevoir à la fois leurs paroles, leurs gestes, leurs mimiques et de saisir les caractéristiques d'un groupe. Les limites sont : le maquillage possible de la vérité par les informateurs, des réflexes de défense de leur part, la subjectivité de l'intervieweur, un manque d'uniformité entre les entrevues et des impondérables qui peuvent bloquer la communication. En ce qui a trait avec la durée, chaque entretien exige d'y consacrer suffisamment de temps pour aller en profondeur et aborder tout les thèmes prévus et la durée que l'on prévoit est d'une à quelques heures. Les entrevues se dérouleront dans les maisons et espace social des informateurs respectifs où ils se sentiront probablement plus à l'aise à répondre aux questions. L'acculturation à l'envers qui est une sorte d'immersion ethnographique dans la réalité que l'on veut étudier, nous aidera à recueillir beaucoup d'informations de la part de nos informateurs.

*La cartographie communautaire*

Le but de cette activité consistera à présenter les dimensions socio-spatiales et géographiques des bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè* car on ne peut prétendre étudier l'échange-don en dehors de ces dimensions. L'échange-don qui est une sorte de relation sociale se réalise dans un espace sociale et géographique que les individus habitent aussi. C'est pour cela que la dimension spatiale est d'une importance capitale non seulement en anthropologie mais pour toutes les sciences humaines et sociales.

Dans chacun de ces sites sélectionnés, nous fixerons les limites géographiques à l'aide des cartes disponibles. D'autres points d'intérêt seraient de décrire la distribution géographique des membres de la communauté en mettant l'accent sur les échanges de parole, de tennis, de vêtements, et les échanges qui se font à l'occasion des catastrophes naturelles. Les activités [32] de cartographie offrent l'avantage supplémentaire de faciliter les contacts entre nous même et les membres des sites étudiés.

## 7. Analyse de contenu

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse de contenu est nécessaire pour notre travail car elle nous permettra de porter une attention réflexive particulière sur le document ethnographique qui découlera de notre recherche de terrain.

Les propos seront enregistrés et seront ensuite transcrits mot à mot en vue de réaliser l'analyse de contenu. L'analyse de contenu est une technique d'investigation indirecte et nous le ferons à l'aide de document ethnographique ou de monographie issus du travail de terrain et ayant un contenu non-chiffré afin de saisir certaines significations et aussi pour faire un prélèvement qualitatif. Cette technique nous permettra d'avoir une compréhension de l'objet étudié, à la suite de la collecte de donnée. L'analyse de contenu est une façon poussée et rigoureuse de saisir le sens d'un document, peu importe sa forme. Elle a les avantages suivants : L'approfondissement de la symbolique du contenu et la comparaison des données des bidonvilles voisins des *CitéOkay* et *CitéSiklè*. Elle nous met sur le sentier de la richesse des diverses interprétations possibles du phénomène du don/contre-don.

Les formes d'analyse de contenus envisagés sont : L'analyse de contenu portera sur le contenu manifeste du document ethnographique, ce qui est explicitement dit ou réellement formulé. Nous envisagerons aussi son contenu latent, c'est-à-dire son contenu implicite, le non-dit, le sens caché, ce qui n'est pas exprimé.

## *8. La collecte des données (Échantillonnage ; instruments de collecte des données)*

### *Délimitation provisoire de la population de recherche*

Dans le langage des sciences humaines, une population est un « ensemble fini ou infini d'éléments définis à l'avance sur lesquels portent les observations. Le fait d'habiter dans l'une des Cités précitées est un critère qui rassemble dans une même population toutes les personnes qui habitent les *CitésOkay* et *CitésSiklè* et aussi qui les distingue de toutes celles [33] qui n'y habitent pas. Dans le cadre de notre étude le fait d'être propriétaire d'une maison dans l'une des Cités est un critère parmi d'autres critères car il y a aussi les locataires et ceux qui vivent dans un Camp d'hébergement qui se trouve dans le bidonville de Cité Siklè. La population qui sera observée et sur laquelle portera la recherche sont les personnes qui habitent ou qui résident dans l'un de ces bidonvilles voisins. Les éléments de cette population de recherche peuvent être répertoriés selon trois critères : a) Les personnes qui sont propriétaires ; b) Celles qui habitent la zone à titre de locataires ; celles qui habitent dans le Camp. En recherche qualitative, cette délimitation précise et nécessaire de la population de recherche peut cependant subir une ou plusieurs modifications par la suite. La recherche se portant sur les personnes qui vivent dans ces cités s'avère incomplète car la population définie au départ est limitée aux personnes qui habitent aux Cités.

### *Constituer un échantillon de recherche*

En recherche qualitative, la détermination définitive de la taille de l'échantillon s'achève en réalité au moment de la collecte des données. Cette détermination s'appuie sur le principe de la saturation des sources. Cela signifie qu'il faut arrêter la collecte auprès des éléments de la population dès qu'il est possible de prédire qu'il y aura répétition dans les informations recueillies. Les répétitions d'information recueillies auprès d'éléments supplémentaires de la population n'ajouteraient en effet rien de plus à la compréhension du problème à l'étude, et leur cueillette se ferait au détriment du temps à consacrer ensuite à l'analyse. La taille de l'échantillon s'en trouve de ce fait réduite. En ce sens l'échantillonnage non-probabiliste est le type envisagé car nos objectifs de recherche ne sont pas principalement orientés vers la généralisation, mais vers l'exploration, la compréhension du sens, et l'approfondissement de cas particuliers comme l'échange-don<sup>34</sup>. Ce dernier est un tout complexe et les parties qui nous intéressent dans cette complexité sont : Echange de vêtements, de wanga, échange de tennis, échange de paroles obscènes, de gestes, d'humeur dans les scandales publics et les échanges de copine dans le *Baz Tèt Mi*.

[34]

### *Le type d'échantillonnage adéquat au travail de terrain*

Le type d'échantillonnage qui répond le mieux aux exigences de la définition de notre problème de recherche est l'échantillonnage *non-probabiliste* car nous visons l'exploration, l'approfondissement et la compréhension du phénomène de l'échange-don. Notre recherche vise la compréhension, l'exploration et non la représentativité. L'échantillonnage non-probabiliste s'applique surtout lorsqu'il s'agit d'une étude comme la notre visant à approfondir la compréhension de divers types de comportements, sans égard à leur poids relatif dans la population.

Dans ce type d'échantillonnage la probabilité qu'un élément d'une population donnée soit choisi n'est pas connue et il est impossible de savoir si chacun a au départ une chance égale ou non d'être sélection-

---

<sup>34</sup> Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, 4<sup>ème</sup> édition, les éditions C.E.C. pp. 112-113.

né pour faire partie de l'échantillon. Les données recueillies à partir d'un échantillonnage non-probabiliste restent tout de même valables et pertinentes et ses résultats ne tendent pas vers la même précision méthodologique que ceux qui sont obtenus à l'aide de l'échantillonnage probabiliste.

### *La sorte d'échantillonnage non-probabiliste envisagée (Échantillonnage typique)*

C'est l'échantillonnage non-probabiliste qui correspond le mieux à notre problème de recherche et tous les éléments choisis pour faire partie de l'échantillon sont des modèles de la population à l'étude. Ce sont un ou plusieurs éléments considérés comme des portraits types de la population à l'étude qui sont alors recherchés. Ainsi les exemples typiques dans le cadre de notre recherche sont les personnes qui vivent dans les taudis ou les abris dans les bidonvilles voisins de *CitéOkay* et de *CitéSiklè*. La promiscuité de leurs demeures crée un terrain propice pour la pleine existence du don-contre-don dans les relations de voisinage. Nous nous pencherons beaucoup plus sur les éléments modèles que sur les éléments atypiques. La stratégie d'échantillonnage typique a beaucoup de similarité avec l'échantillonnage intentionnel (par choix raisonné) <sup>35</sup>.

[35]

Le dernier implique que les voisins (Enfants-Jeunes-Adultes-Vieillard) dans les cités respectives soient délibérément sélectionnés à cause de l'importance de l'information qu'ils peuvent procurer et qu'on ne pourrait pas obtenir de meilleure façon en faisant d'autres choix. Cette stratégie nous permettra de capturer de manière adéquate la complexité de la pratique du don/contre-don par la population de *citéOkay* et *citéSiklè*. Cette stratégie nous permet également d'examiner les cas de variation des conditions du don/contre-don.

### *Les procédés de sélection des éléments*

---

<sup>35</sup> Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, 4<sup>ème</sup> édition, p. 105-106.

Une fois le type et la sorte d'échantillonnage déterminés, il reste plus concrètement à procéder à la sélection des éléments de la population devant constituer l'échantillon. Cette sélection se fera par tri avec l'échantillonnage non-probabiliste et il existe plusieurs façons pour le faire.

### *Les choix du procédé de tri non-probabiliste*

Notre regard tend vers *le tri orienté* qui est un peu plus précis que le tri à l'aveuglette. Il consiste à sélectionner des éléments qui semblent faire partie de la population à l'étude et qui sont liés au problème de recherche. En ce sens, il conviendrait de se présenter sur les lieux où se déroulera le travail de terrain.

Nous étudierons aussi le don contre-don dans les réseaux sociaux (Groupe de toxicomane tel que Baz Tèt Mi; Rassemblement des gamins près du ravin ; qui se trouvent dans les cités Okay et Siklè. A cet effet nous userons du procédé de *tri boule de neige* qui consiste à utiliser quelques individus de la population à l'étude pour en sélectionner d'autres. Nous utiliserons ce procédé car la recherche porte également sur le don-contre-don dans les réseaux d'influences. Les membres des réseaux d'influences sont généralement des voisins. La recherche porte aussi sur le phénomène du don-contre-don dans les relations entre toxicomanes et entre alcooliques, mais seulement quelques personnes (toxicomanes/alcooliques) sont accessibles dans un premier temps, de prendre contact avec ces personnes, puis de leur demander des noms de leurs semblables qui, à leur tour, peuvent [36] fournir les noms d'autres personnes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'un nombre suffisant de cas soit réuni. L'échantillon grossit ainsi de plus en plus, comme une boule de neige qui roule, d'où l'expression qualifiant cette sorte de tri.

### *Déterminer la taille de l'échantillon*

La taille de l'échantillon c'est le nombre d'éléments devant faire partie de l'échantillon. Le type d'échantillonnage adopté est celui qui

est non-probabiliste, ainsi pour connaître la taille de ce dernier nous emprunterons le chemin de la détermination non-probabiliste.

### *La détermination non-probabiliste de la taille*

La taille de l'échantillon de notre étude sera déterminée à l'aide de l'échantillonnage non-probabiliste, il nous suffira il s'agit de prendre un nombre suffisant d'éléments pour le genre de traitement de donnée à faire en tenant compte de la saturation des sources. Cela signifie qu'il faut arrêter la collecte auprès des éléments de la population dès qu'il est possible de prédire qu'il y aura répétition dans les informations recueillies. Les répétitions d'informations recueillies auprès d'éléments supplémentaires de la population n'ajouteraient en effet rien de plus à la compréhension du problème à l'étude, et leur cueillette se ferait au détriment du temps à consacrer ensuite à l'analyse. La taille de l'échantillon s'en trouve de ce fait réduite <sup>36</sup>. Il faut surtout mentionner qu'en recherche qualitative, la détermination définitive de la taille de l'échantillon s'achève en réalité au moment de la collecte des données. Cette détermination s'appuie sur le principe de la saturation des sources.

Les répétitions d'informations recueillies auprès d'éléments supplémentaires de la population n'ajouterait en effet rien de plus à la compréhension du problème à l'étude, et leur cueillette ferait au détriment du temps pour l'analyse.

---

<sup>36</sup> Maurice Angers, *Initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines*, C.E.C., Canada p. 112-113.

[37]

## Section II.

### Traitements et analyse des données (dépouiller, coder, transférer les données sur un support informatique et ensuite les traiter)

[Retour à la table des matières](#)

La première phase est la préparation des données, laquelle permet d'extraire toute la richesse possible des données recueillies. Cela s'effectue en trois temps. En primo il faut d'abord dépouiller l'amas d'informations recueillies, qui sont des données brutes ; ces données brutes sont constituées de notes d'observation, d'enregistrements d'entrevues, de résultats d'expériences. Puis, il est nécessaire de coder et de transférer ces données sur un support informatique afin de pouvoir les transformer par la suite. Enfin il s'agit de les traiter et de les mettre en forme pour en permettre l'analyse subséquente.

L'on se doit de manipuler soigneusement les données brutes, en ayant toujours en tête le problème de recherche, afin de s'assurer que le dépouillement, le transfert et le traitement sont réalisés correctement. En fait, cette phase est si importante que les analyses les plus fines ou les plus originales seraient inutiles et non valides si les données sur lesquelles elles se basent étaient mal préparées.

#### *9. Dépouiller les données*

Les données brutes doivent être dépouillées pour pouvoir ensuite être transférées et traitées sans anicroche.

Le dépouillement commence par un contrôle de la qualité de ces données car il ne faut conserver que celles qui sont utilisables. Il restera ensuite à finaliser la catégorisation de certaines données.

### *Le contrôle de la qualité de des données*

Il faut débiter la préparation des données qualitative, par un examen des données brutes en portant attention aux failles possibles. Il importe de les repérer avant que le processus de transfert sur le support informatique ne se mette en branle car ces failles rendraient le traitement subséquent difficile.

[38]

Elles peuvent être décelées à l'aide de sept questions ci-après sur les informations recueillies. Il s'agira ensuite de décider quelles données il sera possible de conserver ou d'éliminer.

Ces questions sont les suivantes :

- a) Certaines données sont-elles fantaisistes ?
- b) Certaines données sont-elles non équivalentes ?
- c) Certaines données sont-elles non discriminante ?
- d) Certaines données sont-elles absentes ?
- e) Certaines données sont-elles incompréhensibles ?
- f) Certaines informations sont-elles incohérentes ?
- g) Certaines données sont-elles non-pertinentes ?

### *Finalisation de la catégorisation*

Une fois la qualité des données brutes contrôlée, il faut finaliser la catégorisation. Nous allons finaliser la catégorisation des données obtenues au moyen d'un instrument, comme les catégories de l'analyse de contenu.

- a) La première règle à suivre consiste à choisir, au hasard, un certain nombre de d'entretien pour avoir un éventail de réponses. Muchielli (1970) suggère de retenir le tiers des réponses pour quarante à soixante entretiens et le quart pour une centaine.
- b) La catégorisation des réponses : La deuxième règle qui consiste à établir des catégories en comparant les réponses les unes avec les autres par rapport au but de la question posée. Il s'agit de voir si elles traduisent une, deux, trois réaction différentes, tou-

jours en les combinant, en les combinant, en les distinguant et en essayant de les synthétiser, de les ramener à quelques réactions élémentaire puisque « certains thèmes apparaissent sous des formules différentes ou même souvent avec des mots identiques » (Muchielli 1970 page 24)

[39]

Par exemple, il est possible de dégager plusieurs idées maîtresses ci-après des réponses des personnes interrogées dans le cadre de la recherche sur le don contre-don dans les relations de voisinage.

Par la suite, il faut regrouper les idées maîtresses en revenant à l'indicateur de la question ou, plus généralement au schéma conceptuel de la définition du problème.

- c) Le classement de toutes les réponses : La troisième règle à suivre pour finaliser la catégorisation consiste à classer toutes les réponses reçues par catégories. Si certaines réponses n'entrent pas dans les catégories déjà définies, il faut juger s'il y a lieu de revoir la catégorisation ou d'ajouter encore une nouvelle catégorie, au cas où ce nouveau genre de réponse se répèterait. Tout au long de ce processus, la principale préoccupation doit être de garder intacts les significations données par les informateurs à leurs réponses, tout en classant ces dernières dans des catégories pertinentes et liées à la définition du problème.

## *10. Coder les données*

[Retour à la table des matières](#)

Le codage va rendre possibles le transfert et le traitement des données brutes. Cette opération permet de rattacher un symbole à un ensemble de données ou à une donnée recueillie. Le codage a débuté lors de la collecte s'il était prévu dans l'instrument de collecte ; il s'agit maintenant de le compléter, s'il y a lieu. Le codage est généralement effectué à l'aide d'une numérotation, qui se fait habituellement en trois phrases.

- a) Il s'agit de numéroter les éléments de la population ou de l'échantillon. Plus précisément, un numéro est attribué à chaque entrevue, chaque feuille de codage, chaque fiche documentaire, chaque personne observée (ou l'équivalent).
- b) Ensuite, chaque caractéristique ou angle sous lequel chaque élément de la population a été examiné est numéroté. Plus précisément, un numéro est attribué à chaque question du guide d'entretien ou du schéma d'entrevue, à chaque catégorie d'analyse, à chaque rubrique d'une grille d'observation.

[40]

- c) Enfin, la position prise par chaque élément de la population sous l'un des angles étudiés est numérotée. Plus précisément, un numéro sera attribué à chaque choix de réponse à une question, ou à une sous-question, à chaque comportement possible des personnes observées.

Au fur et à mesure du processus de codage, il nous faut conserver par écrit les codes utilisés, avec leur signification et leur justification dans un manuel de codage qui sera dans l'annexe du travail de recherche. Ce manuel sert d'aide-mémoire quant aux décisions qui ont été prises concernant les catégorisations retenues et réunit et toutes les notations qui permettrait à un tiers d'en reconstruire la logique. Le manuel de codage facilitera de plus l'opération suivante, le transfert des données sur un support informatique.

## *11. Transférer les données sur un support informatique*

[Retour à la table des matières](#)

Une fois les données brutes contrôlées et le codage terminé, il faut procéder au transfert des données qualitatives sur un support qui en permettra la compilation. Puis il importe de faire une révision du transfert des données pour s'assurer que des erreurs ne sont pas glissées lors de cette opération. Nous optons pour les procédures de transfert des données qualitatives.

### *Le transfert des données qualitatives*

Il convient de dire que nos données qualitatives sont constituées de propos enregistrés, de notes d'observation consignées dans un cahier de bord et d'extraits documents sur fiches. Dans ces deux cas, l'ordinateur a déjà pu servir à les conserver. Les propos enregistrés sont dactylographiés, puis ils sont maintenant saisis dans un logiciel (Excel) de traitement de texte et un logiciel (Word) permettant d'en faire le traitement par la suite. La révision du transfert des données qualitative consistera à tout relire pour s'assurer que la transcription est conforme.

Nous prendrons le soin de bien classées et codées les unités de signification, par conséquent cela nous permettra d'entrer facilement avec leur code sur le logiciel Excel pour pouvoir réaliser toutes sortes de regroupements par la suite lors du traitement.

[41]

L'important est que ce transfert permette de retrouver les unités de significations sans avoir à les relire toutes. La révision consistera ensuite à relire toutes. La révision consistera ensuite à relire l'ensemble de ce qui a été transféré, à modifier certaines expressions ou abréviations s'il y a lieu pour plus de clarté, à ajouter des compléments d'information pour la même raison, à insérer des remarques si cela assure une plus grande intelligibilité en vue du traitement subséquent.

*Pour l'entrevue de la recherche, le transfert consiste à transcrire littéralement l'enregistrement.* De plus, pour que chaque extrait soit réparable facilement avec l'informateur qui est l'auteur. Le codage déjà fait de chaque informateur et la numérotation de chaque question et sous-question doivent être transférés par la même occasion pour le traitement subséquent. Cette transcription écrite facilite l'analyse des propos d'une personne interviewée car cela permet un va-et-vient aisé, une réflexion sur des propos et une comparaison entre des extraits. Je ferai de mon mieux pour que la transcription tienne compte le plus fidèlement possible de l'entretien qui doit être transcrit mot à mot. Il peut cependant être pertinent de mentionner le langage particulier qui

a pu être utilisé par l'informateur ou encore d'en fournir un extrait écrit.

De plus la transcription de l'entrevue doit contenir des précisions sur le langage non verbal de la personne interviewée (mimiques, impressions dégagées, lapsus, actes manqués et autres), lequel donne des indications très éclairantes lorsqu'il est mis en rapport avec certains propos tenus. Par exemple, si à tel moment il y a eu des rires, il faut l'indiquer ; s'il y a eu des hésitations significatives, il faut noter aussi, de même pour les moments de colère, de gêne, les changements brusques de ton et autres. De façon plus générale, il est important de s'en tenir à une même mode de transcription des propos. Vincent (1989) propose les codes suivants :

- a) Les parenthèses avec contenu indiquent un commentaire de la personne qui transcrit l'entrevue ;
- b) Les parenthèses vides indiquent qu'un élément est incompréhensible ;

[42]

- c) Les chevrons font état de parole prononcées en même temps que celles de la personne interviewée ;
- d) Les points de suspension servent à marquer les hésitations de la personne interviewée.

La révision de la transcription implique de tout relire intégralement et attentivement pour déceler des erreurs possibles. Il peut s'agir :

- a) De portions de texte manquantes
- b) De notations bizarres ou qui ne rappellent rien.

En se remémorant la source de l'information ou en écoutant l'enregistrement de nouveau, selon le cas, il sera possible de découvrir s'il y a eu mauvaise transcription ou mauvaise saisie du contexte des propos. Il s'agit ensuite de corriger la transcription en conséquence ou

d'ajouter des remarques, telles que « son inaudible à cet endroit », « observation incomplète ou voilée », « ambigüité des propos », et ainsi de suite, en fonction de la clarification qu'il importe d'apporter. De plus, si une notation apparaît après coup aberrante ou surprenante, il faut l'évaluer en relation avec le contexte dans lequel elle s'est présentée avant d'en disposer d'une manière ou d'une autre.

## *12. Traiter et mettre en forme de données qualitatives*

[Retour à la table des matières](#)

Une fois dépouillées, codées et transférées, les données doivent être traitées et mises en forme pour être analysées. Le traitement et la mise en forme des données à effectuer sont décidés en fonction du problème de recherche puisqu'il faudra vérifier le bien –fondé de l'hypothèse et de l'objectif de recherche. Le traitement et la mise en forme des données qualitatives sont réalisés au moyen deux procédés de regroupement et de représentations visuelles. Le regroupement des données qualitatives sont fait dans ce travail de recherche par cas et par thème. Nous avons puisé nos source les écrits de Huberman et Miles 1991.

[43]

### *Le regroupement par thème*

Le regroupement par thème ne se fera à l'aide des catégories empirico-analytiques ou des cas pratiques retenus parmi les éléments de la population d'étude. Il est nécessaire de dire que l'on partira de ce qui a été observé de frappant, d'inusité ou de surprenant lors de la collecte des données. En guise d'exemple, durant notre observation sur le don/contre-don dans les relations de voisinage nous avons pu retenir les thèmes et sous-thèmes suivants :

- a) Échange de parole dans les scandales publics
- b) Distribution de « *graten* » par une vendeuse de plats chauds
- c) Échange de fringues /vêtement
- d) Échange de chaussure/tennis
- e) Échange de fétiche (*Wanga*)
- f) Échange de copine/femme

Ces thèmes deviennent alors des files conductrices pour rassembler les données qualitatives recueillies. Nous n'avons pas trouvé ces thèmes et sous-thèmes à l'aide des règles établies mais nous avons plutôt fait usage de notre bon sens et de notre perspicacité.

Ces thèmes et sous-thèmes seront l'objet d'une évaluation rigoureuse au regard des données recueillies et être discutés avec le Directeur de mémoire avant d'être retenus. Nous userons du test de fiabilité, ou de la condensation thématique qui est un processus de regroupement des données qualitatives.

La condensation thématique peut devenir un nouvel outil de regroupement des données pouvant conduire à de nouvelles perspectives de compréhension du phénomène du don/contre-don dans les relations de voisinage. La recherche qualitative nous est un don sacro-saint de la méthodologie en science humaine et sociale, des sciences de l'homme et de l'épistémologie de la philosophie anthropocentrique occidentale, par conséquent elle nous permet de retravailler continuellement et progressivement le problème de recherche parce [44] que la recherche qualitative utilise abondamment *l'itération* qui est un processus fait de répétitions, de révisions, d'approximations et de remodelage, dont il peut être fait usage tout au long de la recherche.

*Les représentations visuelles des données qualitatives* : Il peut s'avérer avantageux de représenter visuellement des données qualitatives en vue de leur analyse. Cela permet de fournir quelques vues synthétiques de ces données et d'offrir une perception simultanée de plusieurs éléments. (Huberman et Miles 1991) ; il existe, et nous ferons l'usage de deux formes principales de représentations visuelles pour nos données qualitatives.

### *Les tableaux*

Ces représentations visuelles des données qualitatives sont présentées sous forme de tableau. Un tableau est généralement un croisement de lignes verticales et horizontales produisant l'apparition d'un certain nombre de case. Un tableau représentant des données qualitatives occupe parfois plus d'espace que le tableau de données quantitatives lorsqu'il s'agit, par exemple, de donner un aperçu des réactions observées, interviewées ou relevées.

Une fois les données préparées, il nous faut encore, pour achever le travail de recherche, mener une action en trois temps : analyser les données, interpréter les résultats et rédiger le rapport de recherche qui permettra principalement d'en rendre compte de la recherche. L'analyse des données est une opération intellectuelle consistant à examiner les données pour en dégager des constats ou des observations par rapport au problème de recherche.

### *L'analyse des données qualitatives*

À l'étape de l'analyse des données, il s'agit toujours de décomposer la réalité en rendant compte de chacune de vos constatations, pour les décrire, les classer, les expliquer ou les comprendre selon les visées de notre recherche. L'objectif de recherche est la référence [45] dominante, pour ne pas dire unique, de toute l'analyse. C'est toujours en fonction des objectifs de recherche que nous évaluons les données traitées et mises en forme. <sup>37</sup>

Le traitement des données qualitatives a produit des résultats tels que des regroupements par cas, par thème ou par type, un comptage des résultats qui ont aussi pu être représentés dans des tableaux et des figures. L'analyse consiste à examiner attentivement ces résultats afin de découvrir les observations qui renseignent plus précisément sur les objectifs de recherche, qu'il faut garder au premier plan des réflexions

---

<sup>37</sup> Un exemple est illustré dans l'ouvrage de Maurice Angers, *Initiation Pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Éditions C.E.C., p.147.

pour éviter de se diriger vers des considérations secondaires et de perdre ainsi la direction à suivre.

Il s'agit de dégager uniquement les quelques constatations principales, celles qui dévoilent quelque chose sur notre problème d'étude. Il ne s'agit donc pas de nous arrêter sur tous les résultats, mais sur ceux qui disent quelque chose par rapport aux objectifs de recherche. Selon la technique de recherche que nous avons retenue, l'analyse consiste donc à retracer quelques spécimens d'observations, de propos enregistrés ou de notations exemplaires, qui vont enrichir la problématique de départ et permettre de faire une analyse fine.

[46]

[47]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince  
PREMIÈRE PARTIE**

## **Chapitre 2**

---

### **Mode de gestion éthique et présentation des instruments de collecte des données**

#### **Section I. Gestion éthique des données recueillies sur le terrain**

##### *13. Transcription des notes de terrain et d'autres données textuelles*

[Retour à la table des matières](#)

Il est essentiel pour la bonne conduite d'une recherche ethnographique d'établir des routines pour la collecte, la transcription des entrevues personnelles, les matériaux issus du guide d'observation, et le codage des données d'observation et des notes de terrain. Nous ferons le codage du contenu des transcriptions puis nous les reconstituerons pour qu'on enregistre les codes. Chaque semaine on vérifiera les codes des entrevues personnelles afin de s'assurer que les codes sont appliqués de manière fidèle. Toutes les données enregistrées concernant les entrevues seront transcrites et codées. L'information codée sera disponible dans un fichier électronique permettant son analyse.

## *14. Stockage des données et confidentialité*

[Retour à la table des matières](#)

Tous les enregistrements se feront sous forme de fichiers numériques et les notes de terrain faisant partie des observations ou des entrevues seront transcrites dans des fichiers WORD, et les notes écrites seront mises sous clé dans les tiroirs de mon bureau. Les notes et les enregistrements seront préservés dans des chemises qui les identifient par type et date de l'observation ou de l'entrevue (Adulte 18 – 30 entretien -date- N=4) mais il n'y aura aucune identification des individus. Des copies de tous les fichiers audio ou de notes manuscrites seront maintenues dans mon ordinateur portable consacré à cette étude et les informations seront accessibles exclusivement à moi et mon directeur de mémoire. Dans chaque endroit, les fichiers seront maintenus sur un mon ordinateur avec accès limité par un mot de passe.

[48]

## *15. Analyse des données*

Nous entreprendrons une analyse thématique de contenu du discours des entrevues. Cette approche identifie les sous-thèmes implantés dans les textes des entrevues en utilisant la fragmentation et le codage des textes d'entrevue qui ont été traduits. Par exemple les sous-thèmes sont : échange de parole ; échange d'ustensile ; échange de nourriture ; échange en cas de décès, de maladie, de catastrophes naturelles etc. À l'aide d'un logiciel de traitement de texte spécialement configuré pour gérer des données qualitatives, nous allons pouvoir étudier les patterns de ces sous thème.

## 16. *Produit ou la phase finale*

Chaque site produira une série de séquences de cas dans lesquels les participants ont défini les idées dominantes, les valeurs, les situations et les pratiques qui influent sur le comportement. Ce produit social résulte de l'interaction des individus dans un espace à la fois physique et temporel. L'analyse de ces cas produira une variété d'arbre de décisions hypothétiques. Ce sont les réponses des répondants et non pas des catégories préétablies ou des mesures de résultat qui déterminent les dimensions de la recherche. Estimation des risques et des bénéfices : *Risques* : La recherche ne comportera qu'un risque qu'un minimum de risque, celui d'avoir à répondre des questions intimes et personnelles en présence d'un chercheur, ce qui pourrait être perçu comme une intrusion dans la vie personnelle de l'individu. Par souci d'éthique l'un de nos prérogatives consistera à ne pas partager avec d'autres personnes des sites les informations issues des entrevues. Les participants seront cependant avertis de la possibilité que cela arrive et on leur dira également qu'ils peuvent se retirer à tout moment du processus. *Protection contre les risques* : Les participants ont le choix de ne pas participer à l'étude. Avant d'effectuer les premières observations durant les visites d'observation, on obtiendra la permission des participants concernant la présence des chercheurs parmi eux. *Bénéfices potentiels pour les participants* : Cette recherche anthropologique axée sur l'ethnographie réflexive peut fournir des informations sur les rituels de la vie quotidienne de la population vivant dans ces deux bidonvilles de Port-au-Prince.

[49]

[50]

## CADRE DE RÉFLEXION THÉORIQUE DE LA RECHERCHE DE TERRAIN

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

### **PREMIÈRE PARTIE**

## **Chapitre 3**

---

### Cadre d'énonciation des théories et des résultats de la recherche sur le terrain

#### Section I. Apports et énonciation des théories de Marcel Mauss, de Maurice Godelier et de Claude Lévi-Strauss

[Retour à la table des matières](#)

Les ethnologues quoique généralement empiristes ne doivent jamais se rendre sur le terrain sans être armés d'une solide réflexion théorique et épistémologique : C'est ce questionnement anthropologique qui guide bien sûr notre observation. Ainsi je partirai des postulats théoriques sur l'échange de Marcel Mauss qui se fonde sur les travaux ethnographiques de Frantz Boas et de Bronislaw Malinowski, et je ferai aussi usage des référents théorique de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss. J'ai fait le choix de placer le cadre méthodologique avant le cadre théorique, c'est parce que j'ai inscrit ma recherche de terrain dans le cadre de la méthode inductive qui est une opération qui consiste à passer d'abord par les faits objectivement observables pour aboutir à des théories.

## §1<sup>er</sup>. Apports et énonciation de la théorie du don/contre-don de Marcel Mauss

### *17. Apport de la théorie du « don/contre-don » à la compréhension de mon sujet de mémoire*

[Retour à la table des matières](#)

À l’instar de Marcel Mauss qui a établi que dans un très grand nombre de sociétés, où la circulation des objets, des services, des symboles et des personnes ne se déroulent pas selon les modalités de l’achat et de vente, de mon côté j’ai étudié la circulation de *graten*, de copine et l’échange de fringues, de tennis qui ne se déroulent pas aussi selon des modalités de l’achat et de vente. Ces circulations et échanges se déroulent selon les trois règles obligations de M. Mauss qui sont celles *de donner, recevoir et de rendre*.

[51]

Dans les échanges de *wanga*, j’ai pu remarquer qu’il y avait une certaine compétition entre les voisins qui s’échangeaient des coups de fétiche. La compétition réside dans le fait que chacun des protagonistes essaient d’utiliser un *wanga* plus efficace de ruiner son adversaire/voisin. Cette situation reflète un peu le *système de prestation totale et de type agonistique* que Marcel Mauss décrivait dans son fameux ouvrage : [Essais sur le don](#). Marcel Mauss a nommé *système de prestations totales*, les phénomènes de circulation régis par les trois obligations et par la suite il le qualifie de *système de prestation agonistique*, ceux où le retour du don implique surenchère, compétition et de prestige ou d’influence.

## 18. *Énonciation de la théorie du don/contre-don de Marcel Mauss fondée sur les travaux de F. Boas et de Bronislaw Malinowski*

[Retour à la table des matières](#)

In *L'Essai sur le don*, M. Mauss se propose de rendre compte de la nature de l'échange dans les sociétés dites « primitives » (mais seulement il en désigne des survivances dans les sociétés occidentales) en examinant les systèmes de prestations et contre prestations où circulent des biens, matériels et immatériels, objets ou personnes. Le moteur de ces phénomènes réside dans la réciprocité : tout don appelle nécessairement un don en retour. Mais cette réciprocité n'est en rien un libre-échange, et ne peut se concevoir non plus sur le modèle d'une transaction marchande. Tout d'abord parce qu'elle engage bien plus des groupes sociaux (clans, tribus, unité de parenté) que des individus, et que les entités mises en circulation ne sont pas uniquement des biens matériels, mais des femmes, des services, des prières, etc. L'anthropologue Marcel Mauss démontre que tant le don initial que la contre-prestation ne procèdent pas du libre choix des acteurs mais obéissent à des contraintes particulièrement fortes, dont la transgression peut-être durement sanctionnée. L'échange ne consiste pas en un « donnant donnant » qui traduirait la simple volonté des personnes de passer contrat. L'échange est au contraire la combinaison de trois obligations : obligation de donner, obligation de recevoir, obligation de rendre.

[52]

Dans un premier temps l'idée du fait social total intervient dans la démarche de M. Mauss comme un quasi-outil méthodologique. Se référer à des phénomènes totaux, en tant qu'ils « mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions <sup>38</sup> ». Saisir les principes qui régissent l'échange en s'attachant à l'examen d'une totalité sociale, prise sous chacun de ses aspects, considérant l'ensemble de ses membres, envisageant toutes les valeurs mise en circulation.

<sup>38</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Collection Les classiques en Sciences Sociales, Québec, p. 273.

Les faits sociaux totaux sont alors des « systèmes de prestations totale <sup>39</sup> », des moments privilégiés de la vie sociale dont l'étude servira à appréhender la nature de l'échange.

Parmi toutes les études de cas dont l'analyse est présentée, deux phénomènes font surface et que Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* a consacré comme les archétypes du don/contre-don, de la réciprocité et du fait social total. Il s'agit de la grandiose cérémonie du *potlatch* qui se pratiquait sur la côte pacifique de l'Amérique du Nord et dont Frantz Boas notamment a laissé des descriptions détaillées, ainsi que la *kula*, cycle particulièrement complexe d'étude entre les habitants de l'archipel des Trobriand, à jamais liée aux travaux de B. Malinowski.

Considérant que nous sommes façonné par la méthode, ce serait un impair de notre part si l'on ne se poserait la question du quid du potlatch et de la kula ? Le terme de *potlatch* désigne un ensemble de cérémonies pratiquées par les Indiens de la côte pacifique de l'Amérique du Nord, notamment les Indiens Kwakiutl dont parle Mauss dans son ouvrage. Les manifestations se tiennent lors d'invitations de groupe à groupe, marquées par des fêtes et des discours, mais surtout par d'abondantes distributions de biens par la puissance invitante. On est obligé de donner un ou (des) *potlatch*, pour sceller les étapes importantes de sa vie ou de ses proches, pour établir son rang. Mais ce don initial oblige l'autre partie. Un *potlatch* doit obligatoirement être rendu, de manière au moins aussi riche, et si possible plus grandiose encore. On ne peut donc refuser un *potlatch*, à moins de ne se voir accusé [53] d'être incapable de le rendre et d'y perdre son honneur. On doit par conséquent rendre un *potlatch*, faute de quoi la guerre et la réduction à l'esclavage sanctionnent la partie qui n'a pu donner en retour.

---

<sup>39</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Collection Les classiques en Sciences Sociales, Québec, p. 273.

### *La kula*

Ce qui unit les trobriandais, ce n'est pas seulement une souche ethnique identique, car rivalités et hostilités n'y sont pas rares, mais c'est un phénomène économique d'échange, *la kula*, qui a, comme le souligne son découvreur, « une action profonde sur la vie des indigènes qui y participent », eux-mêmes ayant pleine conscience de son importance, car leurs idées, leurs ambitions, leurs désirs et leurs vanités en dépendent <sup>40</sup> ». La définition que donne Malinowski de ce phénomène social total est peu précise : « Forme d'échange intertribale de vaste envergure [...]. Institution extrêmement vaste et compliquée, à la fois par son étendue géographique et par la multiplicité des démarches qu'elle implique. Elle unit d'étroite façon un nombre considérable de tribus et elle englobe toutes sortes d'activités conjuguées et qui s'influencent les unes les autres au point de constituer un seul tout organique <sup>41</sup> ».

L'échange s'organise autour de la circulation de deux types de biens, des colliers de coquillage appelés *sulava* fait de perles de spondyles rouges (mollusques bivalentes) et des bracelets appelés *mwali*, composé aussi de coquillages blancs. Ces deux sortes de biens entrent dans la catégorie particulière de richesses, dont la valeur n'est pas due seulement à l'aspect esthétique mais à leur nature sacrée car leur contact apporte des vertus et ils sont censés avoir une force spirituelle. Ces richesses sont appelés, *vaygu'a*, terme qui évoque leur caractère sacré et par là même précieux. Les *vaygu'a* appartiennent à une sphère de biens précieux qu'on échange avec ceux de la même catégorie et non avec des biens de subsistance. Ils sont portés lors des grandes fêtes ou cérémonies et n'ont pas d'usage [54] quotidien. Ces parures apportent prestige et renommée à la personne qui les détient ; mais elle ne pourra les conserver que temporairement.

<sup>40</sup> Malinowski Bronislaw, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, p. 58.

<sup>41</sup> Malinowski Bronislaw, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, p. 141.

Au bout d'un temps défini, la parure est donnée de manière cérémonielle à un habitant d'une île voisine qui n'en aura lui-même la jouissance que provisoirement. Les biens sont échangés ainsi d'île en île, selon une chaîne bien établie. Lors du transfert des *vaygu'a* en direction d'un partenaire voisin, une contrepartie est offerte à celui qui se sépare de l'objet. Nul ne peut les garder plus d'un an ou deux, mais l'échange entre les partenaires se poursuit toute la vie, si bien que les *vaygu'a* circulent toujours dans la même direction, qu'il ne revient jamais en arrière et qu'il met de deux à dix ans pour accomplir son circuit. Mais le contre-don véritable est constitué par les biens qui circulent dans l'autre sens : Celui auquel on a remis un bracelet donnera en échange plus tard un collier dont la circulation est inverse <sup>42</sup>

*Malinowski et la remise en question de  
la rationalité économique de l'Occident*

Il traite de l'économie mélanésienne à la fois dans ses *Trois Essais sur la vie sociale* (Chap. III, IV, VI, IX, XIV et XXII), où ils réfutent un certain nombre de préjugés qui sont les suivant :

- a) L'illusion d'un âge d'or qui aurait existé, dans certains pays, particulièrement favorisés par le climat et la nature, et où l'homme, sans avoir à faire d'effort pour vivre et survivre, pourrait se montrer indolent, insouciant. Cette accusation traditionnelle de paresse s'explique par notre erreur à vouloir juger du travail des « indigènes » dans des situations qui ne sont plus les siennes, mais dans celles que nous lui avons créées et où ses « ressorts moraux », « ses motifs de travailler » traditionnels ont disparu. Or dans certaines circonstances, leur ardeur au travail peut souvent être très vive.

---

<sup>42</sup> Malinowski, Bronislaw, *Les argonautes du pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1989.

[55]

- b) La croyance que la motivation économique est identique à la nôtre, chez ces peuples, au contraire, les motivations sociales, le souci de prestige et le désir d'un haut statut surpassent de beaucoup une recherche quelconque du profit. Par exemple, on aime faire « étalage des vivres » qu'on possède et les greniers à ignames servent à faire valoir la quantité et la qualité de sa production <sup>43</sup>.

La motivation de Madame Fidéli dans la distribution de *graten* qu'elle réalise n'est pas la recherche d'un quelconque profit économique ou financier mais plutôt, je constate un souci de prestige de sa part et les bénéficiaire de *graten* n'hésitent pas la témoigner du respect pour son geste qui est guidé d'une par de bonne intention.

- c) L'idée que ces peuples auraient connu « une économie communiste » que la propriété, en particulier des embarcations, serait commune. En fait, chaque canot a son propriétaire, chaque travailleur reçoit sa part du produit de la pêche et il existe un véritable sens de la propriété, même si celle-ci est parfois complexe. Si l'homme y est moins individualiste qu'en Occident, l'économie n'y est pas pour autant collective.
- d) La vision d'une économie primitive, où chaque famille vivrait en autarcie, pourvoierait isolément à ses besoins, alors qu'au contraire « l'ensemble de la vie tribale est dominé par le jeu perpétuel de l'échange, que toute cérémonie s'accompagne du don d'un objet suivi d'un don réciproque, si bien que la richesse qui circule constitue l'un des ressorts essentiels de l'organisation. C'est le fameux principe de la réciprocité, caractérisé par le « *je donne pour que tu donnes* » fondement des relations sociales et de la cohésion du groupe. Les études de Bronislaw Malinowski ont remis en question considérablement la rationalité économique des occidentaux.

---

<sup>43</sup> Malinowski Bronislaw, *Les argonautes du pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989, p. 27.

[56]

## §2. L'approche de Maurice Godelier en Anthropologie économique *in Rationalité et irrationalité en économie*

### 19. *Apport de Maurice Godelier à la compréhension de mon mémoire*

[Retour à la table des matières](#)

Je peux dire que les concepts de rationalité et irrationalité en économie peuvent éclairer le fait économique des deux bidonvilles. C'est dans le contexte de la distribution de *graten* que ces concepts m'ont été les plus utiles. Lorsque j'analyse la dimension économique de cette pratique, je remarque que qu'il n'y a aucun souci d'accumulation de profit de la part de Madame Fidelie, la femme qui a eu l'initiative de cet acte. S'il n'y a pas de recherche de profit, alors le concept de rationalité économique dont parlent les classiques, n'a pas sa place et qu'il doit laisser le champ libre au concept d'irrationalité économique que Maurice Godelier est l'un des principaux théoriciens.

Tout au long de la recherche scientifique, j'ai retenu comme cadre de référence, la définition de l'économie que donne Maurice Godelier dans son ouvrage : « *Rationalité et irrationalité en économie* ». Elles sont les suivantes : « ... Dans chacun de ces rapports sociaux, que l'argent intervienne ou non, l'aspect économique est celui d'un échange de service contre des biens ou des services<sup>44</sup> et « ... Cependant réduire l'activité économique à la production, la répartition et la consommation des biens, c'est l'amputer du champ immense de la production et de l'échange des services<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Maurice, Godelier *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986, p. 239.

<sup>45</sup> Maurice, Godelier *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986, p. 239, p. 235.

Les tennis, les fringues et les *graten* sont considérés comme des biens qui sont mis en circulation par les personnes qui vivent dans les bidonvilles limitrophes de *cit Okay* et *cit Sikl *. Comme échange de service, j'ai étudié les échanges de séance de prière que les membres des cohortes de prière font entre eux.

[57]

## 20. * nonc  de l'analyse de Maurice Godelier des concepts de rationalité et d'irrationalité en  conomie*

[Retour à la table des matières](#)

L'Anthropologie économique<sup>46</sup> a pour objet l'analyse théorique comparée des différents systèmes économiques réels et possibles. Pour élaborer cette théorie, l'Anthropologie économique tire sa matière des informations concrètes fournies par l'historien et l'ethnologue sur le fonctionnement et l'évolution des sociétés qu'ils étudient. Il conviendrait de comprendre que l'Anthropologie économique fait une rupture épistémologique avec la rationalité économique dont prônent les classiques. Dès lors, on comprend que la notion de « rationalité », sise au cœur de toute la réflexion économique, soit la plus nécessaire et la plus contestée de toutes les catégories de l'économie politique. Si l'Anthropologie économique est une critique et un élargissement de l'économie politique, elle doit conduire celle-ci   un renouvellement de la notion de rationalité économique.

L'objet de l'Anthropologie économique est l'étude des systèmes, semble, au premier abord, un domaine aux contours nets que l'on devrait cerner sans surprise. Dans le champ de l'Anthropologie économique le domaine de l'économie est lié avec d'autres rapports sociaux qui sont eux même nou s autour de la politique, de la parenté, de la religion ou avec un aspect spécifique de toute activité humaine.

Les prestations de cadeaux entre clans donneur et preneur de femmes chez les Siane de nouvelle Guinée, la lutte de prestige et la

<sup>46</sup> Meleville, Herskovits, en 1927 « *Anthropology and economics* » *The social sciences and their Interrelation*, Ogburn, 1927, p 10-23.

compétition des dons et contre-dons dans le *potlatch* des Indiens *Kwakiutl*, l'offrande quotidienne des repas sacrés aux dieux égyptiens semblent des réalités sociales aux significations multiples dont la finalité essentielle n'est pas économique et où l'économique ne représente qu'une face d'un fait complexe. C'est pour cela que l'on ne saurait comme les classiques réduire l'activité économique à la [58] production, la répartition et la consommation de biens ce serait l'amputer du champ immense de la production et de l'échange des services <sup>47</sup>.

Dans ce contexte une interrogation s'avère nécessaire et elle s'articule ainsi : Sommes-nous condamnés, comme le pense ironiquement les classiques à dire que l'économique est la production, la distribution, la consommation de services « économiques » et à nous murer définitivement dans cette belle tautologie ? Fermement nous dirons NON, car la définition réaliste est fautive lorsqu'elle fait appartenir à l'économique toute la production des services, tous les aspects d'un service alors que n'appartient à l'économique qu'un aspect de tout service. Si nous prenons l'exemple d'un musicien ou d'un chanteur. Qu'y a-t-il d'économique dans son « récital », l'œuvre de Mozart qu'il interprète, la beauté de sa voix, le plaisir qu'elle procure, le prestige qu'il en retire ? Non et c'est une évidence commune. Est économique le fait qu'on paie pour entendre ce chant et que le chanteur reçoit une partie de cet argent. Par là existe un aspect économique du rapport social entre le chanteur et son public, entre le producteur et les consommateurs de cet objet idéal qu'est l'opéra *Don Juan* <sup>48</sup>.

Avec ce « cachet » le chanteur pourra peut-être vivre, entretenir sa famille, perfectionner son art, se procurer une partie ou l'ensemble des biens et services qu'il désire ou qui lui sont nécessaires. Cet argent est donc pour lui l'équivalent virtuel des conditions pratiques de la satisfaction de ses besoins, de ses désirs. L'importance du cachet lui sert en même temps d'indicateur de son succès auprès du public. Mais il est difficile de prétendre que l'objectif prioritaire d'un artiste soit de maximiser ses gains. Il est plutôt la recherche d'une plus grande perfection dans son art et de la reconnaissance de cette perfection à travers la faveur et l'émotion esthétique du public.

<sup>47</sup> Maurice, Godelier *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986, p. 234.

<sup>48</sup> Maurice, Godelier *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986, 237-238.

[59]

À la place d'un chanteur d'opéra, on peut prendre l'exemple d'un « griot » malinké qui chante devant le prince Keita les exploits de Saoundyata, le légendaire roi de l'ancien Mali. L'aspect économique de son activité ne se manifesterait pas, cette fois, dans l'argent gagné mais dans les cadeaux et les faveurs dont le comblera le maître de la maison. Et ce n'est pas seulement pour ces cadeaux que le griot chante bien et tire des accords merveilleux de la Kora mais c'est parce qu'il chante et joue merveilleusement qu'on le comble de cadeaux. Pour le Prince, la renommée du griot est miroir de son propre prestige et la magnificence de ses dons le symbole visible de sa propre puissance <sup>49</sup>.

On peut, dans la même perspective, analyser les offrandes d'un prêtre à son dieu ou les dons des fidèles à ce prêtre, les cadeaux d'un clan preneur à un clan donneur de femme. Dans chacun de ses rapports sociaux, que l'argent intervienne ou non, l'aspect économique est celui de l'échange d'un service contre des biens et des services.

Ainsi à condition de ne pas réduire la signification et la fonction d'un service à son aspect économique ou déduire cette signification et cette fonction de cet aspect, l'économique peut être défini, sans risque de tautologie, comme la production, la répartition, et la consommation des biens et des services.

La tâche de l'anthropologue-économiste est d'analyser à la fois cette extériorité et cette intériorité et de pénétrer au fond de son domaine jusqu'à ce que celui-ci s'ouvre sur d'autres réalités sociales et y trouve la partie de son sens qu'il ne trouve pas en lui-même. La perspective anthropologique, comme le souligne Dalton, interdit au contraire de décrire l'économique sans montrer en même temps sa relation avec les autres éléments du système social. Toutes recherches anthropologiques abordées par le biais de l'histoire, de l'économie ou de l'ethnologie, mènent à l'hypothèse qu'aucune société n'existe sans organiser ses différentes activités selon les principes et la logique d'un certain ordre voulu <sup>50</sup>.

[60]

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 239.

### §3. Les échanges de mot et de femmes selon Claude Lévi-Strauss in *Les structures élémentaires de la parenté*

#### *21. Apport du concept lévi-straussien « Échange de mot », à la compréhension de mon mémoire*

[Retour à la table des matières](#)

Je me suis inspiré des travaux que Claude Lévi-Strauss a réalisés sur la communication des messages (ou encore l'échange de mot), c'est dans le but de d'étudier non seulement les échanges de parole obscène dans les scandales publics et aussi celle que les gamins échangent dans le jeu « *Kenbe la...* » Qu'ils organisent près du ravin. Dans le cadre de cette étude, j'ai étudié ces échanges (Echange de parole obscène dans les scandales publics) de parole comme étant des expressions de tension sociale et aussi des outils de régulation dans les bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*. Les échanges de parole obscène dans le jeu *Kenbe la* des gamins et dans les scandales publics sont considérés comme des armes de combat. Il est nécessaire de dire que le jeu « *Kenbe la* » est étudié dans la réalité comme une sorte de contestation de l'ordre social des bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*.

## 22. Le concept « Échange des mots » dans la théorie Lévi-Straussienne

L'échange des mots renvoient aussi à l'échange de parole. Dans toute société la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes ; communication des biens et des services ; communication des messages <sup>51</sup>. Remarquons que la structure de la communication change de forme : de son apparente simplicité dans les organisations dualistes, elle devient comme feuilletée en une multitude de niveaux, repliées sur elle-même par des mouvements d'inversion. La communication n'a donc rien de transparent, elle se heurte à des contradictions et des problèmes et doit introduire un second niveau de communication pour résoudre le problème posé à un premier niveau : c'est parce que la vie sexuelle ne suffit pas qu'il faut échanger des femmes, et c'est parce que l'échange des femmes ne suffit pas qu'il faut échanger des biens, et c'est parce que ces biens ne suffisent pas qu'il faut en parler pour leur donner une valeur. Toute la vie [61] sociale et économique consiste donc à tenter de résoudre une contradiction primordiale, celle de la nature double de l'homme, en la différant et en la reportant sur d'autres êtres doubles et contradictoires.

On comprend alors la place singulière des femmes dans la construction des *structures élémentaires de la parenté* : à mi- chemin entre les mots et les choses (comme les choses elles s'échangent, mais comme les mots elles parlent), médiateurs symboliques et contradictoires par excellence. « La position ambiguë des femmes, dans ce système de communication entre hommes, en quoi consistent les règles de mariage et le vocabulaire de parenté, offre une image grossière, mais utilisable, du type de rapports que les hommes ont pu, il y a bien longtemps, entretenir avec les mots <sup>52</sup>.

Par ce détour, nous accéderions donc à un état qui reflète approximativement certains aspects psychologiques caractéristiques des débuts du langage. Comme dans le cas des femmes, l'impulsion origi-

<sup>51</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, p.353.

<sup>52</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 105-106.

nelle qui a contraint les hommes à « échanger » des paroles ne doit-elle pas être recherchée dans une représentation dédoublée, résultant elle-même de la fonction symbolique faisant sa première apparition ? Dès qu'un objet sonore est appréhendé comme offrant une valeur immédiate, à la fois pour celui qui parle et celui qui entend, il acquiert une nature contradictoire dont la neutralisation n'est possible que par cet échange de valeur complémentaire, à quoi toute la vie sociale se réduit. » Il convient de dire que Claude Lévi-Strauss remarque que les mots des langues primitives pour « échanger » s'appliquent aussi bien à « faire la guerre » qu'à faire la paix »<sup>53</sup>.

Claude Lévi-Strauss s'est inspiré de l'analyse linguistique des signes de Saussure. Les mots semblent arbitraires tant que l'on recherche à quoi ressemble le mot, c'est-à-dire tant qu'on cherche sa signification en dehors du langage. En revanche, la signification s'éclaire quand on observe non le rapport du mot à la chose (ou du signifiant au signifié) mais les rapports [62] des signifiants entre eux et des signifiés entre eux, entre lesquels le langage établit des homologues de séries<sup>54</sup>.

### 23. Apport du concept « Échange de femme » de Lévi-Strauss à mon travail de mémoire

[Retour à la table des matières](#)

Si Claude Lévi-Strauss pense dans les *Structures élémentaires de la parenté* que l'échange de femme scelle la conclusion d'alliances entre les clans, dans le cadre de ma recherche, j'ai étudié l'échange de copine/femme dans le « Baz Tèt Mi » qui scelle aussi la conclusion d'alliance entre les adeptes du clan. En ce sens, je peux dire que cet échange assure la cohésion entre les membres du groupe.

<sup>53</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 86.

<sup>54</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 103-104.

## 24. Énoncé de la théorie de l'échange de femme fondé sur la prohibition de l'inceste

[Retour à la table des matières](#)

Commençons par décomposer le concept de prohibition de l'inceste chez Lévi-Strauss. L'analyse de la prohibition de l'inceste est sans doute le passage le plus célèbre de l'anthropologie de Lévi-Strauss, celui en tout cas qui a donné lieu au plus grand nombre de discussions. Cette analyse apparaît en effet comme le socle fondateur de l'anthropologie Lévi-Straussienne, qui lui permet de se présenter comme une étude des structures universelles de l'esprit humain, et pas seulement comme une enquête spécialisée sur quelques sociétés primitives. C'est pourquoi cette analyse doit être regardée dans ses conséquences théoriques sur la signification anthropologique et politique de la prohibition de l'inceste.

[63]

La prohibition de l'inceste est une règle négative dont la combinaison avec d'autres règles explique l'ensemble des systèmes positifs. Ceci explique le projet général de l'anthropologie Lévi-Straussienne, qui est d'appliquer le modèle linguistique à d'autres phénomènes humains. La prohibition de l'inceste interdit de se marier dans son clan pour obliger à prendre une épouse dans un autre clan ; elle est donc une règle négative qui rend possible un ensemble de règles positives, une interdiction qui ouvre à tout un ensemble de prescriptions. Lévi-Strauss explique très clairement cette comparaison dans « Les leçons de la linguistique » : « Si hétéroclites que puissent être des notions comme celle de phonème et celle de prohibition de l'inceste, la conception que j'allais me faire de la seconde s'inspire du rôle assigné par les linguistes à la première. Comme le phonème, moyen sans signification propre pour former des significations, la prohibition de l'inceste devait m'apparaître comme la charnière entre deux domaines <sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 76-77.

*Le principe de la réciprocité  
dans la prohibition de l'inceste*

Si la prohibition de l'inceste est encore une règle négative, comment s'effectue sa transformation en un ensemble de règles positives ? Il faut que s'ajoute à l'interdit un principe garantissant aux individus qu'ils ne renoncent pas pour rien à la promiscuité familiale. C'est ce principe que Lévi-Strauss appelle « principe de la réciprocité » : un individu ne peut renoncer à épouser sa sœur ou sa mère que s'il sait que dans un autre clan quelqu'un fait de même, ce qui lui garantit que la femme qu'il laisse disponible sera compensée par une femme venue d'un autre clan. Lévi-Strauss imagine le raisonnement suivant : « À partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a quelque part un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour moi <sup>56</sup>. »

[64]

Remarquons que ce principe n'est pas de l'ordre d'une rationalité économique mais de l'anthropologie économique : d'un point de vue purement économique, l'individu aurait intérêt à épouser une femme de sa maison (*L'oiko-nomia* est la logique de la maison). L'individu, à l'instar du pari de Blaise Pascal, il fait donc un pari, qui défie la rationalité économique classique : il croit que son intérêt est le plus grand à attendre qu'une femme lui vienne d'un autre groupe, plutôt que de se satisfaire de la femme qui lui est immédiatement disponible. On est donc dans l'ordre de la spéculation et de la croyance davantage que dans celui du calcul des intérêts de la maison ou du ménage. D'où vient cette croyance qui s'ajoute aux raisonnements économiques ? C'est ici que Lévi-Strauss fait appel aux célèbres analyses de Marcel Mauss sur le don. Mauss a en effet montré que le don n'est pas un phénomène anecdotique de la vie sociale, mais au contraire le moment où le social se manifeste dans la totalité de ses aspects. Le don ne consiste pas seulement à faire passer une chose d'un individu à un autre, il prend essentiellement la forme de la réciprocité ; régi par l'attente du contre-don, il est avant tout échange. Cela signifie que la

<sup>56</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 84-85.

chose donnée importe moins que l'attente du contre-don, car celle-ci marque, à l'occasion de la chose donnée, l'instauration d'un rapport social : « il y a bien plus dans l'échange que les choses échangées <sup>57</sup> ».

Ce rapport social est donc autant politique et religieux qu'économique : à l'occasion de l'échange, les groupes sociaux ne se contentent pas de réclamer le retour des dons qu'ils ont concédés ; ils manifestent leurs différences de statut en apportant des dons toujours plus importants (en ce sens l'échange est religieux : il manifeste la force sacrée d'un groupe) et ils risquent leur statut social à travers la possibilité qu'un groupe inférieur apporte un don plus important (en ce sens l'échange est politique : il est le lieu d'une lutte pour la répartition du pouvoir social). Si l'échange est social, c'est parce qu'il manifeste l'existence du groupe en tant qu'ensemble de différences : à l'occasion du don, les différences sociales se matérialisent dans les flux de choses échangées. La valeur des choses ne vient pas des choses elles-mêmes, mais de leur insertion dans un ensemble de rapports différentiels qui constituent le social. Une chose prend de la valeur non parce qu'elle est utile à un individu, [65] mais parce qu'elle est désirée par plusieurs individus, dont les désirs se rencontrent sous forme de dons réciproques <sup>58</sup>.

Pour faire comprendre cette logique qui n'est pas économique au sens des classiques, Lévi-Strauss prend un exemple dans les sociétés dites « modernes ». Dans un restaurant à bas prix du sud-ouest de la France, chacun mange pour soi l'alimentation solide placée dans son assiette ; mais la bouteille de vin posée sur chaque table est porteuse d'une valeur différente : elle ne sert pas seulement à nourrir, elle est un produit de luxe, associé au travail des hommes, à la fête et à l'ivresse. Aussi peut-on assister à une scène où deux convives attablés séparément se donnent réciproquement du vin, quoique celui-ci soit le même dans leurs deux bouteilles, et de qualité médiocre. Le vin, produit auquel est associé une valeur différente de la nourriture habituelle, est donc l'occasion d'un échange de mots et de gestes, par lesquels s'institue un début de la vie sociale. Il s'agit là d'une « scène primitive » au sens où Freud décrivait par là le fantasme de l'inceste : en donnant

<sup>57</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 85-86.

<sup>58</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 85.

réciroquement du vin, les deux individus sortent de leurs isolement respectif (et donc des potentialités de violence qui lui sont liées) pour entrer dans un processus minimal de communication sociale ; ce qui ne signifie pas que cette communication sera nécessairement harmonieuse (l'un peut avoir plus de vin que l'autre et en profiter pour taquiner l'autre, qui peut se fâcher) mais les colits qui se produiront seront au moins l'objet d'une codification sociale <sup>59</sup>.

Comme l'exogamie, la prohibition de l'inceste est une règle de réciprocité ; car je ne renonce à ma fille où à ma sœur qu'à la condition mon voisin y renonce aussi; la violente réaction de la communauté devant l'inceste est la réaction d'une communauté lésée ; l'échange peut n'être, à la différence de l'exogamie, ni explicite ni immédiat : mais le fait que puis obtenir une femme est, en dernière analyse, la conséquence du fait qu'un frère ou un père y a renoncé. Seulement la règle ne dit pas au profit de qui on renonce ; le [66] bénéficiaire, ou, en tout cas, la classe bénéficiaire, est au contraire délimitée dans le cas de l'exogamie <sup>60</sup>.

La seule différence est donc que, dans l'exogamie, s'exprime la croyance qu'il faut définir les classes pour qu'une relation puisse s'établir entre les classes, tandis que dans la prohibition de l'inceste, la relation seule suffit à définir, à chaque instant de la vie sociale, une multiplicité complexe et sans cesse renouvelée de termes directement ou indirectement solidaire. Autrement dit, la prohibition de l'inceste est au principe d'une logique des relations régie par la réciprocité, mais celle-ci reste encore abstraite. Il faut donc bien souligner que le raisonnement de Lévi-Strauss n'est pas historique mais logique : il y a une série logique qui conduit de la prohibition de l'inceste (en tant qu'elle résout la contradiction nature/culture de façon purement négative) à la réciprocité (qui en est le versant positif) de l'organisation dualiste (qui la met en forme de la façon la plus simple en organisant les règles d'exogamie) <sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 86-87.

<sup>60</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 89-90.

<sup>61</sup> Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Collection Agora, Pocket, département d'Univers Poche, 2005, p. 91-93.

[67]

[68]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

# **Deuxième partie**

**RÉSULTATS  
DE LA RECHERCHE  
DE TERRAIN**

[Retour à la table des matières](#)

[24]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**  
**DEUXIÈME PARTIE**

**Chapitre 4**

---

Analyse qualitative  
des données recueillies  
(Entretien et observation)

**Section I. *CitéOkay, citéSiklè*  
et ses dimensions socio-spatiales  
et géographiques**

Cadre socio-spatial des bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et *CitéSiklè*

[Retour à la table des matières](#)

À l'entrée du quartier populaire de *CitéSiklè*, on peut observer un ravin dénommé « *ravin Tebe* » et qui est surmonté d'un pont reliant Delmas 19 et *CitéSiklè*. Pour pénétrer dans ce bidonville on peut emprunter ce pont où sont étalées des marmites de charbon.

## 25. Cartographie du ravin « Tebe »

[Retour à la table des matières](#)

Ce ravin fait partie intégrante de la vie sociale des personnes issues de la communauté des deux bidonvilles limitrophes. Il faut noter que les individus entrent non seulement en rapport entre eux mais aussi avec les choses telles, le « ravin Tebe » qui sert de pont dans les relations inter-individuelles. Le ravin sert de pont aux rapports sociaux car les jeunes et les gamins se réunissent chaque après midi tout près de cet espace pour échanger des mots. Aux dessus du ravin, il y a un pont reliant les quartiers résidentiels de Delmas 19 et le bidonville de *Cité-Siklè*.

Le ravin sert de latrine ou de fosse d'aisance pour les gamins de ces quartiers précaires qui viennent quotidiennement déféquer en plein jour. Au milieu des immondices, des enfants de 5 à 12 ans s'accroupissent pour déposer des matières fécales à ciel ouvert. Tout le monde s'en moque et il paraît que c'est le cadet des soucis des personnes qui assistent à ce scénario. La scène se déroule ainsi. Ce fut un jeudi 6 janvier 2013, dans l'après midi, où je me suis rendu dans le ravin *Tebe*. Arrivé vers les 5 heures et demi, j'ai remarqué une vingtaine [69] d'enfants qui étaient accroupis par terre afin de déféquer. Pour accomplir l'acte de déféquer, ils descendent leurs pantalons (ceux qui en ont), et commencent par pousser la matière fécale qui sort le plus souvent avec beaucoup de douleur. Les matières fécales de ces enfants sont souvent limpides et jaunâtres. Quand ils finissent de déféquer, ils prennent des cailloux pour s'essuyer l'anus qui contient des crottes de merde. Ces cailloux sont jetés par terre dans le ravin. Quand il était 9 heures du soir, j'étais assis sous un arbre qui porte la dénomination *emic* de « *Lila* ». Dans l'imaginaire des personnes des bidonvilles, l'odeur nauséabonde des feuilles de cet arbre sert à chasser les mauvais esprits ou ceux qui sont de mauvaises augures. Des dizaines de « *Blòdè* » se réunissent sous cet arbre pour fumer de la marijuana, d'échanger ou de partager leurs expériences sexuelles. Ces dernières sont expliquées comme des épopées où ils sont les seuls héros. L'air est complexe, car on peut dire qu'il est un mélange du parfum de marijuana, de la puanteur des immondices du ravin et du « *Lila* ». Des

mouches (*mouch a vè*) énormes étaient posées sur les feuilles de l'arbre et elles ne manquaient pas de laisser tomber leurs excréments sur n'importe quoi. Peu importait, pour les « *Blòdè* » qui sont déjà au Jamaïque par le biais de la marijuana.

Le ravin représente aussi une poubelle pour ceux qui vivent dans les bidonvilles limitrophes. C'est dans cet espace bien déterminé qu'ils viennent jeter leurs déchets domestiques et toutes autres choses qu'ils veulent s'en débarrasser.

Parmi les plus anciens résidents des zones limitrophes, on raconte que des bébés morts et parfois vivants ont été retrouvés dans ce ravin immonde. Certains estiment que ce sont des enfants issus de grossesse non désirée et dont les pères respectifs ne veulent pas prendre leurs responsabilités.

Les gens jettent les déchets à n'importe qu'elle heure, mais généralement ils le font à la tombée de la nuit. Quoique cette pratique se déroule le plus souvent dans la nuit, cela ne constitue pas quelque chose de prohibée par les ménages avoisinantes du ravin. Selon les personnes qui vivent dans les bidonvilles limitrophes, il est tout à fait normal de se débarrasser des détritiques de chez soi en les tirant dans le ravin « *Tebe* » qui est toujours d'une hospitalité incommensurable.

[70]

Le ravin « *Tebe* » est un fond servant car il reçoit tous les eaux usagers qui proviennent des différents ménages des bidonvilles de *Cité Okay* et de *Cité Siklè*. Le ravin *Tebe* reçoit l'eau des égouts de Delmas 19 et de Delmas 31. Les eaux immondes de ces quartiers résidentiels se déversent dans le ravin de *Cité Siklè*.

Dans ces milieux précaires, le chômage bat son plein et les jeunes doivent se démêler pour trouver de la monnaie pour survivre. Certains jeunes garçons ne manquent pas d'imagination, ainsi ils transforment le ravin en un lieu de travail où ils doivent venir gagner leurs pains quotidiens. Ces jeunes garçons qui fréquentent régulièrement le ravin sont étiquetés de « *Kokorat* », non seulement par les membres des bidonvilles limitrophes mais aussi par la société haïtienne. La notion *emic* de *kokorat* est une extra-qualification car ils ne se désignent pas ainsi en tant que tel mais c'est plutôt la société haïtienne qui les disqualifie en les qualifiant en tant que tel. Je dois aussi noter que cette

qualification est péjorative et elle sert à dévaloriser quelqu'un. Le terme « *Kokorat* » est composé de deux mots créoles qui sont les suivantes : « Koko » et « rat ». L'un des sens primitif que ce mot parait avoir, c'est que l'on traite quelqu'un de « vagin de rat » afin de rabaisser son estime de soi. Les *kokorat* marchent tout au long du ravin *Tebe* pour chercher du fer et du métal afin qu'ils puissent les vendre dans une entreprise dénommée GS. Cette dernière est située sur la route de Bon Repos. Cette activité leurs permettent de rentrer de la monnaie, ainsi le ravin *Tebe* devient une industrie dont ils sont les ouvriers.

Après le désastre du 12 janvier 2010, deux camps d'hébergements ont fait leur apparition au cœur du bidonville de *CitéSiklè* qui avait un espace limitrophe au ravin *Tebe*. Ces deux camps d'hébergements ont comme frontière le ravin *Tebe* qui délimite ces deux espaces. En tant qu'espace frontalier, il sert de chemin ou de route pour se rendre dans l'un de ces deux camps d'hébergement.

C'est dans le ravin *Tebe* que les personnes les plus vulnérables des bidonvilles limitrophes viennent chercher des matériaux pour construire des taudis qui leurs serviront de toit. Ils prennent le sable qui est emporté par les eaux du ravin. En ce sens le ravin peut être considéré comme une mine de sable.

[71]

Du 6 au 12 Janvier 2013, nous avons consacré environ une semaine pour marcher dans ce ravin d'immondices qui est une partie intégrante du corps social et que je ne saurais omettre. Tout au long du ravin, je vois défiler des porcs, des truies, des cabris, des chèvres, des poules, des coqs et des pigeons. Le ravin peut être assimilé à une porcherie, un poulailler, etc. D'une manière plus globale on dirait que le ravin est dans ce sens une sorte de ferme. Les après midi, vers les 3 ou 4 heures, les cochons font leurs sieste dans les mares d'eau boueuse du ravin. Les cabris font des petits sauts et se précipitent pour chercher de quoi manger. Cette situation est un peut l'expression de la ruralisation car certaines personnes qui vivent dans ces bidonvilles situés à Delmas (région urbaine), continuent à s'adonner à des pratiques rurales. En d'autre terme nous dirons que des pratiques rurales se font dans des espaces urbains.

## 26. *La vie sociale « sur les toits » des bidonvilles de CitéOkay et CitéSiklè*

[Retour à la table des matières](#)

Les individus qui vivent dans les bidonvilles limitrophes entretiennent des relations sociales sous et sur les toits. Les relations de voisinage qui sont aussi des relations sociales ont leur existence sous et sur les toits. Mon intention dans cette phase de la recherche est de présenter une forme de vie sociale qui existe sur les toits des taudis des deux bidonvilles. « *Sur les toits* » renvoie à la notion *emic* créolophone de « *do kay* »<sup>62</sup> Les personnes se reposent sur les toits de leurs taudis après une longue journée de labeur. Dans cet espace ils font leurs siestes tout en plaisantant ensemble. Les taudis sont vraiment étroits et l'atmosphère est infernale, ces deux raisons expliquent un peu pourquoi les gens passent plus de temps sur les toits. Ces derniers servent aussi de salle d'attente ou de salon car c'est là qu'ils reçoivent des amis ou des proches. À dire vrai, la plupart des entretiens ont eu lieu sur les toits des taudis.

[72]

Les femmes des bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè* ont l'habitude de faire des lessives « sur les toits » de leurs taudis respectifs et elles exposent les vêtements afin qu'ils puissent être séchés. Il faut aussi noter que les toits sont spatialement très proches, c'est-à-dire que l'on peut sortir d'un toit pour aller dans un autre et ainsi de suite. Sur les divers toits, des poules, des coqs et des pigeons circulent de toit en toit, ce qui nous conduit à penser que les toits des taudis servent de basse-cour. Il y a des petites cages où les pigeons font leurs nids, pondent des œufs et viennent dormir chaque soir. Cette cage est divisée en petites pièces et parmi celles-ci, il y avait des pigeonneaux que des pigeonnnes et des pigeons nourrissaient quotidiennement. Des cages étaient aussi destinées aux poules et aux coqs.

<sup>62</sup> Qui n'a pas le même sens avec le « *do kay* » retrouvé dans la thèse de doctorat de l'anthropologue et médecin Paul Farmer qui le présentait comme le nom d'un village rongé par l'épidémie du sida. Le titre de la thèse de P. Farmer est : « [Le sida en Haïti, la victime accusée](#) ».

Les « *dessus des toits* » représentent beaucoup de chose dans la vie des personnes qui vivent dans les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et de *CitéSiklè*. Les dessus des toits servent aussi de douche, de dépôt et de cour de récréation.

## 27. *Les dimensions géographiques des bidonvilles limitrophes de CitéOkay et CitéSiklè*

[Retour à la table des matières](#)

Les bidonvilles de CitéOkay et CitéSiklè ont des frontières terrestres. Ils sont tellement proches que ceux qui ne vivent pas dans la zone ont beaucoup de mal à les différencier et à les délimiter territorialement. Ce qui sert de frontière entre ces deux bidonvilles, c'est une guaguerre où les hommes de la zone organisent des combats de coq.

Les deux bidonvilles sont situés entre Delmas 19, Delmas 31 et le Boulevard Toussaint Louverture. Ils sont au milieu de ces trois espaces et l'un des bidonvilles est traversé par un ravin qui porte le nom de « *ravin Tebe* ».

Si quelqu'un se positionne à la frontière des deux des bidonvilles limitrophes, il verra que Delmas 31 se trouve à l'Est, au sud il y a Delmas 19, au nord c'est le Boulevard Toussaint Louverture et à l'ouest on trouve toujours Delmas 19. Lorsque l'on est dans les bidonvilles limitrophes, on peut emprunter des petit passage ou *Koridor* et des routes qui conduisent à Delmas 19, 31 et le Boulevard Toussaint Louverture.

[73]

Il y a trois ruelles à *CitéOkay* qui mènent à des rues de Delmas 31 ; En primo il y a une ruelle qui débouche sur la rue Marien, en secundo, il y en a une qui conduit à la rue Maguana et en tertio à la rue Epinard. Il y a aussi trois ruelles à *CitéSiklè* qui conduit à Delmas 19 ; En primo il y a une ruelle qui mène à la rue P. Anselme ; en secundo une ruelle mène à la rue Léonard et en tertio une autre ruelle conduit à la rue Cinéraire. Il faut noter qu'il y a une ruelle à *CitéOkay* qui conduit à Delmas 19, plus précisément à la rue La Crête Auguste. Il y a une ruelle à *CitéOkay* qui conduit au Boulevard Toussaint Louverture,

plus précisément en face de l'entreprise de courriel postal nommé DHL. A côté de cette ruelle qui conduit au Boulevard Toussaint Louverture, il y a une autre ruelle nommée « ruelle Jeudi » qui mène au *Cité Jérémie* (un autre bidonville) et un peu plus loin au carrefour *Trois-Mains* (Boulevard Toussaint Louverture).

## 28. Population de l'étude et le cadre normatif des échanges

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette recherche de terrain j'ai réalisé une première série de 22 entretiens avec des jeunes (femmes et hommes) issus des bidonvilles limitrophes de *Cité Siklè/cité Okay*. La population est constituée majoritairement de jeune fille et garçon de 18 à 30 ans qui sont le plus souvent aussi des parents. Cette situation de jeune parent est liée à la grossesse précoce. Les questions dans la partie IV de notre Guide d'entretien (Voir Annexe, guide d'entretien) visaient à recueillir des informations concernant les différents échanges que les gens de cette zone pratiquent entre eux. Lorsque nous parlons d'échange nous voulons faire référence aux : échanges de fringues/vêtement ; échange de tennis (chaussure), échange de fétiche (wanga), échange de prière, échange de paroles obscènes dans les scandales publics, échanges de geste et d'humeur toujours dans ce même contexte.

Parmi les vingt-deux (22) entretiens, dix (10) sont réalisés avec des jeunes hommes de vingt à trente ans (20 à 30 ans) qui étaient très ouverts à répondre les différentes questions ouverte que je leurs posais et douze (12) autres entretiens avec des jeunes femmes (18 à 38 ans) qui se sentaient un peu gênées ou mal à l'aise quand elles répondaient certaines questions, surtout celles qui concernaient les paroles obscènes. Ce fut le cas, malgré les [74] nombreuses précautions épistémologiques et techniques que j'ai pris dans le cadre de la réalisation de la recherche.

Les critères de constitution de la population sont les suivants : Le répondant ou l'enquêté doit résider dans l'un des bidonvilles limitrophes. Dans ce travail j'ai choisis le tri-orienté qui consiste à sélectionner des éléments qui semblent faire partie de la population à

l'étude et qui sont liés au problème de recherche. Dix garçons et douze filles ont été choisis, c'était dans le but de comparer les diverses modes de réponse (discours) des deux sexes.

Les relations sociales sont fondées sur les échanges que les individus font quotidiennement entre eux et auxquels ils n'accordent pas vraiment d'attention. Les divers échanges qui sont liés à notre objet d'étude se réalisent suivant un cadre normatif qui détermine les modalités de cette pratique complexe. Nous disons complexe car cette pratique est économique, sociale, culturelle, politique, juridique etc. Le simple fait de vouloir réduire l'échange à une des dimensions précitées, cela constituerait un obstacle majeur à la compréhension de ce phénomène. Le cadre normatif est l'ensemble des règles qui guident ou régissent les divers échanges que les individus font réciproquement entre eux. Ce cadre normatif est : « *Je te prête mon tennis, pour que tu me prêtés les tiens* » ; « *Je te prête mes fringues/vêtement pour que tu me prêtés les tiens.* » ; « *Je prie pour toi, pour que tu prie pour moi et afin que je puisse recevoir des bénédictions de la part de Dieu.* ». La deuxième phase du cadre normatif se base sur la parole et le trait de caractère. Ce cadre s'articule ainsi : *Je te dis des paroles obscènes, pour que tu me dises d'autres qui sont encore plus obscènes* », « *Je te fais des gestes, pour que tu me fasses aussi des gestes dans les scandales publics.* », « *Je me mets en colère, pour que tu te mettes aussi en colère* », d'où l'introduction dans ce contexte de la notion de *compétition* (liée à la notion de *système de prestation agonistique* retrouvée chez l'anthropologue Marcel Mauss in *Essai sur le don*) dans les scandales publics. Ce cadre normatif est constitué par les valeurs ou règles morales qui régissent ces relations d'échanges.

[75]

## Section II. L'aspect économique dans certains échanges dans les bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*

[Retour à la table des matières](#)

Selon Maurice Godelier, dans chacun des rapports sociaux, que l'argent intervienne ou non, l'aspect économique est celui de l'échange d'un service contre des biens et des services<sup>63</sup>. Ainsi l'objet de l'anthropologie économique est l'échange des services ou des biens contre d'autres biens et services. Les échanges qui constituent mes intérêts se réalisent sans l'intervention de la monnaie. Dans les liens ou rapports sociaux, l'économique ne représente qu'une face d'un fait complexe. Le phénomène « *échange* » est d'une complexité incontournable car en dehors de sa dimension économique, il est à la fois social, culturel et politique. En d'autre terme, j'ai voulu voir seulement dans l'économie un aspect de toute activité humaine.

L'aspect économique dans notre travail de recherche scientifique réside dans les échanges de bien c'est-à-dire de tennis, de fringues/vêtements (échange de biens) et de prière (échange de service). Etant donné que les tennis et les fringues/vêtements peuvent être considérés comme des biens de consommation, j'envisagerai les échanges de tennis et de vêtements comme des échanges de bien. D'un autre côté, l'échange de prière entre les voisins et entre les membres des groupes de prière peut être cantonné au rang des échanges de service contre d'autres services plus ou moins de même nature (*Je prie pour toi, pour que tu pries pour moi*). Le fait qu'une voisine ou un frère/sœur d'église vient chez vous afin d'adresser des prières pour garantir votre bénédiction, alors il vous rend un service que vous lui rendrez en participant à la prochaine séance de prière qui se fera chez lui où il sera à l'honneur.

[76]

<sup>63</sup> Maurice, Godelier *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986, p. 239.

## 29. Échange de tennis

L'échange de tennis est beaucoup plus répété parmi les jeunes hommes qui sont enthousiasmés par l'idée de mettre une chaussure de marque dans les programmes de Disc Jockey afin de séduire les filles qui y seront (Entretien #008-1) et de se distinguer des autres garçons qui sont en quelque sorte considérés comme des rivaux (Entretien 008-2). Les extraits de l'entretien #008-1 et 2 peuvent en témoigner.

« Entretien #008-1 « *Se mesye yo ki konn plis prete tenis pou yal file fanm nan pwogram.* » « Entretien #008-2 « *Mesye yo prete tenis tou pou yal bay lòt blòdè cho tenis* ».

Dans ces genres de programme de Disc Jockey, ce dernier fait usage d'un ordinateur portatif qui est relié avec plusieurs appareils sonores qui servent à diffuser le son des musiques surtout du genre hip-hop. Généralement les jeunes garçons prêtent des tennis de marque *Sopra, Converse, Puma, Adidas, Nike, Das, Timberland* (Entretien #019 et #020)

« Entretien #019 : « *Nèg yo konn prete tenis sopra, puma, adidas, nike* » « Entretien #020 : « *Blòdè yo konn prete tenis Converse, Timberland avèk Das.* »

Il existe des liens de parenté ou d'amitié entre celui qui prête et celui qui formule sa demande de prêt (Entretien 011 et 016). Le terme de *blòdè* est une déformation du mot anglais *brother* qui signifie frère. En référence avec le contexte de l'étude, considéré quelqu'un comme son *blòdè*, c'est admettre qu'il est votre bon ami. C'est quelqu'un que l'on considère comme son frère en dépit du fait qu'il n'est pas de même ascendant que vous (Entretien #005). Les entretiens #005 ; #011 ; #016 et #019 illustrent cette relation de fraternité et d'amitié entre les *blòdè* qui vivent dans les *koridor* des bidonvilles limitrophes de *citèOkay* et *citèSiklè*.

« Entretien #005 : « *Yon blòdè se yon bon zanmi, se yon frè, menm lè ou pa sòti nan menm vant avèl.* » « Entretien #011 : « *Tenis yon blòdè se pou tout blòdè, paske depi nèg la se blòdè* »

*sèke li se bon patnè w » « Entretien #016 : « Depi nèg la se patnè ou, ou pretel tenis. » « Entretien #019 : « Depi nèg la pwòch ou, ou ka mandel prete tenis »*

[77]

Celui ou celle qui veut prêter une paire de chaussure a presque toujours recourt à la flatterie afin que sa demande puisse être agréée. Il ou elle formule sa flatterie en disant à son camarade ou à son cousin qu'il est le plus chic de la zone. De cette manière l'on s'assure que sa demande va être agréée. Lorsque les jeunes hommes vont chez leurs copines ou une fille qu'ils courtisent et ils n'ont pas un tennis de marque qui puissent séduire la fille en question alors ils se rendent chez un ami pour lui demander de lui prêter un tennis de marque qu'ils ont par hasard vu chez leurs amis. Quand les jeunes vont dans des festivités qui se font hors de leurs demeures (les bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*), ils s'arrangent toujours de prêter de beaux tennis afin de donner une image positive d'eux-mêmes. En portant des tennis coûteux, ces jeunes essaient de cacher leurs pauvretés financières et la situation de misère matérielle qu'ils vivent au quotidien. Dans ces milieux précaires les tennis coûteux et de marques (*Puma, Converse, Adidas* etc.) sont considérés comme des bijoux et ils sont prêts à faire n'importe quel sacrifice pour se procurer des chaussures de marques. Le tennis a une méta-fonction car il vous rend visible, c'est-à-dire qu'ils vous permettent de sortir de l'ordinaire (Entretien #010 ; #015 et #021).

C'est pour cette raison que lorsqu'un ami vous prête son tennis, on doit s'assurer de l'entretien du tennis pour éviter qu'il soit abîmé voire même déchiré. Les tennis sont des meubles qui sont très convoités dans les bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*, à un tel point que souvent des cas de vol de tennis sont répétés, car après avoir lavé le tennis c'est sur le toit qu'on le met sécher. À ce moment des incidents malheureux sont susceptibles de se produire surtout à cause de la proximité des différents toits. Les extraits des entretiens #010 ; #015 et #021 traduisent cette méta-fonction des tennis dans les communautés de *citéOkay* et *citéSiklè*.

*« Entretien #010 : « Yo ba ou respè nan zòn nan, se lè ou mete tenis gwo mak epi ki chè » « Entretien #015 : « Moun nan zòn*

*nan ap rele ou ti miki, lè ou mete gwo mak tenis » « Entretien #021 : « Tout je ap fikse sou ou nan site a, depi ou mete tenis converse ».*

[78]

### 30. Dimension économique des échanges de tennis

[Retour à la table des matières](#)

- a) *L'aspect économique dans les pratiques d'échange de bien (tennis)* : À l'instar des biens (colliers coquillages) que les *kwa-kiutl* échangeaient, je me propose dans ce travail de faire la peinture des échanges de bien de (tennis) entre les jeunes garçons de *citèOkay* et *citèSiklè*. L'aspect économique concerne les échanges de tennis entre les jeunes garçons des deux bidonvilles limitrophes (Entretien #004 ; #013 ; #014, échange de tennis). Les jeunes accordent beaucoup d'importance aux tennis qu'il considère d'ailleurs comme des objets précieux qui attirent l'attention de tout le monde (Entretien #021, échange de tennis). C'est la méta-fonction du tennis. Le tennis est devenu à ce moment un bien particulier et pas comme les autres biens car il (le tennis) peut procurer du respect et surtout de belles copines. L'échange de tennis est possible par le biais de la réciprocité qui permet d'ailleurs la production et la reproduction de cette pratique sociale, culturelle et économique.
- b) *La réciprocité : Condition de base des échanges de bien (tennis)* : Il y a lieu de parler de réciprocité, dans les échanges de tennis que les jeunes garçons de *citèOkay* et *citèSiklè* pratiquent entre-eux. Cette réciprocité se développe autour du cadre normatif : « *Je te prête des tennis pour que tu me prêtés les tiens* ». La survie même de ces pratiques d'échange dépend de cette réciprocité. Les extraits des entretiens #004 ; #013 et #014 peuvent traduire la réciprocité qui existe dans les pratiques d'échange de tennis. Quand un *blòdè* prête un autre *blòdè* son tennis, il espère un jour formuler une demande prêt au *blòdè* qui vient de prêter son tennis. Dans le cadre d'une relation de prêt entre ami ou amie, il ou elle accepte de prêter son beau tennis,

c'est parce qu'au fond, il/elle sait qu'un jour la nécessité se fera sentir de demander à son ami de lui prêter un tennis ou quelque chose d'autre car je dois le souligner, le contre-don n'est pas obligé être de même nature que le don.

« *Entretien #004: “Depi mwen kann pretew tenis, fòk ou ka pretem tenis tou, lèm bezwen tou. Entretien #013 : « Depi yon patnèw aksepte prete yon tenis, sèke li konnen ou ka pretel tenis tou. » Entretien #014 : « Lè ou prète yon zanmi tenis, ou menm tou ou espereprete tenis nan menl tou »*

[79]

### 31. Échange de fringues/vêtements

[Retour à la table des matières](#)

Je retrouve cette pratique presque à un même rythme dans les différents cercles des deux sexes (masculin et féminin) (Entretien #001) mais il faut toutefois faire ressortir que « l'action de prêter son fringue » est intra-sexe (Entretien #003), c'est-à-dire que les échanges se font entre les jeunes hommes d'un côté et entre les jeunes femmes d'un autre côté. Les échanges de fringue sont surtout intra-sexe. Les garçons en fonction de leurs liens d'amitié et de parenté, ils s'échangent des fringues et les filles aussi le font en fonction des mêmes facteurs précités. Les extraits des entretiens #001 et #003 peuvent servir d'exemple :

« *Entretien #001: “Nan site yo medam yo, avèk mesye yo, yo tout nan prete rad nan men zanmi yo” Entretien #003:« Nan zòn nan tout moun fre, men tout moun pa gen rad »*

Cela n'empêche pas pour autant qu'ils doivent exister entre celui qui prête et celui qui demande qu'on lui prête, des liens d'amitié et de parenté qui jouent un rôle important la pratique de prêt entre les individus. Les extraits des entretiens #001 ; #003 et #004 en sont des témoignages.

« Entretien #001: « *Depi nou zanmi len ka mande lòt prete rad* »  
 Entretien #003: « *Lè de (2) fi zanmi, yo di ke yo se kouzin epi yo len ka prete lòt rad* » Entretien #004 : « *Nèg ki nan menm klan yo mete rad ansanm* »

Parmi les jeunes filles, cette pratique se fait clandestinement ou en cachette car celle qui prête ne va pas mettre au courant ses parents ou du moins le voisinage (Entretien #002).

« Entretien #002 « *Nan site yo, tout blòdè yo, tout medam yo, tout timoun yo nan prete rad an kachèt* »

[80]

Le voisinage sera au courant, s'il est arrivé un incident avec le vêtement, par exemple si la robe est perdue ou déchirée. À ce moment des scandales publics peuvent avoir lieu sans aucun doute. J'affirme que cette pratique est clandestine, car la fille qui veut demander à une amie de lui prêter soit une robe, une jupe ou un t-shirt, elle se rend discrètement chez son amie avec un sac généralement de couleur noir pour transporter discrètement la robe (Entretien 005), puis à son arrivée, elle commence à lui donner des blagues, à faire des plaisanteries puis elle lui fait de nombreuses flatteries en la disant qu'elle est stylée ou qu'elle s'habille comme un mannequin. Avant de mettre un terme à la conversation elle lui formule sa demande, en l'expliquant les circonstances qui l'a conduit vers elle (Entretien 010). Si son amie accepte et c'est ce qui arrive le plus souvent, celle qui a demandé de lui prêter la robe, s'empresse de la mettre dans son sac noir afin de ne pas se faire remarquer par les autres personnes de la maison voire même par le voisinage qui sont toujours à l'affût de la moindre occasion pour faire des commérages. Une jeune fille accepte de prêter une belle jupe bleue à son amie parce qu'elle espère demander un jour à son amie de lui prêter sa belle robe rouge.

« Entretien 005 : « *Entèl gendwa gen yon sòti..., alò li vini ak yon valiz nwa poul vin mande prete rad la.* » Entretien 010 : « *Moun mande zanmi prete rad paske li pa genyen* »

De ces pratiques découlent toujours des conflits entre les filles qui sont très sensibles pour les fringues qu'elles tiennent à cœur. Ces querelles résultent du mauvais entretien qu'on a infligé aux vêtements du

propriétaire (Entretien #008). Lorsque des scandales publics se déclenchent dans ces genres de circonstance, nous pouvons assister à un autre type d'échange qui n'est pas sans rapport avec notre recherche de terrain. C'est l'échange de parole dite obscène dans les scandales publics.

« Entretien #008 : « *Mwen prete ou rad la byen fre, ou menm ou remèt mwen li sal* »

On peut entendre des propos tels : « *Se mwen ki pou ba ou rad pou al anba nonm ou* » qui peut se traduire ainsi : « *Est-ce que je suis là pour te fournir des fringues pour aller coucher avec ton mec* ». Dans ce cas une fille rappelle à son amie qui prétend avoir perdu sa jolie robe qu'elle n'est pas là pour lui procurer des vêtements afin d'aller s'envoyer en l'air avec son mec. Et elle continue à lancer des paroles obscènes en disant : « *Ou la, ou kole nan [81] bouda ti Michel, Ki se bouda chire epi ki pap regle anyen pou ou* ». À ce niveau elle essaie d'ironiser son amie en lui rappelant que son mec est un fauché (*bouda chire*) et qu'elle perd son temps en sortant avec lui, car son mec ne peut pas satisfaire ses besoins financiers. Dans une autre scène de scandale public la fille qui est propriétaire de la mini-jupe lance cette phrase extrêmement piquante à son amie : « *Se koko mwen ki banm rad la* ». À travers cette parole provocante la propriétaire de la mini-jupe rappelle à son amie que c'est par le biais de son vagin qu'elle s'est procurée la mini-jupe et qu'elle a intérêt à prendre cela en compte. Parmi les jeunes hommes, il existe aussi cette pratique qui consiste à emprunter des habits ou des vêtements à un ami. Entre les garçons dans la zone on se prête réciproquement des vêtements estiment les différentes personnes qui ont été soumis aux entretiens. Le simple fait qu'ils soient amis ou cousins suffit qu'il soit possible de s'entre-prêter des fringues sans la moindre hésitation.

Les jeunes garçons prêtent des pantalons jeans ou des t-shirt pour une occasion spéciale, par exemple si un garçon désire rendre visite à une fille, qu'il fait la cour et qu'il a un beau pantalon mais qu'il n'a pas ce t-shirt hors du commun, alors il se précipite chez un ami qui a un t-shirt de marque. L'extrait de l'entretien #002 traduit ce fait.

« Entretien 002 : « *Depi gen sòti nou yonn mande lòt prete rad* »

Cela résulte du caractère de sexe des habits. Il y a des habits pour hommes et des habits pour femmes. Cependant la finalité du prêt vise à garantir la réussite d'une éventuelle relation entre une jeune fille et un jeune homme. L'intention du garçon qui prête de beaux habits pour aller dans un programme de DJ (Disc Jockey) est de séduire les filles qui s'y trouvent. L'intention d'une fille qui prête une jolie robe de soirée pour aller dans un bal avec son petit ami, c'est d'arriver à rendre fou amoureux son copain.

*« Entretien 003: "Pou fi a sedwi yon gason, li prete rad nan men yon lòt fi ki zanmi li. »*

[82]

La finalité de ces échanges intra-sexe est de construire ou de raffermir un rapport inter-sexe, c'est-à-dire entre garçon/fille. C'est le contexte du prêt qui peut nous permettre de clarifier davantage. La fille ou le garçon formule sa demande de prêt à l'occasion d'une éventuelle rencontre avec un ou une copin/e (Entretien #005).

Dans la majorité des cas, celui ou celle qui va faire la rencontre, n'a pas de beaux vêtements ou des tennis de marques pour éblouir la personne aimée. Dans ce cas la fille ou le garçon vise à construire une relation sentimentale que l'on peut qualifier de rapport inter-sexe ou de rapport masculin/féminin. Le rapport inter-sexe est illustré dans l'extrait de l'entretien #003-2 qui constitue un témoignage d'une fille qui voulait séduire un homme par le biais de beaux habits. Les extraits #005 et #003-2 s'articulent ainsi :

*« Entretien #005 : « Entèl gendwa pral fè yon sòti, men li pa gen rad li vle a. Se yon zanmi li ki gen rad li vle a, Alò li vini ak yon valiz nwa poul vin mande prete rad la. » Entretien #003-2 : « Pou fi a sedwi yon gason, li prete rad nan men yon lòt fi ki zanmi li. » Entretien # 006-2 : « Tout pasyon medam yo se met bèl rad ke yo renmen anpil. »*

## 32. Dimension économique des échanges de fringues/vêtements

[Retour à la table des matières](#)

- a ) *Aspect économique : Échange de fringues/vêtements (bien) contre des fringues/vêtement (bien)* : Les échanges de fringues/vêtements font partie aussi de la catégorie des échanges de biens. Les fringues/vêtements sont des biens, car les principaux acteurs qui les échangent accordent beaucoup de valeur aux vêtements. Ces derniers représentent l'obsession des jeunes filles qui résident dans les bidonvilles limitrophes de *ci-téOkay* et *ci-téSiklè* (Entretien #006-2, échange de fringues/vêtements). Elles développent une passion démesurée pour les fringues de marque et qui peuvent leurs permettre de projeter une image positive d'eux même ou d'arriver à séduire un garçon (Entretien #003-2, échange de fringues/vêtements).

« Entretien # 006-2 : « *Tout pasyon medam yo se met bèl rad ke yo renmen anpil.* »

[83]

- b) *La réciprocité comme condition de base des échanges de bien (fringues/vêtements)* La notion de réciprocité est aussi présente dans les pratiques d'échange de fringues/vêtements que ce soit chez les garçons ou les filles. Une fille qui accepte de prêter son beau t-shirt à une amie, espère aussi demander un jour à son amie de lui prêter sa belle robe (Entretien 006-1). Si un don implique un contre-don en retour, alors je dirai qu'un prêt implique un contre-prêt en retour. C'est ici la véritable liaison entre la réciprocité et le cadre normatif : « *Je te prête des fringues/vêtements pour que tu me prêtes tes fringues/vêtements* ».

« Entretien #006-1 : « *Yon fi prete rad li, se paske li espere mande prete tou* » Entretien #003-2 : « *Pou fi a sedwi yon gason, li prete rad nan men yon lòt fi ki zanmi li.* » Entretien #007 :

« *Yon fi prete rad li, se paske li wè lòt fi prete a ka pretel tou* »  
*Entretien #008 : « Moun prete rad paske li espere mande prete tou »*  
*Entretien #011 : « Yon moun prete zanmi li rad, se paske li espere mande prete rad tou. »*

### 33. Échange de prière

[Retour à la table des matières](#)

Il paraît être une obligation selon certaines personnes de prier pour son voisin et celui-ci se doit aussi citer votre nom quand il prie la nuit avant de se coucher. Les entretiens #001 ; #007 et #013 traduisent cette réalité d'échange de prière dans les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et *CitéSiklè*.

« *Entretien 001 : « Moun nan bò kotew lap viv, fòk ou priye pou li. Yon bon vwazen dwe priye pou byennèt moun ki nan vwazinaj la. »* *Entretien 007 : « Lè yon moun kretyen fòk ou priye pou vwazen ou. »* *Entretien 021 : « Depi moun nan ap viv bò kotew, ou dwe priye pou li »*

La prière est d'une importance capitale dans la zone et c'est ce qui explique qu'ils (les personnes qui vivent à cité Okay et siklè) font des activités spirituelles presque chaque jour. Les activités spirituelles sont : jeûne de prière (*jèn*), cohorte (*Kòwòt*), etc. Les extraits des entretiens #001 ; #002 et #017, relatifs aux échanges de prière, expriment cette pratique constante des jeûnes et des cohortes dans les bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*. Les cohortes sont réalisées au niveau communautaire, c'est-à-dire de taudis en taudis où l'on effectue des prières pour ceux qui habitent le taudis.

[84]

« *Entretien 001 : « Nan kòwòt, se ant kretyen konkou lapriyè a fèt kay pa pa kay »* *Entretien 002: « Lè gen kòwòt, lapriyè konn fèt de kay an kay nan site a »* *Entretien 017: « Lè yap fè jèn nan legliz nan zòn nan, yo toujou mande pou priye pou yon vwazinaj ki poko konvèti. »*

À 4 heures du matin, le chef de file de la cohorte, choisit une maison de l'un de ses fidèles pour prier et évangéliser. Chaque jour est réservé pour une maison d'un des membres de l'église. Le fait que l'on fréquente la même église signifie *ipso facto* que l'on doit prier pour son camarade chrétien. Les conditions de l'échange de prière entre les chrétiens sont retrouvées dans les entretiens #012 et #015

« Entretien #012 : « *Depi ou mache nan menm legliz avèm, fòk nou yonn priye pou lòt, voye je sou lòt* » Entretien #015 « *Si ou mache nan menm legliz avèm, nou dwe priye pou yonn lòt paske nou se frè ak sè nan lesenyè.* »

Dans les églises avoisinantes des bidonvilles limitrophes de *citéeO-kay* et *citéeSiklè*, il existe des groupes de prière. Dans ces groupes, les membres choisissent un jour pour chaque membre du groupe, où l'on va se réunir chez un membre afin de prier pour lui. Les membres du groupe qui sont généralement des voisins et voisines, concentrent tous les prières et les énergies autour des tumultes quotidiens de la personne qui est à l'honneur. D'ailleurs, on se considère comme des frères et sœurs lorsqu'on est adepte de la même église (Baptiste, adventiste, Pentecôtiste etc.). (Catégorie I) Les extraits des entretiens #004 ; #006 ; #008 et #020 illustrent comment les membres d'un groupe d'une communauté religieuse échangent réciproquement la prière. (Catégorie II) Les extraits des entretiens # 005 et #015 montrent comment les chrétiens d'une même église se considèrent comme des frères et sœurs, en ce sens ils doivent s'échanger réciproquement des prières.

### *Catégorie I*

« Entretien #004 : « *Konn gen konbit lapriyè ki konn fèt nan gwoup dam yo...* » Entretien #006 : « *Nan gwoup de priyè nan legliz la, chak jou yo vin priye pou yon moun nan gwoup la.* » Entretien #008 : « *Depi nou nan menm gwoup nan legliz la, nou len ap priye pou lòt, epi nou le nap veye sou lòt* » Entretien #020 : « *Gen gwoup ki konn fè priyè de kay an kay* »

[85]

*Catégorie II*

« Entretien #005 : « *Depi se frè ak sè nou ye nan lesenyè, nou yonn ap priye pou lòt* » Entretien #015 : « *Si ou mache nan menm legliz avèm, nou dwe priye pou yonn lòt paske nou se frè ak sè nan lesenyè* »

Dans l’imaginaire social de la population d’étude, l’acte de prier pour son voisin est un acte profond, car les retombées positives, tomberont également sur ses voisins qui vivent à proximité, surtout pour ceux qui ont prié pour lui. Ainsi le contre-don n’est pas obligé d’être de même nature, c’est-à-dire une prière en retour mais le contre-don peut être la bénédiction de Dieu. Les extraits des entretiens #002 et #022 en sont des exemples.

« Entretien #002 : « *Vwazen an bò kotew la, fòw priye pou li, si li beni nap beni tou, nap jwenn yon bagay tou* » Entretien #022 : « *Lè ou priye pou vwazen ou bondy<sup>e</sup> ap beni ou* »

Dans la représentation symbolique de la population d’étude, la prière est considérée comme une arme qui peut leur permettre de résoudre bien des problèmes concrets tels : manger au quotidien ; récupérer son mari qu’une rivale a dérobé ; sauver son enfant des loups-garous qui le sillonnent ; Avoir beaucoup plus de bénéfice dans son commerce de plat chaud etc.

« Entretien #011 : « *Vwazen an konn priye pou lòt vwazen an lè gen maladi* » Entretien #015 : « *Vwazin konn priye pou lòt vwazin ki nan traka oswa ke lougawou ap pèsekite anpil.* » Entretien #018 : « *Si ou gen pwoblèm, vwazinaj ap vin priye pou ou.* »

### *34. Dimension économique des échanges de séances de prière (échanges de services)*

[Retour à la table des matières](#)

Les échanges de prière entre chrétiens ou voisins relèvent de la catégorie des échanges de service contre des services. D'ailleurs comme le dirait Maurice Godelier <sup>64</sup>, on ne saurait amputer à l'activité économique, l'échange des services, ce serait la réduire à la production, la répartition et la consommation des biens.

[86]

Les services échangés sont les séances de prière que les frères/sœurs chrétiens/chrétiennes font pour les membres d'une cohorte de prière. Dans cette dernière, un jour est dédié pour chaque membre et toutes les prières seront à son profit. En venant faire la séance de prière, la cohorte de prière (le groupe de prière) offre un service domicilié à son membre. Le lendemain, aux heures habituelles des rencontres de la cohorte de prière, ce dernier participera à la prochaine séance de prière qui sera faite dans le taudis d'un autre membre du groupe (Entretien #006, *échange de prière*). En fait, ce sont des services de prière que les membres des cohortes de prière s'échange entre-eux dans chacun de leur taudis respectifs. Dans ces genres d'échange de service, il n'y a pas de paiement en contre partie (absence de monnaie). La réciprocité joue un rôle important dans les échanges de prière car elle permette la perpétration de ces actions et inter-action dans le temps et dans l'espace.

---

<sup>64</sup> Maurice, Godelier *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986, p.235.

*35. La réciprocité : Condition des échanges des séances de prière (service) contre des séances de prière.*

[Retour à la table des matières](#)

Il est une obligation pour chaque membre d'un groupe de venir participer aux séances de prière qui est dédiées à un membre du groupe, en retour la cohorte de prière (le groupe) viendra prier pour ce membre. Cette réciprocité peut aussi se manifester entre les voisins qui souvent, ne fréquentent pas la même église (Entretien #002 ; #006 et #020). Lorsque le voisin x d'à côté prie pour son voisin y qui est en détresse, celui-ci (y) doit aussi prier quand son voisin (x) se trouve dans la même situation. Ces situations de détresses peuvent être des cas de maladies ou de persécution de *lougawou* ou d'autres ennuis (Entretien #010 ; #015 et #018).

« Entretien #002 : « Lè gen kòwòt lapriyè konn fèt de kay an kay nan site a » Entretien #006 : « Nan gwoup de priyè nan legliz la, chak jou yo vin priye pou yon moun nan gwoup la. » Entretien #020 : “Gen gwoup ki konn fè priyè de kay an kay pou chak manm” Entretien #010 : « Vwazen konn priye pou lòt vwazen lè gen maladi. » Entretien #015 : « Vwazen konn priye pou lòt vwazen ki nan traka, oswa ke *lougawou* ap pèsekite » Entretien #018 : « Si gen pwoblèm vwazinaj ap vin priye pou pou ou »

[87]

### Section III. Régulation et tension sociale aux bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*

#### 36. Échange de *Wanga*/Fétiches ou *wanga* et contre-*Wanga* <sup>65</sup>

[Retour à la table des matières](#)

Dans notre travail nous nous sommes penchés sur les échanges de *wanga* entre les voisins qui sont en conflit et qui ne trouvent d'autres alternatives que de s'envoyer réciproquement du *wanga* comme des courriers postaux. L'extrait de l'entretien #009 montre l'échange de *wanga* entre les voisins.

« Entretien #009: « *Nan koridò a yo yon nap bay lòt kout wanga nan yon fày minit* »

Ce genre d'échange existe le plus souvent entre les commerçants qui vendent des produits en détails qui sont en concurrence et qui veulent s'appauvrir mutuellement (Entretien #003-2, échange de *wanga*). Appauvrir sa voisine commerçante, c'est favoriser par le biais du *wanga* la faillite de la mini-entreprise qu'elle tient pour permettre son ascension économique. En d'autre terme, c'est mettre sa voisine commerçante *en bas* (pauvreté) et de prendre la place *d'en haut* (opulent) (Entretien #003-4, échange de *wanga*).

---

<sup>65</sup> Les *wanga* sont des objets servant à jeter un mauvais sort. Dans les bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*, ceux qui se servent des *wanga* les mettent devant la porte de son adversaire/voisin, car c'est l'endroit idéal pour atteindre la cible. Les objets servant de *wanga* peuvent être des bougies ou des poudres fabriquées à partir des cadavres d'humain et de crapaud. Ces informations sont tirées à partir des entretiens #005 et #010 : **Entretien #005** : « *Entèl gendwa leve yon maten li jwenn yon bout balèn devan pòt li...* » **Entretien #010** : « *wougan yo, fè wanga avèk poud krapo oubyen poud mò, se yon move bagay yo itilize pou fè moun (vwazen an) mal* ». Je me réfère à l'empirisme (les faits) pour expliquer le *wanga*.

« Entretien #003-2 : « *Yo bay kout wanga se pou anpeche vwazen kap fè komès la avanse.* » Entretien #003-4 : « *Vwazen an bay lòt vwazen an kout wanga, poul ka metel anba, oswa fèli pòv epi pou li ka ap menmen.* »

[88]

À ce moment on peut avoir une idée des différents conflits qui peuvent avoir lieu et des différents échanges de *wanga* qui s'en suivent. Il y a un véritable duel de *wanga* entre les protagonistes en question qui ne se lassent pas d'inter-changer des *wanga*, jusqu'à la capitulation du plus faible (Entretien #003-3, échange de *wanga*). Cette situation montre comment les gens se fiche des tribunaux formels et préfèrent résoudre leurs différends par des échanges de *wanga* (Entretien #003-1, échange de *wanga*). Dans les deux bidonvilles limitrophes, le *wanga* est utilisé comme moyen de résolution de conflit entre les différents voisins de la zone (Entretien #020, échange de *wanga*). Un voisin ou une voisine peut aussi décider de ne pas anéantir son ennemi-voisin/voisin par le biais des coups de machette, mais il se sert de préférence des coups de *wanga* pour atteindre le même objectif (Entretien #019, échange de *wanga*).

« Entretien #003-1: « *Nan site a yo yonn bay lòt kout wanga paske tribinal pa enpòtan* » Entretien #003-3 : « *Konn gen dyèl wanga nan site a, antre yo sak pi fèb la tonbe* » Entretien #019 : « *Wanga a se lè vwazinaj pa vle pranw pa manchèt, epi li pranw pa wanga.* » Entretien #020 : « *Se nan bay lòt kout wanga, vwazinaj rezoud pwoblèm yo.* »

L'une des méthodes utilisées pour appauvrir un voisin est de déposer un *wanga* devant sa porte. Si le voisin marche dessus, alors celui qui a déposé le fétiche peut s'attendre aux effets funestes du *wanga*. Cependant, si le scénario se déroule autrement, le voisin non chrétien prendra le soin de jeter de l'urine ou de l'eau sur le *wanga* et se mettra à la recherche du voisin adversaire qui est l'auteur du fait. Et si, il le trouve, vous pouvez en être sûr, il lui donnera un contre-*wanga*. Les extraits des entretiens #001 ; #004 ; #006 et #007 illustrent cette réalité.

« Entretien #001: « Moun ki pa kretyen yo, mete kò yo deyò pou yo konn de ki prevyen » Entretien #004 : « Lè moun nan wè wanga devan pòt li, si li pa levanjil, li prale kot moun ki nan domèn mistik pou li limen chandèl dèyè moun ki mete wanga a pou li. » Entretien #005 : « Si li pa kretyen, li met kòl deyò pou remèt kout wanga a » Entretien #006 : « Lè yon moun wè wanga devan pòt li, si li pa kretyen li met kòl deyò pou li bay yon wanga an repons »

[89]

Cependant il faut l'admettre, la chrétienne réagit autrement quand une voisine dépose un wanga devant sa porte. Sans la moindre hésitation elle se met à implorer les secours et la protection du seigneur Jésus Christ. Elle pense que Son Dieu peut rendre sans effet le wanga qu'on a mis devant sa porte. Le comportement du chrétien est décrit dans les extraits des entretiens #004 ; #005 et #007 qui s'articule ainsi :

« Entretien #004 : « Si li se levanjil, li ap priye pou bondye chanje kè moun ki mete wanga a. » Entretien #005 « Entèl gendwa gendwa leve yon maten, li jwenn yon bout balèn devan pòt li. Si li se kretyen li al priye pou sa. » Entretien #007: « Kretyen an priye lè yo ba li kout wanga, pou li ka chase move lespri »

Dans le voisinage, on peut aussi vous donner du wanga, si vous êtes prétentieux ou si vous ne respectez pas vos voisins. Si quelqu'un habite dans la zone, il est censé savoir qu'il n'est pas supérieur à ses voisins et qu'il leur doit du respect. Le respect que l'on est tenu d'avoir à l'égard de son voisin peut traduire en quelque sorte comme l'expression d'une régulation sociale qui existe dans les bidonvilles limitrophes de *citèOkay* et *citèSiklè*.

« Entretien #002 : « Si ou fè frekan ak yon moun nan site a, ou mèt pare tann, lap itilize wanga pou ou. » Entretien #009 : « Mwen gendwa la, map pouse kòm sou ou epi ou mete wanga pou mwen. »

Une voisine peut donner un coup de wanga à une autre voisine à cause de son commerce qui est florissant. Dans ce cas, le wanga est

utilisé pour appauvrir la voisine qui commence à gagner trop d'argent et qui risque de se penser supérieur aux autres personnes de la communauté. Il y a aussi le risque pour que cette voisine laisse la communauté qui commence à ne pas concorder avec ses moyens financiers et ses nouveaux amis issus d'autres quartiers. Une fois que le wanga a rendu la voisine pauvre, tout sera rentré dans l'ordre et tous les risques seront mis à néant. Ces situations montrent comment les voisins font l'usage du wanga en guise de régulation sociale des bidonvilles de cité Okay et Siklè.

« Entretien #016 : « Nan vwazinaj la, len ap met wanga pou anpeche lòt la avanse » Entretien #017 : « Moun ki gen ti boutik yo, toujou renmen fè dyèl wanga pou kraze biznis lòt la. » Entretien #018 : « Nan koridò a, yo yon nap bay lòt kout poud, paske yo pa vle vwazin nan pwogrese. »

[90]

Le fait qu'ils respirent ensemble l'odeur du ravin, qu'ils se frottent dans les *koridor*; qu'ils s'accouplent entre eux, qu'ils foulent le même sol, alors ils finissent par se familiariser et qu'il se considère comme une communauté, un corps de personne qui vit dans cette zone.

« Entretien #009 : « Nan site a pa gen yon moun ki plis pase lòt, paske nou ap viv nan menm zòn epi nap fè fas ak menm si-tiyasyon. »

Dans la zone, certains croient qu'il existe des *loups-garous* (*lougawou*), c'est-à-dire que l'on croit qu'il y a des personnes qui se transforment en monstre avec des ailes et qui se promènent la nuit sur les toits des maisons en tôles. Il faut dire que selon des informateurs, les *loups-garous* ont du mal à se promener sur les toits en béton car des personnes y dorment quotidiennement à cause de la chaleur infernale qu'il y a à l'intérieur des maisons. En ce sens le wanga est mis en œuvre pour chasser et traquer ces *loups-garou* qui guettent le sang des jeunes nouveaux nés. (Compte-rendu d'entretien informel et d'observation dans le cadre de la réalisation de travail de recherche)

Dans certains entretiens, on m'a révélé que les houngans ou prêtres vodou fabriquent le wanga avec les restes de crapaud et de cadavre d'humain que l'on transforme en poudre. Le wanga est sujet à des

usages divers, tout dépend de la personne qui l'utilise (Entretien #010). Dans d'autre cas, certains voisins composent le wanga avec des bougies.

« Entretien #005 : « Entèl gendwa leve yon maten li jwenn yon bout balèn devan pòt li... » Entretien #010 : « wougan yo, fè wanga avèk poud krapo oubyen poud mò, se yon move bagay yo itilize pou fè moun (vwazen an) mal »

La réciprocité alimente les différents échanges de *wanga* dans les relations de voisinage. Un coup de *wanga* implique un contre-coup de *wanga*.

« Entretien #008 : « Lè yo ba ou kout wanga, fòk ou remèt kout wanga a » Entretien #014 : « Gen moun ki toujou remèt kout wanga yo ba yo a »

Il est nécessaire de souligner que le contre-don n'est pas obligé être de même nature que le don initial.

[91]

### 37. Échange de Wanga : Outil de régulation sociale et expression de tension sociale

#### a) Outil de régulation

[Retour à la table des matières](#)

L'échange de *wanga* est un des moyens de résolution de conflit dans les bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince. Refusant de combattre son voisin par le sabre ou la machette, alors certains préfèrent avoir recourt au *wanga* (Entretien #019 ; #020, échange de *wanga*). Ce dernier intervient comme sanction infligée à un voisin x qui se croit supérieur aux autres personnes de la communauté. Les autres personnes peuvent lui donner un coup de *wanga* pour le sanctionner ou le corriger. Ainsi le *wanga* est un moyen pour garantir le respect entre les membres de la communauté. Par extension, je dirai que le

*wanga*, en garantissant le respect, il assure aussi dans une certaine mesure la cohésion sociale (Entretien #002, échange de *wanga*).

« Entretien #002 : « Si ou fè frekan ak yon moun nan site a, ou mèt pare tann, lap itilize *wanga* pou ou. » Entretien #020 : « Se nan bay lòt kout *wanga*, vwazinaj rezoud pwoblèm yo. » Entretien #019 : « *Wanga* a se lè vwazinaj pa vle pranw pa manchèt, epi li pranw pa *wanga*. »

Lorsque le commerce de la voisine est fructueux, cela est assez suffisant pour créer des inquiétudes et frustrations chez certaines autres voisines de la zone. Ces derniers peuvent lui donner des coups de *wanga* pour le remettre à sa place, d'où la notion de régulation sociale (*anba/pauvreté matérielle*), c'est-à-dire pour arrêter cette accumulation de profit qui risque de nuire énormément l'équilibre social (Entretien #016 et #018, échange de *wanga*). En même temps cela peut traduire une certaine concurrence qui existe entre les différents petits commerçants qui vendent détail et qui aimeraient assister à l'effondrement de la mini-entreprise d'à côté que l'on considère souvent comme la cause de son carence de clientèle (Entretien #017, échange de *wanga*).

« Entretien #016 : « Nan vwazinaj la, len ap met *wanga* pou anpeche lòt la avanse » Entretien #017 : « Moun ki gen ti boutik yo, toujou renmen fè dyèl *wanga* pou kraze biznis lòt la. » Entretien #018 : « Nan koridò a, yo yon nap bay lòt kout poud, paske yo pa vle vwazin nan pwogrese. »

[92]

### *b) Expression de tension sociale*

Dans les bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*, il existe des tensions sociales surtout entre les voisins qui tiennent des petites boutiques (Entretien #017, échange de *wanga*). Ces dernières peuvent être rangées dans la catégorie des activités économiques de subsistance que des individus tiennent pour assurer leurs survies dans ce quartier précaire. De vives tensions sociales se manifestent dans les interminables

échanges de *wanga* entre les voisins, jusqu'à la capitulation de l'un d'eux (Entretien #003-3, échange de *wanga*). Cette situation traduit les querelles incessantes qui animent le quotidien des voisins dans le *koridor*. Je décris ces tensions sociales, c'est dans le but d'écarter cette tendance qui pousse à croire que les bidonvilles en tant que communauté, seraient des espaces de parfaite harmonie, voire même d'égalité. C'est pour cela que j'envisage d'étudier non seulement les outils de régulation sociale mais aussi les tensions sociales dans les bidonvilles limitrophes.

« Entretien #003-3 : « Konn gen dyèl wanga nan site a, antre yo sak pi fèb la tonbe » Entretien #017 : « Moun ki gen ti boutik yo, toujou renmen fè dyèl wanga pou kraze biznis lòt la. »

### *c) Le wanga comme arme de combat dans les échanges*

La voisine utilise le *wanga* afin d'anéantir la mini-entreprise de la voisine qui vit à côté. Cette arme redoutable a la vertu de ruiner la voisine qui est suspecte d'accumuler trop d'argent et qui risque soit de se penser supérieure ou de vouloir laisser la zone. Pour empêcher une voisine commerçante de devenir aisée financièrement, les autres voisines lui donneront des coups de *wanga* qui dans beaucoup de situations similaires se révèlent efficace pour atteindre le but déterminé (Entretien #018, échange de *wanga*). Un répondant (Entretien #017, échange de *wanga*) a expliqué l'échange de *wanga* comme un duel entre les voisines qui tiennent les tenants des activités de subsistance. C'est un duel dans la mesure où elles échangent des coups de *wanga*, jusqu'à l'effondrement de la mini-entreprise de l'une d'entre-elle. Un autre répondant (Entretien #019) a clairement affirmé que l'échange de *wanga* est un affrontement qui ne se réalise pas par l'intermédiaire des machettes mais plutôt les protagonistes utilisent comme arme *des wanga*.

[93]

« Entretien #017 : « Moun ki gen ti boutik yo, toujou renmen fè dyèl wanga pou kraze biznis lòt la. » Entretien #018 : “Nan koridò a, yo yon nap bay lòt kout poud, paske yo pa vle vwazin nan pwogrese.” Entretien #019 : « Wanga a se lè vwazinaj pa vle pranw pa manchèt, epi li pranw pa wanga. »

### 38. *Échange de parole, geste et d’humeur dans les scandales publics*

#### *a) Échange de paroles obscènes dans les scandales publics ou rivalité entre les femmes*

[Retour à la table des matières](#)

Les femmes de la communauté de *CitéOkay* et de *CitéSiklè* résolvent leurs conflits, en s’échangeant des paroles obscènes et non en recourant à une quelconque justice formelle. On peut qualifier cette pratique de scandale public car elles se disent réciproquement des obscénités dans la rue et devant un public attentif qui les stimule avec beaucoup d’enthousiasme. C’est le public qui va rendre le verdict, c’est-à-dire qui va élire celle qui a débité beaucoup plus d’obscénité à l’endroit de sa voisine. Les scandales publics arrivent par exemple, lorsque l’une des voisines a jeté de l’eau usager devant la porte de la voisine d’à côté ou si l’un des gamins d’une voisine a tabassé le fils d’une autre voisine. Ce sont généralement les circonstances qui peuvent provoquer des scandales publics suivis d’échange de paroles obscènes. Dans ce genre d’échange, il y a deux catégories de sous-échanges qui sont les suivants : *L’échange de geste dans les scandales publics et l’échange d’humeur dans les scandales publics*.

Les paroles obscènes débitées dans ces genres de dispute ont généralement rapport avec le vagin et le clitoris de la femme. Ces paroles sont des affronts aux vagins des femmes. Ce sont des femmes qui insultent le vagin d’autres femmes dans les bidonvilles limitrophes. Il paraît que la meilleure façon de froisser une femme dans cette com-

munauté est de dénigrer son sexe. Dans certains entretiens réalisés dans les bidonvilles de *CitéOkay* et *CitéSiklè*, on m'a révélé les obscénités qui visent à dénigrer le vagin de la femme. Cette partie intime du corps féminin est décrite par l'adversaire féminin avec beaucoup de répugnance, comme s'il s'agissait de la chose la plus horrible du monde. En guise d'exemple on peut prendre trois extraits dans les entretiens #002 ; #005 et #012, échange de parole obscène:

[94]

« Entretien #002 : « *Langèt klou beton, Koko pye mayas, Koko larim tabak, Koko santi, Langèt visye, langèt et domi deyò.* »

« Entretien 004 : « *Langèt vide, langèt visye, langèt dòm deyò* » Entretien #005 : « *Koko vè ; koko mouch ; koko fwa mou ; koko dirèk dirèk* » Entretien #012 : « *Koko gliserin* »

En scrutant la réalité des femmes qui se disent des obscénités on a pu remarquer que ce n'est pas sans raison qu'elles mettent beaucoup d'accent sur le discrédit du vagin. Elle développe une affectivité pour leur vagin, d'ailleurs certaines d'entre-elles estiment qu'un bon vagin peut procurer à une femme de belle chose. Dans l'entretien # 004-3, cette personne me révèle avoir entendu cette phrase dans un scandale public, « *Se kokom ki banm rad la* », qui peut se traduire littéralement ainsi « *C'est par le biais de mon vagin que je me suis procuré ce fringue.* ». Tout ceci, c'est pour montrer comment elles se focalisent sur leur sexe, qui selon elle a beaucoup d'importance dans leur vie sociale et qui est susceptible de leurs procurer des fringues ou tout autres biens. Dans un autre scandale public, une femme a recommandé à son adversaire féminin d'aller demander des fringues à son mari (Entretien #007). En d'autre terme elle doit rechercher l'utilité de son mari dans l'achat de fringues et d'autres choses. L'extrait de l'entretien #007 laisse transparaître cette réalité.

« Entretien #007 : « *Ou paka fè mariw ba ou rad* » Entretien #001-2 « *Ou kole nan bouda ti Michel ki se bouda chire, epi ki paka achte rad pou met sou kòw.* » Entretien #001-3 « *Se devanm ki banm rad la* »

Dans les entretiens, les hommes qui assistaient les scandales publics, étaient beaucoup plus ouverts à nous dire les obscénités. Paradoxalement, les femmes qui constituent les principales actrices des scandales publics, elles étaient un peu réservées dans les entretiens, surtout lorsqu'on leur posait des questions relatives aux échanges de paroles obscènes dans les scandales publics. Cela peut être dû à la composition quasi-masculine de mon équipe de recherche.

Les jeunes femmes de la zone jettent aussi le discrédit sur les fesses d'autres femmes qui sont leurs rivales dans les scandales publics.

[95]

Ainsi je peux avancer une autre catégorie de paroles obscènes émis par les femmes à l'égard d'autres femmes dans la communauté et qui concernent les fesses des femmes. Dans ce genre d'échange les fesses de l'adversaire sont vivement décriées. C'est pour blesser l'autre femme en son for intérieur, qu'une femme se met à jeter le discrédit sur les fesses de celle qu'elle veut offenser. Dans les entretiens #003 ; #006 et #021, j'ai pu relever des obscénités relatives aux fesses :

« *Entretien# 003 : « Dèyè santi, bouda pi, bouda vè, bouda kaka. Lè ou chita sou chou li fè bokit pikliz » Entretien #006 : « Dèyè dlo, dèyè santi » Entretien #021« Bouda fon »*

Dans l'imaginaire des personnes de la communauté, les fesses des femmes sont très importantes et qu'elles doivent en prendre soin. D'ailleurs, les jeunes garçons de la zone, avouent qu'ils éprouvent beaucoup de sympathie pour les fesses redondantes. Le fait qu'une femme accuse son rivale (femme), qu'elle ne prend pas soin de ses fesses, cela suffit pour le combler de discrédit et de honte. Les femmes peuvent aussi lancer des blagues (*Tchip/Lirik/Trip*) qui visent à ridiculiser les fesses d'autres femmes adverses. Une blague dans l'entretien #013 peut servir comme exemple:

« *Entretien #013 : « Lè ou chita sou yon wòch, chen vin manje li, lè ou leve. »*

On peut tenter de traduire cette phrase ainsi : « *Lorsque tu t'es levé sur une pierre que tu étais assis dessus, des chiens sont venus le man-*

gé à cause de sa puanteur. ». À travers cette phrase, on essaie de montrer la puanteur des fesses d'une femme.

Il y a une catégorie autre de parole obscène qui vise toujours à ternir l'image de la personne considérée comme adversaire. Dans cette catégorie, on a tendance à assimiler la personne à tout ce qu'il y a d'immonde. On l'assimile à ce qui est puant, à ce qui est sale. Dans les entretiens #002 ; 011 ; 013 ; 014 ; 015 ; 018 ; on a relevé des obscénités suivantes :

« Entretien 002 : « Chawony, Kalanbè, chawony santi, vomisman kaka » Entretien 011: « Salòp sal » Entretien 013 : « Malpwòpte » Entretien 014 : « Kokorat, vakabòn » Entretien 015 : « Kòw san lave ou pap vin detèn sou mwen la » Entretien 018: « Deplase la depotwa kaka, moun sal »

[96]

Ainsi elle veut montrer comment sa rivale a la même odeur que la chose la plus immonde du monde. En fait, les scandales publics sont des mises en scènes car les protagonistes dans les scandales publics savent très bien que les obscénités qu'elles se disent mutuellement, ne sont pas vraies. Mais, elles se le disent avec un ton persuasif et sérieux (*je chèche*) afin de froisser sa rivale. J'ai puisé cette compréhension des échanges de parole à travers un entretien où le répondant qualifiait les scandales publics de scène de théâtre ou de spectacle.

« Min yo byen mare lè yap bay espektak sa »

J'aborde l'échange de paroles obscènes dans les scandales publics comme un *complexus*<sup>66</sup> c'est-à-dire comme un tissu de constituants hétérogènes et inséparablement associés. Le *complexus* est ce qui est tissé ensemble. Les constituants hétérogènes du *complexus* « échange de paroles obscènes » sont : L'échange de geste dans les scandales publics et l'échange d'humeur dans les scandales publics. Quoique ces deux constituants sont hétérogènes, ils sont inséparablement associés dans la mesure où l'échange d'humeur est une des conditions premières pour échanger des gestes dans les scandales publics. La complexité pose le paradoxe de l'un et du multiple, c'est-à-dire que dans

<sup>66</sup> Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du seuil, Paris, 2005, p. 21.

l'un on peut aussi retrouver le multiple. L'un dans ce sens, représente l'échange de parole obscène et dans ce « un », j'ai pu trouver le multiple qui est l'échange de geste et l'échange d'humeur qui comme le dirait Edgar Morin sont en interactions. Ma démarche est inspirée du paradigme de la complexité d'Edgar Morin.

### *b) L'échange de geste dans les scandales publics*

À cette phase de mon analyse je vais aborder les échanges de geste dans les scandales publics. Dans la communauté, lorsque les femmes s'injurient, elles se font réciproquement des gestes agressifs afin de s'agacer mutuellement. Par exemple une femme peut pointer son doigt au visage de sa rivale, afin de l'insulter ou de la mettre en colère. L'action de pointer son doigt au visage d'une rivale, peut se traduire comme un manque d'égard et cela peut entraîner de la bagarre. Elles peuvent aussi se tenir tout droit ou dépendamment de [97] l'ambiance (Entretien #009), elles peuvent avoir l'envie de se gifler. Il est à noter que la gifle constitue un affront pour celle qui la reçoit.

« Entretien #005 : « Yonn ap lonje dwèt nan figi lòt » Entretien #009 : « Yo kanpe dwat, de men sou kote yo » Entretien #009 « Yo konn soti pou bay lòt kalòt »

Elles peuvent s'injurier tout étant éloignées, mais elles font souvent des pas vers leurs rivales afin de les agresser physiquement (Entretien #011). Elles ont aussi l'habitude de se tenir devant la poitrine de son adversaire afin de le mettre en colère (Entretien 013).

« Entretien #011 : « Yo kanpe de lwen pou yo joure » Entretien 013 : “Lè medam yo ap joure, yo yonn ap mache anba vant lòt”

Elles peuvent s'injurier en pleine rue, avec les mains sur les hanches, les pieds écartés et elles font des bruits vraiment aigus. Souvent dans ces genres de situation elles ouvrent grand les yeux pour intimider leurs adversaires féminins. Voilà un extrait tiré dans les entretiens #006 ; # 008 ; #009 et #020.

« Entretien #006 : « *Yo kanpe nan lari de men sou anch, yap fè estera* » Entretien #008 « *Medam yo mete de (2) men sou anch, pye yo ekate, epi yo kale je yo.* » Entretien #009 : « *Yo kanpe dwat, de men sou kote yo* » Entretien #020 « *Yap fè estera, yap detaye, epi yap taye banda.* »

L'échange de geste peut prendre une autre tournure qui plaît beaucoup aux personnes du voisinage. Souvent dans les scandales publics, les femmes enlèvent leurs jupes afin de montrer à leurs rivales qu'elles ont de belles culottes (*Tanga ; victoria secret ; panta tchoula ; culotte V*, cf. Entretien #014).

« Entretien 002: « *Medam yo leve jip yo, sitou sa ki gen bèl kilòt yo.* » Entretien 010: « *Medam yo ap taye banda, yo desann kilòt yo, yo leve jip yo.* » Entretien #014 : « *Medam yo antre yo, yo prete ti mayo, kilòt Victoria secret, kilòt tanga, soutyen.* »

[98]

Dans certaines disputes, elles peuvent enlever leur jupe et leur culotte afin de pointer ses fesses, en direction de leurs rivales, tout en écartant chacune des deux parties charnues de leurs postérieures.

« Entretien 003: « *Lè medam yo ap joure yo konn griyen bouda yo, oubyen yo leve jip yo* »

Si leurs maisons sont face à face, elles peuvent rester assises sur leur galerie respective pour s'injurier.

« Entretien 001: « *Yo chita pou yo di betiz tou* » Entretien 004 : « *Medam yo konn chita pou yo joure* »

Dans certaines scènes de scandale public, la jeune fille peut enlever sa culotte pour montrer qu'elle possède des poils, mais cela arrive surtout si c'est sa rivale qui cri haut et fort qu'elle n'a pas de beaux poils. Voici la phrase de sa rivale « *ou pa gen bèl pwèl* » (Entretien #004, échange de parole obscène). À ce moment, on peut avoir une idée sur l'importance que les personnes de la communauté accordent aux poils. Et malheur à une fille qui n'a de beaux poils ou voire le pire qui s'est fait épilée. Avoir de beaux poils, cela est une condition pour attirer les garçons qui en raffolent.

« Entretien 004 : « Medam yo desann kilòt yo, sitou lè vwazin nan di yo: Ou pa gen bèl pwèl, ou pa gen bèl kilòt »

### c) Échange d'humeur dans les scandales publics

L'expression du visage et le sentiment que l'on éprouve ne sont pas sans importance dans les échanges de parole obscènes. À partir de cela, j'ai pu déceler un échange d'humeur entre deux femmes rivales qui se lancent des paroles obscènes. Une femme donne toujours mauvaise mine à sa rivale quand elles sont en train de s'injurier et sa rivale n'hésite pas pour lui remettre sa mauvaise mine (Entretien #004). Pour illustrer cette mauvaise mine, le répondant de l'entretien #005 a qualifié cette expression du visage de mine de macaque. À noter que ce dernier est assimilé avec tout ce qui est laid, dans la représentation des personnes des bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*.

[99]

« Entretien #004 : « Medam yo gen min nan fron yo lè yap joure » Entretien #005 : « Depi medam yo ap di mo sal, yo gen min makak, yo vin tou lèd » Entretien #006 : “Min yo byen mare lè yap bay espektak la. »

Quand elles s'injurient dans le voisinage, elles le font toujours avec beaucoup de colère (*kout san*) et de l'audace (*je chèch*) (Entretien #018). J'ai pu voir des plis dans leurs fronts (*min makak*), ce qui signifie qu'elles sont énervées ou même en colère. À ce moment, la colère est devenue quelque chose qui subit les lois de l'échange. La voisine vient de se mettre en colère, c'est en réponse à l'autre voisine/adversaire qui était déjà piquée par sa crise de colère (Entretien #021) Dans ces genres de situation, ces femmes sont comme des bombes non à retardement car elles s'explorent avec une spontanéité incontrôlable.

« Entretien #018 : « Fi yo renmen fè je yo chèch lè yap joure » Entretien #021 Medam yo konn fè kout san lè yap di betiz »

Lorsqu'elles s'injurient, elles ne se reconnaissent plus, elles sont hors de leurs personnes (*yo dedouble*) et ne contrôlent pas ce qui sort de leurs bouches. Pour faire de l'impact sur son adversaire, elles peuvent gonfler leurs corps à un point qu'elles risquent de s'éclater. Gonfler son corps consiste à s'enflammer de courroux.

« Entretien #007: « *Lè de jèn fanm ap joure yo dedouble* » Entretien #012 « *Yo gonfle kò yo, medam yo dedouble lè yap joure* » Entretien #015 : « *Moun kap di betiz yo kanpe byen djanm epi yo prèt pou eklate.* »

À ce niveau, je peux parler d'échange de colère voire même de courroux qui est la pointe extrême de la colère.

« Entretien #001 : « *Medam nan zòn nan di betiz avèk anpil kò-lè* » Entretien #009 « *Lè de (2) moun ap joure, yo tankou de (2) chen anraje.* »

[100]

### *39. Échange de Parole, geste, et d'humeur : Expression des tensions sociales et ce sont des outils de régulation*

#### *a) Expression des tensions sociales*

[Retour à la table des matières](#)

Les échanges de parole, de geste et d'humeur montrent clairement les diverses tensions sociales qui existent entre les membres des bidonvilles limitrophes de *citéeOkay* et *citéeSiklè*. Ces derniers ne sont en aucun cas des espaces de parfaite harmonie, mais il y a des tensions sociales continues entre les personnes qui vivent dans ces milieux. Ces tensions sociales sont aussi à l'état endémique, c'est-à-dire qu'elles sont quasi-permanentes dans la communauté. Quand je parle de tensions sociales, je me réfère aussi aux conflits entre les personnes de la zone. Je dirais que ce sont des situations tendues entre les résidents de la zone. Les tensions sociales se manifestent dans les scan-

dales publics. L'existence quotidienne des personnes de ces bidonvilles sont marquée par des scandales publics. Dans ces derniers elles s'échangent des paroles, des gestes, et des humeurs.

### *b) Un Outil de régulation sociale*

Les échanges de parole, geste et d'humeur dans les scandales publics assurent la régulation sociale dans les bidonvilles de *citéeOkay* et *citéeSiklè*. Les tensions sociales sont résolues par les femmes de la zone, en ayant recourt non à une quelconque justice formelle (basée sur un droit formel ou écrit) mais plutôt elles préfèrent s'injurier réciproquement. Une femme injurie sa voisine ou son amie, c'est dans le but de la sanctionner pour lui avoir fait quelque chose qui ne le plaisait pas. On peut prendre le cas d'une femme dont son amie a abîmée ou déchirée un vêtement qu'elle lui a prêté (Entretien #007, échange de parole obscène). Cela suffit pour déclencher une vive tension sociale entre ces deux femmes qui n'hésiteront pas à échanger des paroles, gestes et humeurs quand le scandale public éclate. C'est pour sanctionner son amie que la victime lui débite démesurément des obscénités (Entretien #001 et #004, échange de parole obscène). En lieu et place du droit formel et de la justice formelle, les échanges de parole, geste et d'humeur assurent la régulation sociale dans la communauté.

[101]

« Entretien #001, échange de parole obscène : « *Se devanm ki banm rad la* » Entretien #004, échange de parole obscène : « *Se kokom ki banm rad la* » Entretien #008-2, échange de parole obscène : « *Mwen prete ou rad la byen fre ou menm ou remèt mwen li sal* » Entretien #007-2, échange de parole obscène « *Ou paka fè mariw ba ou rad* »

Devant un public attentif qui les encourage avec beaucoup de plaisir, elles s'échangent des obscénités dans le *Koridor*. Dans ces genres de situation, le public représente en quelque sorte le « *juge* ». Dans les scandales publics c'est le public qui va rendre le verdict, c'est-à-dire qui va élire celle qui a débité beaucoup plus d'obscénité à l'endroit de

sa voisine. Le public (*judge*) doit trancher l'affaire, c'est-à-dire qu'il doit donner la victoire à celle dont ses paroles, gestes et humeurs peuvent choquer le plus tout le monde (compte rendu d'observation)

*c) Les paroles obscènes, les gestes et les humeurs comme des Armes de combat*

Les voisines des bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *CitéSiklè* s'affrontent mutuellement par le biais de paroles obscènes, des gestes provocantes et des mauvaises humeurs qui sont tous des armes de combat qui visent à intimider son adversaire. Les scènes de scandale public sont de véritable duel que les voisines font entre-elles. Elles s'insultent réciproquement en se disant des grossièretés, elles menacent leurs adversaires en dirigeant son doigt dans son visage, elles ouvrent grand les yeux pour montrer à sa rivale qu'elle n'a pas peur d'elle et qu'elle est prête à tout. Ce sont quelques exemples de paroles obscènes, de geste et d'humeur qu'elles ont l'habitude de faire mais je dois rappeler qu'il existe une panoplie (de paroles obscène, de gestes et des humeurs) que j'ai analysée dans les pages précédentes.

À partir de l'analyse des paroles obscènes (des gestes et des humeurs) j'ai pu faire allusion au sociologue suisse Jean Ziegler <sup>67</sup> qui a écrit : « *À part ces situations commune et bien connues où l'animal émet des sons pour annoncer aux autres un danger ou leur signaler la [102] présence de l'eau, d'une proie ou d'un gîte, certains primates subhumain se servent des sons pour une raison autre que la communication. Ainsi les gorilles utilisent-ils leurs cordes vocales comme une arme de combat, aboyant furieusement et émettant des sons terrifiants dès qu'un ennemi-homme, léopard ou buffle s'approche d'eux.* »

<sup>67</sup> Jean Ziegler, *Sociologie et contestation. Essai sur la société mythique*, Edition Gallimard, 1969, p. 25, C'est dans cette partie qu'il analyse le langage animal et le langage humain. Jean Ziégler écrit en note de bas de page « Nous avons fait nous-même la surprenante expérience de l'efficacité de cet arme : projetant (en août 1965) une excursion dominicale dans la forêt montagneuse qui s'étant à l'est du lac kivu, à la hauteur de Lwiro, le brusque hurlement d'une bande de gorilles nous coupa toute envie de poursuivre notre promenade. Il nous fit retourner en courant vers la maison la plus proche. » Dans cet ouvrage l'auteur engage la discussion avec les étudiants.

## Section IV : Dimension économique de la distribution de « *graten* » chez madame Fidélie et la remise en cause de la rationalité économique

### *40. Distribution de graten aux bidonvilles limitrophes de citéOkay et citéSiklè ou le rituel du matin*

[Retour à la table des matières](#)

Une dame mince, très connue des bidonvilles limitrophes de *Cité-Siklè* et *CitéOkay*, prépare quotidiennement des plats chauds pour les vendre ensuite aux personnes de la zone. Elle a un restaurant en plein air au *CitéSiklè* qui est située au environ de 1 mètre du ravin *Tebe*.

Le restaurant en plein air fonctionne de 4 heures du matin jusqu'à 8 heures du matin. Fidélie prend près de trois heures pour vendre sept chaudières de riz. La chaudière est un récipient en métal que l'on utilise pour faire cuire les aliments. Le restaurant en plein fonctionne surtout grâce à deux réchauds qui ont trois places et un autre avec une place. Le réchaud est un petit fourneau portatif servant à chauffer ou à cuire les aliments. Les personnes qui vivent dans les bidonvilles limitrophes viennent religieusement les matins pour acheter un plat de riz chaud. Ce plat de riz leur sert de petit déjeuner. Le riz est servi avec des haricots et de la sauce. (Voir la partie « a- » de la transcription de l'entretien faite avec un bénéficiaire du *graten* de Madame Fidélie »

Tous les matins, presque toutes les personnes de toutes les tranches d'âge (enfants, jeunes adultes, vieillards) des bidonvilles limitrophes se mettent en rang avec leurs assiettes/ marmites/casseroles pour venir acheter un plat de riz (Voir la partie « c- » de la même transcription). Elle vend les plats tout en restant debout et d'un air fier avec un accoutrement exotique. Elle tient une grosse cuillère appelée louche avec sa main droite, d'un mouvement de translation qui sort d'une énorme chaudière pour terminer sa course [103] dans les bols ou les

assiettes de ses clients. C'est un véritable rituel du matin que presque toutes les personnes de la zone adoptent.

Fidélie se fait aider par ses enfants qui sont dévoués au service de leur mère. Sa fille se tient debout à côté d'elle pour recevoir les billets que les clients donnent en échange des plats (Voir la partie « b » de la même transcription). Après trois ou quatre heures, sept chaudières de riz aux haricots sec sont vendues sans la moindre difficulté. Après tout cela, Fidélie fatiguée et en sueur, s'installe sur une petite chaise en paille pour l'opération du comptage, afin de retirer le capital dit *man-man lajan* et le bénéfice dit *pitit lajan* (Voir la partie « d » de la transcription de l'entretien faite avec un bénéficiaire du *graten* Fidéli.)

Une fois que l'échange monétaire est terminé, un autre type d'échange sans monétaire fait son apparition sur la scène. Les jeunes garçons de la zone se mettent en ligne pour venir demander du *graten* à Fidélie qui acceptera toujours. Le *graten* est cette partie de la nourriture qui reste collée au fond de la chaudière et qui a le goût de quelque chose qui est brûlée. Cette consommation du *graten* n'est pas réductible à la faim ou à une quelconque situation précaire des jeunes garçons car un extrait de la partie « f » de la même transcription, montre clairement que beaucoup d'entre ces jeunes éprouvent un immense plaisir quand ils mangent le « *graten* ». Fort souvent, ils refusent le plat de riz, et préfèrent que Fidéli leurs laisse la chaudière afin d'extraire le *graten* qu'il considère comme étant l'âme de la nourriture.

D'autres estiment que *le graten* est la crème de la nourriture, c'est-à-dire que c'est la partie qui est la plus délicieuse ou la plus intéressante dans la nourriture. Souvent Fidélie, laisse la chaudière pour qu'ils puissent se débrouiller pour extraire le *graten* de la chaudière. Pour beaucoup le *graten* est considéré comme une chose de spécial et ceci à un tel point que dans la nourriture, tout ce qui est *non-graten* doit être mis en quarantaine. Le « *graten* » pour certains est le noyau de la nourriture. Ils pensent que toute la richesse et toute la saveur de la nourriture se trouve dans le « *graten* ».

[104]

Le *graten* est tellement apprécié par les jeunes garçons de la communauté, qu'un hymne est composé non seulement pour faire l'éloge du *graten* de Fidélie et pour montrer qu'il n'y a point de honte à vouloir manger ce *graten*. Cette musique est composée par un certain *Ti*

*Dady* qui s'affirme, en se posant par rapport au *graten* (*Se mwen menm ti Dady ki manje graten diri nan men madan Fideli*). Cet extrait est tiré dans la partie « f » de la transcription de l'entretien faite avec un bénéficiaire du *graten* de Fideli). La distribution de *graten* se fait de manière très ouverte et sans le moindre gêne. La partie « f » de l'entretien faite avec un bénéficiaire du *graten* de Fideli illustre ce que représentent le *graten* pour ces jeunes.

« Sa rive ke anpil nan nou pa menm sou manje a, epi nou konn pran plezi nou pou nap manje graten an sèlman, paske nou estime ke graten an tèlman bon. Gen nan nou ki di se nan graten an ke nanm manje a ye, oubyen yo di graten an se krèm manje a. Tout nannan manje a chita nan graten an. Si yon moun vle goute manje a vrèman, se nan graten an pou li ale. Fas a nèg ki vle jennen lè yap manje graten an, gen yon lòt nèg yo te rele « Ti Dadi » ki te toujou ap voye gwo ochan pou graten Fifeli a. Misye menm rive konpoze yon ti mizik pou li ka montre jan li renmen epi li alèz lè lap manje graten Fideli a. »

#### *41. Dimension économique de la distribution du « graten »*

[Retour à la table des matières](#)

À l'instar de la *Kula* décrit par B. Malinowski, la distribution de *graten* est un phénomène économique d'échange qui existe dans les bidonvilles limitrophes de *citèOkay* et *citèSiklè*. Ce phénomène économique s'organise autour de la circulation d'un bien qui n'est autre chose que « *le graten* ». Ce dernier est un « *bien* » car les consommateurs le considèrent non seulement comme quelque chose qui a de la valeur et aussi comme étant la crème de la nourriture. En d'autre terme je dirais que les bénéficiaires du *graten* pensent que toutes les vertus de la nourriture se trouvent dans le *graten*. Ce dernier est devenu quelque chose d'important, c'est pour cela qu'il est inséré dans une sphère de bien précieux selon les bénéficiaires. D'ailleurs un des bénéficiaires dont le sobriquet est : « *Ti Dady* », a clairement montré son aisance dans la consommation du *graten*.

« f-) Sa rive ke anpil nan nou pa menm sou manje a, epi nou konn pran plezi nou pou nap manje graten an sèlman, paske yo estime ke

graten an tèlman bon. Gen nèg ki di se nan graten an ke nanm manje a ye, oubyen yo di graten an se krèm manje a. Tout nannan manje a chita graten an. Si yon moun vle goute manje a vrèman, se nan graten an pou li ale. Fas a nèg ki vle jennen lè yap manje graten an, gen yon lòt nèg yo te rele « Ti Dadi » ki te toujou [105] ap voye gwo ochan pou graten Fideli a. Misye menm rive konpoze yon ti mizik pou li ka montre jan li renmen epi li alèz lè lap manje graten Fideli a. Men yon ti pati nan mizik Ti Dadi konpoze a : « Se mwen Ti Dadi ki manje graten diri kay madan Fideli ». Nan blòk la (Cité Okay et Siklè), tou nèg yo manje graten manje madan Fideli yo. Nèg yo pa fè li an kachèt. »

*L'importance du cadeau qualifie aussi le prestige du donateur. Dans les tribus indiennes du Nord- Ouest observées par Franz Boas, le don (le potlatch des Kwakiultls) fonctionne comme une dépense somptuaire : il s'agit de donner au maximum pour obtenir une dette d'honneur. L'échange prend alors l'allure d'un conflit de prestige*<sup>68</sup>.

L'importance du *graten* (cadeau ou don) qualifie aussi le prestige de la donatrice qui est Fidéli. Ce prestige résulte du fait qu'elle partage quelque chose d'importante qui est considérée comme étant la crème de la nourriture. En se nourrissant du *graten*, les bénéficiaires pensent qu'ils s'accaparent de toutes les vertus de la nourriture. Un extrait de la partie « f » de la transcription de l'entretien faite avec un bénéficiaire du *graten* peut servir comme argument.

« f- ...Gen nèg ki di di, se nan graten an ke nanm manje a ye, oubyen yo di graten an se krèm manje a... »

En tant que don, la distribution de *graten* fonctionne comme une dépense somptuaire car il s'agit de donner du *graten* au maximum pour recevoir des bénéficiaires de cette substance, une dette d'honneur. La distribution du *graten* prend alors l'allure de prestige. Ce dernier est attribué à Fideli en raison de son sens de partage et de sa bonne foi, c'est-à-dire de son intention droite ou de sa franchise dans la distribution de *graten*. Les bénéficiaires estiment qu'ils ont une dette d'honneur à Fideli parce qu'elle leur donne du *graten* avec une intention droite. Cette dette d'honneur qu'ils pensent avoir envers Fideli est en quelque sorte un engagement moral ou une obligation mo-

<sup>68</sup> Jean-François Dortier, *Le dictionnaire des sciences humaines*, Edition sciences humaines, Paris, p. 161.

rale qui est contraire à l'obligation juridique comme diraient les juristes qui se spécialisent dans le droit civil. Cette dette d'honneur s'exprime également par le simple fait que ces jeunes garçons manifestent beaucoup de respect pour Fideli qui est quelque sorte leur protégée dans la communauté. La partie « g » de la même transcription peut servir comme argument :

[106]

*« g- Madan Fideli se yon bon moun paske li toujou kite chodyè graten an pou nou, li pa ban ou graten an ak move jan, li fè sa ak tout kè li. Se poutèt sa nou toujou bay madan Fideli anpil respè nan katye a. Nan zòn nan tout moun konnen madan Fideli, se yon moun ki ap fè manje nan zòn sa fè lontan. Moun nan katye a toujou bay fideli respè li merite pou jan li fonksyone nan site a. »*

Par le biais de son discours, j'ai pu déceler beaucoup d'estime que les bénéficiaires du *graten* éprouvent à l'endroit de Fideli. Cette estime et ce profond respect se trouvent dans la description qu'il fait de la marchande de plat chaud qui est en train de vendre. Cette description qu'il fait traduit aussi la représentation qu'il se fait de Fideli. Il décrit Fideli comme une femme riche (*limenna*), qui est ornée d'une paire de boucle d'oreille et d'une chaîne qui est autour de son coup. Les boucles sont des bijoux pour les oreilles.

Le bénéficiaire fait la description de Fideli à partir des ornements qui contribuent à l'embellissement de cette dame. Les décorations de cette dernière sont présentées de façon pour faire son éloge. Je dois aussi noter que dans ces deux quartiers précaires, n'importe qui ne peut porter des bijoux. C'est en quelque sorte un luxe de porter ces derniers. Un extrait de la partie « b » de la même transcription peut nous servir comme argument.

*« b- Madan Fideli kanpe an limenna lè lap vann manje, li gen bèl chèn li nan koul, bèl zanno li epi li renmen lonje dyòl li sitou lè moun yo ap pale anpil nan zòrèy li. »*

## 42. Remise en question de la rationalité économique

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a aucune recherche de profit financier de la part de Fidélie dans la distribution de « *graten* » qu'elle fait dans les bidonvilles limitrophes de «  *citéOkay* » et «  *citéSiklè* ». D'ailleurs je dirais en fonction de la zone, que le « *graten* » est sans valeur marchande malgré la grande importance de ce bien de consommation aux yeux de ses consommateurs et/ou bénéficiaires. Cette réalité défie toute rationalité économique qui réduit l'économique à une accumulation de profit financier et paradoxalement la distribution de « *graten* » ne laisse entrevoir aucune intention de la part de Fidélie d'accumuler un certain profit mais je dirais que cette activité attire plutôt du prestige à Fidélie que l'on considère qui est de bonne intention.

[107]

En ce sens, je dirais que cette dernière se traduit d'ailleurs par le fait qu'elle ne réalise aucun bénéfice financière dans la distribution des *graten*. Si la maximisation des gains n'est pas le souci de Fidélie dans la distribution de *graten*, je dirai par contre qu'elle cherche à jouir d'un certain prestige auprès des jeunes garçons qui se sentent un peu comme les protecteurs de cette marchande de plat dans la zone. Fidélie est à l'honneur car elle est la donatrice de *graten* dans la zone.

« g- *Madan Fideli se yon bon moun vre, paske li toujou kite chodyè graten an pou nou, li pa ban ou graten an ak move jan, li fè sa ak tout kè li. Se poutèt sa nou toujou bay madan Fideli anpil respè nan katye a. Nan zòn nan tout moun konnen madan Fideli, se yon moun ki ap fè manje nan zòn sa fè lontan. Moun nan katye a toujou bay fideli respè li merite pou jan li fonksyone nan site a. »*

## Section V. Circulation de fille : Mode de cohésion du clan « *Baz Tèt Mi* »

### 43. *Circulation de copine/fille au « Baz Tèt mi »*

[Retour à la table des matières](#)

Une catégorie de jeune garçon de « *CitéOkay* » et « *CitéSiklè* » ont constitué un groupe voir même un clan et il porte le nom de « *Baz Tèt mi*<sup>69</sup> » « *Clan au dessus du mur* » Le nom résulte du fait que ces jeunes avait l'habitude de s'asseoir au dessus des murs d'un taudis en chantier pour échanger des plaisanteries ensemble. Généralement dans ces quartiers populaires là où des jeunes qui appartiennent à la même tranche d'âge se réunissent, on l'appelle « *Baz* ». La partie « a » de la transcription de l'entretien faite avec un adepte co-fondateur du clan, peut nous illustrer cette réalité.

*« Mwen nan yon baz ki rele “Baz Tèt Mi”. Nou rele klan nan konsa se fason nou te kreye li a. Se sou yon tèt mi, mwen menm ak blòd mwen yo te konn bay bay blag. Ou konnen tchou, nan zòn nan, depi se yon kote gen plizyè nèg ki reyini, yo rele li baz. »*

[108]

Ce groupe est composé de 25 personnes de sexe masculin et sa composition est hétérogène car il y a plusieurs catégories de personnes. Il y a des adeptes qui ont terminé avec leurs études classiques et ceux qui ont abandonné l'école, de ce fait qui n'ont pas terminé avec leurs études classiques. Parmi les pratiques sportives, le basket-ball constitue un intérêt pour les membres du groupe « *Baz Tèt mi* ».

---

<sup>69</sup> Baz Tèt Mi peut se traduire en français : « Groupe cime ou faite des murs ». À travers l'expression « *Tèt Mi* », les membres se réfèrent à la partie la plus élevée des murs et le terme créole « *Baz* » renvoient à un regroupement de jeune garçon qui se réunit pour échanger des blagues, consommer de l'alcool, et fumer de la marijuana « *bòz* » ou des cigarettes.

Il y a un terrain de Basketball qui sert d'espace de jeu pour les membres du « *Baz tèt mi* ». Ce terrain de jeu s'appelle « *Sou glasi* » (Voir la partie « b » de la transcription du même entretien.)

*« Baz Tèt Mi gen 24 blòdè reyèl, plis mwen menm ki se yon lòt nèg wil fè 25 nèg. Nan baz la wap jwenn tout kalte nèg, genyen ki fini lekòl, gen nèg ki lekòl, gen nèg ki ba nivo. Gen anpil nèg nan baz la ki konn jwe baskèt sou glasi a. »*

L'alcool occupe une place importante dans la vie des adeptes de ce clan qui ne peuvent s'en passer. Les catégories d'alcool qu'ils s'adonnent sont les suivants : *Asowosi- Asowosi tranpe – Ti roz – Bakara – Zo devan – Lyann bande – Kleren blan, Leve sou mwen, bwa kochon, lyanni, kleren blan, kleren sen Michel, kleren lewogane, mélange de boisson énergisant avec du kleren blan ou d'autre alcool*. Un mode de vie est créé à partir de l'alcool et dans les bouches des membres du clan est tirée cette phraséologie qui exprime une vision du monde. Elle est la suivante : « *Koul jou mwen sou* ». Littéralement on peut la traduire ainsi : « *Dès que l'aube du jour se pointe, je suis ivre*. ». L'alcool est une sorte d'aliment pour ces jeunes qui ne peuvent s'en passer. Ce fut à peu près la même situation du célèbre écrivain haïtien, Carl Brouard qui a développé un rapport affectif avec les boissons alcoolisées. L'ivresse pour ces jeunes constitue en quelque sorte une preuve de leur existence.

*« Nan Baz Tèt Mi nou konn bwè bon kleren (Kleren blan), asowosi, bakara ak ti ronm plat (Rhum barban court nan ti boutèy). Nou tèlman renmen gwòg, blòdè nan Klan nan vini avèk yon slogan ke nou tout nan Baz Tèt Mi renmen. Men slogan an : « Koul jou mwen sou », sa vle di ke se ak gwòg la ke blòdè dwe lave je li. Depi li fè jou beng, nou tout ap chèche kibò wout kleren an ye. »*

[109]

Pour être adepte de cette bande, il faut avoir grandi dans la zone ou il faut vivre encore là bas. Cependant il y a des corrections qui ont été apportées à ces critères dans le sens que quelqu'un peut toujours intégrer le groupe même s'il n'a pas grandi dans l'un des bidonvilles limitrophes, il suffit qu'il se sent influencé et qu'il a la volonté de partager

la philosophie du clan. Les membres du clan « *Tèt mi* » sont très belliqueux et ils se battent presque toujours entre eux surtout quand l'un d'entre eux veut fouler au pied la vision du groupe.

Une lecture de la situation me permet de comprendre que les bagarres constituent un mode de régulation du groupe. On dirait que c'est une manière pour le groupe de se perpétuer dans le temps (La partie « e » de la transcription de l'entretien faite avec un adepte cofondateur du Baz Tèt Mi présente cette réalité.

*« Tout nèg ki nan baz Tèt mi, se nèg ki leve nan zòn nan. Pou yon nèg ka antre nan baz la tou fòk lap viv nan geto a pou nou ka konnen si li pa toutè lapolis. Fok li santi li enfliyanse pa baz la pou tou. Nan baz la renmen gen bif (batay) anpil lè gen lòt nèg ki kanpe an fas nou. »*

#### *44. L'ethos<sup>70</sup> ou la vision du monde des adeptes du « Baz Tèt Mi »*

[Retour à la table des matières](#)

La règle qui doit guider les membres du clan dans leurs comportements sexuels ou leurs rapports avec le sexe opposé, c'est le fait qu'il doive s'interdire de tomber amoureux de leur copine ou de développer une passion pour elle. Il doit considérer les relations de couple comme quelque chose de temporaire, pour céder la place à un autre membre du groupe. Les adhérents du groupe s'arrangent de façon volontaire et consciente pour échanger et faire circuler leurs copines de blòd/toxicomane en blòd/ toxicomane comme de la marijuana qu'ils prennent tous les matins comme le petit déjeuner. Cette vision du monde des membres du *Baz Tèt mi* peut être retrouvée dans la partie « f » (premier paragraphe) de la transcription de l'entretien du même entretien.

*« Tout nèg nan Baz Tèt Mi pa renmen damou, se konsa nou viv nan geto a. « Pa damou » se prinsip baz la. Prinsip la sè ke si*

<sup>70</sup> *L'ethos* est un terme employé par certains auteurs pour désigner un ensemble de caractères culturels, de règles et croyances propres à un groupe donné qui leurs servent de norme de conduite.

*yon fi renmmen ak yon nèg nan baz la, fòk li renmen ak tout lòt yo. » Se pa vyole ke nou pral vyole fi a. »*

[110]

La condition fondamentale qui favorise la circulation des femmes, c'est le fait que si une fille aime un adhérent du groupe, elle est susceptible d'aimer tous les autres membres de la bande car ils s'habillent et réfléchissent presque de la même manière. Si c'est un beau pair de tennis qui a été l'occasion de cette idylle, dans ce cas elle aimera tous les autres membres car ils ont aussi accès à ce pair de tennis qui est l'élément déclencheur des rapports copin/copine.

*« Depi yon fi rive renmen ak yon nèg nan baz la, li posib poul renmen tout lòt blòdè nan baz la paske tout nèg yo gen menm stil, nou tout nou abiye an blòdè resan. Nou mete gwo mak tennis epi nou toujou fre, sak sou nou koute chè. Si se tenis la ki fè yon fi renmen yon nèg epi lòt blòdè konn mete tenis la, sa ap rive ke fi a li renmen lòt nèg la tou. Dayè nan Baz Tèt mi nou mete rad ansanm. »*

Lorsque l'un d'entre eux s'est rassasié sexuellement de sa copine, il s'arrange à rompre avec elle et à ce moment un autre membre du clan intervient pour prendre la relève en la consolant, c'est-à-dire en jouant au psychologue – thérapeute. Pour la quitter nous dit un adepte, il suffit d'être toujours indisponible pour sa copine quand elle vient au local où se réunit le clan. C'est à ce moment précis que celui qui veut remplacer celui qui veut rompre, se mettra sur la scène pour cajoler le cœur de la jeune fille accablée par cette période de crise qui est susceptible d'entraîner la rupture. Elle se remettra de l'indisponibilité de son ex-copain par la disponibilité de celui qui sera le nouveau copain. Cette situation fera naître dans le cœur de la jeune fille pour celui qui la console, des sentiments amoureux refoulés à cause de sa liaison antérieure. Le troisième paragraphe dans la partie « f » de la transcription du même entretien traduit cette réalité.

*« Nan baz la lèyon nèg fin rasazyè li de yon fi li te renmen avèl, pou li kitel li bal distans. Fanm nan al konsòle li nan bra yon lòt nèg nan baz la. Se nèg sa ki pral renmen avèl aprè epi ki pral kitel' poul fè pas la bay yon lòt blòdè. »*

[111]

Celui qui veut rompre avec sa copine, afin de mettre un point final à la relation qui est déjà en crise, il amène une nouvelle copine au local du clan et la présente aux adeptes en tant que sa nouvelle dulciné, en la présence de sa copine antérieure qu'il n'a pas encore dit adieu. Cette nouvelle est un choc pour la jeune fille qui prend un peu de temps pour accepter cette rupture brutale. Souvent la victime passe des semaines sans sommeil et avec les larmes aux yeux, car elles se sentent abusées. *La dernière phrase de la partie « f » en son deuxième peut servir comme illustration.*

« ...Nèg ki vle kite fanm nan mennen yon bon jou, yon lòt fanm nan baz la, epi li prezante baz la fanm nan devan ti dam li te vle kite a. Ti dam lan ki renmen baz la, epi kip a vle kite baz la, tou renmen ak lòt blòdè ki te ap pran ka li a. »

La jeune fille se trouve dans une situation délicate, car elle avait accès au groupe grâce à sa liaison avec son ex-copain qui l'a mis de côté comme une vieille chaussette. À ce moment je comprends, que la fille n'était pas seulement amoureuse de son ex-copain, mais aussi du clan qu'elle ne veut pas perdre malgré la rupture. Pour remédier à cette situation, elle se jette sans perdre trop de temps dans les bras de celui qui la console (un autre membre du clan), afin d'assurer sa place dans le clan. Le rapport couple, copain/copine est un peu considéré comme une offrande à l'instar de ce que les chrétiens font dans les églises. La jeune fille offre son corps au jeune homme qui lui promet de rester toujours à ces côtés, tout en étant fidèle, mais dans la pratique, c'est toujours le contraire.

En réalité la notion de rupture dans les relations de couple copain/copine est une fiction ou une formalité qui occulte quelque chose d'implicite d'abstrait et de profond. Celui qui est prétendu ex-copain entretient toujours des rapports de copain/copine avec celle, avec qui elle a rompu. (*Voir la partie (i), de la transcription du même entretien.*)

« An reyalite tchou (Ce mot dérive de l'anglais « true » qui signifie vrai), mo kite a pa egziste vre pami nèg ki nan baz la, nenpòt lè li vle, li ka kraze fanm nan. Lè Fanm sa fin pase tout

*nèg nan baz la, pou manzè pa kite baz la, li vin tounen manman baz nan sans ke lap chache lòt fanm pou nèg yo kounya. »*

[112]

Il y a une deuxième situation embarrassante que la jeune fille se trouve confronter, c'est lorsqu'elle a été la copine de tous les adhérents du clan. À ce moment, sa place dans le clan pose problème car les blòd/toxicomane ne s'intéressent pas vraiment avec elle car elle est l'ex-copine de tous les membres du clan. Toujours dans la perspective de conserver sa place dans le groupe, elle s'arrange à jouer le rôle de « *manman baz* », c'est-à-dire de quelqu'un de sexe féminin qui se propose de chercher des copines pour les membres du clan qui sont des jeunes hommes. (Voir la partie (i), de la transcription du même entretien.)

*« An reyalite tchou (Ce mot dérive de l'anglais « true » qui signifie vrai), mo kite a pa egziste vre pou nèg ki nan baz la, nenpòt lè li vle, li ka kraze fanm nan. Lè Fanm sa fin pase tout nèg nan baz la, pou manzè pa kite baz la, li vin tounen manman baz nan sans ke lap chache lòt fanm pou nèg yo kounya. »*

Il convient de dire que c'est une fierté pour les jeunes filles des bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et *CitéSiklè*, d'être la copine d'un adhérent du *Baz tèt mi*, car elle se sente en sécurité et n'importe qui dans la zone ne peut s'arroger le droit de lui manquer d'égard car elle est la sous la protection de tous les membres du clan. (Voir la partie « c » de la transcription du même entretien.)

*« Nan zòn nan se yon fyète pou fanm nan renmen ak nèg nan baz Tèt Mi, paske nou toujou byen fre pi fi a santi li an sekirite, nenpòt moun paka ranse avèl paske li gen pwoteksyon. Menm si nan baz la nèg yo pap fè plis ke yon mwa renmen avèk yon fanm. Tout nèg nan baz la pran fi pou pas tan, pou plezi, depi yon nèg ak yon fanm, fòk tout lòt nèg yo manje. »*

Généralement les relations amoureuses ne durent pas plus d'un mois et paradoxalement un adhérent voulait rester beaucoup plus longtemps avec une fille, mais le groupe a réagi violemment car le principe directeur du groupe c'est qu'il ne faut pas tomber amoureux d'aucune fille. Ils ont isolé cet adhérent, à un tel point qu'il n'est plus

membre du Baz tèt mi (Voir la partie « J » de la transcription du même entretien.)

*« Nan Baz Tèt mi nèg y opa konn fè plis ke yon mwa renmen avèk yon fanm. Nèg yo ap fè pas avèl. Yon fwa gen yon nèg nan baz la kit e damou yon fanm, nou tou mete misye deyò nan baz la kòm yon nèg ki fek, kip a reyèl. »*

[113]

#### 45. *Prétextes pour quitter sa copine*

[Retour à la table des matières](#)

C'est par le biais des téléphones portables que les adhérents de « Baz tèt mi » organisent leur mise en scène de jalousie pour provoquer la rupture. Celui qui veut rompre, s'arrange avec un ami pour passer un coup de fil à sa copine pendant qu'elle est en train de lui parler. À ce moment il fait semblant de faire une crise de jalousie et profite de ce moment propice pour jeter les bases de la rupture. (Voir la partie « h-1 » de la transcription du même entretien.)

*« Nèg ki vle kite a ranje ak yon lòt blòdè pou l' ka rele fanm nan pandan lap pale avèl, lè sa li di fanm nan li gen yon lòt nèg deyò epi li tonbe ap bay fanm nan cho. »*

Le second prétexte est le suivant : Celui qui veut rompre, s'arrange avec un ami qui aura la mission d'envoyer un message ultra-sensuel (*Cheri mwen te renmen jan ou tap gouye sou mwen an wi*) à la fille qu'elle veut quitter. Par la suite celui qui veut rompre prend le téléphone de sa copine fait une crise de jalousie pour déstabiliser la relation à laquelle il veut mettre un terme.

*« Li ka fè yon blòd voye mesaj sikre pou fanm sou telefòn fanm nan. « Cheri mwen te renmen jan ou tap gouye sou mwen an wi. » Li pran pòz lap fè jalouzi, epi li paka sipòte, se jis poul ka kite fanm nan. »*

#### 46. *La circulation des copines/filles comme outil de cohésion du groupe « Baz Tèt Mi » et celles-ci envisagés comme sujets*

[Retour à la table des matières](#)

*Selon Claude Lévi-Strauss<sup>71</sup>, la loi universelle de l'inceste<sup>72</sup> répond à l'obligation de favoriser la circulation ou l'échange des femmes entre les groupes. Par là même, cet échange de femmes scelle la conclusion d'alliances entre les clans.*

La circulation de copine entre les membres du « Baz Tèt Mi » scelle la conclusion d'alliances entre les adeptes de ce groupe. En ce sens, je peux affirmer que cette mise en circulation des copines assure la cohésion de ce groupe de toxicomane.

[114]

D'ailleurs ces jeunes garçons posent comme règle de conduite que les membres doivent s'interdire de tomber amoureux de leurs copines afin de se faire succéder sans le moindre remord par son *blòd* ou son compagnon de groupe. Ces jeunes garçons posent aussi pour principe que si une fille accepte d'être la copine d'un membre du « Baz », alors elle sera dans un futur très proche la copine des autres membres du groupe. La partie « f » de la transcription de l'entretien faite avec un membre du Baz peut servir comme argument.

*« f) Tout nèg nan Baz Tèt Mi pa renmen damou, se konsa nou viv nan geto a. « Pa damou » se prinsip baz la. Preinsip la sè ke si yon fi renmen ak yon nèg nan baz la, fòk li renmen ak tout lòt yo. » Se pa vyole ke nou pral vyole fi a ... »*

La négation de la circulation des copines peut produire d'éventuelle tension entre les membres du groupe. Et si les conflits ou tensions s'accroissent, le groupe peut faire face à des situations de crise. Le répondant<sup>73</sup> m'a relaté un incident qui s'est produit avec un adepte

<sup>71</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye, 1949, p.72 à 74.

<sup>72</sup> On ne peut épouser un membre de son groupe familial.

<sup>73</sup> L'un des membres du « Baz Tèt Mi », qui répondait à mes questions concernant la circulation des copines dans le groupe.

du groupe qui était tombé amoureux de sa copine et qui refusait catégoriquement de mettre sa copine chérie en circulation dans le groupe. Les autres adeptes du « *Baz Tèt Mi* » se sont irrités face à ce non-respect du principe et ils ont décidé de mettre en quarantaine ce membre déviant qui risque de briser la stabilité du groupe.

« g) *Nan Baz Tèt mi nèg y opa konn fè plis ke yon mwa renmen avèk yon fanm. Nèg yo ap fè pas avèl. Yon fwa gen yon nèg nan baz la kit e damou yon fanm, nou tou mete misye deyò nan baz la kòm yon nèg ki fek, kip a reyèl. »*

#### *La femme/copine envisagée comme sujet*

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la copine est présentée comme un sujet et non comme un objet dans la mesure où il y a chez elle une stratégie d'acteur qui prouve son implication dans le clan. La jeune fille, après sa rupture avec l'un des membres du clan, elle risque d'être exclue du groupe. Elle se trouve dans une situation délicate, car elle avait accès au groupe grâce à sa liaison avec son ex-copain qui l'a mis de côté comme une vieille chaussette. Il se trouve que la fille n'était pas seulement amoureuse de son ex-copain, mais aussi du clan qu'elle ne veut pas perdre malgré sa récente rupture.

[115]

Pour remédier à cette situation, comme stratégie d'acteur elle se jette sans perdre trop de temps dans les bras de celui qui la console (un autre membre du clan), afin d'assurer sa place dans le clan.

Il y a une deuxième situation embarrassante que la jeune fille se trouve confronter, c'est lorsqu'elle a été la copine de tous les adhérents du clan. À ce moment, sa place dans le clan pose problème car les *blòd*/toxicomane ne s'intéressent pas vraiment avec elle car elle est l'ex-copine de tous les membres du clan. Toujours dans la perspective de conserver sa place dans le groupe, comme stratégie d'acteur elle s'arrange à jouer le rôle de « *manman baz* », c'est-à-dire de quelqu'un de sexe féminin qui se propose de chercher des copines pour les membres du clan qui sont des jeunes hommes. (Voir la partie (i), de la transcription du même entretien.)

*« An reyalite tchou (Ce mot dérive de l'anglais « true » qui signifie vrai), mo kite a pa egziste vre pou nèg ki nan baz la, nenpòt lè li vle, li ka kraze fanm nan. Lè Fanm sa fin pase tout nèg nan baz la, pou manzè pa kite baz la, li vin tounen manman baz nan sans ke lap chache lòt fanm pou nèg yo kounya. »*

Je peux aussi qualifier de stratégie d'acteur, le fait que des jeunes filles veulent être des copines des membres du « *Baz Tèt Mi* ». Il convient de dire que c'est une fièreté pour les jeunes filles des bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et *CitéSiklè*, d'être la copine d'un adhérent du « *Baz tèt mi* », car elles se sentent en sécurité et n'importe qui dans la zone ne peut s'arroger le droit de lui manquer d'égard car elle est là sous la protection de tous les membres du clan. (Voir la partie « c » de la transcription du même entretien.)

*« Nan zòn nan se yon fyète pou fanm nan renmen ak nèg nan baz Tèt Mi, paske nou toujou byen fre pi fi a santi li an sekirite, nenpòt moun paka ranse avèl paske li gen pwoteksyon. Menm si nan baz la nèg yo pap fè plis ke yon mwa renmen avèk yon fanm. Tout nèg nan baz la pran fi pou pas tan, pou plezi, depi yon nèg ak yon fanm, fòk tout lòt nèg yo manje. »*

[116]

## Section VI. Contestation de l'ordre communautaire dans le jeu « *Kenbe la* »

### *47. Obscénité/contre-obscénité, dans le jeu « kenbe la » des gamins*

[Retour à la table des matières](#)

Dans les bidonvilles limitrophes, la population des gamins de 8 à 12 ans sont très dense et cette remarque peut être faite surtout les après midi où des centaines de gamin se défilent dans les ruelles de la zone. Aux environs de trois (3) ou quatre (4) heures des gamins de *CitéOkay* et *CitéSiklè* se réunissent près du ravin *Tebe* pour effectuer un jeu qui consiste par le fait d'échanger réciproquement des paroles obscènes entre- eux. Il convient de dire que l'on a observé ce même type de jeu dans les aires du Champ de Mars, mais les protagonistes étaient des écoliers qui revenaient de l'école secondaire ou qui faisaient de l'école buissonnière (Observation de terrain).

Les gamins des bidonvilles limitrophes qui s'adonnent à ces genres de jeu sont généralement de sexe masculin et se promènent souvent avec les pieds nus. Ces réunions sont clandestines, c'est-à-dire qu'ils se réunissent à l'insu de leurs parents car les paroles obscènes que ces gamins échangent ne peuvent être répétées en présence des adultes. Paradoxalement à cette situation, les gamins ont appris la plupart de ces propos dits « malsains » à travers les bouches des adultes qui s'échangent quotidiennement ces paroles dans les scandales publics (observation de terrain)

Il y a cependant une spécificité dans les jeux des gamins car ils ont beaucoup plus d'imagination que les adultes. Ainsi on peut déceler beaucoup plus d'analogie, de métaphore dans les paroles des gamins. Une analogie (comparaison) (Entretien A-7. a) est faite entre le vagin de la mère de son camarade et un garage où est inscrit à son entrée « *Byenveni zozo* » ou « Bienvenue verge/Bienvenue pénis » (Le mot

verge est un organe érectile de la copulation, chez l'homme et les mammifères supérieurs mâles). Dans cette phrase le gamin veut montrer comment la mère de son camarade est insatiable sur le plan sexuel et qu'aucune verge ne peut assouvir l'appétit sexuel de la mère de son interlocuteur. Une métaphore (Entretien A-7.b)) est faite avec le mot créole *zozo* ou en français *verge* qui a pris la valeur d'un autre mot qui est « sucette ». Cette dernière est un bonbon en sucre cuit [117] aromatisé, fixé à l'extrémité d'un bâtonnet. La sucette représente la verge de son père que la mère de son camarade aspire (suce) non pas avec sa bouche mais elle le fait plutôt avec le milieu de chacune des deux parties charnues de ses fesses. La métaphore est prise dans le sens d'un procédé d'expression qui consiste à donner à un mot la valeur d'un autre présentant avec le premier une analogie. En ce sens la métaphore et l'analogie sont étroitement liées. Les réponses formulées par le gamin A-7 peuvent servir comme argument.

« A-7 : a- *Koko manmanw pa yon garaj, li make byenveni zozo/*  
 b- *Zozo papam pa piwili, manmanw sousel nan fant bouda li/ c-*  
*La terre est ronde comme une boule, elle a 40 kilomètre de*  
*tours anndan manmanw/ c- Koko manmanw pa rastaman li fi-*  
*men bòz nan fant bouda. ».*

#### 48. *Le jeu « kenbe la... », comme contestation du matrifocalisme et de l'ordre social des adultes*

[Retour à la table des matières](#)

Étant donné que les gamins se rencontrent à l'insu de leurs parents pour faire ces genres d'échange, je peux y voir *ipso facto* dans ces pratiques sociales constituent une sorte de violation de l'interdit. L'obscénité revient toujours et surtout pour contester le *statu quo* moral que les adultes leurs imposent. Dans ces échanges les gamins de *citéeOkay* et *citéeSiklè* adoptent une posture de remise en question de l'ordre social des adultes. Ils se disent réciproquement des propos obscènes, avec un ton ironique sans risque de bagarre et de mécontentement. Au contraire le jeu prend l'allure d'une compétition entre plusieurs gamins et celui qui va être considéré comme le perdant, c'est celui qui se mettra en colère ou celui dont ses paroles obscènes ar-



Le jeu leur permet non seulement de répéter certaines paroles obscènes que les adultes se disent entre eux (Voir les échanges de parole dans les scandales publics) et ils ont aussi la possibilité de décrier, d'ironiser le sexe de la mère de leurs camarades. Un gamin peut lancer une parole provocante à l'endroit de la mère de son adversaire/camarade et celui-ci rétorque par une parole encore plus brûlante. Voilà un extrait d'un duel d'obscénité (obscénités et contre obscénités) entre les gamins A-5 et A-6 qui peut servir comme argument :

*« A-5. a- La fen di mond poko rive koko manmanw, manje chiko/b- Ronaldinyo choute yon kònè, koko manmanw voyel tou gòl/ c- Koko manmanw pa simetyè tout tan lap antere zozo/ d- Kap voum, kap voum, moto estat anndan manmanw.*

*A-6/ a- Ayibobo, ayibobo, zozom pran lwa anndan manmanw/ b- Alelouya, alelouya, frè mako pran lesentespri anndan manmanw/ c). Lapli tonbe anba lavil, lal fè matchak anndan manmanw/ d) Koko manmanw pete sou tèt Preval, li met Preval nan vann balèn.*

En fait, c'est le camarade qui est vraiment la cible, quoiqu'on se serve de la mère comme étant le pont. Sur les bords de ce ravin immonde dit « ravin *Tebe* », les gamins de la communauté se réunissent pour se moquer réciproquement de la mère de son interlocuteur, considéré temporairement comme étant son adversaire. Pour froisser son adversaire, on doit se moquer du sexe de sa mère qui est le plus souvent la seule personne qui s'assure de l'entretien du ménage. Les familles dans les deux quartiers populaires (*citéOkay* et *CitéSiklè*), sont le plus souvent monoparentales et c'est généralement la mère qui est le [119] seul parent. C'est sur son misérable dos que repose tout le fardeau économique du ménage. La mère est le noyau de ces familles, c'est le moteur qui fait tout fonctionner, malgré son manque de moyen et de ressource. Les neuf (9) enfants qui ont participé à cette séance du rassemblement sont issus chacun d'une famille monoparentale avec comme seul parent, la mère. Cette dernière est le point de repère de ces enfants, car sept d'entre les neuf ne connaissent même pas leurs pères qui n'ont d'existence pour eux que dans leurs imaginations. L'existence matérielle de ces gamins dépende de leurs mères qui doivent les nourrir, les vêtir et les loger. C'est dans ce sens que nous

utilisons relativement à ces gamins, le concept de *matrifocalisme*. Dans le ménage, tous tourne autour de la mère qui incarne en quelque sorte quelque chose de *sacré* et son corps voire son sexe est considéré comme un *tabou*.

En ce sens, je dirai que le matrifocalisme est une sorte de sacralisation non seulement de la mère, de son corps et de ses parties intimes, surtout son sexe. La mère est perçue dans l’imaginaire de ces gamins comme leurs biens qu’ils ont de plus précieux, car leurs survies en dépendent. Le jeu « *kenbe la* » que les gamins font près du ravin consiste à briser temporairement cette sacralisation temporaire de la mère, de son corps et de son sexe. Les gamins imaginent toutes sortes de moquerie et de raillerie à propos du sexe (vagin), du clitoris appelé en créole *krèk* ou *langyèt* de la mère de son camarade qui s’efforce de ne pas se mettre en colère sous peine d’être exclu du groupe. Les obscénités des gamins (A-1.b. d ; A-2.a ; A-3 et A-9.a) (Catégorie I) dévoilent cette caricature que l’on fait du clitoris de la mère de son camarade et les obscénités des gamins (A-1.a.c ; A-2.b.c.d ; A-3.a ; A-4.a ; A-5) représente une peinture voire même un dessin satirique et grotesque du vagin de la mère de son camarade.

[120]

### Catégorie I, Concerne le clitoris

« A-1 : b). *Fèy krèk manmanw pa fifi li fè manje san fou /d).Ameriken tire yon misil, fèy krèk manmanw voyel tounen/*

*A-2 : a- Manmanw chita sou yon avyon, fèy krèk li ap wili moto/ A-3 : a-Koko manmanw chita sou yon satelit, fèy krèk li ap tire misil/ b-Manmanw chita sou yon satelit, fèy krèk li ap trennen a tè/ c- Manmanw chita sou yon satelit, fèy krèk li ap vann balèn/ d-Manmanw chita sou yon satelit, fèy krèk li ap kondi moto/*

*A-9 : a- Langyèt manmanw pa Bob Marley li met kepi li devan dèyè »*

## Catégorie II, concerne le vagin

« A-1 : a). *Koko manmanw pa fifi, li pran zozom, li fè bouyon bòy/ c).La fen di mond poko rive koko manmanw pouse zòtèy/ A-2 : a-Veye anwo, veye anba koko manmanw pase la fenèt lal vole zozo baron/ b- Mwen antre anndan manmanw ak de (2) bokit dlo, mwen soti ak de (2) bokit chawony/ c-Koko manmanw pa Uscher, li danse tankou Michael Jackson »*

« A-3 : a-. *Koko manmanw chita sou yon satelit, fèy krèk li ap tire misil/ A-4 : a- koko manmanw pa machann fritay, li toujou fri zozo mwen tou sèk. C). Manmanw griyen chat la, tout mò pran leve nan simetyè a. »*

« A-5 : a- *La fen di mond poko rive koko manmanw, manje chiko/ b-Ronaldinyo choute yon kònè, koko manmanw voyel tou gòl/ c- Koko manmanw pa simetyè tout tan lap antere zozo/ d-Kap voum, kap voum, moto estat anndan manmanw. »*

Cette désacralisation est à sens unique, car les gamins ne se moquent pas du sexe de leurs mères mais plutôt de celui de leurs camarades. Chacun des gamins veut toujours conserver la sacralisation du sexe et du corps de sa mère. En référence à ce contexte, je dirai que le mot sacralisation comporte la désacralisation et que la désacralisation n'exclut pas une forme quelconque de sacralisation. Par exemple celui qui désacralise le sexe, le corps, le clitoris de la mère de son camarade, tient paradoxalement à la sacralisation des parties intimes de sa mère, car ses propos obscènes ne s'adresseront jamais à l'endroit de celle qui l'a mis au monde. Dans cette partie, j'évite de tomber dans les pièges du manichéisme, en refusant d'aborder la désacralisation en excluant la sacralisation qui est son contraire, mais plutôt j'envisage les deux.

[121]

La sexualité est quelque chose de tabou dans les familles de ces enfants, ils ne reçoivent pas une éducation sexuelle explicite voire formelle or qu'ils ne sont pas exempt des manifestations de la *libido* ou

des pulsions sexuelles. Cette situation est beaucoup plus concrète lorsque l'on a conscience de la complexité de la sexualité qui ne pourrait se résumer au coït. Les gamins de *CitéOkay* et *CitéSiklè* refoulent chez eux, non seulement leurs désirs sexuels et aussi leurs désirs de connaître ce que c'est la sexualité.

Dans les deux bidonvilles limitrophes, il existe un plat qui est une préparation culinaire à base de farine délayée avec de l'eau salée pour être transformé par la suite en pâte toujours à base de farine. La pâte est ensuite étirée avant de la mettre dans l'eau bouillante. Dans cette dernière on y met des piments, du poireau et des épices. Le gamin A-2.c), a relaté dans ses railleries, qu'il est entré à l'intérieur du vagin de la mère (*Mwen antre anndan manmanw*) de son camarade et qu'il est revenu de cet espace avec deux récipients plein d'eau et deux autres qui contiennent des charognes. Le gamin A-4.d), dit dans ses ironies qu'il est entré dans le vagin de la mère de son camarade avec des tresses et qu'il est revenu avec les cheveux rasés. Le gamin fait une description du vagin comme s'il l'avait visité pour ensuite venir relater au groupe son expérience un peu fantasmagorique.

« A-1 : *Koko manmanw pa fifi, li pran zozom, li fè bouyon bòy* »

« A-2 : c- *Mwen antre anndan manmanw ak de (2) bokit dlo, mwen soti ak de (2) bokit chawony* »

« A-4 : d). *Mwen antre anndan manmanw an rastaman, mwen soti an tèt kale* »

« A-10 : a- *Tigidik, tigidik, tigidik, map galope anndan manmanw/ b-Ti kle monte, ti kle desann mwen ouvè pòt anndan manmanw* »

[122]

Dans le jeu « *kenbe la* » des gamins, j'ai pu déceler des blasphèmes qui sont des violations de certains tabous religieux et de certains interdits sociaux, C'est aussi une sorte de remise en question de l'ordre social des adultes chrétien et des pasteurs des églises de la communauté.

« A-1 : a) *La fen di mond poko rive koko manmanw pouse zò-tèy »*

« A-4 : a) *Premye jou manmanw al legliz, li fè yon pete tout bib pastè yo boule. »*

« A-5 : a) *La fen di mond poko rive koko manmanw, manje chiko »*

*A-6 : b) Alelouya, alelouya, frè mako pran lesentespri anndan manmanw.*

Le gamin dont on se moque du sexe de sa mère, éprouve une jalousie qu'il refoule dans l'immédiat afin de ne pas se faire remarquer par ses camarades. L'expression de son visage me permet de constater qu'il est surpris d'entendre ces genres de chose à propos de sa mère qu'elle croyait être comme la vierge marie ou encore dépourvue de vie sexuelle. Les moqueries sont des chocs même pour les gamins les plus habitués au jeu et bien souvent on pourrait se demander si les gamins sont vraiment accoutumés à ces paroles choquantes et provocante. L'assistance est la seule instance compétente pour mesurer le degré perversité des différentes phrases d'attaques. Contrairement à ce que l'on peut imaginer, malgré le caractère conflictuel de ce jeu, il y eu presque jamais de bagarre. Dans ce jeu, la question du respect de la mère d'autrui ou de sa sacralisation, est considérablement relativisée et d'ailleurs ces propos malsains animent quotidiennement leurs rapports inter-individuels. (Observation de terrain)

[123]

[124]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

# Conclusion

## INTERPRÉTATION DE L'ÉCHANGE-DON

### *49. Conclusion ou essais d'interprétation holistique de l'échange-don*

*(La question de sens et l'aspect économique du don/contre-don est un fait complexe (fait à la fois social, culturel, économique, politique et juridique.)*

[Retour à la table des matières](#)

« Peut-il exister de relation humaine sans échange ? » On peut aussi choisir de se poser la question autrement : « comment seraient les relations humaines sans échange ? » Les observations empiriques, l'historiographie et une certaine logique découlant du factuel nous permettent d'admettre que les relations d'échange sont le fondement des rapports entre les êtres humains et que dans toutes les sociétés humaines, les échanges sont présents.

L'échange est du ressort de l'économie et notre recherche de terrain s'est orienté vers la posture épistémologique qui envisagerait les faits économiques sans l'intervention de la monnaie.

Ma démarche consiste à déceler l'aspect économique dans les liens sociaux que les individus de *citéeOkay* et *citéeSiklè* tissent entre-eux.

Ces liens sociaux sont construits autour des interactions humaines. La complexité des liens sociaux est un fait inéluctable dans la mesure où réunissent à la fois les dimensions culturelles, politiques et économiques. Des lors, dans les liens sociaux la dimension économique ne représente qu'une face d'un fait vraiment complexe.

C'est dans les pratiques sociales et culturelles d'échange de tennis, de fringues/vêtements et de prière que j'ai décelé l'aspect économique qui constitue l'un de mes objectifs de recherche.<sup>75</sup> J'envisage d'étudier l'aspect économique dans la perspective de Maurice Godelier<sup>76</sup>, comme étant l'échange de bien ou de service contre des biens et des services.

[125]

Les jeunes filles et les jeunes garçons échangent deux sortes de biens, ce sont les tennis et les fringues/vêtements. Les particularités qui existent dans ces deux types d'échange, c'est le fait que les échanges de tennis sont beaucoup plus intenses chez les jeunes garçons que celles du sexe opposé, alors que les échanges de fringues/vêtements sont beaucoup plus denses du côté des jeunes filles que ceux du sexe contraire.

Ces deux sortes de bien (tennis et fringues/vêtement) entrent dans la catégorie particulière de richesse. L'aspect esthétique n'est pas le seul aspect explicatif mais les qualités que les personnes de la communauté leurs attribuent. L'usage des tennis et des fringues/vêtements de marque apportent du respect et de l'estime pour ceux ou celles qui le portent. Cette situation est similaires tant dans les bidonvilles limitrophes que dans les quartiers résidentiels. C'est dans cette perspective qu'il est plus que parfait de faire usage de la notion de méta-fonction afin d'essayer de rendre compte de la réalité.

L'échange de prière peut se ranger dans la catégorie d'échange de service contre des services. À l'intérieur des communautés religieuses ou église, les adeptes s'organisent en cohorte ou groupe de prière. Dans les cohortes de prière, les adeptes choisissent un jour chaque membre où ils vont venir réaliser une séance de prière dans le taudis

<sup>75</sup> Connaître une partie de la réalité haïtienne en étudiant son économie par le don/contre-don.

<sup>76</sup> Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité économique*, Maspero, Paris, 1986, p. 238-239.

de ce membre. C'est ainsi que je peux parler d'échange de service de prière contre des services de prière.

Le membre qui bénéficie de la part de sa cohorte d'une séance de prière se trouvera demain dans l'obligation implicite ou explicite de participer dans une autre séance de prière qui se fera au profit d'un autre membre et dans sa demeure. C'est ainsi que je peux parler d'une circulation d'un membre à un autre des séances de prière. Cette circulation ne se fait pas exclusivement entre les membres des cohortes de prière, en ce sens, les voisins chrétiens ou non s'échangent des prières dans des situations de détresse. Dans les cas de maladies, de tribulation, de persécution des *lougawou*, les voisins adressent des requêtes de prière qui puissent aider le voisin tourmenté par les tumultes, à sortir de ce marasme.

[126]

Dans les bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*, les voisins s'échangent des prières entre-eux. Il est de coutume chez les personnes qui vivent dans ces deux quartiers populaires limitrophes de prier pour les voisins qui vivent dans la zone et qui font face aux mêmes difficultés quotidiennes que celle ou celui qui prie. C'est une sorte de solidarité qui existe entre les personnes qui habitent le même espace et qui doivent co-habiter ensemble. En dehors de cela il y a une représentation symbolico-religieuse qu'elles développent par rapport à la règle qui est la suivante : *Il faut prier pour voisin*. Ces représentations se traduisent par le fait qu'elles pensent que les bénédictions financières de sa voisine se déverseront plus tard sur elles.

L'économique trouve aussi son expression dans la circulation de « *graten* » qui est réalisée par Fidélie après la vente de ses sept chaudières de riz et d'haricot. Je dois noter que le *graten* est considéré ici comme un bien, car les jeunes garçons accordent une valeur pas comme les autres au *graten*. Beaucoup d'entre-eux le considèrent comme la crème de la nourriture et que toutes les vertues résident dans cette partie qui est collée au fond de la chaudière. Ce dernier est sans valeur marchande et n'a de signification réelle que par rapport à ces bénéficiaires ou consommateurs.

Dans ce contexte, l'économique est compris dans le sens de Bronislaw Malinowski dans les *Argonautes de Pacifique Occidentale*,

c'est-à-dire comme la circulation des biens ou des richesses. La *kula*<sup>77</sup>, qui est un phénomène social total peut être considéré comme un exemple. Dans la pratique de distribution de *graten* Fidéli en tant que donatrice, tire un prestige sans pareil devant les bénéficiaires du *graten* qui sont généralement des jeunes garçons dans les bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè*. Relativement à la distribution de *graten*, je n'ai pas pu déceler une quelconque recherche de profit financier dans l'œuvre de Fidelié mais il est un fait que Fidéli jouit d'un prestige surtout de la part des bénéficiaires, [127] car elle fait non seulement preuve d'un esprit de partage et elle laisse aussi transparaître un sentiment de bonne foi ou de bonne intention dans ses œuvres. L'importance du cadeau (*graten*) détermine le prestige et la renommée de Fidélié, la donatrice. Elle crée aussi une relation de dépendance de celui qui reçoit (le bénéficiaire du *graten*) à l'égard de son hôte (Fidélié) qui détient la posture de la générosité.

L'économie qui n'est pas sans rapport avec notre intérêt dans l'étude est étroitement liée avec la vie sociale. L'économie, le social, le culturel et le religieux sont les parties du fait qui est envisagé comme étant quelque chose de complexe. Je me propose dans ce travail d'étudier l'économie dans les liens sociaux. Cette assertion peut paraître absurde pour les ethnocentristes, elle reflète bien une réalité concrète surtout pour ceux qui refusent de prendre comme point de départ des « *a priori* » ou d'accepter dogmatiquement des idées pré-fabriquées.

<sup>77</sup> La « *kula* » est un système d'échanges cérémoniels de biens pratiqué en Mélanésie, notamment par les habitants des Iles Trobriand au large de la Nouvelle-Guinée sous forme de dons circulaires (*kula*) très codifiés. Elle se pratique ainsi : Les habitants d'une île A partent en pirogue vers une île B amie. Ils emportent avec eux quelques menus cadeaux sans grande utilité ni grande valeur décorative comme les brassards de coquillage. Arrivé sur l'île B, ils vont offrir ces présents. Les habitants de l'île B vont alors, en retour, offrir d'autres cadeaux symboliques. Cet échange de don signifie que de nouveaux liens se sont créés entre les tribus amies. La *kula*, qui semble avoir été pratiquée, il y a déjà un millier d'années, se poursuit encore aujourd'hui dans les îles mélanésiennes. Elle porte toujours sur des biens sans valeur marchande, ni utilitaire. L'institution de la *Kula*, d'abord étudié par Bronislaw Malinowski (1884-1942), a fait de nombreuses interprétations anthropologiques « Marcel Mauss, [Essais sur le don](#) » *L'Année sociologique*, 1923-1924 ; A. Weiner, *La richesse des femmes*, 1976 ; J.T. Godbout, Alain Caillé, [L'esprit du don](#), 1992)

Il y a deux (2) niveaux dans le phénomène de la distribution de « *graten* » qui se réalisent dans les bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*. En primo, je dirai qu'il y a une distribution de « *graten* » qui se fait pendant la vente de plat. Souvent les clients, demandent de les donner du « *graten* » en cadeau, ou en toute gratuité. En secundo, Fidélie fait une autre distribution de « *graten* » après la vente des plats, c'est lorsque des jeunes garçons viennent extraire du « *graten* » dans les chaudières. La circulation du « *graten* » ne se fait pas par l'intermédiaire de la monnaie, d'ailleurs elle est gratuite. La compréhension que l'analyse des données m'a permis d'avoir sur ce fait complexe « fait social, culturel et économique », c'est le fait que madame Fidélie veut non seulement se procurer beaucoup plus de sécurité et elle tient aussi à augmenter son prestige dans les deux bidonvilles limitrophes qui sont *citéOkay* et *citéSiklè*.

Dans les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et *CitéSiklè*, les individus s'échangent des paroles obscènes. C'est le cas des échanges de paroles considérées comme obscènes dans les scandales publics et dans le jeu *kenbe la*.... Dans ces échanges, le contenu du discours composé de parole est semblable à une poésie orale, polémique et ironique. Les paroles ramassées dans mes études de terrain paraissent et me paraissent en quelques sortes comme [128] une littérature orale, libertine et anti-conformiste. Des figures de style (métaphore et analogie) sont utilisées pour tourner en ridicule ou ironiser la personne considérée comme étant la rivale. Pour la ridiculiser, on compare les parties intimes de sa rivale avec des obscénités ou quelque chose de répugnant (*koko larim tabak – koko vè*). Lorsque nous disons répugnant, c'est relativement aux personnes qui vivent dans les bidonvilles limitrophes de *CitéOkay* et *CitéSiklè*. Je n'ai pas la prétention de décrire toute la réalité, mais une partie de la réalité. Les scènes de scandale public et le jeu *kenbe la* des gamins près du ravin *Tebe* sont pareilles à des représentations théâtrales.

À l'instar des pièces de Jean Baptiste de Poquelin dit Molière, le scénario animé par les gestes, l'humeur, et les paroles qui y circulent. C'est en quelque sorte, une des mises en scène de la vie quotidienne <sup>78</sup>,

<sup>78</sup> Je m'inspire du livre du sociologue américain, né au Canada, Erving GOFFMAN, qui s'intitule « La mise en scène de la vie quotidienne, 1959. Après ses études à Chicago où il est fortement influencé par le courant de l'interactionnisme symbolique, il enseignera plus tard à Berkeley et à Philadelphie

dans le sens que deux voisines se donnent en spectacle en s'injuriant réciproquement. Ce qui me constitue mon intérêt, c'est la façon dont ces voisines se comportent lors des échanges de paroles obscènes dans les scandales publics. Dans cette perspective, je considère les échanges de paroles dans les scandales publics et dans le jeu *kenbe la* des gamins, comme étant une sorte de théâtre où chacun joue un rôle. Une telle compréhension de la réalité reflète une vision dramaturgique de la vie sociale considérée comme une scène.

Le jeu *Kenbe la* des gamins près du ravin et les échanges de parole obscène dans les scandales publics, sont des jeux de rôle perpétuel, il s'agit pour chacun des gamins et voisines de se mettre en valeur, en posture avantageuse et de ne pas « perdre la face ». Je mets surtout l'accent sur les « rites » de face à face. Dans les scandales publics, les échanges de paroles obscènes sont des rites de face à face, dans le sens que deux adversaires ou voisines s'affrontent et aussi elles se disent des obscénités face à face.

[129]

Le jeu « *Kenbe la* » est un rite de face à face, dans le sens que les gamins se prennent pour des concurrents et ils se disent réciproquement des insultes concernant la mère de l'un de leurs camarades.

Il faut aussi souligner qu'il y a une assistance qui dira par la suite celle ou celui qui a le plus offensé l'autre par ses propos. Ce n'est pas un public passif qui se contente d'observer, au contraire il stimule les protagonistes à s'échanger encore plus de paroles obscènes. L'assistance est vraiment déterminante dans les échanges de parole entre les voisines dans les scandales publics et entre les enfants dans le jeu *kenbe la* des gamins.

Les échanges de parole obscène, de geste et des humeurs, traduisent aussi les tensions sociales qui sont au cœur de la vie quotidienne. Le quotidien des voisines dans les bidonvilles de *citéeOkay* et *citéeSiklè* est animé par des vifs conflits qui ont des causes divers. Cet aspect de la réalité me permet de réaliser que les deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince ne sont pas des espaces de parfaite harmonie. Au contraire je dirais que les querelles et les calomnies font partie intégrante des relations sociales. La promiscuité des taudis et le chômage favorisent ces situations de conflit qui existe et persiste dans

---

(Pennsylvanie).

la zone. J'utilise le verbe « persister », car les tensions sociales sont aussi à l'état endémique dans la communauté. C'est dans les échanges de paroles obscènes, qu'une amie/voisine profite de faire des reproches à son amie/voisine. Les reproches sont des blâmes, que voisine inflige à une personne (amie) ingrate et qui a oublié tout les bienfaits qu'elle lui a permis de bénéficier.

Ainsi les tensions sociales s'expriment aussi dans les échanges des gestes contre d'autres gestes encore plus provocantes. Ces gestes consistent certaines fois à montrer à sa rivale sa belle culotte, ses soutiens-gorge ou ses poils. Il peut arriver aussi qu'elles se tiennent debout face à face, avec les mains sur les hanches. Dans les bidonvilles limitrophes, si une femme n'a pas de poils, elle ne sera pas trop convoitée par les hommes qui s'en raffolent. Les voisines échangent aussi des humeurs contre d'autres humeurs de manière à intimider sa rivale (*min makak – min yo mare- yo an kolè*).

[130]

L'analyse me permet de considérer les échanges de parole, de geste et d'humeur comme des outils de régulation sociale. Les voisines, quand elles sont en conflit ouvert, elles n'ont pas recourt à une quelconque justice formelle, mais elles préfèrent résoudre leurs différends en se disant réciproquement des paroles obscènes, en se faisant réciproquement des gestes provocants, et en essayant d'intimider leur adversaire par des humeurs qui expriment la terreur. Ces échanges sont des modes de résolution de certains conflits dans la zone.

L'analyse des données me pousse à comprendre que les paroles obscènes, les gestes provocants et les humeurs terrifiants sont en quelque sorte des armes de combat que les voisines utilisent contre d'autres voisines dans les situations de scandale public. Ce sont des armes redoutables qui peuvent non seulement repousser l'ennemi/voisine, mais elles peuvent aussi l'offenser profondément ou provoquer son courroux. Les sabres, les machettes, et les autres armes sont mis de côté, au profit de nouvelles armes telles : les grossièretés, les gestes provocants et les humeurs agressifs. Il y a une troisième arme de combat que les voisines qui possèdent des boutiques ont l'habitude d'utiliser en cas de conflit. C'est le *wanga*.

Je dois tout de même dire que le *wanga* est non seulement une arme de combat, c'est aussi un outil de régulation sociale et une ex-

pression des tensions sociales dans les bidonvilles limitrophes de *cit Okay* et *cit Sikl *. Un répondant a clairement répondu que l'échange de *wanga* traduit le fait que le voisin décide de t'anéantir non par le biais d'une machette mais il utilise plutôt le *wanga*. Entre les voisines qui tiennent des petites activités économiques de subsistance, elles s'échangent des *wanga* en vue de ruiner celle dont son commerce rapporte plus de bénéfice.

Le *wanga* sert de moyen de régulation sociale entre les voisins et voisines qui vivent dans ces deux quartiers populaires. Un voisin qui ne respecte pas ces pairs risque de recevoir des coups *wanga* pour sa conduite insupportable. Dans ce contexte, le *wanga* est utilisé comme une sanction sociale que d'autres voisins infligent à un autre qui ne respecte pas ses voisins.

[131]

C'est le *wanga* qui doit assurer l'équilibre entre les voisins qui ont des boutiques. Il résout les frustrations qui animent les relations entre ces petits commerçants qui s'inquiètent toujours de la montée économique d'une autre commerçante/voisine. Lorsque le commerce de la voisine est fructueux, cela est assez suffisant pour créer des inquiétudes et frustrations chez certaines autres voisines de la zone. Ces derniers peuvent lui donner des coups de *wanga* pour le remettre à sa place (*anba/pauvreté matérielle*), c'est-à-dire pour arrêter cette accumulation de profit qui risque de nuire énormément l'équilibre sociale.

L'échange de *wanga* traduit aussi les tensions sociales qui existent dans les deux bidonvilles de Delmas 19. C'est dans le cadre de la résolution des conflits que les voisines/commerçantes s'affrontent en s'échangeant réciproquement des *wanga*. Ces situations de conflits continus entre les voisines montrent que les relations sociales ne peuvent se caractériser exclusivement par une quelconque harmonie sociale, mais je dirais qu'une approche assez profonde de la réalité, me permettra d'envisager non seulement la cohésion sociale mais aussi les tensions sociales qui sont toutes aussi évidente dans les bidonvilles limitrophes de *cit Okay* et *cit Sikl *.

Dans les bidonvilles limitrophes de *cit Okay* et *cit Sikl *, les voisins s'échangent également des *wanga* contre d'autres *wanga* encore plus violents. Ainsi, il y a une compétitivité dans l'échange de *wanga* dans la zone. Généralement les anthropologues précédents ont tou-

jours pensé que les échanges facilitent la cohésion et l'harmonie sociale. Nous sommes d'accord avec cette assertion, mais cela n'empêche pas pour autant que nous avons étudié l'échange dans des situations de conflit et de rude polémique. C'est le cas par exemple des échanges de fétiche/*wanga*, des échanges de paroles, de gestes, d'humeurs dans les scandales publics.

À l'instar de Claude Lévi-Strauss qui envisageait l'échange de femme, de notre côté, nous nous avons réalisé l'ethnographie des échanges de copine que font les adeptes de « *Baz Tèt Mi* » entre eux. Il convient de dire que c'est une véritable mise en circulation des femmes au sein de cette structure qui est réfractaire à la morale sociale et sociétale. Dans ce contexte les jeunes filles sont traitées par les adeptes du groupe « *Baz Tèt Mi* » comme des biens qui [132] sont mis en circulation. Les copines circulent de *blòd*/toxicomanes en *blòd*/toxicomanes, afin d'être la copine de tous les adeptes de ce clan.

La circulation de femme dans le groupe « *Baz Tèt Mi* » assure la cohésion entre les membres du groupe, d'ailleurs cette pratique est posée comme étant une règle dont tous les adeptes doivent respecter et appliquer à la lettre. Un membre qui refuserait de se plier aux règles du groupe provoquera non seulement la colère des autres adeptes mais il se verra dans l'obligation de quitter le groupe car il n'a plus sa place. Un des membres du clan était tombé amoureux de sa copine et il ne voulait pas la mettre en circulation dans le groupe, cela a créé des conflits entre le dissident et les autres adeptes. Par la suite, les autres adeptes l'ont mis en quarantaine dans le groupe, jusqu'à ce qu'il soit définitivement exclus.

Il est nécessaire de dire que ce type d'échange c'est la concrétisation d'un système de domination établis par les *blòd*/toxicomanes au détriment des jeunes filles de la zone qui tombent presque toujours dans les pièges des membres du clan. On peut dire que ce système de domination consiste à exploiter sexuellement les jeunes filles qui ne sont pour eux, que des proies dont il faut s'en emparer. Les membres du clan élaborent toute une stratégie non seulement pour se partager et aussi pour s'échanger les filles qui vivent dans les deux bidonvilles limitrophes. De même que les êtres humains s'approprient des biens et richesses de son pays ou d'un pays tiers, les *blòd*/toxicomanes ont mis sur pied une stratégie compliquée pour s'approprier des filles de la zone.

Dans notre étude anthropologique, nous avons eu l'opportunité de déceler quelque chose d'implicite dans les échanges de vêtements/fringues et de tennis. Les jeunes filles et garçons sont issus de familles pauvres et le plus souvent monoparentales et paradoxalement ils veulent porter des fringues de marque qui sont toujours coûteux. Par le biais des échanges intra-sexe, les jeunes filles et garçons ont un meilleur accès aux vêtements et aux tennis coûteux et de marques. Soigner son image, c'est l'une des principales conditions qui motivent les jeunes à se vêtir méticuleusement car ils veulent donner une nouvelle image d'eux même. Ils veulent cacher leurs pauvretés matérielles et financières en projetant une image de richesse par le biais des vêtements, des tennis dispendieux et de marques qu'ils [133] portent soient dans des fêtes ou des rencontres érotiques qui se font ailleurs ou hors des deux bidonvilles limitrophes qu'ils habitent et qui structurellement habitent leurs subjectivités. Ils font des prêts réciproques de tennis et de fringues/vêtements entre-eux.

L'échange de fringues/vêtements est un fait complexe, (c'est-à-dire qu'il est à la fois social, culturel et économique) et que l'économique ne représente qu'une face de ce fait complexe <sup>79</sup>. Il n'existe pas vraiment de frontière entre les dimensions de ce fait complexe (échange de fringues) et que chacune des parties ou dimensions forment le tout complexe. L'implicite qui se cache derrière cette pratique se traduit par le fait que les jeunes veulent occulter leurs misères matérielles et financières en portant des vêtements/fringues et des tennis qui sont coûteux et de marque. Ce quelque chose d'implicite résulte des interactions de prêt et de prêt en retour ou de contre-prêt à l'instar du contre-don dont décrivait Marcel Mauss le père spirituel de M.A.U.S.S ou le Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales.

L'échange de paroles obscènes dans les rassemblements de gamins près du ravin ne résulte pas vraiment d'une situation de conflit, au contraire cela est considéré comme une distraction ou un jeu par ces enfants. Le marché abstrait s'articule par l'échange des paroles obscènes contre des paroles encore plus obscènes. C'est une scénarisation compétitive où d'ailleurs la compétitivité est ultra féroce et brutale.

---

<sup>79</sup> Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité économique*, Maspero, Paris, 1986, p. 234.

Ce que j'ai pu comprendre dans le jeu *kenbe la*, c'est que les gamins se sont forgés un espace (*à proximité du ravin*) de contestation à la fois du matrifocalisme et aussi de l'ordre social imposé par les adultes. Dans cet espace de libération, ils peuvent non seulement répéter toutes les grossièretés qu'ils ne pouvaient oser dire sous le toit familial et ils peuvent aussi désacraliser la notion de mère tout en décrivant leurs parties intimes (clitoris, vagin et ses autres). Le jeu « *kenbe la* » permet aux jeunes d'extérioriser, de défouler presque tout ce qu'ils ont refoulé sous le toit familial. Le cercle familial est une prison pour les gamins qui ne peuvent pas parler des parties intimes, du corps et de la sexualité. Relativement à ces genres de discussion, ils sont obligés de se taire sous peine de sanction physique.

[134]

L'ethnographie des phénomènes d'échange-don réalisée dans les deux bidonvilles limitrophes de *citéeOkay* et *CitéSiklè* se situe dans le champ de la connaissance de l'anthropologie du don. Cette dernière, sur le plan épistémologique pose la question de l'humanité dans sa dimension existentielle. Dans sa similitude avec la philosophie existentialiste, elle pose la question du sens de la vie, de nos actes, de nos modes de vie, de la manière dont nous pensons. Puisqu'il s'agit surtout de poser cette question sous l'angle du don, alors nous dirons : Comment serait les relations sociales et humaines sans le don ou encore du contre don ?

[135]

**Don /contre-don, relations de voisinage  
dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince**

# ANNEXES

## Annexe 1.

### Section I. Présentation des données brutes de la recherche

50. Base de données qualitatives sur fichier Word [137]
51. Transcription des obscénités des gamins dans le jeu « *Kenbe la* » [152]
52. Transcription de l'entretien réalisé avec un bénéficiaire du « *graten* » de Madame Fidélie [154]
53. Transcription de l'entretien réalisé avec un adepte co-fondateur du « *Baz Tèt Mi* » [156]

### Section II. Durée et étape de la recherche de terrain

54. Calendrier d'exécution du travail de recherche de terrain [159]

## Annexe 2

### Section I. Instrument de collecte de donnée

55. Guide d'observation ou Cadre d'observation [160]
56. Guide d'entretien ou Schéma d'entrevue [162]

### Section II. Les délimitations épistémologiques de la recherche

57. Esquisse de l'avant-projet de la recherche de terrain [170]

### Annexe III

#### Section V : Compléments d'éléments conceptuels et théoriques de la recherche

##### 58. Cadre d'articulation conceptuelle de la recherche de terrain [174]

- Concepts emprunté dans la théorie du don de Marcel Mauss
- Concepts retrouvés dans les travaux de F. Boas et B. Malinowski
- Le concept d'échange de mots et de femmes chez Claude Lévi-Strauss
- Les concepts de rationalité et irrationalité économique chez Maurice Godelier
- Voisinage et la dynamique de la relation de voisinage chez R. E. PARK
- Le concept de bidonville relativement à l'aire métropolitaine selon l'urbaniste Gary

##### 59. Herméneutique/Interprétation des données [182]

- Les racines historiques, littéraires et épistémologiques de l'herméneutique
- La description en situation est une activité d'interprétation
- Interprétation des résultats de l'enquête

### Annexe IV

##### 60. Bibliographies [189]

## Annexe I

### Section I. Présentation des données brutes de la recherche

#### *50. Base de données qualitatives sur fichier Word*

[Retour à la table des matières](#)

Codage des données

Âges : 20 à 30 ans

001 : Masculin	002 : Masculin	003 : Masculin	004 : Masculin
<b>Échange de fringues/Vêtements</b>	<b>Échange de fringues/Vêtement</b>	<b>Échange de fringues/Vêtements</b>	<b>Échange de fringues/ vêtements</b>
1- Nan Site yo medam yo avèk mesye yo, yo tout nan prete rad nan men zanmi yo 2- Depi nou zanmi len ka mande lòt prete rad	1- Nan site yo, tout blòdè yo, tout medam yo, tout ti-moun yo nan prete rad an kachèt. 2- Si mwen ak-septe prete red sèke mwen espere mande prete tou. 3- Depi gen sòti yonn made lòt prete rad.	1- Nan zòn nan tout moun fre men tout moun pa gen rad 2- Pou fi a sedwi yon gason li prete rad nan men yon lòt fi ki zanmi li 3- Lè di fi se zanmi, yo di key o se kouzin epi len ka prete lòt rad.	1- Nèg ki nan menm klan yo, yo mete rad ansanm. 2- Nèg yo mande patnè yo prete rad pou yo ka marye koulè 3- Si yon fi se kòkòday yon lòt li ka mandel prete rad
<b>Échange de Wanga/Fétiche</b>	<b>Échange de Wanga/ fetiches</b>	<b>Échange de Wanga/fetiches</b>	<b>Échange de Wanga/fetiches</b>
Lè moun paka tann jistis bondye yo bay zòt kout Wanga. 2- Kreyen yo priye lè yo ba yo kout wanga pou yo ka jwen jistis	1- Si ou fè frekan ak yon moun nan site a, ou mèt pare tann, lap itilize wanga pou ou. 2- Lè yon moun pran nan wanga lal lakay malfektè	1- Nan Site a yonn bay lòt kout wanga paske tribinal pa enpòtan 2- Yo bay kout wanga pou an-peche vwazen kap fè komès la	1- Nan vwazinaj la yo yonn bay lòt kout wanga pou lanbisyon. 2- Lè moun nan wè wanga devan pòt li, si li pa levanjil, li al kot

<p>bondye. 3- Moun ki pa kretyen mete Kò yo deyo pou yo konn deki prevyen</p>	<p>sal, malfektè gate poul defè wanga. 3- Moun nan ka priye pou defèt wanga a tou.</p>	<p>avanse. 3- Konn gen dyèl wanga nan site a, antre yo sak pi fèb la tonbe. 4- Vwazen an bay lòt vwazen an kout wanga poul ka metel anba oswa fè li pòv epi pou li menm pou li ka anlè oswa ap menmen.</p>	<p>moun ki nan domèn mistik pou li limen chandèl deyè moun ki met wanga a pou li. 3-Si li se levanjil li priye pou bondye chanje kè moun ki met wanga a.</p>
<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>
<p>Depi ou konn prete tenis nan men neg la, yon jou kanmenm lap mandew prete tenis tou.</p>	<p>1- Nan site a blòdè yo prete tenis nan men yonn lòt.</p>	<p>1-Depi yo se blòd, yo yonn ka mande lòt prete tenis</p>	<p>1-Depi mwen konn prete tenis fok ou ka pretem tenis tou, lèm bezwen tou</p>
<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics.</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>
<p>Kalanbè/Chawony /Bouda Santi/Wana Ou la ou kole nan bouda ti Michel ki se bouda chire, epi ki paka achte rad pou met sou kòw. 3- Se devanm ki banm rad</p>	<p>1-Chawony santi/Vomisman Kaka/Latrin santi Langèt klou beton Koko pye mayas Koko larim tabak 2- Se mwen ki metew sou moun epi ou panse ou ka fè stil sou mwen. 3- Se mwen ki modèl ou</p>	<p>Koko santi / bouda pi /bouda vè /bouda kaka 2- Lè ou chita sou wòch, chen vin manje li lè ou leve. 3- Lè ou chita sou chou li fè bokit pikliz 4- Palè a fèt ak ras ki bò kwis ou yo. 5- Mwen pral met kilòt sèt fouk</p>	<p>1- Si map taye nan twalèt, Se pou byen ou map taye nan twalèt. Anndan chou pouri. /Anndan kwabosal /Langèt vide /Langèt visye /Langèt dòmi deyò Se kokom ki banm rad la (Pawòl sa di se le yon fi pa remèt rad li prete a.)</p>

		mwen an poum ka joure ou. 6- Fouk kilòt ou pa janm pwòp.	
<b>Échange de gestes dans les Scandales publics</b>	<b>Échange de gestes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de gestes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de gestes dans les scandales publics</b>
Yonn mache dèyè lòt lè yap di betiz 2- Yo konn chita pou yo di betiz tou.	1- Medam yo leve jip yo sitou sa ki gen bèl kilòt yo.	<sup>1</sup> - Lè medam yo ap joure yo griyen bouda yo, oswa yo leve jip yo.	1-Lè medam yo ap joure yo toujou ap detaye. 2-yo desann kilòt yo, sitou lè vwazin nan di yo “ Ou pa gen bèl pwèl” oswa li ka di li “Ou pa gen bèl kilòt; o upa gen bèl pwèl” 3-Yo desann jip yo. 4-Medam yo konn kanpe pou yo joure 5-Medam yo konn chita pou yo joure
<b>Échange d’humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d’humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d’humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d’humour dans les scandales publics</b>
1- Medam nan zòn nan di yon lòt betiz avek anpil kòlè	Medam yo fè je yo chèch lè yap joure	1- Medam yo di betiz avèk min nan fron yo epi bouch yo mare.	1- Medam yo move kou Kong lè yap joure. Medam yo gen min nan fron yo lè yap joure
<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>
1- Moun nan se bò kotew lap viv fòk ou priye pou li. 2- Nan kòwòt, Se ant kreyen kon-	1- Vwazen an bò kotew fòw priye pou li, si li beni nap beni tou, nap jwenn yon bagay	1- Lè yo ba ou konkou lapriyè, fòk ou remèt lapriyè a.	1-Konn gen konbit lapriyè ki konn fèt nan gwoup dam yo, nan legliz yo.

kou lapriyè a fèt kay pa kay. 3-Yon bon vwazen dwe priye pou byennèt moun nan vwazinaj la.	tou. 2- Lè gen kòwòt, lapriyè konn fèt de kay an kay nan site a.		
---	---	--	--

[141]

<b>005: Sexe: Masculin</b>	<b>006: Sexe: Féminin</b>	<b>007: Sexe: Féminin</b>	<b>008: Sexe: Féminin</b>
<b>Échange de fringues/Vêtement</b>	<b>Échange de fringues/ Vêtements</b>	<b>Échange de fringues/ Vêtements</b>	<b>Échange de fringues/ Vêtements</b>
1- Medam yo te mèt pral kwadèbosal fò yo mande prete rad. 2-Entèl gendwa gen yon sòti men li pa gen rad li vle a. Se yon zanmi li ki gen rad li vle a, alò li vini ak yon valiz nwa poul vin mande prete rad la. 3- Medam yo konn voye yon timoun al prete rad la tou.	1- Yon fi prete rad li se paske li espere mande prete tou. 2- Tout pasyon medam nan site a se met bèl rad ke yo renmen anpil	1-Yon fi prete rad li se paske li wè lòt fi li prete a ka pretel rad tou.	1- Jodia ou wè rad la sou moun sa epi demen ou wè li sou yon lòt 2-Moun prete rad paske li espere mande prete tou.
<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>

<p>1-Depi nèg la se blòd ou, ou ka mandel prete tenis pou al nan pwo-gram.</p> <p>2- Yon blòdè se yon bon zanmi, se yon frè menm lèou pa sòti nan menm vant avèl.</p>	<p>1- Medam yo konn prete lò ti Venz men se mesye yo ki plis prete tenis</p>	<p>1- fi nan zòn nan pa twò prete tenis yo plis prete sandal kalap, kilòt ak soutyen victria secret.</p>	<p>1-Se mesye yo ki konn plis prete tenis pou yal file fanm nan pwo-gram</p> <p>2-Mesye yo prete tenis tou pou yal bay lòt blòdè cho tenis.</p>
<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>
<p>Koko vè/Koko mouch/Koko fwa mou/ Koko direk direk/ Masisi/Madivin</p>	<p>1-Se mwen ki pou ba ou rad pou al anba nonm ou.</p> <p>2- Kalambè/ Dèyè santi/ dèyè dlo</p> <p>3-Se mwen ki pou baw rad pou al anba nonm ou.</p>	<p>Vòlè/bouzen/Lougawou</p> <p>Dèyè santi</p> <p>2-Ou paka fè mariw ba ou rad</p>	<p>1-Kolangyèt manmanw/ vòlè/ visye/bouda santi/ Anndan limon/ Trip vide</p> <p>2-Mwen prete ou rad la byen fre ou menm ou remèt mwen li sal.</p>
<b>Échange de Wanga/Fétiche</b>	<b>Échange de Wanga/Fétiche</b>	<b>Échange de Wanga/Fétiche</b>	<b>Échange de Wanga/Fétiche</b>
<p>Entèl gendwa leve yon maten li jwenn yon bout balèn devan pòt li. Si li se kreyen li al priye pou sa.</p> <p>2- Si li pa kreyen li met kòl deyò poul remèt kout wanga a.</p>	<p>1- Lè yon moun wè wanga devan pòt li, si li pa levanjil, li met kòl deyò poul bay yon wanga an repons.</p> <p>2- Kreyen priye pou bondye change moun ki bal wanga a.</p>	<p>1- Lè yo bay yon moun wanga, li demele gèt li poul bay yon kout wanga an retour..</p> <p>2- Kreyen an priye, lè yo bal kout wanga poul ka chase move lesprit</p>	<p>Lè yo ba ou kout wanga fok ou remèt kout wanga a. (reciprocité)</p> <p>2- Gen moun ki konn chwazi al priye.</p>
<b>Échange de gestes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de gestes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>
<p>*Yonn ap agase lòt lè yap joure a.</p> <p>*Yonn ap lonje</p>	<p>*Yo kanpe nan lari de men sou wanch yap fè estera.</p>	<p>*Yonn elwanye lòt lè yap joure</p>	<p>*Medam yo mete de men sou wanch, pye yo</p>

dwèt nan figi lòt			ekate, yo kale je yo.
<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'Humour dans les scandales public</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>
Depi medam yo ap di mo sal, yo gen min makak, yo vin tou lèd.	1- Min yo byen mare lè yap bay espektak sa.	1- Lè de jenn fanm ap joure yo dedouble.	Medam yo toujou move, epi yap fè kòlè lè yap joure.
<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>
1- Depi se frè, se sè nou ye nan le-senyè, nou yonn ap priye pou lòt. 1- Depi moun nan konnen ou se kretyen, li ka mande ou priye pou li.	1- Nan gwoup de priyè nan legliz la, chak jou yo vin priye pou yon moun nan gwoup la.	1- Lè yon moun priye pou ou, fok ou priye pou li. 2- Lè yon moun se kretyen fok ou priye pou vwazen ou ka konvèti.	1-Depi nou nan menm gwoup nan legliz, nou len ap priye pou lòt epi nou le nap veye sou lòt.

[144]

<b>009 : Sexe : Féminin</b>	<b>010 : Sexe : Féminin</b>
<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>
Gason kon fi nan prete rad, yonn nan men lòt. Lè de zanmi ap viv, yo yonn prete rad nan men lòt.	Depi nap viv ansanm nan site a nou yonn ka mande lòt prete rad, paske paka pa gen prete rad. Moun mande zanmi prete rad paske li pa genyen.
<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>
Medam yo konn prete ti tenis polo pou fi, men fok li se zanmi ou	Yo ba ou respè nan zòn nan se lè ou mete tenis ki gen mak epi ki chè.
<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales</b>
Tèt langèt, Koko santi, Bouda fon, Vòlè	Fanm sal ; Vye bagay, Chandriyon, Salisan
<b>Échange de Wanga/ fétiches</b>	<b>Échange de Wanga/fétiches</b>
1- Nan koridò a yo yonn ap bay lòt kout wanga nan yon fay minit. 2- Depi ou konnen yon moun ba ou	Se moun kap fè komès yo kap bay yonn lòt kout wanga. 2- Wougan yo fè wanga a avèk poud

kout wanga fok bali tou. Mwen gendwa la map pouse kòm sou ou epi ou mete wanga pou mwen. Nan site a pa gen yon moun ki plis pase yon lòt, nou tout se yon sèl, paske nou tout ap fè fas ak menm sitiyasyon.	krapo oubyen poud mò, se yon move bagay yo itilize pou fè moun mal
<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>
Yo kanpe dwat de men yo sou kote yo. Yo yonn konn soti pou ba lòt kalòt.	Medam yo ap taye banda, yap desann kilòt yo, yap leve jip yo.
<b>Échange d'humeur dans les scandales publics.</b>	<b>Échange d'humeur dans les scandales publics.</b>
Lè de (2) mou nap joure yo tankou de (2) chen anraje.	Yo yonn nève sou lòt lè yap joure.
<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>
	Yo fè priyè globalman pou tout moun, pa gen priyè individyèl.

[145]

<b>011 : Sexe : Masculin</b>	<b>012 : Sexe : Féminin</b>	<b>013 : Sexe : Féminin</b>	<b>014 : Sexe : Féminin</b>
<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>
Yon moun prete zanmi li rad, se paske li espere mande prete tou	Moun yo prete rad se paske yo espere mande prete rad tou.	Nan site a tout moun konn mande yon zanmi yo prete rad.	Medam yo antre yo, yo prete ti mayo, kilòt Victoria secret, Kilot tanga, kilot V, sou-tyen
<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>
1-Tenis yon blòdè, se pou tout blòdè, paske depi nèg la se blòdè ou sèke li se bon patnèw.	1-Moun pa janm prete afè yo konsa, depi nèg la ka mandew prete tennis se paske li konnen ou ka pretel tennis tou.	1-Depi yon patnè ou pretew tennis sèke li konnen ou ka pretel tennis tou.	1-Lè ou prete yon zanmi ou tennis, ou menm tou ou espere prete tennis nan menl tou.

<b>Échange de wanga/fétiches</b>	<b>Échange de wanga/fétiches</b>	<b>Échange de Wanga/fétiche</b>	<b>Échange de wanga/ fétiches</b>
Depi yo depoze wanga devan pòt yon moun, yap depoze yon wanga an retou kanmenm si li konn kiyès.	Jan moun nan sèvi avèk ou a, se konsa ou dwe sèvi avèk li tou.	Depi moun nan konn kiyès ki bali kout wanga, lap mete wanga pou li tou.	Gen moun ki toujou remèt kout wanga yo bayo a.
<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>
1-Ou dwe sonje vwazinaj ou nan lapriyè. Vwazen konn priye pou lòt vwazen lè gen maladi	1-Depi ou mache nan menm legliz avèm fòk nou yonn priye pou lòt, voye je sou lòt.	1-Nan seremoni lapriyè, moun kap dirije a toujou mande pou priye pou vwazen ou, epi pou moun ki chita bò kote ou.	1-Lè yon moun sonje ou nan lapriyè, ou sipoze sonje li tou nan lapriyè ke wap fè.
<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics.</b>
1-Salòp sal- koko santi-	1-Bouzen – dèyè santi – Koko gli-serin - chawony	1-Malpwopte/Chawony-Lè ou chita sou yon wòch, chen vin manje li aprè.	1-Vòlè – Kalanbè – madivin – Al lave bouda ou – Kokorat – Vakabòn.
<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>
Yo kanpe de lwen pou yo joure.	1-Yo gonfle kò yo, medam yo santi yo dedouble. 2-Yo kanpe an kat (4) kare, an dyapazan	1-Lè medam yo ap joure, yo yonn ap mache anba vant lòt, yo fe je yo piti.	Medam yo kanpe fas pou fas nan lari a pou yo joure.
<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>
Lè de jèn fanm ap	Yo move, dyòl	Lè medam yo ap	Moun yo toujou

joure pou nèg, yo enève, fìgi yo fè pli	moun yo boude lè yap di betiz.	joure yo toujou fache	fache depi yap joure.
---	--------------------------------	-----------------------	-----------------------

[147]

<b>015 : Sexe : Masculin</b>	<b>016 : Sexe : Féminin</b>	<b>017 : Sexe : Masculin</b>	<b>018 : Sexe : Féminin</b>
<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>
Yon fi prete rad li se paske li espere mande prete tou.	Jèn moun yo mete rad ansanm	Depi de (2) fi zanmi yonn konn mande lòt prete rad.	1-Ou gendwa gen koulè anlè a, men ou pa gen koulè anba a, epi gen yon zanmi ou ki genyenl, alò ou mande li pou prete ou rad la pou fè maryaj koulè a.
<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>
Moun ki prete tennis li a toujou espere mande prete tou. Depi ou mete gwo mak tennis, moun nan zòn nan ap rele ou ti miki.	Nan mitan nou menm blòdè yo, nenpòt ka mande lòt prete tennis. Depi nèg la se patnè ou, ou ka pretel tennis.	Sak fè yon nèg aksepté prete tennis li, se paske li konn mande moun sa prete tennis tou.	Pandan mwen prete blòdè mwen tennis mwen an, li gen tennis tou kem ka prete nan men li tou.
<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>	<b>Échange de prière</b>
Si ou mache nan menm legliz avèm, nou dwe priye pou youn lòt paske nou se frè nan lesenyè. Vwazen konn priye pou lòt vwazen ki nan traka oswa ke lougawou ap pèsekite anpil	Depi yon moun priye pou mwen map priye pou li tou.	Lè yap fè jèn nan legliz nan zòn nan, yo toujou mande ou pou priye pou yon vwazinaj ki poko konvèti.	Si ou gen yon pwoblèm, vwazinaj ap vin priye pou ou.
<b>Échange de paroles obscènes dans les scan-</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scan-</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scan-</b>	<b>Échange de geste dans les scan-</b>

<b>dales publics</b>	<b>dales publics</b>	<b>dales publics</b>	<b>dales publics</b>
Vòlè – Tèt langèt manmanw 2- Kòw san lave, ou pap vin detèn sou mwen.	Bouzen – vòlè – kalanbè - Chawony	Se engra ou ye, se mwen ki konn prete ou rad pou al nan bouzen.	Deplase la depot-wa kaka - Langèt manmanw – moun sal
<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>
Moun kap di betiz yo kanpe byen djanm, epi yo prèt pou eklate.	Yo kanpe sou deran lè yap joure.	Madam yo kanpe fas a fas jiskaske yo batay.	Moun kap joure yo kanpe tankou de (2) chen anraje.
<b>Échange d’humour dans les scandales public</b>	<b>Échange d’humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d’humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d’humour dans les scandales public.</b>
Lè yap di betiz, se dan di yo ye.	Figi moun yo mare lè yap joure.	Dyòl yo boude lè yap di lòt pawòl piman bouk	Fi yo renmen fè je yo chèch lè yap joure
<b>Échange de wanga/fétiche</b>	<b>Échange de wanga/fétiche</b>	<b>Échange de wanga/fétiche</b>	<b>Échange de wanga/fétiche</b>
Depi vwazinaj la gen kran lap remèt wanga a.	Nan vwazinaj la, len ap met wanga pou anpeche lòt la avanse.	Moun ki gen ti boutik yo toujou renmen fè dyèl wanga pou kraze biznis lò la	Nan koridò a, yo yonn ap bay lòt kout poud paske yo pa vle vwazin nan pwogrese.

[150]

<b>019 : Sexe : Masculin</b>	<b>020 : Sexe : Masculin</b>	<b>021 : Sexe : Féminin</b>	<b>022 : Sexe : Féminin</b>
<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>	<b>Échange de fringues/vêtements</b>
Tou jèn moun nan site renmen prete rad.	Yon fi aksepte prete zanmi li rad li se paske li konnen li ka mande zanmi sa prete tou	Epi yon moun prete rad li, sèke li espere mande prete yon lè tou.	Medam yo prete ti mayo, menm lè yo pral Kwabosal

<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>	<b>Échange de tennis</b>
Depi nèg la pwòch ou, ou ka mande li prete tennis. Nèg yo konn prete tennis sopra, puma, adidas, Nike	Yon sèl pè tenis konn gen plizyè mèt. Chak lè yon nèg bezwen tenis li mande prete li. Blòdè yo konn prete tenis Converse, Timberland avèk Das	Depi li konnen ou gen yon bèl tenis lap mande ou prete li. Tout je ap fikse sou ou nan site a, depi ou mete tenis converse.	Depi nèg yo se bon patnè len ap mande lòt prete tennis
<b>Échange de wanga/fétiches</b>	<b>Échange de wanga/fétiches</b>	<b>Échange de Wanga/fétiche</b>	<b>Échange de wanga/ fétiches</b>
Wanga a, se lè vwazinaj la pa vle pranw pa manchèt, epi li pranw pa wanga.	Se nan bay lòt kout wanga vwazinaj rezoud pwoblèm yo.	Depi yo rate ou ak yon kout wanga fòk ou bat pou pran moun nan	Si ou konn kiyès ki mete wanga a pou ou, ou dwe mete pou li tou.
<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>	<b>Échange de parole obscène dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscène dans les scandales publics</b>	<b>Échange de paroles obscènes dans les scandales publics</b>
Kalanbè – chawony – Bouda santi	Bouda vè – Koko santi – Masisi – Madivin	Bouda fon – Tèt langèt – bouzen -	Fanm sal – Salisan – Chandriyon

[151]

<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>	<b>Échange de geste dans les scandales publics</b>
1-Yo kanpe an limenna gran chire	1-Depi de fi ap di betiz, yap fè estera, yap detaye epi yap taye banda	1-Medam yo renmen gonfle kò yo. 2-YO konn chita pou yo joure	1-Moun yo kanpe an dyapazan depi yap di betiz.
<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>	<b>Échange d'humour dans les scandales publics</b>
1-Min medam yo mare lè yap joure	1-Depi gen gen joure dyòl ap mare.	1-Medam yo konn fè kout san lè yap di betiz.	1-Yo fè kòlè depi yap di betiz.

Échange de prière	Échange de prière	Échange de prière	Échange de prière
1-Nan chak legliz nan site yo yonn konn vin priye pou lòt	1-Gen gwoup ki konn fè priyè de kay an kay pou chak manm.	1-Depi moun nan viv bò kotew ou dwe priye pou li.	1-Lè ou priye pou vwazen ou bondye ap beni ou.

[152]

*51. Transcription des obscénités des gamins dans le jeu « Kenbe la »*

A-1.

- a) Koko manmanw pa fifi, li pran zozom, li fè bouyon bòy
- b) Fèy krèk manmanw pa fifi li fè manje san fou
- c) La fen di mond poko rive koko manmanw pouse zòtèy
- d) Ameriken tire yon misil, fèy krèk manmanw voyel tounen

A-2.

- a) Manmanw chita sou yon avyon, fèy krèk li ap wili moto.
- b) Veye anwo, veye anba koko manmanw pase la fenèt lal vole zozo baron
- c) Mwen antre anndan manmanw ak de (2) bokit dlo, mwen soti ak de (2) bokit chawony
- d) Koko manmanw pa Uscher, li danse tankou Michael Jackson

A-3.

- a) Koko manmanw chita sou yon satellit, fèy krèk li ap tire misil
- b) Manmanw chita sou yon satellit, fèy krèk li ap trennen a tè.
- c) Manmanw chita sou yon satellit, fèy krèk li ap vann balèn
- d) Manmanw chita sou yon satellit, fèy krèk li ap kondi moto.

A-4.

- a) koko manmanw pa machann fritay, li toujou fri zozo mwen tou sèk.
- b) Premye jou manmanw al legliz, li fè yon pete tout bib pastè yo boule.
- c) Manmanw griyen chat la, tout mò pran leve nan simetyè a.
- d) Mwen antre anndan manmanw an rastaman, mwen soti an tèt kale.

A-5.

- a) La fen di mond poko rive koko manmanw, manje chiko.
  - b) Ronaldinyo choute yon kònè, koko manmanw voyel tou gòl.
- [153]
- c) Koko manmanw pa simetyè tout tan lap antere zozo.
  - d) Kap voum, kap voum, moto estat anndan manmanw.

A-6.

- a) Ayibobo, ayibobo, zozom pran lwa anndan manmanw.
- b) Alelouya, alelouya, frè mako pran lesentespri anndan manmanw.
- c) Lapli tonbe anba lavil, lal fè matchak anndan manmanw
- d) Koko manmanw pete sou tèt Preval, li met Preval nan vann balèn.

A-7.

- a) Koko manmanw pa yon garaj, li make byenveni zozo.
- b) Zozo papam pa piwili, manmanw sousel nan fant bouda li.
- c) La terre est ronde comme une boule, elle a 40 kilomètre de tours anndan manmanw.
- d) Koko manmanw pa rastaman li fimen bòz nan fant bouda.

A-8.

- a) Langyèt manmanw pa Bob Marley li met kepi li devan dèyè
- b) Lapli tonbe, loray gwonde pa lòt kote ke anndan manmanw.
- c) Koko manmanw pa machann manje, li vann zozom pa twa kiyè.

A-9.

- a) Tigidik, tigidik, tigidik, map galope anndan manmanw.
- b) Ti kle monte, ti kle desann mwen ouvè pòt anndan manmanw.
- c) Koko manmanw pa frigidè, tout tan lap plede fè ti karòl

Refrain

Kenbe la a a a..... Kenbe la a a..... Kenbe la a a a.....

[154]

## *52. Transcription de l'entretien faite avec un bénéficiaire du « graten » de Madame Fidèlie*

[Retour à la table des matières](#)

*20 Janvier 2013 - Début de l'entretien : 9heure AM - Fin de l'entretien : 11heure AM*

Prise de note et celui qui interroge : Bertrand GERBIER et Jerry VINCENT

a) Depi katrè edmi (4heure 30) – senkè (5heure) di maten Fideli kòmanse vann manje. Li pran twa zè de tan (3heure) poul vann sis (6) chodyè manje. Fideli rive fè manje a ak de (2) recho twa (3) plas epi avèk yon (1) recho yon (1), yon plas. Kote Fideli ap vann nan se pa yon anba dra, paske pa gen okenn dra ki bare sa lap vann nan. Li pa gen okenn ti ban pou moun chita lè yap manje. Moun yo achte manje yo, se pou yal manjel swa lakay yo oubyen devan faktori a.

b) Madan Fideli kanpe an limenna lè lap vann manje, li gen bèl chèn li nan koul, bèl zanno li epi li renmen lonje dyòl li sitou lè moun yo ap pale anpil nan zòrèy li. Se pitit madan Fideli yo ki ede li fè biznis la mache. Pitit fi li a ap touche lajan lè moun ki vin achte yo peye. Rès timoun yo nan kizin nan yap lave chodyè. Se madan Fideli ki ap drese manje avèk yon gwo kiyè an metal poul depoze li nan asyèt moun ki vin achte a.

c) Gen anpil moun ki toujou vin achte manje kwit nan men madan Fideli. Lè maten pou moun yo voye timoun yo lekòl, yo pa gentan fè manje maten pou timoun nan alò yo tou pwofite achte yon plat diri cho pou kore kè timoun yo avan yal lekòl. Fideli pa gen men poul vann manje kwit, moun ki pral travay nan faktori yo pa janm konn gen tan fè manje lakay yo, se pou tèt sa yo tou pratik (clients) Fideli. Moun kanpe len dèyè lòt pou yo vin achte manje nan men Fideli, ou ka wè tout kalte, timoun, jèn moun, granmoun, yo tout se kliyan Fideli nan zòn. Yo tout kanpe devan Fideli avèk asyèt, bòl, so, mamit epi yap di: “Banm pou 50 goud “ ; “Banm pou 75 goud”. Moun nan zòn nan toujou vin achte manje nan men madan Fideli. Fideli gen anpil pratik (client) nan zòn nan.

[155]

d) Aprè madan Fideli fin vann sis a sèt chodyè manje yo, li fatigue, li al fon ti chita sou yon ti chèz poul ka fè règleman lajan an. Li retire manman lajan li metel yon bò, aprè li pran benefis la li metel yon lòt kote. Lè li fè anpil benefis, li di lajan an fè anpil pitit.

e) Mwen mwen menm ak nèg yo rete an liy aprè la vant lan, pou nou vin pran graten nan men madan Fideli. Gen nan nou se pandan Fideli ap vann manje a yo tou mande graten pa yo. Sa se nèg ki gen kòb pou achte plat manje nan men madan Fideli. Yon lòt pati nèg pran plezi yo pou yo vin manje graten madan Fideli a. Se chak lè Fideli fin vann, nou vin grate graten nan chodyè a pou nou manje. Machann manje a lage nou nan sèt gwo chodyè yo, pou nou ka retire tout graten an. Nou pataje graten antre an antre nou, nou metel nan asyèt ak bòl pou nou ka manje. Gen nan nou ki konn pran ti pati graten pa nou an nan pla men.

f) Sa rive ke anpil nan nou pa menm sou manje a, epi nou konn pran plezi nou pou nap manje graten an sèlman, paske nou konn estime ke graten an tèlman bon. Gen nan nou ki di se nan graten an ke

nanm manje a ye oubyen yo di graten an se krèm manje a. Tout nan-nan manje a chita graten an. Si yon moun vle goute manje a vrèman, se nan graten an pou li ale. Fas a nèg ki vle jennen lè yap manje graten an, gen yon lòt nèg yo te rele « *Ti Dadi* » ki te toujou ap voye gwo ochan pou graten Fideli a. Misye menm rive konpoze yon ti mizik pou li ka montre jan li renmen epi li alèz lè lap manje graten Fideli a. Men yon ti pati nan mizik *Ti Dadi* konpoze a : « Se mwen *Ti Dadi* ki manje graten diri kay madan Fideli ». Nan blòk la (*CitéOkay* et *CitéSiklè*), tou nèg yo manje graten manje madan Fideli yo. Nèg yo pa fè li an ka-chèt.

g) Madan Fideli se yon bon moun vre, paske li toujou kite chodyè graten an pou nou, li pa ban ou graten an ak move jan, li fè sa ak tout kè li. Se poutèt sa nou toujou bay madan Fideli anpil respè nan katye a. Nan zòn nan tout moun konnen madan Fideli, se yon moun ki ap fè manje nan zòn sa fè lontan. Moun nan katye a toujou bay fideli respè li merite pou jan li fonksyone nan site a.

Fin de l'entretien

[156]

### *53. Transcription de l'entretien faite avec un adepte co-fondateur de « Baz Tèt Mi »*

[Retour à la table des matières](#)

25 Janvier 2013

Début de l'entretien : 8heure

Fin de l'entretien : 10heure 30

Prise de note et chercheur : Bertrand GERBIER

Celui qui pose les questions : Jerry Dave Yves A. VINCENT

a) Mwen nan yon baz ki rele “*Baz Tèt Mi*”. Nou rele klan nan konsa se fason nou te kreye li a. Se sou yon tèt mi, mwen menm ak blòd mwen yo te konn bay bay blag. Ou konnen tchou, nan zòn nan, depi se yon kote gen plizyè nèg ki reyini, yo rele li baz.

b) Baz Tèt Mi gen 24 blòdè reyèl, plis mwen menm ki se yon lòt nèg wil fè 25 nèg. Nan baz la wap jwenn tout kalte nèg, genyen ki fini lekòl, gen nèg ki lekòl, gen nèg ki ba nivo. Gen anpil nèg nan baz la ki konn jwe baskèt sou glasi a.

c) Nan zòn nan se yon fyète pou fanm nan renmen ak nèg nan baz Tèt Mi, paske nou toujou byen fre pi fi a santi li an sekirite, nenpòt moun paka ranse avèl paske li gen pwoteksyon. Menm si nan baz la nèg yo pap fè plis ke yon mwa renmen avèk yon fanm. Tout nèg nan baz la pran fi pou pas tan, pou plezi, depi yon nèg ak yon fanm, fòk tout lòt nèg yo manje

d) Nan Baz Tèt Mi nou konn bwè bon kleren (Kleren blan), asowosi, bakara ak ti ronm plat (Rhum barbancourt nan ti boutèy). Nou tèlman renmen gwòg, blòdè nan Klan nan vini avèk yon slogan ke nou tout nan Baz Tèt Mi renmen. Men slogan an : « Koul jou mwen sou », sa vle di ke se ak gwòg la ke blòdè dwe lave je li. Depi li fè jou beng, nou tout ap chèche kibò wout kleren an ye.

[157]

e) Tout nèg ki nan baz Tèt mi, se nèg ki leve nan zòn nan. Pou yon nèg ka antre nan baz la tou fòk lap viv nan geto a pou nou ka konnen si li pa toutè lapolis. Fok li santi li enfliyanse pa baz la pou tou. Nan baz la renmen gen bif (batay) anpil lè gen lòt nèg ki kanpe an fas nou.

f) Filozofí ak pratik Baz Tèt Mi

Tout nèg nan Baz Tèt Mi pa renmen damou, se konsa nou viv nan geto a. « Pa damou » se prinsip baz la. Premsip la sè ke si yon fi renmen ak yon nèg nan baz la, fòk li renmen ak tout lòt yo. » Se pa vyole ke nou pral vyole fi a.

Si yonn nan nèg yo gen yon fanm, li fè li alèz ak tout lòt nèg ki nan baz la, lè nèg la bezwen kite fanm nan, li kòmanse endisponib pou fanm nan. Lè fanm nan toujou vin baz la, li jwenn yon lòt blòdè nan baz la ki pran ka li epi se ou mèt su, se blòd sa, ki pral ranplase sa ki anvè kite fanm nan. Se nan konsa fanm nan vin santi menm santiman li te gen pou nèg avan an, li kòmanse santi l' pou nèg ki pran ka li a. Nèg ki vle kite fanm nan mennen yon bon jou, yon lòt fanm nan baz la, epi li prezante baz la fanm nan devan ti dam li te vle kite a. Ti dam lan ki renmen baz la, epi kip a vle kite baz la, tou renmen ak lòt blòdè ki te ap pran ka li a.

Nan baz la lèyon nèg fin rasazyè li de yon fi li te renmen avèl, pou li kitel li bal distans. Fanm nan al konsòlè li nan bra yon lòt nèg nan baz la. Se nèg sa ki pral renmen avèl aprè epi ki pral kitel' poul fè pas la bay yon lòt blòdè.

g - Depi yon fi rive renmen ak yon nèg nan baz la, li posib poul renmen tout lòt blòdè nan baz la paske tout nèg yo gen menm stil, nou tout nou abiye an blòdè resan. Nou mete gwo mak tenis epi nou toujou fre, sak sou nou koute chè. Si se tenis la ki fè yon fi renmen yon nèg epi lòt blòdè konn mete tenis la, sa ap rive ke fi a li renmen lòt nèg la tou. Dayè nan Baz Tèt mi nou mete rad ansanm.

[158]

h) Pretèks pou nèg *Baz Tèt mi*, kite yon fanm :

1- Nèg ki vle kite a ranje ak yon lòt blòdè pou l' ka rele fanm nan pandan lap pale avèl, lè sa li di fanm nan li gen yon lòt nèg deyò epi li tonbe ap bay fanm nan cho.

2- Li ka fè yon blòd voye mesaj sikre pou fanm sou telefòn fanm nan. « Cheri mwen te renmen jan ou tap gouye sou mwen an wi. » Li pran pòz lap fè jalouzi, epi li paka sipòte, se jis poul ka kite fanm nan.

### *Subtilité qui existe dans les relations garçon/fille.*

i) An reyalite tchou (Ce mot dérive de l'anglais « true » qui signifie vrai), mo kite a pa egziste vre pou nèg ki nan baz la, nenpòt lè li vle, li ka kraze fanm nan. Lè Fanm sa fin pase tout nèg nan baz la, pou manzè pa kite baz la, li vin tounen manman baz nan sans ke lap chache lòt fanm pou nèg yo kounya.

j) Nan Baz Tèt mi nèg y opa konn fè plis ke yon mwa renmen avèk yon fanm. Nèg yo ap fè pas avèl. Yon fwa gen yon nèg nan baz la kit e damou yon fanm, nou tou mete misye deyò nan baz la kòm yon nèg ki fek, kip a reyèl.

Fin de l'entretien



[160]

## Annexe II

### Section I. Instruments de collecte de donnée

#### 55. *Guide d'observation ou cadre d'observation*

[Retour à la table des matières](#)

1. Quelles sont les caractéristiques du site (*Citéokay* et *Citésiklè*) ?
  - a) Description du lieu (décor-bruit-environnement qui implique : propreté-ordre-température-Aménagement de l'espace)
  - b) La disposition des objets qui s'y trouvent.
  - c) Les interactions sociales et l'ambiance perçue.
  - d) Règlements officialisés ou non quant aux comportements permis et interdits encouragés ou découragés.
  - e) Type de logement et matériaux de construction.
  
2. Quel genre de personnes s'y trouvent-ils ?
  - a) Caractéristiques des individus (âges, sexe, régions d'origines, occupations,
  - b) Tenues vestimentaire.
  - c) Nombre de personne dans la cité.
  
3. Pourquoi ces personnes se trouvent-elles là ?
  - a) Raisons officielles qui expliquent la présence des personnes dans le lieu observé.
  - b) Raisons officieuses qui pourraient justifier en partie ou même principalement leur présence.

4. Que sera-t-il possible d'observer ?
  - a) Observer ce que font et disent les personnes (types de conversations et types d'activités)
  - b) Les manières de faire ces actions et aussi les interactions (humeurs et les gestes)

[161]

5. Qu'est-ce qui se répète et depuis quand ?
  - a) La fréquence des activités journalière.
  
6. Les aspects de la vie dans les bidonvilles limitrophes
  - a) Loisir/Jeu
  - b) Activité de subsistance/ Activités commerciales
  - c) Assainissement (fatras-fosse d'aisance)
  - d) L'alimentation : relative à la consommation.
  - e) Activités religieuses
  - f) Accès à l'eau potable/distribution de l'eau
  - g) Pudeur (où prennent-ils leur bain)
  - h) Prostitution ou d'autres phénomènes similaires
  - i) Les Cités : Type de maison ; le campement avec ses types de tentes et leurs dispositions. Population (Enfants-Jeune-Adulte-Vieux-handicapé)

[162]

## 56. *Guide d'entretien ou Schéma d'entrevue*

[Retour à la table des matières](#)

Sujet : « Don/contre-don, relations de voisinage dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince : *CitéOkay* et *CitéSiklè* (Delmas 19), après le séisme du 12 janvier 2010 »

Étude Ethnographique sur « Échange de parole ; Échange de vêtement ; Échange de tennis ; Échange de « *Wanga* » ; Échange de copine ; distribution de « *graten* ».

### *I. Entwodiksyon :*

Date.....

Heure : de.....h.....à.....h.....

Jour...../...../.....

Lieu :.....

Non moun kap ekri a : Bertrand GERBIER, Chercheur en Anthropologie

Non moun kap poze kesyon yo: Jude Junior LACROIX; Jerry VINCENT; Victor HILAIRE

Bonjou/Bonswa

Mwen remèsye ou ankò paske ou akòde mwen yon moman nantan ou ki gen anpil enpòtans. Map fèw sonje ke mwen rele Bertrand GERBIER, mwen se yon étudiant Chercheur nan Fakilte Etnologi. Mwen vin fè antrevi sa avèw nan kad yon rechèch map fè pou memwa mwen sou « Echanj ki egziste nan relasyon vwazinaj nan site a ». Si ou dakò, map anregistre pawòl ou yo poum ka sonje yo pi byen men ou pa bezwen bay tèt ou traka paske lè rechèch la fini map efase tout. Ou pa

bezwen enkyete ou, tout sa ou dim ap rete antre nou epi non ou pa pral site okenn kote.

[Mise en marche du magnétophone] (ÀA noter la date, le lieu, la circonstance)

Si ou toujou dakò, kounya tout bagay pare, mwen pral kòmanse pozew kesyon.....

[163]

## *II. Idantifikasyon*

Tip enfòmasyon:

Chèf kay la..... Lòt.....

Sèks:.....

Laj.....

Pwofesyon/okipasyon.....

Relijyon.....

Relijyon ofisyèl.....

Statut matimomial:

Marye.....

Plase.....

Divòse.....

Nivo edikasyon:

Analfabèt.....

Primè.....

Segondè.....

Inivèsité.....

[164]

### *III. SEKSYON 1*

Relasyon moun nan kay la ak manman ?

- a) Avèk ki moun ou ap viv nan kay la ?
- b) Ki enpòtans manmanw nan kay la ?
- c) Kisa manmanw reprezante nan lavi ou ?

### *SEKSYON 2*

Gwo evenman ki tepase nan zòn nan

- a) Ki pi gwo evenman (Siklòn; tranbleman de tè etc) ki te pase nan zòn nan ?
- b) Kijan daprè nou, evenman an ravage kominote a ?

### *IV. SEKSYON 1*

Kijan relasyon an ye nan vwazinaj la lè gen gwo evenman ?

- a) Kisa nou pataje nan vwazinaj la nan moman siklòn nan ?
- b) Kisa nou te pataje nan vwazinaj la aprè tranbleman de tè a ?
- c) Kijan nou ede vwazinaj nou yo nansitiyasyon maladi, dife ak lòt tribilasyon ?
- d) Kijan nou ede vwazinaj nan sitiyaasyon lanmò ?
- e) Nan moman kanaival, kijan moun yo fè, pou yal sou chand Mas pou yal danse ?
- f) Kijan nou pataje soup joumou nan zòn nan lè premye jan-vye ?
- g) Kijan nou pataje manje, pwason nan moman fèt pak ?

#### *IV. Divès mòd echanj ki konn fèt nan vwazinaj la ?*

##### *SEKSYON 1*

Echanj/Deboukantay pawòl piman bouk lè deblozay pete

- a) Eske ou ka dim pawòl piman bouk ki konn di yo lè deblozay, zen pete nan site yo ?

[165]

- b) Poukisa yon moun obligè reponn yon lòt ki dil yon move pawòl ?
- c) Kijan moun ki nan vwazinaj yo konn chofe dife lè gen joure ?
- d) Avèk ki santiman, ton, manyè moun yo di betiz nan sitiya-syon sa yo ?
- e) Kijan moun yo konn kanpe pou yo joure ?
- f) Ki betiz ou sonje ki konn pi pike lè gen joure nan site yo ?
- g) Daprè ou menm poukisa pawòl sa yo toujou pi pike ?
- h) Kisa joure a vle di pou moun ki nan popilasyon an ?
- i) Kisa ki konn mennen yon moun nan site yo joure yon lòt ?
- j) Eske se piblik la oswa vwazinaj la ki pral deside se tèl moun ki pi konn joure ?

##### *SEKSYON 2*

Echanj Wanga/ Kout Wanga/Kout poud

- a) Esplike mwen souple kisa ki wanga ? Ak kisa yo fè li ? Poukisa yo itilize li ?
- b) Kisa ki rive lè yon moun wè yon Wanga devan pòt li ?
- c) Ki reyaksyon ke li genyen fas a sa ? Eske li depoze wanga pou moun nan tou ?
- d) Nan ki pozisyon yo konn mete wanga a ? Poukisa se la yo mete li e pa yon lòt kote ?

- e) Poukisa kretyen an priye dèyè moun ki mete wanga a pou li ?
- f) Poukisa yon moun ka bay yon lòt kout *wanga* nan site yo ?

[166]

### *SEKSYON 3*

Echanj/ Deboukantay rad

- a) Nan zòn nan, kijan pratik prete rad la ye ? Pratik la bò kot medam yo ? Pratik la bò kot mesye yo ? Eske li fèt an kachèt ?
- b) Poukisa moun mande prete rad nan site a ? Pou okazyon spesyal, oubyen pou nenpòt sitiyasyon ?
- c) Poukisa yon fi ka dakò prete yon lòt fi yon rad ke li genyen ? Eske li espere mande moun nan prete tou ?
- d) Nan zanmitay la, èske se tou lè de ki konn mande yonn lòt prete ?
- e) Eske pratik prete rad la konn debouche sou deblozay ?
- f) Ki pawòl piman bouk ki konn di pandan deblozay sa yo ?
- g) Kisa byen abiye (frechè) vle di pou moun nan kominote a ?
- h) Eske lè yon moun prete rad, li espere mande prete rad tou ?

### *SEKSYON 4*

Echanj/ deboukantay tenis

- a) Ki mak tenis blòdè yo konn mande prete ?
- b) Kijan yon moun apwoche yon lòt poul mandel prete yon tenis ?
- c) Nan ki okazyon yon gason ka mande yon lòt prete yon tenis ?
- d) Eske lè yon moun prete tenis, li espere mande prete tou ?
- e) Poukisa patnè a konn dakò prete tenis li ya ?

- f) Ant ki moun pratik prete tenis la konn fèt ? Ant zanmi ? Ant Fanmi ?
- g) Ki jan nan zòn nan, yo gade yon nèg ki met yon gwo mak tennis ?

[167]

### *SEKSYON 5*

Echanj menaj nan *Baz Tèt mi*

- a) Konbyen tan yon blòdè konn fè renmen ak yon feminen ?
  - b) Ki pretèks blòdè a konn pran pou kite feminen an ?
  - c) Kisa jèn fi vle di pou blòdè nan baz Jamayik ak baz Tèt mi ?
  - d) Kijan lòt blòdè ki nan baz la konn fè pou li ranplase lòt patnè li a, ki retire kòl la ?
  - e) Kijan ti mesye yo fè pou yo pa kite medam yo konprann sa ?
  - f) Lè fi a fin renmen ak tout nèg nan baz la, kijan nou vin konsidere manzè nan baz la ?
  - g) Kijan nou fè Gèdè ak medam yo nan baz la ?
  - h) Eske ti mesye yo konn renmen ak fanmi (kouzin) yo tou ?
  - i) Kibò nan site a ti mesye nan baz Jamayika ak baz Tèt mi konn reyini ?
  - j) Kijan o viv nan clan an ?
  - k) Poukisa yonn konsidere lòt kòm blòdè ? Ki moun ki ka blòdè yo ?

*Distribisyon graten nan Kominote a/ Machann mange kap bay graten*

- a) Ak ki lè machann manje yo komanse fè manje ?
- b) Ki bò machann manje yo achte epis mele pou yo fè manje yo ?
- c) Ki rad yo met sou yo pou yo fè manje yo ?
- d) Eske konn gen moun ki konn ede yo ? Ki moun, eske se pitit yo oubyen lòt ?

- e) Ki manje yo konn vann ? diri ? Mayi ? Sos pwa ? Pitimi ?
- f) Ak ki lè manje konn pare pou vann ak kliyan yo ?
- g) Konbyen tan machann konn pran poul vann tout chodyè manje li yo ?
- h) Moun ki kote ki konn vin achte manje ?
- i) Rakonte mwen souple kijan distribisyon graten an konn fèt ?
- j) Ki moun ki konn vin manje graten ? Kijan, ki manyè moun yo vin pran graten an ?

[168]

- k) Kisa graten an reprezante pou moun kap manje li yo ?
- l) Poukisa moun yo vin manje graten nan men machann manje yo ?
- m) Eske moun yo konn wont lè yap vin pran graten nan men machann manje yo ?
- n) Eske se an kachèt moun yo konn vin pran graten an ?

### *SEKSYON 1*

Echanj lapriyè nan vwazinay la

- a) Kijan jèn, vèy de nwi, kòwòt konn fèt nan zòn nan ?
- b) Kijan konkou lapriyè a fèt nan vwazinaj la ?
- c) Eske lè yon moun priye pou ou, fok ou priye pou li ?
- d) Lè yap priye pou yon moun ki say o mande Bondye pou moun nan ?
- e) Kisa moun yo konn din an priyè yo ?
- f) Eske gen anpil jèn ki konn fèt nan legliz yo ?
- g) Eske vwazen konn mande lòt vwazen pou priye pou yo ?
- h) Lè yap priye pou vwazen yo kisa yo konn di ?
- i) Kiyès yo konn priye lè yap priye ?
- j) Poukisa yo priye pou vwazen yo ?

Rezilta: Pa reponn.... Entèvyou konplè..... Entèvyou pa fini.....

Mwen remèsye ou anpil deske ou akòde mwen tan ou ki gen anpil enpòtans



.....

.....

.....

[170]

## Section II. Les délimitations épistémologiques de la recherche

### 57. *Esquisse de l'avant-projet de la recherche de terrain*

#### *Esquisse de l'avant-projet de la recherche*

[Retour à la table des matières](#)

1. *Thème de Recherche* : La question du don/contre-don dans les relations de voisinage

2. *Sujet de Recherche*: « Don/contre-don, relations de voisinage dans deux bidonvilles limitrophes de Port-au-Prince : « Une étude ethnographique et réflexive menée à citéOkay et citéSiklè (Entre Delmas 19 et 31 et l'avenue Toussaint Louverture), après le séisme du 12 janvier 2010 »

#### 2- *Problématique*

- a) Question générale de Recherche: Pourquoi étudier l'économie d'une partie de la réalité haïtienne par le biais de l'échange sans monnaie ?
- b) Questions spécifiques de recherche :
  - i. La théorie du don contre-don est- elle actuelle dans les relations de voisinage qui se déroulent aux bidonvilles limitrophes de citéOkay et citéSiklè ?
  - ii. « Quel est le sens que donnent les personnes de CitéOkay et citéSiklè aux pratiques de don/ contre-don auxquels ils participent ? »
  - iii. « Où est l'aspect économique dans les pratiques de don/contre-don qui se déroulent dans les relations de voisinage aux bidonvilles limitrophes de citéOkay et citéSiklè.

### 3- Hypothèses provisoires de recherche

- a) La théorie du don/contre-don est d'actualité dans les relations de voisinage qui se déroulent aux bidonvilles limitrophes de *citéOkay* et *citéSiklè*.
- b) L'aspect économique réside dans l'échange des biens et des services contre des services ou des biens de même ou de nature différente.

[171]

- \* l'échange des biens : Échange de tennis, de fringues/vêtements, circulation de graten
  - \* Échange des services : *Échange de prière*
- c) Le don/contre-don (*Échange de wanga, de parole, geste et d'humeur*) participe à la régulation sociale et c'est aussi l'expression des tensions sociales.

#### *Objectifs de la recherche :*

- a) Connaître une partie de la réalité haïtienne en étudiant son économie par le phénomène du don contre don.
- b) Montrer comment le do/ncontre- don contribue à renforcer la régulation sociale et la cohésion sociale dans les deux Cités (*citéOkay* et *citéSiklè*)
- c) Montrer comment le don/contre don peut être aussi l'expression des tensions sociales entre des personnes qui vivent dans une même communauté.

#### *Justification*

La pensée économique est très ancienne ; elle remonte à plus de 400 ans avant notre ère. Les premiers écrits sur l'économie sont

l'œuvre de philosophes grecs <sup>80</sup> dont la préoccupation était la même qu'aujourd'hui : Comment accroître les quantités produites afin de maximiser la satisfaction des besoins humains ? Ce fut une économie domestique, ce qui explique l'origine du mot grec : *Oikosnomos*, qui signifie *les règles de la maison* autrement dit l'art de bien gérer le patrimoine familial.

La pensée économique libérale et néolibérale dite classique dont les figures de proue sont : Adams Smith, David Ricardo, Jean Baptiste Say <sup>81</sup>, est fondée sur les mécanismes de marché : L'offre et la demande, la libre concurrence et le profit.

[172]

Le marché selon ces théoriciens est le lieu par excellence de l'échange, cependant d'autres réalités nous font savoir que celui-ci peut être aussi effectué dans d'autres champs qui ne sont pas évidemment économiques tels les champs culturels, religieux, sociaux, politiques, musicaux. Il convient de dire que c'est le cas des économies peu spécialisées ou encastrées. C'est l'apport des recherches empiriques et théoriques de Frantz Boas, Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss et Maurice Godelier qui m'ont permis de faire cette *rupture épistémologique* <sup>82</sup> avec la dominante et imposante pensée libérale et néolibérale dite classique. Il est important de dire que la nécessité découlant de la probité intellectuelle, voire même l'obligation académique se fait sentir afin d'étudier l'économie du peuple haïtien sous un autre angle, surtout lorsque des observations ethnographiques nous révèlent que *le marché haïtien*, précieux concept des classiques et néoclassiques, n'est pas vraiment autonomisé par rapport aux champs religieux, politiques, culturels et sociaux etc.

<sup>80</sup> Ces penseurs se sont occupés de l'économie domestique ; comment combler les besoins de la famille ?

<sup>81</sup> Adams Smith (1723-1790), auteur de [Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations](#), 1776 ; David Ricardo (1772-1823), publié en 1817 *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* ; Jean Baptiste Say (1767-1832), il publie [Le traité d'économie politique](#) en 1803.

<sup>82</sup> Le concept de *rupture épistémologique* est introduit par Gaston Bachelard in [La formation de l'esprit scientifique](#), ouvrage traitant des problèmes épistémologiques. La rupture épistémologique se traduit par cette distance que l'on prend par rapport à ses propres préjugés et ses idées préconçues.

L'état des lieux, nous instiguerait de parodier Thomas Khun <sup>83</sup>, qui face à cette situation de *crise scientifique* <sup>84</sup> intense et persistante, affirmerait qu'il faut bel et bien *changer de paradigme* <sup>85</sup> ce qui est l'expression d'une *révolution scientifique* <sup>86</sup> dans le domaine des sciences humaine et sociales. D'ailleurs comme le pense Edmund Leach chez les anthropologues, le jeu qui consiste à construire des théories nouvelles sur les ruines des anciennes, est presque une maladie professionnelle. Les conceptions actuelles en anthropologie sociale, sont construites à partir de formules concoctées par Malinowski, Radcliffe-Brown, et Lévi-Strauss qui, à leur tour, ne faisaient que « repenser » Rivers, [173] Durkheim et Mauss, lesquels empruntaient à Morgan, McLennan et Robertson- Smith, et ainsi de suite <sup>87</sup>.

Dans ce contexte, il s'est produit dans notre esprit <sup>88</sup> un mouvement de la pensée autrement dit une dialectique dans la pensée qui vise à sortir du carcan de l'explication théorique libérale pour adopter de préférence les paradigmes en anthropologie qui saurait appréhender la réalité que je veux étudier. A cet effet je ferai usage des théories du don/contre-don et du fait social total de Marcel Mauss se basant sur les travaux de terrain de Frantz Boas et de Bronislaw Malinowski, sans oublier Maurice Godelier qui a introduit les concepts de rationalité et irrationalité en économie.

---

<sup>83</sup> Thomas Khun, auteur de *La structure des révolutions scientifiques*.

<sup>84</sup> Le concept de *crise scientifique* est inventé par Thomas Khun dans son livre (*Structure de la révolution scientifique*). Il y a crise scientifique, c'est lorsque l'ensemble des modèles théoriques ou paradigme n'arrivent pas à expliquer les nouvelles réalités sociales.

<sup>85</sup> La phraséologie de *changer de paradigme* renvoie inéluctablement à la révolution scientifique, à cet effet on peut citer comme exemple le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme dans le domaine de l'astronomie.

<sup>86</sup> La révolution scientifique est le fait de supplanter un ensemble de modèle théorique à un autre ensemble de modèle théorique par exemple la révolution scientifique que Sigmund Freud a rendue possible dans le domaine de la sexualité in *Trois essais sur une théorie sexuelle*, où il a repensé considérablement le concept *d'objet sexuel*.

<sup>87</sup> Edmund Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1968, Presse Universitaire Française, Paris, p. 6.

<sup>88</sup> Ici le la terminologie d'esprit a un sens matérialiste, ainsi il renvoie au terme de *cerveau*.

L'histoire des étapes de la pensée ethnologique en Haïti révèle que les anthropologues haïtiens n'ont pas vraiment effectué des recherches de terrain en anthropologie économique. Ils mettaient beaucoup plus l'accent sur le folklore, la culture et le vodou. D'ailleurs cette situation est l'une de nos multiples motivations.

Le domaine de l'anthropologie tant à disparaître en Haïti, en ce sens qu'il y a non seulement un nombre très restreint d'anthropologue et que pire encore la Faculté d'Ethnologie qui devrait mettre l'accent sur l'anthropologie, au contraire elle s'en éloigne considérablement pour se tourner vers la sociologie et la philosophie. Ce sont des raisons qui m'encouragent à écrire cette thèse de mémoire et aussi à faire des études post-graduées en anthropologie. Haïti et plus particulièrement la Faculté d'Ethnologie de l'Université d'État d'Haïti ont besoin d'anthropologue-chercheur qui puisse non seulement étudier mais aussi réfléchir sur le fait humain qui est ultra complexe, c'est-à-dire biologique, géographique, culturel, social, politique, juridique, économique. Nous espérons parvenir à destination tout en contournant et esquivant les obstacles épistémologiques, afin de faire une interprétation.

[174]

## Annexe III

### Section I. Compléments d'éléments conceptuels et théoriques de la recherche

#### *58. Cadre d'articulation conceptuelle de la recherche*

[Retour à la table des matières](#)

Les concepts ne sont pas simplement des éléments d'une théorie mais ils sont indispensables à toute observation. Ce ne sont pas seulement des aides pour percevoir, mais ce sont des façons de concevoir. Ils organisent la réalité en retenant les caractères distinctifs et significatifs des phénomènes.

Ils exercent un premier tri au milieu du flot d'impressions qui assaillent le chercheur. Les différents concepts de base et qui sont au centre de ma recherche scientifique sont : *Échange-don* ; *Kula* ; *Potlatch* ; *Système de prestation totale* ; *Système de prestation agonistique* ; *Réciprocité/Don contre don* ; *Économie Primitive* ; *Marché physique* ; *Marché abstrait* ; *Éléments substantiel* ; *Relation de voisinage*.

#### *Échange-don :*

La notion d'échange a pris une grande importance en anthropologie à partir du moment où un nombre suffisant d'étude ethnographique portant sur la vie économique des sociétés non occidentales a permis de constater que ces dernières ne donnaient à l'échange ni le même sens ni la même fonction que les sociétés occidentales. Ainsi depuis l'Essai sur le don, il est courant d'appeler « don » ou échange-don, toute prestation entre groupe ou personne qui est régie par les trois (3) obligations fondamentale de donner, recevoir, et rendre. Mauss a établi que, dans un très grand nombre de société, la circulation des objets, des services, des symboles et des personnes ne se déroule pas selon des modalités de l'achat et de vente mais bien selon

celles définies par les trois obligations précédentes, et que, de plus, les produits qui entrent en circulation dans les sociétés ne sont presque jamais définitivement séparés de leur détenteur initial, de leur pont d'origine, vers lequel ils tendent à faire retour sous une forme ou une autre, après un délai plus ou moins long.

[175]

Dans les *structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss (1949) a traité de la circulation des femmes entre les clans dans le prolongement de la perspective ouverte par Marcel Mauss. C'est dans ce sens que Claude Lévi-Strauss a ainsi pu montrer que dans les sociétés où l'on prescrit la catégorie du conjoint avec qui Ego doit se marier, la circulation des femmes entre les groupes se laisse décrire par l'une des trois structures suivantes.

Dans le cas de l'échange restreint, le mariage se fait avec la cousine croisée bilatérale et l'échange des femmes lie les clans par paires. Avec l'échange généralisé deux cas sont possibles : si le mariage se fait avec la cousine croisée matrilatérale, le groupe A donne à B, qui donne à C. En second lieu, le mariage peut se faire avec la cousine croisée patrilatérale, la direction selon laquelle le cycle précédent est parcouru s'inverse à chaque génération.<sup>89</sup>

#### *Système de prestations totales :*

L'anthropologue Marcel Mauss dans son fameux ouvrage *Essai sur le don* a nommé système de prestations totales, les phénomènes de circulation régis par les trois obligations qui sont de donner, recevoir et rendre.

#### *Système de prestation agonistique :*

Toujours dans son livre *Essai sur le don*, Marcel Mauss a nommé système de prestation agonistique, les phénomènes d'échange où le retour du don implique surenchère, compétition et de prestige ou d'influence.

---

<sup>89</sup> Pierre Bonte et Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presse Universitaire française, Paris, 1991.

*Kula :*

La définition que donne Bronislaw Malinowski de ce phénomène est un peu précise : « Forme d'échange intertribal de vaste envergure (...) Institution extrêmement vaste et compliquée, à la fois par son étendue géographique et par la multiplicité des démarches qu'elle implique. Elle unit d'étroite façon un nombre considérable de tribus et elle englobe toute sortes d'activités conjuguées qui s'influencent les unes des autres au point de constituer un seul tout organique. (*Argonautes du pacifique occidental*, p.141).

[176]

Il donne ça et là dans son ouvrage quelques précisions supplémentaires : C'est un phénomène inconscient, les « indigène n'ayant qu'une idée vague de son organisation » et de son importance sociale : C'est un phénomène rigoureusement organisé, les transactions sont publiques et solennelles, les routes commerciales sont définies, enfin il connaît un support religieux car il est enraciné dans le mythe, entouré de rites magiques.

*Potlatch :*

Franz Boas a observé chez les indiens kwakiutl de la côte nord-Ouest d'Amérique du nord des cérémonies rituelles aux cours desquelles les chefs de tribus rivales échangeaient des dons de valeurs croissantes de façon à écraser leurs ennemis par des dons si importants qu'ils ne puissent plus être suivis d'un contre don.

Ces cérémonies rituelles se terminaient par la faillite d'un des deux chefs ou la destruction ostentatoire des richesses accumulées. Marcel Mauss (dans *l'Essai sur le don*) a vu dans ce phénomène du potlatch une exaspération des cycles d'échange de don et de contre don qui ont été observés dans d'autres sociétés et qui se déroulent dans des conditions plus modérées (par exemple la kula des trobriandais rapporté par B. Malinowski).

Il y voit « une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan. » Le *potlatch* illustre de façon exemplaire à ces yeux la dimension agonistique du don, qui ac-

croît le pouvoir des hommes en leur conférant une créance sur leur débiteur par l'intermédiaire des choses données.

### *Don/contre-don ou Réciprocité*

Marcel Mauss a construit une série d'analyse théorique autour du don et du contre don qui implique une réciprocité. M. Mauss a en effet montré que le don n'est pas un phénomène anecdotique de la vie sociale, mais au contraire c'est le moment où le social se manifeste dans la totalité de ses aspects. Le don ne consiste pas seulement à faire passer une chose d'un individu à un autre : il prend essentiellement la forme de la réciprocité ; régi par l'attente du contre don, il est avant tout échange. Cela signifie que la chose donnée [177] importe moins que l'attente du contre don, car celle-ci marque, à l'occasion de la chose donnée, l'instauration d'un rapport social.

Il y a bien plus dans l'échange que les choses échangées et ce rapport social est donc autant politique, religieux qu'économique : à l'occasion de l'échange, les groupes sociaux ne se contentent pas de réclamer le retour des dons qu'ils ont concédés ; ils manifestent leurs différences de statut en apportant des dons toujours plus importants (en ce sens l'échange est religieux : il manifeste la force sacrée d'un groupe) et ils risquent leur statut social à travers la possibilité qu'un groupe inférieur apporte un don plus important (en ce sens l'échange est politique : il est le lieu d'une lutte pour la répartition du pouvoir social).

Si l'échange est social, c'est parce qu'il manifeste l'existence du groupe en tant qu'ensemble de différences : à l'occasion du don, les différences sociales se matérialisent dans les flux de choses échangées. La valeur des choses ne vient donc pas des choses elles-mêmes mais de leur insertion dans un ensemble de rapports différentiels qui constituent le social.

### *Échange de femme :*

Dans les *structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss en 1949 a traité de la circulation des femmes entre les clans. Dans le prolongement de la perspective ouverte par M. Mauss, Lévi-Strauss a ainsi pu montrer que dans les sociétés où l'on prescrit la catégorie de conjoint avec qui *Ego* doit se marier, la circulation des

femmes entre les groupes se laisse décrire par l'une des trois structures suivantes : Dans le cas de l'échange restreint, le mariage se fait avec la cousine croisée bilatérale et l'échange des femmes lie les clans par paires.

Avec l'échange généralisé, deux cas sont possible : 1) Si le mariage se fait avec la cousine croisée matrilatérale, le groupe A donne à B qui donne à C. 2) Dans le second cas, si le mariage se fait avec la cousine croisée patrilatérale, la direction selon laquelle le cycle précédent est parcouru s'inverse à chaque génération.

[178]

### *Échange de parole/mots :*

Il convient de dire que c'est toujours dans les structures élémentaires de la parenté que l'anthropologue Claude Lévi-Strauss a étudié l'échange de mots. Il faut alors ajouter que l'échange des mots, êtres signifiant et signifié, son et sens, qui accompagne les autres échanges et qui en fournit le modèle.

Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes, communication des biens et des services, communication des messages. La communication n'a donc rien de transparent, elle se heurte à des contradictions et des problèmes.

### *Monnaie :*

Selon Renaud Bouret et Alain Dumas dans leur manuel d'économie, ils affirment que la monnaie se définit par ses trois fonctions : elle joue le rôle d'intermédiaire d'échange (moyen de paiement), elle sert à mesurer la valeur des biens (*unité de compte*) et elle permet de conserver de la valeur (*réservoir de valeur*). La monnaie peut prendre la forme de billets de banque (la monnaie fiduciaire ou monnaie basée sur la confiance) et d'écritures bancaires (les dépôts bancaires ou monnaie scripturale) <sup>90</sup>.

<sup>90</sup> Renaud Bouret, Alain Dumas, *Economie Globale, Regard actuel*, 2<sup>ème</sup> édition, Bibliothèque nationale du Canada, Édition du Renouveau Pédagogique Inc, 2001 p. 234-246.

### *Relation de voisinage :*

Le sociologue nord américain R. E. Park a proposé une définition du voisinage et de la dynamique de la relation de voisinage qui est une sorte de relation sociale. Cette approche du voisinage et des relations de voisinage se trouve dans son ouvrage qui s'intitule : *La ville, proposition de recherche sur le comportement humain en milieu en milieu urbain*. R. E. Park a écrit que: *Dans l'organisation sociale et politique de la ville, le voisinage est l'unité locale la plus petite et il existe sans organisation formelle.*

[179]

Il continue par dire que cette société d'action locale est une structure érigée sur la base de l'organisation spontanée des voisinages et qui se constitue pour donner la parole au sentiment local sur ce qui touche aux intérêts locaux. Sous les influences complexes de la vie urbaine, ce que nous pourrions appeler le sentiment normal d'appartenance au voisinage a subi selon Park des modifications curieuses et intéressantes et a produit de nombreux types inhabituels de communautés locales<sup>91</sup>.

### *Bidonville :*

L'architecte-urbaniste Gary LHERISSON, dans son texte *Logement et bidonville*, il pense que les bidonvilles peuvent être de différentes tailles (moins de deux hectares ou plus de trente et ils se développent parfois en conurbation. Se référant surtout à la réalité haïtienne, il pense que les bidonvilles sont implantées généralement sur le littoral, à proximité des ravins et dans les parties centrales des îlots du centre historique, piémont abrupts, berges et lit des ravines, terrains interstitiels de la zone industrielle, abords et intérieurs de marchés publics. Cette définition correspond à notre site d'étude car les bidonvilles de *citéOkay* et *citéSiklè* sont situés non seulement à proximité du ravin *Tebe* mais aussi d'un terrain interstitiel de la zone industrielle du Boulevard Toussaint Louverture. Les bidonvilles sont constitués de petits quartiers sans réseaux hiérarchisés de voiries, inaccessibles aux

<sup>91</sup> R. E. Park, *La ville, proposition de recherche sur le comportement humain en milieu*, 1925.

services motorisés. Ils sont souvent surpeuplés et ne disposent pas des services de base (eau, énergie, assainissement).

[180]

### *Rationalité économique:*

Selon Maurice Godelier la rationalité est la recherche constante du profit qui est surtout financier. On retrouve ce genre de rationalité surtout dans les économies des sociétés modernes et capitalistes. Les échanges dans ces types d'économie se font par l'intermédiaire de la monnaie ou par le processus de l'achat et de la vente <sup>92</sup>.

### *Irrationalité économique :*

Dans le cas de l'irrationalité économique, Maurice Godelier pense que chez les peuples non occidentaux les motivations sociales, le souci de prestige et le désir d'un haut statut surpassent de beaucoup une recherche quelconque du profit.

L'irrationalité économique peut ainsi être insérée dans le contexte d'une économie sans monnaie ou a-monnaire, c'est-à-dire qui est dénuée de mécanisme de prix, des niveaux multiples d'évaluation de la valeur.

Nous choisissons de prendre une distance épistémologique par rapport aux concepts : *économie primitive et économie traditionnelle* qui contiennent à mon sens un parfum ethnocentrique et occidentaliste <sup>93</sup>.

### *Structuralisme:*

Claude Lévi-Strauss lance la vogue du structuralisme dans les années 1960, attirant de nombreux philosophes convertis à l'anthropologie, et suscitant les commentaires et les discussions d'autres philosophes.

---

<sup>92</sup> Maurice, Godelier Rationalité et irrationalité en économie, Maspero, Paris, 1986.

<sup>93</sup> Maurice, Godelier Rationalité et irrationalité en économie, Maspero, Paris, 1986.

Claude Lévi-Strauss a été porteur d'une philosophie de la structure, au sens où il a étendu à tous les phénomènes humains la découverte de leur caractère structuré, que certains avaient appliqués au langage, à l'organisme biologique ou à la société, et aussi au sens où il en a [181] radicalisé les conséquences, faisant de cette « philosophie de la structure » ce que l'on a appelé le structuralisme.

Ce courant se présente comme une alternative absolue à la « philosophie de la conscience ou phénoménologie » qui fut celle de sa génération. Le structuralisme ne fut pas pour Claude Lévi-Strauss une vogue intellectuelle aussi vite passée que venue, mais un moment dans la prise de conscience théorique du programme des sciences humaines, dont on ne peut mesurer la fécondité qu'aux résultats qu'il a pu donner, et aux projets qu'il peut encore animer. C'est la radicalité de ce programme, les objections qu'il soulève et les ambitions théoriques dont il est encore porteur et peuvent être décelés dans la notion de *structure*.<sup>94</sup>

### *Structure :*

Le terme de structure sert alors de point commun à tous les savoirs dont l'anthropologie constitue l'opérateur. Ce qui permet en effet à toutes les sciences humaines de dessiner la figure d'un objet commun, c'est que leur objet est toujours structuré : La sociologie représente la société comme une organisation sociale structurée, l'anthropologie culturelle étudie les structures configurant des techniques, des mythes ou des œuvres d'art dans une société particulière, la linguistique étudie le langage comme une structure d'écarts différentiels entre signes et phonèmes.<sup>95</sup>

L'analyse structurale ne peut donc pas sortir d'un système pour en donner les lois générales et en prédire le comportement futur, mais elle peut mettre en lumière de l'intérieur d'un système les relations qui le mettent en rapport avec d'autres systèmes.

<sup>94</sup> Frédéric, Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Agora, Pocket, département d'Univers poche, Paris, 2005, p. 11 à 13.

<sup>95</sup> Frédéric, Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Agora, Pocket, département d'Univers poche, Paris, 2005, p. 64.

On peut dire, pour résumer la présentation détaillée que fait Lévi-Strauss « dans la notion de structure en ethnologie », qu'une structure rend visible certaines propriétés différentielles de l'objet, mais qu'elle n'en constitue pas la clé ultime. C'est le sens de la distinction que fait Claude Lévi-Strauss entre modèle et réalité : « Le principe fondamental [182] est que la notion de structure ne se rapporte pas à la réalité empirique, mais aux modèles construits d'après celle-ci. Un modèle est un ensemble de traits structuraux constants qui rendent visibles certaines caractéristiques de l'objet auxquels ils s'appliquent <sup>96</sup>.

### *59. Herméneutique / Interprétation des données / La compréhension herméneutique <sup>97</sup>*

[Retour à la table des matières](#)

Dans ce travail de recherche scientifique, je ne vais pas me contenter exclusivement à décrire le phénomène de l'échange-don servilement mais je tâcherai de chercher le sens de cette pratique sociale dans les deux bidonvilles limitrophes. Dans cette perspective, l'herméneutique me permettra de trouver les significations que donnent les personnes qui vivent aux bidonvilles de *citéeOkay* et *citéeSiklè* aux pratiques de don/contre-don auxquels elles participent.

En d'autre terme, je chercherai le sens que les personnes concernées donnent aux pratiques de don/contre-don auxquelles elles participent. La compréhension herméneutique s'inscrit dans le cadre du prolongement de la description phénoménologique. Voir, c'est saisir du sens, mais du sens permettant plusieurs écritures, et surtout plusieurs lectures possibles.

D'ailleurs Paul Ricoeur dans (*De l'interprétation. Essai sur Freud*) part du constat des conflits des interprétations : « Il n'y a pas d'hermé-

<sup>96</sup> Frédéric, Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Agora, Pocket, département d'Univers poche, Paris, 2005, p. 65.

<sup>97</sup> Je m'inspire du courant de l'anthropologie interprétative de C. Geertz (influencé notamment par les travaux herméneutiques de P. Ricoeur et de H. Gadamer) et du courant de l'anthropologie réflexive de P. Bourdieu qui met en doute la neutralité du chercheur et de l'objectivité du savoir et s'interroge sur les conditions de production de l'anthropologie en tant que production textuelle.

neutique générale, pas de canon universel pour l'exégèse, mais des théories séparées et opposées concernant les règles de l'interprétation. L'herméneutique<sup>98</sup> que j'adopte, cherche à retrouver le sens dans la posture d'une écoute parfaite des discours des personnes étudiées. La phénoménologie mettait l'accent sur la solidarité du regard et du sens. L'herméneutique insiste quant à elle sur la solidarité du regard et du langage<sup>99</sup>.

[183]

La démarche précédente était confrontée à ce qu'elle tenait pour la présence d'un objet, l'évidence d'une expérience immédiate, autrement dit l'évidente présence de ce que l'on voit (Merleau-Ponty parle de « foi perceptive »).

À cette conception simpliste et réductrice de la réalité, qui tend à dissoudre la différence et ne permet pas de rendre compte de l'altérité s'oppose ce que Gadamer<sup>100</sup> appelle une confrontation dialogique, c'est-à-dire une confrontation entre les points de vue différents. « Si l'ethnologie est la compréhension (et non l'explication) des autres, alors la relation ethnologique et tout particulièrement ethnographique peut être qualifiée de relation herméneutique, c'est-à-dire provoquant une pluralité d'interprétations, une multitude de lectures possibles<sup>101</sup> ».

La signification de ce qu'on s'efforce de décrire est dans sa différence et notamment, ainsi que nous l'avons vu, dans une écriture différée, la description ethnographique n'étant pas description « en direct » du présent, mais une redescription, c'est-à-dire recomposition d'une présence devenue au moment où j'écris du passé. C'est la raison pour laquelle lorsque, de retour du « terrain », assis à ma table de travail, je reconstruis ce que l'on avait observé – ainsi que des signifiants qui ne sont jamais là, prêt à portée de la main, mais construits dans l'acte même de l'écriture.

Lorsque Clifford Geertz,<sup>102</sup> qui est généralement considéré comme le chercheur le plus représentatif de l'anthropologie interprétative aux

<sup>98</sup> Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965.

<sup>99</sup> François Laplantine, *La description ethnographique*, collection sciences sociales, Paris p. 102.

<sup>100</sup> H. G. Gadamer, *vérité et méthode*, Le seuil, Paris, 1976.

<sup>101</sup> François Laplantine, *La description ethnographique*, collection sciences sociales, Paris p. 104.

États-Unis, nous propose la métaphore de « la culture comme texte », il ne veut pas dire que la culture posséderait une nature textuelle, mais qu'elle ne peut être anthropologiquement appréhendée, construite, interprétée que dans [184] un texte qui renvoie à d'autres textes qui ont été écrits avant moi et surtout qui ont été écrit par d'autres que moi.

Ainsi la description ethnographique en tant qu'écriture de la culture, loin de se résoudre nécessairement dans la structure, est une question que l'on peut aussi mettre en relation avec la lecture.

Du même phénomène social, il n'y pas une seule, mais une pluralité de descriptions possibles – l'ethnographie pouvant alors être qualifiée de polygraphie -, et de la même description, il y a encore, toute une série de lectures possibles. Jamais trois ethnologues confrontés au même « terrain » (par exemple Korn, Bateson et Geertz à Bali) ne donneront une description identique, et jamais les lecteurs potentiels de ces trois ethnologues ne feront tout à fait la même lecture.

Les racines historiques, littéraires et épistémologiques de l'herméneutique

L'herméneutique est très ancienne. Elle naît avec l'interprétation des textes sacrés que l'on désigne sous le nom d'exégèse, l'interprétation des textes juridiques et enfin avec la pratique de la traduction d'une langue dans une autre ce qui implique la philologie et la linguistique.

Paul Ricoeur (*De l'interprétation. Essai sur Freud*) dégage deux types d'herméneutiques : celles qui cherchent à retrouver le sens dans la posture d'une écoute parfaite et celles qui visent à démystifier comme le font les « maîtres du soupçon » que sont Friedrich Nietzsche, Karl Marx et Sigmund Freud.

Mais l'herméneutique contemporaine ne commence vraiment qu'avec le tournant linguistique de la phénoménologie, c'est-à-dire

<sup>102</sup> Geertz Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983. C'est l'ouvrage considéré comme le plus représentatif de l'anthropologie interprétative nord-américaine contemporaine. J'ai consulté en particulier le célèbre article : « *Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coq balinais* » (pp. 162-215) qui montre comment une descente de police 1° fait passer l'ethnologue de la situation d'ailleurs (Away) à la participation (in) à la vie du groupe, et lui désigner un objet d'observation tout à fait privilégié pour interpréter le sens de la culture en question.

avec le livre d'Heidegger, *L'être et le temps* (Paris, Gallimard, 1964) qui met en évidence le caractère temporel de l'expérience humaine. Aujourd'hui ces deux principaux représentants sont H. G. Gadamer (*Vérité et méthode*, Paris, Le Seuil, 1976) qui a fondé une méthode qualifiée de « dialogique ».

[185]

La démarche de l'herméneutique, qui s'affirme aujourd'hui notamment en réaction au durcissement de certaines positions structuralistes, ne concerne pas seulement l'interprétation des textes au sens strict. Les questions herméneutiques sont actuellement posées dans tout le champ de la philosophie <sup>103</sup>

*La description en situation  
est une activité d'interprétation :*

Bernard Noël <sup>104</sup> nous propose ce qu'il appelle un athéisme du regard. Alors qu'une attitude religieuse institue, institutionnalise et célèbre une série de relations avec du déjà vu, et du déjà dit, l'ethnologue se doit de défaire ce lien : celui du prêt à regarder, du prêt à dire, du déjà vu, tellement vu, tellement entendu que l'on répète, tant le regard a été arrêté et la parole stabilisée.

---

<sup>103</sup> (cf. notamment Emmanuel Levinas ainsi que le courant de ce que l'on a appelé la « déconstruction » avec l'œuvre de Jacques Derrida (*L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967) et de ses élèves nord-américain) et des sciences humaines, tant par la sémiologie (Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, Paris, Le Seuil, 1965 ; *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992 ; Roland Barthes, *L'Obvie et l'obtus*, Paris, Le Seuil, 1982), la critique littéraire (H.R. Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988), La psychanalyse (P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969), l'anthropologie (C. Geertz, Dan Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982) et la théorie de la traduction (G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Tel/Gallimard, 1990 ; J.-R. Ladmiral, *Traduire : Théorème pour la traduction*, Paris, Tel/Gallimard, 1995) qui entretient des liens étroits avec l'anthropologie.

<sup>104</sup> Bernard Noël, *Journal du regard*, 1<sup>er</sup> Janvier 1988, édition P.O.L, collection Fiction, Paris, France, P124. Dans cet ouvrage l'auteur fait donc un travail sur le regard, que l'auteur a commencé en 1970, la peinture y est souvent présente, la question toujours relancée est : Que voit-on, quand on voit ?

L'ethnographie, c'est-à-dire la description méticuleuse de ce que nous voyons et entendons, prend nécessairement « le parti pris des choses » (Francis Ponge, qui ajoute immédiatement « parti pris des choses implique le fait de tenir compte des mots »). Car il n'existe pour un objet aucune possibilité d'existence significative en lui-même indépendamment de l'observateur, du locuteur, du chercheur.

Le moindre phénomène social, le comportement le plus infime et en apparence le plus anodin (les différentes manières qu'on les individus dans des sociétés différentes de se rencontrer, de se dire bonjour, au revoir ou au contraire de s'éviter) se donne tout entier – et se dissimule simultanément – dans la relation qu'il entretient avec les mots, et toute recherche devient alors exploration méthodique des ressources de la langue, et ces [186] ressources sont infinies pour dire la diversité elle aussi infinie de ce que l'on voit, sent, touche, écoute, bref de tout ce que l'on rencontre, chaque situation appelant, mieux provoquant, une forme linguistique singulière.

Cela signifie que pour l'ethnographie comme expérience simultanément perceptive et linguistique de la différence, à laquelle ne saurait se substituer l'indifférence d'un métalangage, le neutre de la culture ou de la structure en tant que neutralisation de la spécificité de ce que l'on voit et de ce que l'on nomme et qui est à chaque fois inédit, il ne saurait y avoir de description pure et sans interprétation.

Toute description est description par (un auteur) et description pour (un lecteur). Toute description est située par rapport à une histoire, une mémoire et un patrimoine et est construite à travers une imaginaire. *Bref, la description est une activité d'interprétation ou si l'on préfère de traduction, de significations médiatisées par un chercheur qu'il convient alors d'appeler auteur* <sup>105</sup>.

*Ces significations médiatisées sont destinées à un lecteur (qui n'est pas moins acteur ou du moins agent que ceux dont cherche à rendre compte le texte ethnographique).* Elle est description menée d'un certain point de vue et adressée à un destinataire (*le lecteur qui devient à son tour interprète du texte qu'il tient entre les mains*) <sup>106</sup>.

<sup>105</sup> François Laplantine, *La description ethnographique*, Éditions Nathan, 1996, p.105.

<sup>106</sup> François Laplantine, *La description ethnographique*, collection sciences sociales, p.106.

### *Interprétation des résultats de l'enquête*

L'interprétation des résultats n'est pas toujours facilement dissociable de l'analyse, car elle porte elle aussi sur les données. D'aucuns pourraient prétendre qu'il s'agit tout simplement d'une analyse plus fine, qui ne viserait qu'à dépasser les simples constatations ou les résultats de l'enquête. Pourtant, l'interprétation des résultats est encore plus profond, c'est une réflexion qui cherche à aller plus loin, c'est-à-dire à dégager de l'analyse des [187] considérations plus générales sur le sens à donner aux constatations faites en cours d'analyse <sup>107</sup>.

L'interprétation part de constatations faites sur un phénomène grâce à l'analyse et porte à des considérations plus générales sur la dynamique du don contre-don dans les relations de voisinage.

L'interprétation apparaît comme une opération mentale distincte de l'analyse tout en étant reliée. Voilà pourquoi l'interprétation des résultats suit habituellement l'analyse puisqu'elle pousse plus loin en lui donnant un sens. Dans les autres types de recherche (par exemple en recherche qualitative) <sup>108</sup> c'est au fur et à mesure qu'une constatation est faite à partir de l'analyse des résultats qu'il y a lieu de la faire suivre d'une interprétation, pour autant qu'il apparaît pertinent de le faire à ce moment-là en évitant les répétitions.

L'interprétation, qui est une argumentation logique à partir des constatations faites, peut me mener soit à réviser la prédiction initiale, voire la théorie dans laquelle elle s'inscrit, si nos hypothèses se sont révélées plutôt non fondées, soit à enrichir le problème à l'étude de nouvelles considérations théoriques ou pratiques si les hypothèses se sont révélées plutôt fondées.

Lorsque j'aurai terminé avec le travail d'analyse et d'interprétation, il me restera de rédiger le rapport de recherche. Il faut d'abord que je détermine le contenu pour concevoir un plan de rédaction comprenant tous les éléments essentiels de la recherche : L'introduction, la

<sup>107</sup> Maurice Angers, *Initiation Pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Édition C.E.C., Québec, p. 169.

<sup>108</sup> Maurice Angers, *Initiation Pratique à la méthodologie des sciences humaines*, Édition C.E.C., Québec, p. 170.

problématique, l'état de la question ou la revue critique de littérature, la méthodologie utilisée, l'analyse des données et l'interprétation des résultats et enfin la conclusion.

[188]

Je dois aussi m'arrêter ensuite au style de rédaction à adopter et à la présentation matérielle du rapport. Le rapport de recherche constitue en outre la façon de soumettre à l'évaluation des pairs le travail accompli. Je ferai aussi une présentation orale qui prendra la forme d'une soutenance de mémoire à notre noble institution, la Faculté d'Ethnologie, la seule preuve concrète de l'institutionnalisation de l'enseignement de l'ethnologie et de la profession d'ethnologue.

[189]

## Annexe IV

### 60. Bibliographie

#### *Documents à caractère spécifiques*

Adam Jean Michel, *La description*, PUF, Paris, « Que sais-je ? », 1993

Adam Jean Michel, Borel Marie-Jeanne, Calame Claude, Kilani Mondher, *Le discours anthropologique*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990.

Affergan Francis, *Exotisme et altérité*, PUF, Paris, 1987

Baudrillard, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976

Boas Frantz, *Race, langage et culture*, Édition Macmillan, 1948. Une collection d'articles dont la somme représente les positions théoriques de l'école historiciste.

Bourdieu Pierre., *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980 (cf., en particulier le chapitre 6 intitulé « L'action du temps »)

Cazeneuve Jean, *Sociologie de Marcel Mauss*, PUF, Paris, 1968

Dortier, Jean-François, *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Editions Sciences humaine, 2008

Giraud, Michel, « Le culturalisme face au racisme ou d'un naturalisme à un autre : Le cas des études afro-américaine » *L'homme et la société*, numéro 77-78 : 143-146, 1985.

Ghasarian, Christian, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », p.11-12. A travers son texte, il s'est basé sur Pierre Bourdieu in « *Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections* » *Acte de la recherche en sciences sociales*, n° 23.G. Christian s'est ser-

vi aussi de Clifford Geertz in « On ethnographic authority », Représentations 1 (2), p.12-13 et 14

Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, Maspero, Paris, 1986.

[190]

Herskovits, M. J, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Editions Maspero, 1967, collection : Petite collection Maspero, n° 6, Paris.

Leach Edmund R., *Critique de l'anthropologie*, Presse Universitaire Française, 1968.

Lévi-Strauss (Claude), *La sociologie française*, in G. Gurvitch, *La sociologie au XX<sup>ème</sup> siècle*, PUF, Paris, 1947.

Lévi-Strauss (Claude), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris-La Haye, 1949.

Lévi-Strauss (Claude), *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1950.

Lévi-Strauss (Claude), *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955 ; réédition, Pocket Terre humaine Agora n° 3009.

Lévi-Strauss (Claude), *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958 ; réédition, Pocket Agora n° 7.

Lévi-Strauss (Claude), *Anthropologie structurale, II (1973)*, Plon, Paris, 1996 ; réédition, Pocket Agora, n°189.

Lévi-Strauss (Claude), *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962.

Lévi-Strauss (Claude), *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962 ; réédition ; Pocket Agora n°2.

Lévi-Strauss (Claude), *Le cru et le cuit*, Mythologiques I, Plon, Paris, 1964.

Lévi-Strauss (Claude), *Du miel aux cendres*, Mythologiques II, Plon, Paris, 1966.

Lévi-Strauss (Claude), *L'origine des manières de table*, Mythologiques III, Plon, Paris, 1968.

Lévi-Strauss (Claude), *L'homme nu*, Mythologiques IV, Plon, Paris, 1971.

[191]

Lévi-Strauss (Claude), *Les voie des masques*, Plon, Paris, 1979 ; réédition, Pocket Agora n°25.

Lévi-Strauss (Claude), *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.

Lévi-Strauss (Claude), *Paroles données*, Plon, Paris 1984.

Lévi-Strauss (Claude), *La portière jalouse*, Plon, Paris: rééditions, Pocket Agora, n°25.

Lévi-Strauss (Claude), *De près et de loin, Entretiens avec D. Eribon, Odile Jacob*, Paris, 1990 ; réédition Points Seuil n° 9.

Lévi-Strauss (Claude), *Histoire de lynx*, Plon, Paris, 1991 ; réédition, Pocket Agora n° 156.

Lévi-Strauss (Claude), *Regarder, écouter, lire*, Plon, Paris, 1996.

Lévi-Strauss (Claude), *Sur les notions de « maison » et de « systèmes cognatiques »*. Conférence prononcée le 19 septembre 1979 au département d'anthropologie de l'Université Laval, publiée dans *Claude Lévi-Strauss à l'Université Laval*, préparé Y. Simonis. Documents de recherche, N° 4, Laboratoire de recherches anthropologiques, Département d'anthropologie, Université Laval, pages 88 à 131.

Malinowski, Bronislaw, [\*Les argonautes du pacifique occidental\*](#), Paris, Gallimard, 1989.

Malinowski, Bronislaw, [\*Une théorie scientifique de la culture\*](#), Maspero, Paris, 1968.

Malinowski, Bronislaw, *Les jardins de corail*, Maspero, Paris, 1935.

Malinowski, B., Parenthood. The basis of social Structure in *The generation*, New York, 1930.

Malinowski B., *The sexual life of savages*, Payot, Paris, 1932.

Mauss Marcel, « [\*Essai sur le don\*](#). Forme et raison de l'échange dans les cas des sociétés archaïques », Collection Les Classiques en Sciences Sociales, Québec, 2002.

[192]

Radcliffe-Brown A. R, [\*Structure et fonction dans la société primitive\*](#), Edition de Minuit, Paris, 1968.

Wirth, Louis *The ghetto Chicago*: University of Chicago Press, Chicago.

Ziegler, Jean, [\*Sociologie et contestation\*](#), Edition Gallimard, Paris, 1969.

### ***Documents à caractères méthodologiques et épistémologiques.***

Ackerman, Winona B. & Paul R. Lohnes, *Research Methods for Nurses*, McGraw-Hill, New York, 1981

Angers, Maurice, *Initiation Pratique à la méthodologie des sciences humaines*, 4<sup>ème</sup> édition, CEC, Québec, Canada

Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, 2<sup>e</sup> édition Librairie Philosophique, Paris, 1967

Baudrillard, Jean, *Oublier Foucault*. Galilée, Paris, 1977

Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, Points-Seuil, Paris, 1973.

Barthes, Roland, *La chambre claire. Note sur la photographie*, cahier du cinéma, Gallimard/Seuil, Paris, 1980.

Barthes, Roland, *Le bruissement de la langue*, Points/Seuil, Paris, 1993.

Bernard, Claude [\*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale\*](#), édition Garnier-Flammarion, Paris, 1966

Bouchard, Yvon, « De la problématique au problème de recherche », dans Thierry Karsenty et Lorraine Savoie-Zajc (dir), *Introduction à la recherche en éducation* (p.78-98), Editions du CRP, Sherbrooke, 2000.

Copans Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Nathan, Paris, 1998

[193]

Creswell, R. ; Godelier, Maurice, *Outil d'enquête et d'analyse anthropologiques*, F. Maspero, Paris, 1976.

Ghasarian Christian, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive » in Ghasarian C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveau Terrain, Nouvelles Pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin, Paris, 2002

Descartes, René [\*Discours de la méthode\*](#). Flammarion, Paris, 1966 (Reproduction de l'édition de 1937).

Deshaies, Bruno, *Méthodologie de la recherche en sciences humaines*, Chomedey, Laval, Beauchemin, 1992.

Deslauriers, Jean-Pierre et Michèle Kerisit, « Le devis de recherche qualitative », dans Jean Poupart, Jean-Pierre Deslauriers, Lionel-Henri Groulx, Anne Laperrière, Robert Mayer et Alvaro P. Pires (dir), *La recherche qualitative : Enjeu épistémologique et méthodologiques* (p. 85 à 111), Gaëtan Morin, 1997.

Devereux Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Aubier, Paris, 1980

Durkheim, Emile : [\*Règles de la méthode sociologique\*](#), édition du Flammarion, Paris, 2009

Favret-Saada Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Folio/Essais, Paris, 1994

Foucault, Michel, [\*Les mots et les choses\*](#), Gallimard, Paris, 1969.

Fourez, Gerard, *La construction des sciences*. De Boeck Université, Bruxelles, 1988

Geertz Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Gallimard, Paris, 1983

Grawits, Madeleine : *méthodes des sciences sociales*, Dalloz, Paris, 1979.

Grawits, Madeleine, *Lexique des sciences sociales*, Dalloz, Paris, 1988

[194]

Keck, Frédéric, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Agora, Pocket, département d'Univers poche, Paris, 2005

Kuhn, Thomas S. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion, 1972

Mauss Marcel, 1989, [Manuel d'ethnographie](#), Payot, Paris, (1<sup>re</sup> édition 1947).

Olivier de Sardan J.-P, 1995, « [La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie](#) », *Enquête, I*.

Lecompte, Margaret et Judith Preissle, *Ethnography and qualitative Design in Educational Research*, 2<sup>ème</sup> San Diego, Academic Press, 1993.

Lorenz, Konard, Popper, Karl, *L'avenir est ouvert*, Flammarion, Paris, 1990

Quivy, Raymond, Campenhoudt, Luc Van, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Dunod, Paris, 1988

Tremblay, Marc-Adélar, [Initiation à la recherche dans les sciences humaine](#), McGraw-Hill, Montréal, 1968

### ***Documents à caractère généraux***

Cuvillier, Armand, *nouveau vocabulaire philosophique*, Librairie Armand Colin, Paris, 1956

Beckett, Samuel, *En attendant Godot*, Les Editions de Minuit, Paris, 1952.

Morin, Edgar, *L'humanité de l'humanité, L'identité humaine*, Edition du Seuil, Paris, 2001

Morin, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Edition du seuil, Paris, Avril 2005

**Fin du texte**