

Tensions épistémologiques et résilience en recherche dans un contexte de colonialité : Naviguer entre neutralité et engagement⁷

Pierre Michelot Jean Claude

Mots-clés : résilience épistémique – justice cognitive – colonialité du savoir – théorie critique – pensée décoloniale – éthique de la recherche

Keywords: epistemic resilience – cognitive justice – coloniality of knowledge – critical theory – decolonial thought – research ethics

Résumé

Cet article explore les tensions épistémiques auxquelles sont confrontés les chercheur.e.s, particulièrement ceux et celles des pays du Sud anciennement colonisés, pris entre les exigences de la neutralité scientifique et l'engagement éthique face à la colonialité du savoir. En dialogue avec la Théorie critique (fondée sur une raison émancipatrice) et les études postcoloniales (qui remettent en cause l'universalité eurocentrée), l'article met en lumière la résilience épistémique comme posture de résistance et de reconstruction du sens. L'étude du cas haïtien – à travers la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage – illustre comment la justice cognitive peut servir de pont entre la rationalité émancipatrice et l'horizon pluriversel de la décolonialité. Le texte plaide pour une science située, réflexive et réparatrice, où rigueur, engagement et pluralité s'unissent au service d'une vision émancipatrice.

Abstract

This article explores the epistemic tensions confronting researchers, particularly those from formerly colonized countries of the Global South, caught between the demands of scientific neutrality and ethical commitment in the face of the coloniality of knowledge. In dialogue with Critical Theory, grounded in an emancipatory reason, and with postcolonial studies, which challenge Eurocentric universality, the article brings to light epistemic resilience as a posture of resistance and of the reconstruction of meaning. The Haitian case study, examined through the heritagization of the memory of slavery, illustrates how cognitive justice can serve as a bridge between emancipatory rationality and the pluriversal horizon of decoloniality. The text argues for a situated, reflexive and reparative science, in which rigour, commitment and plurality come together in the service of an emancipatory vision.

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

Pour citer cet article

Jean Claude, P. M. (2026). Tensions épistémologiques et résilience en recherche dans un contexte de colonialité : Naviguer entre neutralité et engagement. RESUME, 1(2), 113–128.
<https://doi.org/10.68181/63a8vs52>

⁷ Une version préliminaire de ce travail a été publiée en anglais sous la référence suivante : Jean Claude, P. M. (2026, mars). « Epistemological tensions and researcher resilience in a context of coloniality ». Dans EDUCATORE : Educating and Reflecting for Resilient, Critically Aware Societies. Varsovie (Pologne) : Maria Grzegorzewska University Press. Le présent article en propose une version adaptée et développée en français.

Introduction

Partout sur la planète, les êtres humains ont dû faire face à ce qu'Enrique Dussel (2009) appelle des « noyaux problématiques », c'est-à-dire à un ensemble de questions fondamentales ou ontologiques que l'*homo sapiens* a dû se poser au cours de sa maturation. Les réponses à ces questions ont donné naissance à une pluralité de cultures, de savoirs et de rapports au monde. Toutefois, au-delà de la dimension d'exploitation économique, les relations coloniales ont aussi imposé une domination épistémique, fondée sur la non-reconnaissance de cette simultanéité des épistémè. Une large part des traditions scientifiques dominantes, notamment positives, se sont révélées incapables d'intégrer la diversité de ces cultures et de ces rationalités (Damus, 2020, 2023 ; Connell, 2007).

Cette situation, que plusieurs auteurs décrivent comme la colonialité du savoir (Mignolo et Walsh, 2018 ; Quijano, 2000 ; Ndlovu-Gatsheni, 2016) se manifeste par la persistance, au sein même des communautés scientifiques, d'une hiérarchie entre savoirs occidentaux considérés comme universels et savoirs subalternes relégués au rang de localités culturelles, de folklore ou d'archaïsme. Autrement dit, la colonialité du pouvoir s'est doublée d'une colonialité du savoir et de l'être (Maldonado-Torres, 2007), qui reconfigurent encore aujourd'hui les modes de production, de validation et de circulation du savoir. Cette triple articulation – pouvoir, savoir, être – constitue, selon de Sousa Santos (2016), le noyau de la modernité coloniale et la source des inégalités cognitives mondiales.

Cette tension, au cœur des sciences sociales contemporaines, confronte les chercheurs – notamment ceux issus ou engagés dans les pays du Sud – à un dilemme éthique et méthodologique : comment concilier la rigueur scientifique avec un engagement explicite en faveur de la justice cognitive ? Quelles formes de résilience épistémique permettent d'articuler ces exigences apparemment contradictoires ? Ces interrogations constituent le fil conducteur de cet article, qui s'inscrit dans le vaste débat sur les effets persistants de la colonialité dans la production mondiale du savoir (Mignolo et Walsh, 2018 ; Santos, 2016 ; Grosfoguel, 2011). En écho aux travaux de Connell (2007) sur la Southern Theory et de Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2018) sur la epistemic freedom, ce texte propose de situer l'expérience haïtienne de recherche au cœur des discussions contemporaines sur la pluralité épistémologique et les conditions d'un savoir véritablement pluriversel et engagé, ancré dans les réalités du Sud.

Pour éclairer ces enjeux, l'article s'appuie sur une recherche plus vaste consacrée au rôle des pratiques communicationnelles dans la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage en Haïti. Cette étude repose sur une approche qualitative combinant analyse documentaire, observation en ligne, entretiens libres et analyse de contenu. Les réflexions proposées ici s'ancrent dans les données recueillies auprès de deux institutions patrimoniales haïtiennes – l'Institut de Sauvegarde du Patrimoine National (ISPAN) et le Bureau National d'Ethnologie (BNE) – ainsi que dans des documents produits dans le cadre du projet The Slave Route de l'UNESCO (2009 – 2023). Ce dispositif méthodologique, fondé sur la triangulation des sources et l'analyse contextualisée, vise à mettre en lumière les tensions entre communication, mémoire et identité dans un contexte postcolonial, et à illustrer, à travers ce terrain, la portée éthique et épistémique des interrogations précédemment formulées.

Aussi, le texte poursuit un double objectif : d'une part, élucider les tensions épistémologiques qui pèsent sur les chercheurs du Sud dans un monde encore structuré par la colonialité du savoir ; d'autre part, proposer une éthique réflexive de l'engagement scientifique, orientée vers la justice cognitive et la résilience du chercheur. Il interroge le principe de neutralité en le replaçant dans la géopolitique de la connaissance, articule une épistémologie critique à une réflexion sur la position du chercheur, puis développe une typologie de la résilience épistémique – cognitive, éthique et institutionnelle – étayée par des exemples tirés de la réalité haïtienne (UNESCO/Route de l'esclave, ISPAN, vodou, musées).

1. La colonialité comme horizon de tension

La colonialité du savoir ne succède pas au colonialisme ; elle en constitue la matrice persistante, réorganisant les hiérarchies raciales, culturelles et épistémiques dans les structures de production du savoir global (Quijano, 2000). Elle traduit la permanence d'un ordre mondial où les héritages coloniaux continuent de structurer les modalités de production, de légitimation et de circulation des connaissances. Cela se manifeste notamment dans la concentration du financement de la recherche au Nord, dans la domination des réseaux de citations et des revues indexées par les institutions occidentales, ainsi que dans l'inégale distribution des infrastructures scientifiques, qui perpétuent une hiérarchie entre les sphères de connaissances. En érigeant la modernité occidentale en modèle universel, ce système a marginalisé les autres formes de pensée et instauré une hiérarchie cognitive entre le Nord et le Sud. Cette dynamique a été analysée depuis des perspectives théoriques diverses, qu'il s'agisse des critiques néo-marxistes des hiérarchies globales de la connaissance (Bhambra, 2021) ou des approches décoloniales radicales mettant en évidence la colonialité structurelle du savoir (Grosfoguel, 2011). Comprendre cette logique, c'est saisir les tensions épistémologiques qui traversent encore aujourd'hui le travail des chercheurs du Sud, pris entre reconnaissance institutionnelle et quête de légitimité endogène.

1.1. Colonialité du pouvoir et géopolitique de la connaissance

Effet, nombre d'analyses révèlent une articulation planétaire d'un système de pouvoir qui a survécu au colonialisme et repose sur « l'infériorisation des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales » (Tsehay et Vieille-Grosjean, 2018, p. 120). Cette colonialité du pouvoir, au cœur de la géopolitique de la connaissance décrite par Mignolo (2002), s'accompagne d'une violence symbolique qui relègue les savoirs des peuples anciennement colonisés au rang de folklore ou d'archaïsme. Cette articulation entre savoir et pouvoir a nourri de nombreux travaux qui interprètent la *coloniality of knowledge* comme la continuité intellectuelle du projet colonial, transposée dans les structures contemporaines de production du savoir (Maldonado-Torres, 2007 ; Mignolo et Walsh, 2018 ; Tlostanova, 2015). Ces travaux convergent vers une même exigence : penser la décolonisation non seulement politique, mais aussi épistémique, en rétablissant la pluralité

des rationalités (Santos, 2016) et la liberté épistémique (Ndlovu-Gatsheni, 2018) comme conditions de la justice cognitive.

La modernité occidentale, souvent présentée comme universelle, s'est en réalité développée au fil de trajectoires historiques diverses, dont certaines ont reposé sur l'exclusion et la marginalisation d'autres formes de pensée. Dans plusieurs configurations historiques, cette dynamique a favorisé l'imposition d'une rationalité hégémonique ayant subordonné, effacé ou rendu invisibles les ressources intellectuelles issues des cultures non occidentales. En réalité, cette modernité – que Dussel (1992) situe à partir de 1492, moment où l'Europe se définit comme « ego conquérant » à travers la domination violente de l'Autre – ne naît pas seulement de la Réforme, des Lumières ou de la révolution industrielle, mais du contact asymétrique entre l'Europe et les peuples du Sud. Ce contact, fondé sur la conquête et la subalternisation, a permis aux grandes métropoles européennes de se constituer en centre du système-monde en érigeant leur culture et leur rationalité en modèle universel. Derrière le mythe émancipateur de cette modernité se loge ce que Dussel (1992) nomme la « logique sacrificielle », c'est-à-dire la justification de la violence coloniale au nom du progrès et de la civilisation, légitimant ainsi l'infériorisation des peuples dominés.

Contre ce paradigme, la pensée critique postcoloniale (Dussel, 2009 ; Mignolo, 2002 ; Quijano, 2000) appelle à une trans-modernité fondée sur un dialogue éthique et égalitaire entre les traditions intellectuelles du monde. Il ne s'agit pas d'opposer Nord et Sud de manière binaire, mais de reconnaître à chaque communauté de pensée un droit égal à l'argumentation et à la contribution au savoir universel – condition d'un universalisme inclusif, reposant sur la circulation et l'enrichissement mutuel des connaissances. Cette perspective rejoint l'approche de l'épistémologie du lien qui plaide pour une justice cognitive et une co-construction des savoirs entre différentes épistémès, dans un esprit de réciprocité et de responsabilité partagée (Piron).

1.2. De la diglossie cognitive

Les effets durables de la négation de l'Autre se traduisent, dans les sociétés du Sud, par une aliénation intellectuelle et culturelle. Cette dernière se manifeste par l'intériorisation d'une hiérarchie des savoirs où les connaissances locales, orales et expérientielles sont perçues comme des « non-savoirs » que la science occidentale viendrait corriger. Cette situation, que Piron (2017) qualifie de diglossie cognitive, conduit de nombreux Africains et Haïtiens à mépriser leurs traditions intellectuelles et à considérer la rationalité occidentale comme unique voie vers la modernité. Elle rejoint l'analyse de Fanon (1952) sur l'aliénation du sujet colonisé, convaincu de son infériorité et cherchant la reconnaissance à travers l'imitation du maître. De même, Thiong'o (1986) a montré comment la domination coloniale s'inscrit dans la langue, produisant une déconnexion entre pensée et culture.

L'histoire intellectuelle d'Haïti illustre avec une clarté exemplaire les effets persistants de cette domination dans le champ du savoir. Soucieux de prouver leur « civilisation » aux yeux de l'ancienne métropole, « presque tous les intellectuels haïtiens des XIX^e et XX^e siècles se sont entendus pour discréditer les “pratiques rétrogrades dont Haïti ne peut pas se vanter aux yeux de l'étranger” » (Hurbon, 1988, p. 66). En reprenant les préjugés du colonisateur,

ces penseurs ont intériorisé une hiérarchisation raciale et culturelle qui érige la culture métropolitaine en horizon exclusif de légitimité. Ainsi, Hannibal Price (2012, p. 444) qualifie le vodou et les danses créoles d'« amusement de bossals plaisant aux plus grossièrement ignorants des créoles », tandis que Louis-Joseph Janvier (1883) se félicite des progrès accomplis par une nation qu'il décrit comme catholique, francophone et civilisée, affranchie des « traces de barbarie » associées au passé colonial.

Ce processus d'auto-négation culturelle, symptôme d'une aliénation psychique (Fanon, 2019) et d'une aliénation épistémique (Piron, 2017), dépasse le cas haïtien : il exprime les tensions communes aux sociétés postcoloniales où la légitimité intellectuelle et scientifique demeure subordonnée aux normes épistémiques du Nord. Le rapport hiérarchique entre les savoirs dominants et subalternes renvoie à ce que Fricker (2007) décrit comme une injustice épistémique, entendue comme l'exclusion systématique de certaines voix du champ légitime de la connaissance. Bien que formulé dans un cadre analytique anglo-saxon et non directement postcolonial, ce concept éclaire utilement les mécanismes de disqualification épistémique à l'œuvre dans les sociétés postcoloniales. Cette perspective, approfondie par Santos (2016) éclaire la manière dont la colonialité produit des régimes d'ignorance et d'invisibilité intellectuelle. Contrairement à Fricker, qui analyse l'injustice épistémique dans un cadre relationnel interpersonnel, Santos l'inscrit dans une logique structurelle et historique liée à la colonialité du pouvoir. Les deux approches sont ainsi complémentaires : elles convergent pour montrer comment certaines voix sont disqualifiées, l'une au niveau micro-interactionnel, l'autre au niveau macro-systémique. Ce qui engendre des *colonial subjects*, au sens de Mitova (2024), entendus comme des individus contraints d'adopter les cadres conceptuels du colonisateur, leurs propres modes de pensée ayant été disqualifiés comme irrationnels.

Le projet de liberté ou décolonisation épistémique – entendue comme la capacité de produire du savoir à partir de son propre lieu d'énonciation – apparaît dès lors comme un impératif : recentrer l'entreprise de la connaissance dans ses contextes géopolitiques et sociaux afin de surmonter l'oppression épistémique et de réhabiliter la pluralité des manières de connaître. La résilience épistémique, comprise ici comme la capacité des chercheurs et des institutions à transformer les contraintes héritées de la domination en ressources critiques, vise précisément cette réappropriation du pouvoir de savoir. Elle consiste à convertir les héritages épistémiques de la colonialité en occasions de création, en ancrant la recherche dans le lieu d'énonciation du chercheur. Celui-ci, surtout dans le contexte du Sud, est appelé à rompre avec la logique d'auto-négation pour valoriser les savoirs endogènes et s'engager dans une démarche de justice cognitive. Produire du savoir devient alors un acte de résistance : non pas seulement décrire le monde, mais contribuer à le décoloniser.

Des pratiques de marginalisation épistémique similaires ont été largement documentées dans les contextes politiques africains, où la sous-évaluation des rationalités endogènes façonne à la fois la gouvernance de l'État et la production de connaissances (Moumouni et Gazibo, 2024). Cette responsabilité exige des chercheurs du Sud qu'ils produisent des connaissances rigoureuses tout en restant fidèles à leurs réalités historiques et culturelles. Comme le rappelait Fanon (2019, p. 221), « l'homme colonisé qui écrit pour son peuple, quand il utilise le passé, doit le faire dans l'intention d'ouvrir l'avenir, d'inviter à l'action, de

fonder l'espoir ». Cette approche s'inscrit ici dans la continuité de la Théorie critique de l'École de Francfort (Horkheimer, 2002 ; Adorno, 1969 ; Cusset et Haber, 2002) pour laquelle la connaissance n'a de sens que par sa portée émancipatrice. Comme l'avaient formulé ces penseurs, la science ne peut se limiter à expliquer le monde : elle doit contribuer à le transformer, en dévoilant les mécanismes de domination et en restituant aux sujets leur puissance d'agir. C'est dans ce prolongement que Dussel (2009) situe la pensée décoloniale : il réaffirme la vocation critique du savoir en l'orientant vers la libération des peuples marginalisés par la modernité coloniale. Le savoir théorique, souligne-t-il, doit permettre aux victimes de l'oppression de prendre conscience de leur état de négation et de développer une « conscience critico-quotidienne éclairée » (Saint-Georges, 2016, p. 288). Ainsi, la Théorie critique, prolongée et élargie par les épistémologies du Sud et la pensée décoloniale, trouve des points d'actualisation dans une partie des recherches contemporaines du Sud global, où s'esquisse la possibilité d'une science véritablement émancipatrice, indissociable de la praxis et engagée dans la transformation du réel. Cette articulation appelle toutefois à reconnaître les limites du dialogue entre Théorie critique et pensée décoloniale. La raison transmoderne ne constitue pas une simple succession de la raison émancipatrice frankfurtienne, mais s'en distingue en contestant son universalisme. Ces divergences sont centrales et méritent d'être explicitées pour éviter tout rapprochement trop rapide entre les critiques rationalistes européennes et les critiques décoloniales.

2. L'impossible neutralité axiologique

Cette situation invite à interroger une conception largement répandue du principe de neutralité axiologique. En réalité, ce principe hérité de Weber (1993) ne s'oppose pas à l'adhésion des chercheurs à certaines valeurs ni à leur engagement dans l'espace public ; il exige plutôt une intégrité intellectuelle fondée sur la conscience réflexive des effets de la subjectivité dans l'analyse scientifique. Toutefois, sans nier l'apport du positivisme à la construction de la connaissance, il faut reconnaître les présupposés idéologiques de son interprétation dominante : en érigeant la neutralité en dogme, le positivisme a transformé un idéal méthodologique en critère exclusif de légitimité scientifique. Ce dogmatisme a contribué, selon (Pfefferkorn, 2014, p. 87), à détacher la science de ses conditions sociales, produisant une communauté d'intellectuels considérés comme sans attaches et parfois réduite à une simple apologie du juste milieu, ce qui renforce l'illusion de neutralité que critique cette section. Le désengagement illusoire, présenté comme gage d'objectivité, a conduit à un cloisonnement de la recherche et à un désengagement de la pensée scientifique. Il importe donc comprendre comment cette illusion de neutralité fonctionne comme un mécanisme de la colonialité dans les pratiques de recherche contemporaines.

Le chercheur du Sud, conscient de la vocation émancipatrice de la science, doit se distancier de cette conception réductrice de la neutralité qui confond objectivité et indifférence. L'objectivité scientifique ne peut signifier retrait moral ou politique : elle implique au contraire de rendre explicites les valeurs et les partis pris qui orientent la production du savoir, au service d'une véritable décolonisation épistémique. Toute production scientifique est socialement située et il est « impossible de parler [...] de "connaissance désintéressée", détachée de toute portée pratique » (Cusset et Haber, 2002, p. 27). Cette idée trouve un

écho particulier chez Bourdieu, qui invite les chercheurs à une réflexivité critique leur permettant de reconnaître les conditions sociales de production de leur savoir et de comprendre comment leurs positions, valeurs et intérêts influencent leur travail scientifique. D'où son appel à dépasser « la frontière sacrée [...] entre le scholarship et le commitment », en faveur d'un savoir à la fois rigoureux et engagé, conciliant intégrité intellectuelle et responsabilité sociale (Bourdieu, 2001, p. 40).

C'est précisément ce dépassement qu'opère la Théorie critique issue de l'École de Francfort. Horkheimer et Adorno (1972) ont montré que la prétendue objectivité de la science moderne dissimule des rapports de pouvoir enracinés dans les structures économiques et politiques du capitalisme. La connaissance, loin d'être neutre, participe à la reproduction de l'ordre établi. La raison instrumentale contribue à la légitimation des inégalités sociales et épistémiques (Fraser, 1989 ; Honneth, 1996) alors que la neutralité supposée des dispositifs techniques masque leur inscription dans des logiques de domination (Feenberg, 2010). Autant dire que la science est un champ traversé par des intérêts, des valeurs et des rapports de pouvoir. Horkheimer (Horkheimer, 1974, p. 27) résume cette tension avec justesse : « le savant et la science étant intégrés à l'appareil social, les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'auto-conservation et de reproduction permanente de l'ordre établi ». D'où le plaidoyer frankfurtien pour une raison émancipatrice, capable d'articuler connaissance et transformation sociale.

La pensée décoloniale radicalise cette critique en y intégrant une perspective historique et géopolitique. Si la Théorie critique a mis au jour la domination exercée par la raison instrumentale et la marchandisation du savoir, la pensée décoloniale en révèle la matrice coloniale – fondée sur la hiérarchisation raciale et culturelle des formes de rationalité. La coloniality of power s'est avérée plus durable que le colonialisme lui-même, structurant encore l'économie, la culture et la production scientifique mondiales (Quijano, 2000). La modernité occidentale a imposé ses propres catégories – development, progress, universality – comme normes de la connaissance, marginalisant les autres traditions intellectuelles. D'où ce que Dussel (Dussel, 1992, 2009) identifie comme le « côté obscur de la modernité », c'est-à-dire la logique d'exclusion de l'Autre et la négation de la simultanéité des épistémès.

Si la théorie critique a appelé à une raison émancipatrice capable de dévoiler les structures de domination, la pensée décoloniale ne s'y substitue pas : elle en propose un prolongement en replaçant cette visée dans une perspective transmoderne ancrée dans les expériences et traditions intellectuelles du Sud. Plutôt qu'un remplacement, il s'agit d'un déplacement du lieu d'énonciation : la raison transmoderne revendique la pluralité des rationalités et réinscrit le projet critique dans un horizon dialogique fondé sur la reconnaissance mutuelle des épistémès, tel que le formule Mignolo (2002). Ainsi, la pensée décoloniale prolonge et déplace la critique : elle en conserve la visée émancipatrice, mais la situe depuis les marges, au sein des peuples et savoirs historiquement exclus. Le projet de décolonisation du savoir rejoint alors celui d'une science critique et réflexive : non plus parler sur les subalternes, mais penser avec eux, dans un horizon de justice cognitive et de pluralité épistémique. Ces réflexions sur l'impossible neutralité de la science trouvent une résonance particulière dans le contexte haïtien, où les discours publics sur la mémoire de l'esclavage illustrent à la fois la persistance des cadres coloniaux et les possibilités d'une résistance épistémique.

3. L'expérience de recherche en Haïti : mémoire glorieuse, racines africaines et engagement du chercheur

La persistance de la colonialité du savoir se manifeste avec acuité dans les pratiques patrimoniales et communicationnelles entourant la mémoire de l'esclavage en Haïti. Bien que la Révolution haïtienne ait constitué la première rupture radicale avec l'ordre colonial moderne, la patrimonialisation de cette mémoire demeure traversée par des cadres discursifs et normatifs produits ailleurs. Entre dépendance épistémique, silence institutionnel et résistances culturelles, la mémoire haïtienne oscille entre héroïsation du passé et effacement de la souffrance. Ce jeu de tensions révèle les défis d'une réappropriation endogène du récit historique et d'une refondation éthique du savoir.

3.1. Colonialité et dépendance épistémique

L'expérience haïtienne constitue un terrain d'observation privilégié pour analyser la persistance de la colonialité du savoir dans les pratiques communicationnelles et patrimoniales liées à la mémoire de l'esclavage. Depuis le lancement, à l'initiative conjointe d'Haïti et du Bénin, du projet « La Route de l'esclave » de l'UNESCO en 1994, le pays vit une situation paradoxale : symbole de la première rupture radicale avec l'ordre colonial et racial moderne, il demeure pourtant inscrit dans des cadres normatifs et discursifs largement façonnés à l'extérieur.

Le patrimoine né de la traite négrière et de l'esclavage est à la fois matériel et immatériel. C'est un patrimoine de l'humanité, qui peut devenir un vecteur de réconciliation, d'éducation et de développement. Préserver et sauvegarder ce patrimoine ne fait pas seulement partie du devoir de mémoire, mais aussi de la responsabilité politique et de l'engagement citoyen de chacun (UNESCO, 2014). Cette perspective universaliste a stimulé la multiplication des recherches, programmes et événements consacrés à la patrimonialisation de cette mémoire, désormais érigée en enjeu scientifique, culturel et politique majeur. Le projet Route de l'esclave, qui vise à promouvoir la préservation, la gestion et la valorisation du patrimoine culturel matériel et immatériel issu de cette histoire (UNESCO, 2018, p. 17), s'inscrit pleinement dans cette logique de reconnaissance universelle. Dans sa version réactualisée, Route des personnes mises en esclavage (UNESCO, 2024), l'organisation appelle à « déracialiser notre vision et à décoloniser nos imaginaires du monde », en interrogeant les inégalités structurelles héritées de la traite négrière. Ces logiques globales de patrimonialisation rejoignent ce que Smith (2009) désigne comme *Authorized Heritage Discourse* – un récit institutionnel qui impose une vision dominante du patrimoine, privilégiant les cadres experts, la monumentalité et les valeurs universelles au détriment des mémoires locales et subalternes. Harrison (2013) souligne, dans la même veine, que le patrimoine n'est jamais neutre : il constitue un espace de luttes symboliques où s'affrontent divers régimes de mémoire et des formes concurrentes de légitimité.

Une observation majeure issue de nos recherches sur les pratiques communicationnelles entourant cette patrimonialisation en Haïti met en évidence un décalage profond entre les

orientations internationales et les représentations locales. Les institutions nationales privilégient une mémoire héroïque et triomphante – centrée sur les fortifications, les batailles et les figures militaires de l'indépendance – au détriment d'une mémoire douloureuse, intime et victimaire, liée à la condition servile et aux résistances quotidiennes des esclaves. Comme le souligne Augustin (2020, p. 460), la mémoire de l'esclavage reste marginale dans la conscience collective haïtienne, dominée par l'exaltation de la révolution.

Cette orientation mémorielle ne traduit pas un rejet explicite de la démarche de l'UNESCO, mais plutôt l'absence d'un discours national articulé sur la mémoire des victimes, laissant les cadres internationaux combler ce vide symbolique. Trois dynamiques interdépendantes contribuent à cette situation : une tradition intellectuelle de glorification héroïque, héritée des premières élites post-indépendance soucieuses de légitimer la nation par la grandeur des ancêtres ; une absence de politique culturelle cohérente et durable, accentuée par la dépendance structurelle aux financements et aux agendas internationaux ; une faible coordination interinstitutionnelle, notamment entre les organismes du ministère de la Culture, qui fragmente la parole publique et empêche l'élaboration d'une politique mémorielle intégrée.

Ainsi, la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage en Haïti se situe à la croisée de deux logiques : une universalisation du discours portée par les institutions internationales et un repli national sur une mémoire héroïque, où la souffrance des esclavisés demeure reléguée à la marge du récit collectif.

3.2. Cas de l'absence de discours officiel sur la mémoire de l'esclavage

L'analyse des publications de l'ISPAN (2009 – 2023) révèle en ce sens une surreprésentation marquée des monuments défensifs et des fortifications post-indépendance – Citadelle Laferrière, Fort Jacques, Fort Drouet, entre autres – symboles d'une mémoire glorieuse, au détriment des habitations coloniales et des sites liés à la vie et à la résistance des esclaves. Sur plus d'une centaine de sites recensés, seuls deux concernent directement la période esclavagiste. Cette hiérarchie patrimoniale matérialise une épistémologie de l'oubli, où la célébration de la liberté efface la souffrance. Les discours institutionnels confortent cette orientation. Les Bulletins de l'ISPAN mettent en avant les prouesses architecturales des ingénieurs et la grandeur des héros révolutionnaires, sans mentionner la main-d'œuvre servile à l'origine de ces constructions. La mémoire des esclaves y est réduite à une présence fantomatique, sans reconnaissance de leur humanité ni de leur contribution à la formation du patrimoine national.

Cette situation ne résulte pas d'une opposition à la perspective de l'UNESCO – qui, au contraire, met l'accent sur la mémoire des victimes – mais d'une quasi-absence de discours officiel national sur cet aspect de la mémoire. Entendons par discours officiel non pas les initiatives ponctuelles portées par des organismes internationaux ou par quelques institutions culturelles (commémorations UNESCO, Journées du patrimoine, musées régionaux), mais bien une prise de position structurée, continue et explicitement formulée par l'État haïtien ou par ses principales institutions publiques. Or, en Haïti, la mémoire de

l'esclavage ne s'inscrit dans aucun cadre narratif national cohérent : faute de politique culturelle et mémorielle assumée, les institutions publiques laissent le soin aux organisations internationales d'en définir les contours. Ainsi, les représentations locales continuent de privilégier la mémoire héroïque et triomphante de l'indépendance, tandis que les discours sur la douleur, la servitude et la réparation proviennent presque exclusivement de l'étranger, notamment de l'UNESCO, du système onusien et des universités du Nord.

Ce déséquilibre discursif exprime une forme de dépendance épistémique : non pas une adoption fidèle des cadres extérieurs, mais une vacance de la parole nationale qui conduit à une appropriation partielle et souvent superficielle des concepts produits ailleurs. En l'absence de réflexion endogène, les catégories internationales – patrimoine mondial, mémoire universelle, devoir de mémoire – s'imposent comme des cadres de légitimation sans véritable appropriation locale.

Cette dépendance s'enracine dans l'histoire intellectuelle du pays. Dès le XIX^e siècle, des penseurs comme Firmin (1885), Janvier (1883) et Price (2012) ont cherché à prouver la « civilisation » d'Haïti selon les critères occidentaux. Cette quête d'acceptation a conduit à refouler les racines africaines et à reléguer la mémoire de l'esclavage au rang d'un passé honteux. Toute l'élite d'Haïti s'acharne à fournir la preuve de la non-barbarie du peuple haïtien (Hurbon, 1988), reproduisant ainsi la logique du regard colonial.

3.3. Entre mutisme et braconnage culturels

Au cœur de ces pratiques aliénantes, la société haïtienne ne demeure pas passive. Ses pratiques témoignent d'un « braconnage culturel » (de Certeau, 2010), entendons par là cette pratique qui consiste à s'approprier des éléments de la culture et du discours dominants pour les réinterpréter et les utiliser à sa manière. Cette dynamique rejoint les réflexions de Hall (1919) sur les tensions entre appropriation, résistance et réinvention du patrimoine dans les sociétés postcoloniales. La mémoire n'est pas un simple héritage à transmettre, mais un champ de négociation identitaire où les communautés redéfinissent sans cesse les récits dominants.

Même si le discours public dominant ne s'exprime pas explicitement sur la mémoire de l'esclavage, celle-ci persiste dans les rituels, le vodou, la musique et l'oralité, où la souffrance se transforme en force de vie et en affirmation identitaire. Le Bureau National d'Ethnologie (BNE) illustre cette dynamique : ses initiatives, bien qu'institutionnelles, relèvent davantage d'un travail patrimonial spécialisé que d'un véritable discours officiel de l'État. En valorisant les racines africaines à travers les cultes vodou et des lieux sacrés tels que Lakou Souvnans ou le bassin Saint-Jacques, le BNE inscrit la mémoire de l'esclavage dans une culture vivante, où les symboles religieux deviennent des vecteurs de mémoire et de résistance. Comme l'a confié un cadre du BNE, « les objets culturels associés au vodou mettent en évidence les traitements subis autrefois par les esclaves [...]. Parler du vodou, c'est aborder directement la question de l'esclavage ».

Des tensions comparables entre les réappropriations populaires de la mémoire et les silences institutionnels ont également été observées dans le contexte patrimonial de

l'Afrique de l'Ouest, où les communautés réinterprètent les cadres dominants afin de retrouver leur autonomie épistémique (Moumouni, 2024). Cette réappropriation populaire, issue du bas, réintroduit la mémoire des victimes à travers les pratiques culturelles plutôt qu'à travers les monuments de pierre. Elle redonne une voix aux invisibilisés, tout en révélant l'absence d'un cadre narratif réellement articulé par l'État. Pour autant, cette absence ne signifie pas inexistence totale : il existe bien un discours mémoriel dispersé, porté par des initiatives locales ou patrimoniales, mais celui-ci ne s'est pas encore consolidé en un récit public cohérent. Cette situation nourrit un malaise collectif : les tentatives de conciliation échouent en raison de la douleur non reconnue et du manque de politique culturelle de réparation. L'antagonisme entre mémoire héroïque et mémoire victimaire persiste – la première renforce la cohésion nationale, tandis que la seconde, faute d'être pleinement reconnue, demeure confinée aux marges du discours public. L'UNESCO, en plaçant la mémoire des victimes au cœur de ses programmes, invite à une relecture éthique de l'histoire. Haïti, pour sa part, n'a pas encore produit un cadre narratif équivalent : ce décalage crée un vide symbolique que viennent combler des récits extérieurs.

4. Justice cognitive et résilience épistémique : vers une science réparatrice

Dans ce contexte de silence institutionnel et de dépendance épistémique, le rôle des chercheur.e.s revêt une portée à la fois politique et éthique. Sa mission ne consiste pas seulement à documenter, mais à décoloniser la patrimonialisation de la mémoire de l'esclavage : interroger les cadres interprétatifs dominants, rompre avec la reproduction mécanique des modèles institutionnels et reconstruire une parole nationale capable d'articuler mémoire, savoir et justice.

Une patrimonialisation naïve – c'est-à-dire détachée d'une réflexion critique sur les rapports de pouvoir qui la structurent – court le risque de transformer la mémoire de l'esclave en simple décor identitaire, mis au service d'intérêts économiques, notamment touristiques. En esthétisant les traces du passé ou en les figeant dans des dispositifs muséographiques standardisés, on reconduit silencieusement les logiques de domination que l'on prétend dépasser. Le chercheur doit donc résister à cette neutralisation symbolique du passé, en assumant la responsabilité de rendre visibles les voix étouffées, les savoirs vernaculaires et les blessures collectives refoulées.

L'œuvre de Jean Price-Mars (2009) en constitue l'exemple fondateur. À travers son fameux : « Soyons nous-mêmes le plus que possible », il a posé les bases d'une épistémologie enracinée, reconnaissant la valeur des savoirs populaires, des traditions africaines et des spiritualités créoles. Par cette posture, il formulait déjà une éthique de la justice cognitive, où la co-construction du savoir devient à la fois un acte de réparation symbolique et une affirmation de dignité collective. L'engagement scientifique, loin de contredire la rigueur méthodologique, en élargit la portée : il appelle à une science située, consciente de ses ancrages historiques, linguistiques et politiques et à une communication patrimoniale inclusive capable de relier les différentes mémoires – celle de la fierté révolutionnaire et celle de la douleur servile. Une telle démarche exige une vigilance épistémique constante

afin d'éviter que les pratiques de valorisation patrimoniale ne deviennent des instruments d'amnésie politique ou d'homogénéisation culturelle.

Cela étant, l'expérience haïtienne ne se réduit pas à une tension entre dépendance et résistance : elle incarne le défi d'une réappropriation critique de la mémoire et du savoir, portée par la recherche, l'enseignement et la communication publique. En conjuguant la pensée décoloniale et la théorie critique, elle s'inscrit dans une double exigence : dénoncer les structures de domination qui hiérarchisent les savoirs et reconstruire les conditions d'une connaissance véritablement émancipatrice. Loin de se limiter à une posture contestataire, cette articulation ouvre un espace normatif pour une pédagogie régénératrice et réparatrice (Damus, 2023), où le savoir devient acte d'émancipation et la mémoire, levier de justice et de transformation collective.

Dans une telle perspective, la justice cognitive, telle que la conçoit Visvanathan (2009), remet en cause les modèles rationalistes – y compris ceux issus de la tradition habermassienne – en leur opposant une pluralité d'épistémologies situées. Elle reconnaît la légitimité des traditions intellectuelles non occidentales et implique une transformation profonde de la posture scientifique, fondée sur la réciprocité, la co-construction et la responsabilité partagée. Dans ce cadre, la réflexivité devient un devoir éthique. Il s'agit de plaider pour une épistémologie du lien, attentive aux ancrages sociaux et culturels de la connaissance, et consciente de ses implications politiques. Cette conception trouve un écho direct dans les travaux de Smith (2021), qui défend une décolonisation des méthodologies à travers l'engagement éthique du chercheur auprès des communautés concernées. Elle croise également l'appel à la *situated knowledge* et à la réflexivité critique (Harding, 2010 ; Fine, 1998), plutôt qu'une prétendue neutralité illusoire.

En conclusion, on peut prendre parti en faveur d'une résilience épistémique qui prolonge l'éthique de la justice cognitive en la traduisant concrètement dans les pratiques de recherche, de formation et d'institutionnalisation. Il s'agit d'une réponse active à la hiérarchie cognitive héritée due à la colonialité, mais aussi d'une entreprise de reconstruction du sens et du pouvoir d'agir du chercheur dans un monde marqué par la dépendance épistémique. En alliant lucidité critique et créativité, cette résilience vise à réencastrer les savoirs dans leurs contextes d'énonciation, à bâtir des espaces autonomes de validation et à redéfinir la rigueur scientifique à partir des réalités du Sud, tout en dialoguant avec les autres rationalités du monde.

Cette posture ne constitue pas un simple ajustement aux contraintes héritées ; elle représente une résistance transformatrice, un acte de refondation éthique du rapport au savoir. Elle engage le chercheur à dépasser la fausse opposition entre objectivité et engagement, en conjuguant raison critique et responsabilité sociale, rigueur méthodologique et ancrage contextuel. Ainsi comprise, la justice cognitive se présente comme un horizon de convergence entre deux traditions critiques majeures : d'une part, la rationalité émancipatrice héritée de la Théorie critique de Francfort, qui vise à dévoiler les rapports de domination inscrits dans la production du savoir et à faire de la connaissance un levier d'émancipation humaine et, d'autre part, la pensée décoloniale, qui élargit cette critique en y intégrant la pluriversalité des rationalités et la reconnaissance des épistémologies situées issues des Suds. De cette rencontre émerge une vision du savoir à

la fois émancipatrice et plurielle, où vérité, justice et pluralité cessent d'être en tension pour devenir les fondements d'une même éthique de la connaissance. La justice cognitive peut être envisagée comme un espace de dialogue – parfois conflictuel – entre la critique frankfurtienne et la pensée décoloniale, plutôt que comme une synthèse déjà achevée. Elle ouvre un lieu de confrontation féconde où raison critique, pluriversalité et reconnaissance des épistémologies situées se répondent sans nécessairement se confondre. Dans cette perspective, elle ne vise pas à unifier ces traditions, mais à créer les conditions d'un cadre éthique commun capable de replacer l'humain – dans sa diversité, sa mémoire et son historicité – au cœur de la production du savoir. Autrement dit, "penser à partir du Sud, ce n'est pas se retirer du monde, mais, pour reprendre Santos (2016, p. 21), reformuler l'universalité à partir de la pluralité et du dialogue des savoirs". Il s'agit alors de faire de la connaissance non plus un instrument de domination, mais un espace de réparation, de solidarité et de co-construction. La résilience épistémique du chercheur dans un contexte de colonialité devient ainsi l'une des expressions les plus concrètes de cette justice cognitive, là où la raison critique rencontre enfin la raison pluriverselle pour ouvrir la voie à une science véritablement réparatrice.

Bibliographie

- Adorno, T. W. (1969). Du rapport entre la théorie et l'empirie en sociologie. *L'Homme et la société*, 13(1), 127-133. <https://doi.org/10.3406/homso.1969.1231>
- Augustin, J. R. (2020). L'esclavage en Haïti: entrecroisement des mémoires et enjeux de la patrimonialisation. Presses de l'Université Laval.
- Bhambra, G. K. (2021). Colonial global economy: towards a theoretical reorientation of political economy. *Review of International Political Economy*, 28(2), 307-322. <https://doi.org/10.1080/09692290.2020.1830831>
- Bourdieu, P. (2001). Pour un savoir engagé. Dans *Contre-feux 2*. Raisons d'agir.
- Connell, R. (2007). Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science. Polity.
- Cusset, Y. et Haber, S. (2002). *Le vocabulaire de l'école de Francfort*. Ellipses.
- Damus, O. (2020). Les futurs de l'éducation au carrefour des épistémologies du Nord et du Sud. <https://hal.science/hal-02937251>
- Damus, O. (2023). La pédagogie régénératrice et réparatrice. *Anthropologie des savoirs des Suds*, (1), 7-29. <https://doi.org/10.17118/11143/20529>
- de Certeau, M. (2010). L'invention du quotidien, 1: Arts de faire. Gallimard.
- Dussel, E. (1992). The invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity. Continuum.
- Dussel, E. (2009). Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques. *Cahiers des Amériques latines*, (62), 111-127. <https://doi.org/10.4000/cal.1619>

- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Fanon, F. (2019). *Les damnés de la terre*. La Découverte.
- Feenberg, A. (2010). *Transforming technology: a critical theory revisited* (Im Kolophon: 2010). Oxford Univ. Press.
- Fine, M. (dir.). (1998). Working the Hyphens: Reinventing Self and Other in Qualitative Research. Dans *Handbook of qualitative research* (Nachdr.). Sage Publ.
- Firmin, J.-A. (1885). De l'égalité des races humaines: anthropologie positive. Mémoire d'encrier.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. University of Minnesota Press.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). <https://doi.org/10.5070/T411000004>
- Hall, S. (1919). Whose Heritage? Un-settling 'The Heritage', Re-imagining the Post-nation. Dans *Whose Heritage?* Routledge.
- Harding, S. G. (2010). *Whose science? Whose knowledge? thinking from women's lives*. Cornell University Press.
- Harrison, R. (2013). *Heritage: critical approaches*. Routledge.
- Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts* (1st MIT Press ed). MIT Press.
- Horkheimer, M. (1974). *Théorie traditionnelle et théorie critique* (Neuauf.). Gallimard.
- Horkheimer, M. (2002). *Critical theory* (traduit par M. J. O'Connell). Continuum.
- Horkheimer, M. et Adorno, T. W. (1972). *Dialectic of Enlightenment* (traduit par J. Cumming). Herder and Herder.
- Hurbon, L. (1988). *Le barbare imaginaire*. Éditions du Cerf.
- Janvier, L. J. (1883). La république d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882): réponse à m. Victor Cochinat (de la Petite presse) et à quelques autres écrivains. Marpon et Flammarion.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2-3), 240-270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.

- Mignolo, W. et Walsh, C. E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822371779>
- Mitova, V. (2024). Can theorising epistemic injustice help us decolonise? *Inquiry*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2024.2327489>
- Moumouni, C. (2024). De l'émergence importée à l'émergence endogène en Afrique : la nécessité d'un changement de paradigme. Dans *Penser les impensés de l'émergence en Afrique* (vol. 1-1 ressource en ligne (xvi, 173 pages) : illustrations, p. 162-171). Presses de l'Université du Québec. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=9cff687a-6cbe-4564-a3fe-d80993e378f0>
- Moumouni, C. et Gazibo, M. (2024). *Penser les impensés de l'émergence en Afrique* (vol. 1-1 ressource en ligne (xvi, 173 pages) : illustrations). Presses de l'Université du Québec. <http://central.bac-lac.gc.ca/.redirect?app=damspub&id=9cff687a-6cbe-4564-a3fe-d80993e378f0>
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2016). *The decolonial Mandela. Peace, justice and the politics of life* (1^{re} éd.). Berghahn Books. <https://doi.org/10.3167/9781785331183>
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2018). *Epistemic freedom in Africa: deprovincialization and decolonization*. Routledge, an imprint of the Taylor & Francis Group.
- Pfefferkorn, R. (2014). L'impossible neutralité axiologique. *Wertfreiheit et engagement dans les sciences sociales. Raison présente*, 191(3), 85-96. <https://doi.org/10.3917/rpre.191.0085>
- Piron, F. (2017). Méditation haïtienne: Répondre à la violence séparatrice de l'épistémologie positiviste par l'épistémologie du lien. *Sociologie et sociétés*, 49(1), 33-60. <https://doi.org/10.7202/1042805ar>
- Piron, F. (2018). L'amoralité du positivisme institutionnel. Dans *Et si la recherche scientifique ne pouvait pas être neutre?* (Éditions science et bien commun). Éditions science et bien commun. <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/neutralite/chapter/piron/>
- Price, H. (2012). *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Les Éditions Fardin.
- Price-Mars, J. (2009). *Ainsi parla l'oncle suivi de revisiter l'oncle*. Mémoire d'encrier.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power and eurocentrism in latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Saint-Georges, B. (2016). *L'Éthique de la libération d'Enrique Dussel. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*. Éditions internationales.
- Santos, B. de S. (2016). *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315634876>
- Smith, L. (2009). *Uses of heritage* (Reprinted).
- Smith, L. T. (2021). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples* (Third edition). Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350225282>

- Thiong'o, N. wa. (1986). Decolonising the mind: the politics of language in African literature. Currey [u.a.].
- Tlostanova, M. (2015). Can the post-Soviet think? On coloniality of knowledge, external imperial and double colonial difference. *Intersections*, 1(2).
<https://doi.org/10.17356/ieejsp.v1i2.38>
- Tsehaye, R. S. et Vieille-Grosjean, H. (2018). Colonialité et occidentalocentrisme : quels enjeux pour la production des savoirs ? *Recherches en éducation*, (32).
<https://doi.org/10.4000/ree.2323>
- UNESCO. (2014). La Route de l'esclave : 1994-2014. Le chemin parcouru. <https://site.prix-fetkann.fr/wp-content/uploads/2014/12/Route-de-lesclave-UNESCO.pdf>
- UNESCO. (2018). *Héritages de l'esclavage: un guide pour les gestionnaires de sites et itinéraires de mémoire* -. Bibliothèque Numérique UNESCO.
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000366348>
- UNESCO. (2024). *Les Routes des personnes mises en esclavage*.
<https://www.unesco.org/fr/routes-enclaved-peoples>
- Visvanathan, S. (2009). The search for cognitive justice |. *Knowledge in Question on Interrogating Knowledge and Questioning Science*. <https://www.acu.ac.uk/the-acu-review/the-search-for-cognitive-justice/>
- Weber, M. (1993). Le savant et le politique. UGE.