

Paul FARMER

Médecin et anthropologue, professeur en anthropologie médicale
à Harvard Medical School

(1996)

SIDA EN HAÏTI. La victime accusée.

Traduction française de *AIDS and Accusation*, 1992
Par Corine Hewlett.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

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

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

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

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.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Paul FARMER

SIDA EN HAÏTI. La victime accusée.

Préface de Françoise Héritier. Traduction française, par Corine Hewlett, du livre américain: *AIDS and accusation*, publié en 1992 par The University of California Press. Paris: Les Éditions Karthala, 1996, 414 pp. Collection: Médecines du monde.

[Autorisation formelle accordée le 20 décembre 2008 par l'auteur et la maison d'édition KARTHALA de Paris de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 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 letter), 8.5'' x 11''

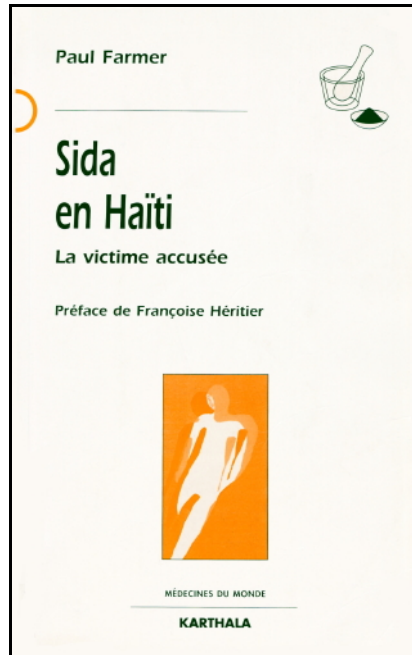
Édition numérique réalisée le 10 janvier 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Paul FARMER

Médecin et anthropologue, professeur en anthropologie médicale
à Harvard Medical School

SIDA EN HAÏTI. La victime accusée.



Préface de Françoise Héritier. Traduction française, par Corine Hewlett, du livre américain: *AIDS and accusation*, publié en 1992 par The University of California Press. Paris: Les Éditions Karthala, 1996, 414 pp. Collection: Médecines du monde.



Nous voulons remercier la direction de la maison d'éditions parisienne, **KARTHALA**, de nous avoir donné son autorisation, conjointement avec celle de l'auteur, M. Paul FARMER, de diffuser le texte intégral de ce livre, *SIDA EN HAÏTI. La victime accusée*, dans Les Classiques des sciences sociales.

Merci de votre confiance en nous et longue vie aux Éditions Karthala.



Courriel karthala@orange.fr

URL : <http://www.karthala.com/index.php>

Merci,

Jean-Marie Tremblay, sociologue.
Fondateur et PDG, [Les Classiques des sciences sociales](#).
10 janvier 2009.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préface](#) de Françoise Héritier

[Avant-propos à l'édition française](#), Paul Farmer, 3 août 1996

[Préface de l'auteur](#)

[Chapitre I.](#) *Introduction*

Première partie

Des maux sans nombre

[Chapitre II.](#) *Les réfugiés du barrage*

[Chapitre III.](#) *La vallée d'autrefois*

[Chapitre IV.](#) *L'atout Alexis, ou la reconquête de Kay*

[Chapitre V.](#) *La bataille de la santé*

[Chapitre VI.](#) *1986 et après : bouleversements politiques et nouveaux discours*

Deuxième partie

Un village haïtien frappé par le sida

[Chapitre VII.](#) *Manno*

[Chapitre VIII.](#) *Anita*

[Chapitre IX.](#) *Dieudonné*

[Chapitre X.](#) *« Un endroit ravagé par le sida »*

Troisième partie

Les discours et les faits : le VIH en Haïti

[Chapitre XI.](#) *Chronologie de l'épidémie en Haïti*

[Chapitre XII.](#) *Le VIH en Haïti : les dimensions du problème*

[Chapitre XIII.](#) *Haïti et les « facteurs de risque admis »*

[Chapitre XIV.](#) *Le sida dans les Caraïbes : la pandémie de l'Atlantique ouest*

Quatrième partie

Sida, histoire et économie politique

[Chapitre XV.](#) *Haïti sous la domination européenne*

[Chapitre XVI.](#) *Le XIX^e siècle : cent ans de solitude ?*

[Chapitre XVII.](#) *Les États-Unis et un peuple chargé d'histoire*

Cinquième partie

Le sida et ses procès

- [Chapitre XVIII.](#) *Sida et sorcellerie : les accusations au sein du village*
[Chapitre XIX.](#) *Sida et racisme : les accusations venues du centre*
[Chapitre XX.](#) *Sida et impérialisme : les accusations venues de la périphérie*
[Chapitre XXI.](#) *La cause et les accusations*
[Chapitre XXII.](#) *Conclusion : Sida et anthropologie de la souffrance*

[Bibliographie](#)

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Haïti et les Haïtiens ont été très tôt accusés de faire partie des responsables de l'épidémie de sida aux États-Unis. Cette accusation, issue des milieux scientifiques, a été accueillie comme une évidence que reflétait la désignation des quatre groupes, les « 4 H » : homosexuels, héroïnomanes, hémophiles, Haïtiens. Quels mécanismes ont conduit à cette stigmatisation d'un peuple et d'une société ? Paul Farmer les démonte en attaquant le problème sous plusieurs angles.

Des enquêtes minutieuses, menées dans un village haïtien, mettent à nu le cadre social de la contamination, ses effets sur la vie des personnes atteintes et sur leur communauté. L'analyse des relations entre ce village et la capitale montre comment les villageois sont pris dans un piège qui s'est formé en ville : l'étude des conduites des touristes américains avec les milieux défavorisés d'Haïti suit le cheminement du sida *vers* Haïti. Les rapports inégaux entre la ville et la campagne conduisent ensuite le sida vers l'intérieur du pays. Un panorama précis de l'histoire des relations entre Haïti et les États-Unis reconstruit alors le cadre géopolitique et idéologique qui a conduit à représenter l'épidémie en renversant son sens,

Ainsi s'articulent la vie culturelle haïtienne, les inégalités économiques locales et internationales et les lignes de force de l'histoire : l'accusation ne vient pas d'une explication de la réalité mais d'une longue cascade de rapports inégalitaires. Le livre de Paul Farmer est le modèle d'une anthropologie interprétative appliquée aux problèmes de santé ; bien au-delà d'Haïti et du sida, sa démarche doit inspirer

beaucoup de ceux qui affrontent des situations où santé, développement et politique sont inextricables.

Paul Farmer, médecin et anthropologue, est professeur en anthropologie médicale à Harvard Medical School. Ses activités associent la pratique clinique, à Boston et en Haïti, et la recherche en anthropologie médicale. Cette recherche accompagne et oriente son engagement dans une pratique globale de développement, soutenue par une solide infrastructure associative oeuvrant en Haïti. *AIDS and Accusation*, dont *Sida en Haïti : la victime accusée* est la traduction, illustre, sa démarche. Le milieu anthropologique et les spécialistes du développement ont salué la parution de l'ouvrage comme celle d'une œuvre exceptionnelle.

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Préface

Par Françoise Héritier

[Retour à la table des matières](#)

Le sida entra au village de Do Kay. C'était à Haïti en 1983 et Paul Farmer nous raconte cette histoire tragique, qu'il analyse comme un « fait social total » (même s'il n'utilise pas cette expression), celui de la logique de l'accusation.

Jusqu'à cette date et encore longtemps après, les cas de sida touchant des Haïtiens posaient problème au personnel médical et aux chercheurs car on ne retrouvait pas chez ces malades les critères habituels : ils n'étaient ni homosexuels, ni drogués, ni transfusés. Comme ils étaient non-typiques, on en fit un cas à part, le fameux quatrième H, comme Haïtien, des « groupes à risque » selon la terminologie de l'époque et de multiples théories tentèrent de justifier cette catégorisation. Toutes prennent source dans les zones sombres et émotionnelles de la superstition et du préjugé. En 1983, les *Annals of Internal Medicine* écrivent qu'il semble « raisonnable de considérer que les pratiques vaudou sont une des causes du syndrome », ces « noires saturnales » dont parlait Alfred Métraux, ce « bazar du bizarre » où se retrouvent pêle-mêle les morts-vivants, nécromanciens, cérémonies secrètes où l'on boit le sang au cou de l'animal.

Ces images fortes, préjudicielles, firent beaucoup de mal et sont loin d'être effacées par une approche scientifique nouvelle du sida, qui reconnaît la place de la transmission hétérosexuelle et materno-foetale dans l'épidémie au même titre que les autres modes jusque-là recensés. La catégorisation des Haïtiens en groupe majeur à risque, pour des raisons en quelque sorte *sui generis*, en a fait des boucs émissaires, plaçant l'origine du mal en Haïti, ce mal qui aurait été ensuite diffusé vers les États-Unis.

À l'inverse, de façon officielle lors de rencontres scientifiques, médecins et chercheurs haïtiens attaquent l'attitude irrationnelle et raciste des épidémiologistes américains et renversent la proposition. Ils voient la contamination en Haïti comme provenant des États-Unis en raison des deux mouvements inverses de brassage des populations que sont la main-d'œuvre immigrée d'une part et le tourisme d'autre part.

C'est dans cette période critique, entre 1983 et 1990, que Paul Farmer réalise ses expériences de terrain à Do Kay (nom fictif, bien sûr), dans une zone rurale que l'épidémie va commencer à toucher, où le mot sida émerge à peine, même si le VIH était déjà en place, faisant sournoisement son œuvre. En 1986, on en parle ouvertement ; en 1987, c'est le premier mort et un autre malade est connu dans cette communauté de mille habitants. En 1983, il n'y a aucune représentation collective de ce mal et Paul Farmer va suivre la naissance de cette représentation, en dévoiler les sources, les mécanismes et les logiques à travers les trois histoires émouvantes de Manno l'instituteur, Anita la pauvre et Dieudonné.

Ne jamais oublier que Haïti est objectivement l'un des pays les plus pauvres du monde, ravagé par le duvaliérisme et subjectivement le pays des superlatifs négatifs dans l'opinion américaine : « Les Haïtiens sont les plus pauvres, les plus illettrés, les plus arriérés, les plus superstitieux ». Mais si la pauvreté est au rendez-vous à Do Kay, la résignation n'y est pas. Il faut toujours « comprendre » la cause du mal qui frappe, car à toute cause identifiée, il existe nécessairement une réponse. On verra ainsi Manno l'instituteur, représentant la raison et recourant au départ à la médecine biologique, s'en détourner pour avoir recours au *houngan* lorsqu'il admit comme cause de son mal la violence jalouse d'autrui.

La mise en évidence de cette genèse montre l'étroite symétrie des éléments qui entrent dans la constitution des deux logiques de l'accusation, américaine ou haïtienne, et comment ces logiques rendent compte toutes deux d'une même grande réalité objective : celle des liens économiques, politiques, personnels et affectifs qui unissent Haïti aux USA et qui font que « même un village aussi perdu que Do Kay est inscrit dans un réseau qui inclut Port-au-Prince et Brooklyn, vaudou et chimiothérapie, divination et sérologie, pauvreté et richesse ». L'épidémie n'aurait pas existé si Haïti n'était pas prise dans un immense réseau de relations tant économiques que sexuelles avec les USA. Pour preuve, la comparaison avec Cuba. En 1986, sur un million de tests on y trouve seulement

un taux de séropositivité de 0,01 pour cent. À Haïti, en 1986 également, sur des groupes moindres de cinq cent deux mères, cent quatre-vingt-seize adultes hospitalisés et neuf cent douze adultes sains, on trouve respectivement des taux de douze, treize et neuf pour cent. Les chiffres sont éloquentes.

Do Kay est un village du plateau central qui a tout connu des répercussions des coups d'État. De plus la construction d'un barrage a inondé les terres fertiles et obligé les habitants à immigrer sur les hauteurs où ils végètent dans l'extrême pauvreté, la malnutrition chronique et toutes les maladies associées : tuberculose, diarrhées, malaria, maladies infectieuses. Ces malheurs entraînent non une résignation passive même si les gens considèrent que la souffrance est la condition naturelle de l'homme, mais une recherche dynamique des causes externes du mal et des remèdes appropriés. Le destin est là cependant et l'individu a le choix entre « chercher la vie, détruire la vie » (*chache la vi détri la vi*).

Ces ingrédients des explications ordinaires du mal en soi, le sang gâté (*mové san*), ou du mal envoyé par jalousie sorcière vont être combinés progressivement avec les explications plus modernes de l'enchaînement du malheur et de la contamination par l'étranger pour établir un modèle explicatif où tout peut faire sens alternativement ou simultanément. Qu'il s'agisse de périodes dans l'évolution d'un cas ou d'une analyse globale, chacun des ordres d'explication peut intervenir à son tour.

Anita est un modèle du genre. Elle est une « victime », non de l'envie vu son extrême dénuement, mais d'un engrenage du destin qui l'a amenée à treize ans « à prendre le mal d'un homme à la ville ». C'est la pauvreté, due à l'inondation des terres, donc au barrage et à la modernité, qui a entraîné la tuberculose et la mort de la mère, le *mové san* de sa fille et son départ à Port-au-Prince où elle contracta le mal. À cette « innocente », qui pourrait donc vouloir envoyer le mal, pour quelles raisons ?

Manno, l'instituteur qui cherche éperdument la cause, a des éléments de réponse. Il a trois salaires, comme instituteur, comme gérant de la coopérative d'élevage de porcs, comme responsable de la gestion de la pompe électrique, ce qui serait à l'origine du mauvais sort que des envieux lui ont jeté. Pour les autres, son mal vient plutôt de ce qu'il a frappé durement un élève pauvre, ce qu'il n'aurait pas fait avec le fils d'un riche. Mais ces explications peuvent se cumuler.

Après un traitement antituberculeux, il va mieux, mais comme on dit : une feuille ne pourrit pas dès qu'elle tombe à la rivière. Mais il avait aussi le *mové san* pour trois raisons possibles, contaminé par sa femme après la naissance d'un bébé, frappé par l'éclair quelques années plus tôt ou ayant eu le sang retourné lors de la colère qui lui avait fait frapper un enfant. Le destin, la faute, l'envie. Manno se confie progressivement aux soins des médecins traditionnels.

Dieudonné, lui, ne comprend pas pourquoi on impute au sida sa maigreur et sa faiblesse alors qu'il n'a aucun écart de vie. Il impute son état au *mové san* que créent en lui ces accusations immotivées.

Paul Farmer nous montre ainsi la genèse et l'évolution d'un modèle local d'interprétation du malheur. Il est bâti avec les matériaux que l'observation du réel fournit aux acteurs et que ceux-ci interprètent à travers les moyens d'analyse traditionnelle mais aussi moderne dont ils disposent. Ce modèle local recourt pour l'essentiel à une grille interprétative qui impute le mal à une cause étrangère, dans ce cas précis l'agression en sorcellerie. En fait, ce modèle « local » né de l'observation patiente d'une communauté ressortit à un modèle général qui fait large place à la recherche de la cause, aux soupçons de l'origine étrangère, à la théorie de l'agression. Cependant, Paul Farmer montre subtilement, au sein de cette géographie de l'accusation, la différence qui existe entre les trois réponses possibles à la question de l'origine du mal que sont la sorcellerie, la discrimination morale ou la conspiration. La sorcellerie est une violence symbolique qui traduit l'envie née de la disparité. Il ne faut pas avoir plus que les autres en n'importe quel domaine. Mais il n'y a pas classement entre des innocents et des coupables, alors que la discrimination morale au cœur du jugement porté globalement aux États-Unis sur les Haïtiens conduit à blâmer les victimes et à faire peser sur eux-mêmes le poids de l'accusation dans une double motivation : « infectés puisque exotiques et exotiques puisque infectés ». Dans ce livre magnifique, Paul Farmer nous fait faire un grand pas dans l'intelligence des mécanismes secrets, complexes et universels de la confection par l'homme des systèmes d'interprétation des malheurs qui le frappent.

Françoise Héritier

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Avant-propos à l'édition française

Par Paul Farmer, 3 août 1996

[Retour à la table des matières](#)

C'est un plaisir et un honneur de voir *AIDS and Accusation* traduit en français. Si je peux me permettre cette réflexion, je dirai que cela vient à propos, et cela moins du fait de mérites intrinsèques que pourrait avoir ce livre qu'à cause de l'histoire qui y est racontée. Même si, comme le montre l'ouvrage, le destin d'Haïti et celui des États-Unis sont étroitement liés, il est indéniable que la création réelle d'Haïti s'inscrit dans l'histoire de France — une part dérangeante de cette histoire, peut-être, mais une part qui mérite d'être connue. On ne peut rien comprendre aux souffrances actuelles d'Haïti sans se référer à l'histoire de France. Comme l'écrivait en 1797 Moreau de Saint-Méry, l'un des principaux chroniqueurs de l'époque coloniale française, « la partie Française de l'île Saint-Domingue est, de toutes les possessions de la France dans le Nouveau-Monde, la plus importante par les richesses qu'elle procure à sa Métropole et par l'influence qu'elle a sur son agriculture et sur son commerce ». Saint-Domingue, qui grâce à l'esclavage a fourni à l'Europe jusqu'aux deux tiers de son café, de son sucre et de son rhum, était et reste le modèle de l'Haïti moderne.

La publication de cet ouvrage dans l'ancienne métropole d'Haïti est donc un fait heureux. Mais ceci est une chose ; le plaisir et l'honneur attachés à cette traduction ont d'autres motifs. Disons tout d'abord la satisfaction de l'auteur de savoir que son livre sera lu en Haïti. *Sida en Haïti : la victime accusée* ne sera certes pas lu par ceux dont il a tenté d'écrire l'histoire. Les villageois haïtiens ne

parlent pas français ; la plupart d'entre eux ne lisent pas du tout. Mais j'ai l'espoir que certains de mes collègues et amis haïtiens pourront lire ce livre, qui tente d'exprimer la souffrance d'un peuple longtemps maintenu silencieux par des forces qui sont au-delà de son contrôle.

Ensuite, voir ce livre paraître en français est un signe qui vient à point affirmer mes liens académiques grandissants avec la France, où j'ai eu le plaisir de faire des études voilà de nombreuses années. Y revenir quinze ans plus tard comme enseignant a été un grand honneur. Je suis particulièrement reconnaissant de son appui à Françoise Héritier, ancien président du Conseil national du sida, car c'est sur son invitation que j'ai pu enseigner à l'École des hautes études en sciences sociales. Les discussions stimulantes avec Jean-Pierre Dozon, Didier Fassin, Francis Zimmermann, et surtout Catherine Benoît, ont rendu mon séjour stimulant et mémorable — même si, pendant les grèves de décembre 1995, peu d'étudiants ont assisté aux séminaires.

Je partage avec Alice Desclaux et Jean Benoist de l'AMADES tellement d'intérêts communs que je les considère comme des co-conspirateurs dans les efforts en vue d'élargir l'approche des questions médicales contemporaines, y compris celle du sida. Avec eux, je me propose de rapprocher certains courants français et américain de l'anthropologie médicale. Les médecins-anthropologues sont un très petit groupe ; nous devons lutter ensemble, et j'espère que nous aurons de nombreuses années de collaboration fructueuse.

Soulignons pour conclure que la traduction de ce livre n'aurait jamais été réalisée sans mon amie Christine Murray. Sœur adoptive française de ma période étudiante, elle dirige maintenant une petite organisation basée à Paris, et créée pour soutenir le travail médical et social décrit, sommairement, dans *Sida en Haïti*. Au cours des dernières années, Zanmi Lasanté-Paris a envoyé des fournitures médicales essentielles, des textes en français, et des fonds pour notre clinique, ici, dans le centre d'Haïti. C'est grâce à ce cercle d'amis — par le biais de Christine Murray et de Corinne Berthet — que le livre a trouvé une traductrice dévouée et compétente en la personne de Corinne Hewlett. C'est par Zanmi Lasanté-Paris que le livre a atteint Roger Agneau des Éditions Karthala, source depuis longtemps de beaucoup de mes livres français favoris. Par les bons soins de Roger Agneau, *Sida en Haïti* porte l'imprimatur de mon ami Jean Benoist, qui

dirige la collection dans laquelle le livre paraît. Je suis reconnaissant envers tous les maillons de cette chaîne.

Dans la mesure où il est permis à un auteur de dédicacer une traduction, je dédicace celle-ci à Christine Murray, avec ma gratitude et ma grande affection.

*Paul Farmer,
Do Kay, Haïti
3 août 1996*

La traductrice, Corinne Hewlett, souhaite remercier, pour les renseignements précieux qu'ils lui ont fourni et le temps qu'ils lui ont consacré, le Docteur Olivier Zak Dit Zbar, médecin, Centre d'information et de soin de l'immunodéficience humaine (CISIH), hôpital Cochin, et Dominique Buchillet, anthropologue, ORSTOM.

Je dédie ce livre à la mémoire de mon père

« S'il y a une société qui aurait dû être totalement annihilée, matériellement et spirituellement, par les épreuves de la « modernisation », c'est bien Haïti. »

S. Mintz, Introduction, in A. Métraux,
Voodoo in Haiti, p. 7

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Préface de l'auteur

[Retour à la table des matières](#)

Jean-Bertrand Aristide parle de « l'infinie bonté » des pauvres d'Haïti, « dans les petits détails et pour les choses les plus graves ». On peut difficilement soutenir qu'un ouvrage universitaire soit d'une importance cruciale dans un pays pratiquement illettré. Je dois remercier d'autant plus chaleureusement mes hôtes haïtiens : ils m'ont aidé à mener à bien une entreprise qui aurait pu leur paraître assez secondaire, à savoir l'écriture d'un livre, en langue anglaise qui plus est. Qu'un médecin et anthropologue non haïtien consacre un livre au sida en Haïti apparaît comme un épiphénomène issu d'un ordre international en pleine évolution. Les rapports de ce dernier avec la maladie sont traités en détail dans cet ouvrage qui s'efforce de replacer les données ethnographiques et épidémiologiques dans leur perspective historique. Une telle approche a suscité des désaccords : fallait-il accorder autant de place à l'histoire pour déchiffrer une épidémie si récente ?

À l'opposé des lecteurs haïtiens, les lecteurs étrangers conseillaient d'abrégé, voire de supprimer, la partie historique. Cette question est capitale puisqu'elle touche à l'une des thèses principales de l'ouvrage, selon laquelle l'évolution de la pandémie et les réactions qu'elle a suscitées ont été modelées par l'ordre social décrit dans les chapitres historiques. Une seconde raison, plus importante, a emporté la décision en faveur du maintien des chapitres historiques : si mes informateurs locaux s'accordaient sur un point, c'était justement pour dire que les conséquences épidémiologiques et sociales de ce nouveau fléau devaient être examinées à la lumière des infortunes passées du pays. L'ouvrage établit donc un

parallèle entre un phénomène récent qui continue de se développer, l'épidémie de sida, et la trajectoire historique du peuple haïtien, considérée ici avec beaucoup de sympathie.

Ma deuxième remarque concerne les origines du sida. En tant que médecin formé aux États-Unis, je sais que de nombreux professionnels de la santé ont sur le rôle d'Haïti des idées fausses qui prennent des formes franchement grotesques dans l'esprit des non-spécialistes. Beaucoup d'Américains pensent ainsi que le sida est arrivé aux États-Unis en provenance d'Haïti. Or les données historiques et cliniques prouvent le contraire. Mes interlocuteurs trouvent parfois cette vérité difficile à accepter. Mais c'est le sida lui-même qui est inacceptable, et ce d'autant plus que ses origines restent mystérieuses. Le lecteur comprendra, je l'espère, qu'en retraçant le parcours social du virus, je ne veux pas ajouter à la spirale d'accusations et de contre-accusations dont je rappelle l'enchaînement dans ce livre. Il faut cependant rétablir la vérité au sujet du sida et des Haïtiens : les données aujourd'hui disponibles infirment la thèse selon laquelle le VIH serait arrivé aux États-Unis à partir d'Haïti.

Mon travail se base sur des années d'observation participante, méthode de base du travail ethnographique. Je renvoie à différents articles et ouvrages (Farmer 1990a, 1991a) les lecteurs intéressés par les questions méthodologiques et éthiques que pose une enquête auprès de gens très pauvres en période d'épidémie ; j'évoque ailleurs (Farmer 1990c) les moyens qui permettent, par des entretiens récurrents, de dégager les significations données à la maladie. On trouvera des considérations plus générales sur le sida et la constitution d'une anthropologie de la souffrance dans deux autres textes (Farmer 1988a, Farmer et Kleinman 1989), et un examen approfondi de la place du sida dans le domaine de l'anthropologie médicale (dans Farmer et Good 1991). Enfin, j'ai abordé avec d'autres médecins anthropologues soucieux de prévention la question de l'apport des données ethnographiques dans un travail de prévention au jour le jour (Farmer et Kim 1991, Farmer, Robin, Ramilus et Kim 1991).

Je veux enfin rappeler tout ce que je dois aux nombreuses personnes qui m'ont aidé dans la préparation et la rédaction de cet ouvrage. Je souhaite adresser le premier remerciement d'une longue liste aux gens de Do Kay. Les mots expriment mal l'admiration que je ressens pour eux : dignes dans la souffrance, ils savent encore se montrer chaleureux à l'égard de quelqu'un qui, après tout,

représente le pays qui leur a fait tant de mal. De façon plus officielle, ma gratitude va à la MacArthur Foundation dont le généreux soutien m'a permis de poursuivre mes études en médecine et en anthropologie. Je suis également reconnaissant à l'égard de la Harvard Medical School qui m'a fourni deux bourses pour poursuivre mes recherches en Haïti. Je remercie aussi, moins solennellement et plus affectueusement, Fritz et Yolande Lafontant dont les encouragements m'ont rappelé à mon devoir d'universitaire quand la recherche semblait perdre toute importance : ce livre n'aurait pas existé sans eux, tout simplement. De même, un grand merci à Thomas White qui, outre son soutien à Projé Veye Sante, programme de prévention auquel je participais, m'a offert appui moral et aide technique.

Peggy et Jennifer Farmer, et surtout Ophelia Dahl, ont travaillé avec moi sur le terrain. Ophelia m'a permis de comprendre beaucoup de choses sur Haïti ; je lui en serai toujours reconnaissant. Jean François, Didi Bertrand et Lernéus Joseph ont œuvré pendant des années à Projé Veye Sante et sont devenus d'excellents enquêteurs ; je remercie également tous ceux qui participent au programme. Je n'oublierai jamais nos trois collègues emportés par des maladies que l'on aurait pu prévenir ou guérir : Acéphie Lamontagne, Michelet Joseph et Marie-Ange « Ti-Tap » Joseph.

J'éprouve du respect et de l'admiration pour plusieurs médecins haïtiens au nombre desquels Ramilus Saint-Luc, Simon Robin, Ernst Calixte et Maxi Raymonville, que je remercie pour de longues années de fraternité et d'espoir. Je suis reconnaissant à Marie-Marcelle Deschamps et Jean Pape qui ont contribué à l'avancement de la recherche sur le sida ; ils ont surtout, dans des conditions difficiles et avec des moyens limités, soulagé les souffrances de centaines de leurs concitoyens frappés par cette maladie.

Steven Nachman et Haun Saussy m'ont donné des conseils d'ordre général : je m'estime heureux d'avoir bénéficié de leur savoir exigeant, si stimulant lorsqu'on faiblit devant l'ampleur de la tâche. Allan Brandt, Leon Eisenberg, John Hines, Mariette Murphy, Jeffrey Parsonnet, Pauline Peters, Camille K. Rogers, Ricardo Sanchez et Madeleine Wilson m'ont fourni leurs commentaires judicieux sur le fond. Carla Fujimoto et Jenny Hall, ainsi que Jennifer Farmer, m'ont conseillé pour le style. Stanley Holwitz, de la University of California Press, m'a encouragé à publier ma thèse.

Plusieurs spécialistes d'Haïti et des Caraïbes m'ont apporté leur point de vue sur les chapitres ethnographiques et historiques. Depuis des années, Catherine Maternowska lit mes textes d'un œil aussi amical que critique. Ruth Berggren, qui appartient autant à la culture américaine qu'à la culture haïtienne, m'a aidé à déchiffrer certains entretiens ; Jenny Hall m'a également apporté son concours dans cette tâche. Rosemarie Chierici, *manman poul* exemplaire, a éliminé des erreurs de transcription qui m'auraient mis dans l'embarras. Laënnec Hurbon et Orlando Patterson n'ont été avares ni de conseils ni d'encouragements. Je suis également reconnaissant aux membres de la American Anthropological Association's Task Force on AIDS, et en particulier à Shirley Lindenbaum, pour leurs avis éclairés, ainsi qu'au AIDS and Anthropology Research Group.

C'est un honneur pour moi que de souligner ma dette à l'égard d'Arthur Kleinman. Ses étudiants reconnaissent en lui l'un des principaux architectes d'un groupe de chercheurs attachés à l'étude des représentations collectives de la maladie, travail qu'ils effectuent sans jamais perdre de vue ceux qui souffrent. Je dois beaucoup à Leon Eisenberg et aux membres du Department of Social Medicine, de la Harvard Medical School, où Kleinman et Eisenberg ont créé un havre pour une communauté éclectique de médecins et de chercheurs en sciences sociales. Byron Good et Mary-Jo DelVecchio Good occupent une place à part : considérant comme leur propre famille la tribu intellectuelle qu'ils ont contribué à regrouper, ils sont pour bon nombre d'entre nous des modèles d'érudition. Sally Falk Moore m'a encouragé dans les moments difficiles et a prêté une certaine légitimité théorique à ma façon pragmatique d'aborder les problèmes, approche de terrain héritée de mes études médicales et confortée par mes choix personnels. L'amitié de Joan Gillespie et de Rosemarie Bernard m'a été extrêmement précieuse. Enfin, je remercie par-dessus tout Jim Yong Kim : nous partageons le même intérêt pour les questions théoriques que posent l'anthropologie et la médecine mais aussi pour les dilemmes moraux auxquels se heurte un universitaire américain lorsqu'il s'aventure dans ce qu'on appelle le tiers monde. Ces gens, tous ensemble, forment ma patrie intellectuelle.

Je ne peux parler d'appartenance sans évoquer Roxbury, dans le Massachusetts, et Do Kay, dans la vallée de l'Artibonite, les deux lieux où je vis en alternance depuis le début des années 1980. Jack, Mary, Katherine, Lucy et Carola, aux États-Unis, Papa Frico, Mamito, Flore, Jeje, Ram, Simon, Poteau,

Thérèse, Paulette, Marcelin et Carnest, en Haïti, ont rendu possible cette existence. Je compte désormais sur Tom, Jim, Jenny, Cathy, Todd, Guitèle, Jody et tous ceux de Partners in Health, pour m'aider à ne pas trahir les hautes exigences que ma famille m'a léguées. Ce livre est dédié à Virginia Farmer, à Katy, Jim, Jeff, Jen, Peggy et, tout particulièrement, à la mémoire de notre père.

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Chapitre I

Introduction

L'exotisme ordinaire

[Retour à la table des matières](#)

En juin 1982, Solange Eliodor expirait au Jackson Memorial Hospital de Miami. Ayant rejoint en juillet 1981 les côtes de Floride à bord d'un bateau délabré, cette réfugiée haïtienne de vingt-six ans avait passé la dernière année de sa vie en prison, hôte involontaire de l'INS, le service américain d'immigration et de naturalisation. Le médecin expert du comté de Dade affirma qu'elle ne présentait aucun symptôme de tuberculose, contrairement à ce que l'INS avait soutenu précédemment ; il affirma aussi qu'elle « ne portait pas de trace de coup à la tête », à l'inverse de ce qu'avait allégué le directeur du Haitian Refugee Center. Peut-être d'autres détenus du centre de détention de Krome Avenue avaient-ils essuyé des coups, mais pas elle. Le médecin diagnostiqua une toxoplasmose cérébrale, infection parasitaire commune facilement combattue par les défenses immunitaires chez un sujet normal. Le *Herald* de Miami accorda un gros titre à ce décès : « Une détenue de Krome Camp meurt d'une maladie transmise par les chats. »

Tous les détails de cette lugubre histoire, depuis la fuite d'Haïti en bateau jusqu'à l'intérêt de la presse en passant par l'emprisonnement par l'INS et les soupçons erronés de tuberculose ou de coups, cadrent parfaitement avec une situation globale fort complexe. Au début de la pandémie de sida, des Haïtiens furent atteints par des infections opportunistes caractéristiques du nouveau syndrome ; certains vivaient dans les agglomérations haïtiennes, d'autres avaient

émigré aux États-Unis et au Canada. Les Haïtiens examinés aux États-Unis déclaraient ne pas avoir eu de relations homosexuelles et ne pas utiliser de drogue par voie intraveineuse, les modes de transmission habituels du virus en Amérique du Nord. La plupart d'entre eux n'avaient jamais été transfusés. Le sida chez les Haïtiens était, selon les termes des chercheurs nord-américains, « un mystère complet ». En 1982, les responsables américains de la santé en déduisaient que ce peuple en tant que tel était vulnérable à la maladie dont les chercheurs découvrirait le responsable en remontant la « filière haïtienne ». La presse commenta ces conclusions officielles dans le style mélodramatique qui allait par la suite caractériser les commentaires consacrés au sujet. Un journaliste alla jusqu'à personnifier l'épidémie : il en fit « un zombi qui, laissant derrière lui une traînée de bandages et de chair pourrissante, suivrait le corps médical d'un lit à l'autre pour condamner chaque patient » (Black, dans Abbott 1988 : 254-255).

Les cas haïtiens et la thèse du groupe à risque suscitèrent la publication d'un grand nombre de théories visant à expliquer l'origine et l'épidémiologie du sida. En décembre 1982, un médecin du U.S. National Cancer Institute ¹ déclarait : « Nous soupçonnons qu'il pourrait s'agir d'un virus épidémique haïtien transmis à la population homosexuelle des États-Unis. » Cette théorie, qui ne s'appuyait sur aucune base scientifique, rencontra cependant un écho auprès de chercheurs travaillant sur le sida ou commentant simplement les événements. En Amérique du Nord comme en Europe, il se trouva des gens pour lier l'épidémie haïtienne aux « pratiques vaudou » : quelque chose se passait autour des brasiers rituels, supposait-on, qui contaminait les adeptes du culte c'est-à-dire la presque totalité de la population, selon ces « observateurs ». Ainsi, la revue spécialisée *Annals of Internal Medicine* publiait en octobre 1983 un article de médecins du Massachusetts Institute of Technology relatant une brève visite dans le pays et concluant : « On peut légitimement classer les pratiques vaudou parmi les modes de transmission de la maladie » ².

¹ Le docteur Bruce Chabner, cité dans le *Miami News* du 2 décembre 1982, p. 8A.

² Les médecins ajoutaient une remarque apparemment inoffensive : « Si le syndrome vient des populations rurales, *comme cela semble être le cas*, il apparaît donc chez des gens qui ont eu peu ou pas de contacts, directs ou indirects, avec Port-au-Prince ou d'autres zones urbaines » (Moses et Moses 1983 : 565 ; c'est moi qui souligne).

En quoi cela était-il légitime ? Les connaissances de l'époque sur le sida en Haïti autorisaient-elles une telle hypothèse ? Avait-on déjà prouvé que le vaudou contribuait à la transmission de certaines maladies ? Au vu des travaux universitaires sur le sida et le vaudou, on ne peut que répondre par la négative à ces questions. Une lecture systématiquement biaisée des données épidémiologiques et ethnographiques a alimenté avec constance ces théories. Ces dernières s'appuyaient également sur une résonance entre l'idée que l'Occident se faisait du culte haïtien, et les premières notions relatives à la maladie. Une concordance qu'on aurait pu prédire des décennies auparavant. Alfred Métraux écrivait ainsi en 1958 que le seul mot de vaudou « suggère habituellement des visions de morts mystérieuses, de rites secrets ou de saturnales célébrées par des nègres « ivres de sang, de stupre et de Dieu » (1958 : 11).

Au fur et à mesure que s'enrichissaient les connaissances sur la maladie, il devenait de plus en plus difficile de lui trouver des origines haïtiennes. Cependant, les théoriciens en chambre rechignaient à abandonner le filon vaudou. *The Journal of the American Medical Association* publia par exemple un article au titre visionnaire, « La nuit des morts-vivants ». Son auteur s'interrogeait : « Les zombificateurs nécromanciens transmettent-ils le virus HTLV-III/LAV au cours de rituels vaudou ? » De façon révélatrice, il citait la presse quotidienne américaine, de préférence à l'abondante littérature scientifique : « Aujourd'hui encore, de nombreux Haïtiens sont des adeptes du vaudou et participent à ses rites (*New York Times*, 15 mai 1985). Certains sont également membres de sociétés secrètes, bizango, sectes « impures » ou autres, appelées « cabrit thomazo » : on soupçonne ces dernières d'utiliser du sang humain pour les sacrifices du culte. On sait que le virus HTLV-III/LAV est stable dans une solution aqueuse à température ambiante pendant au moins une semaine : ainsi, les adeptes peuvent être contaminés à leur insu par ingestion, inhalation ou contact cutané avec les substances utilisées pour le culte, ou encore au cours de rapports sexuels » (Greenfield 1986 : 2200).

Les sociologues se laissèrent également séduire par les sirènes d'un exotisme simplet. Piochant hardiment dans les représentations populaires américaines relatives aux Haïtiens ³, Moore et LeBaron présentent ainsi un rite vaudou (1986 :

³ La nature de telles représentations et la longue histoire de la « mauvaise presse » faite à Haïti ont été étudiées par Robert Lawless, de l'Université de Floride. Ses travaux ne sont malheureusement pas publiés.

81 et 84) : « Le prêtre, dans une transe frénétique, répand le sang : des mammifères sont égorgés et, habituellement, on arrache la tête à des poulets. Le prêtre mord la langue du poulet et suce parfois le moignon sanguinolent du cou. » Ces animaux sacrifiés, « contaminés par l'un des rétrovirus oncogènes du type C, étroitement lié au HTLV », « sont régulièrement immolés dans les cérémonies vaudou et leur sang directement ingéré par le prêtre ou ses assistants ». Pour compléter ce chromo, les deux auteurs affirment que « de nombreux prêtres vaudou sont des homosexuels », qui peuvent, « de par leur statut, satisfaire facilement leurs désirs sexuels, surtout en milieu urbain ».

La presse populaire a repris ces descriptions sensationnalistes, alimentées par les idées toutes faites sur le vaudou et les sacrifices, y compris les sacrifices humains, et agrémentées de pleins bateaux de réfugiés « économiques », « accablés de maladies ». De tels articles ont eu de graves conséquences pour Haïti qui tirait une bonne partie de ses devises du tourisme. Ils ont nui à tous les Haïtiens et plus particulièrement à ceux qui sont, au nombre d'un million environ, installés aux États-Unis ou au Canada. Gilman (1988a : 102) n'exagère sans doute pas lorsqu'il estime « qu'un Haïtien vivant à New York passait pour porteur du sida ». Les Haïtiens d'Amérique du Nord furent nombreux à se plaindre de la vague de discriminations qui suivit la diffusion des thèses sur l'origine haïtienne du sida.

Les connaissances scientifiques sur le sida en Haïti se sont affinées rapidement mais n'ont eu qu'un faible impact sur les discours populaires ou spécialisés qui ont continué de leur préférer les idées toutes faites. Celles-ci ne datent pas d'aujourd'hui. Les nombreux Haïtiens qui émigrèrent aux États-Unis dans les années 1970 y trouvèrent leur réputation déjà établie : on les voyait comme « des loqueteux pitoyables, des paysans illettrés, superstitieux, accablés de maladies, demeurés » (Glick-Schiller et Fouron 1990 : 337).

L'histoire montre qu'on a longtemps décrit ce pays comme une terre étrange, écrasée de maux, sans espoir de guérison, remarquable avant tout par son extrême isolement, du monde civilisé s'entend. Ces descriptions sans fondement alimentent le processus d'« exotification » qui définit l'étrangeté absolue d'Haïti. Un journaliste du magazine *Vanity Fair* pouvait ainsi écrire en 1989 : « Haïti est à l'hémisphère nord ce que les trous noirs sont à l'espace », tandis qu'un périodique

d'information qualifiait le pays, l'année suivante, de « bazar du bizarre »⁴. Au cours des années 1980, le sida s'est fondu dans les représentations populaires américaines relatives à Haïti : il est désormais consubstantiel à l'idée que l'Amérique du Nord se fait du pays, au même titre que le vaudou ou la misère.

Sur le terrain, 1983-1990

Cette recherche s'appuie en grande partie sur un travail de terrain mené dans une région rurale d'Haïti. Il faudrait sans doute étudier en Amérique du Nord même l'idée que l'on s'y fait des Haïtiens et la nature des discriminations liées au sida. Cependant, l'intérêt des Nord-Américains pour le cas haïtien a abouti au financement d'études réalisées sur place, ce dont il faut se réjouir, les discriminations sur le continent pesant peu face aux souffrances provoquées dans le pays par l'épidémie.

Celle-ci sévissait depuis quelques années quand, en 1983, la conférence annuelle de l'Association médicale haïtienne prit pour thème « le nouveau syndrome » ; on ne connaissait pas encore la cause exacte du sida mais de nombreux experts pariaient déjà sur un rétrovirus s'attaquant au système immunitaire et rendant la personne contaminée vulnérable aux agents infectieux. Les cas cliniques présentés par les médecins haïtiens firent taire les doutes émis sur la similarité entre la maladie telle qu'on la connaissait en Haïti et celle rencontrée dans les villes américaines : il s'agissait bien du même syndrome.

Toutefois, le plus étonnant fut le ton dénonciateur de la conférence. Reproches et accusations occupèrent une part importante des débats, au détriment du caractère habituellement dépassionné des colloques scientifiques. Les chercheurs haïtiens, affirmant que leurs homologues d'Amérique du Nord se trompaient en désignant Haïti comme la source de la pandémie, estimèrent que cette hypothèse sans fondement reflétait le racisme du continent. La maladie était arrivée en Haïti par le biais de touristes américains, et non pas le contraire, soulignèrent-ils. Quant

⁴ L'article de *Vanity Fair* est cité dans Allman (1989 : 81). L'expression « bazar du bizarre » figure dans *U.S. News and World Report*, 12 février 1990, p. 34.

aux Haïtiens, ils ne constituaient pas un inexplicable groupe à risque mais subissaient les effets de la prostitution homosexuelle et de l'utilisation de lots de sang contaminé, les deux éléments qui avaient déterminé les caractéristiques de l'épidémie⁵.

La querelle de Port-au-Prince fit la une du *New York Times*. Le président de l'Association médicale haïtienne critiqua dans les colonnes du quotidien⁶ « l'attitude raciste et peu scientifique » des épidémiologistes américains du Centers for Disease Control (agence fédérale de dépistage et de contrôle des maladies infectieuses). Bon nombre de ses collègues et de Haïtiens émigrés diagnostiquèrent une épidémie de discrimination. Les médias se firent l'écho du racisme ordinaire : mères américaines refusant de laisser leurs enfants dans des écoles fréquentées par des élèves d'origine haïtienne ; familles « à la peau sombre et au nom français » soudainement délogées par leur propriétaire ; Haïtiens « ne convenant pas » aux emplois proposés, etc. Les chauffeurs de taxi haïtiens en étaient arrivés à se dire martiniquais ou guadeloupéens, alors que les deux îles connaissaient un taux de contamination supérieur à celui d'Haïti. Bref, les accusations fusaient de toutes parts ; elles allaient caractériser les débats nés de l'épidémie.

Cet acharnement à trouver un responsable, pour ne pas dire un coupable, allait resurgir à Do Kay, le petit village d'à peine mille habitants où a été réalisé l'essentiel des recherches ethnographiques présentées ici. L'agglomération s'étire le long d'une route en terre qui coupe le Plateau Central du nord à l'est. À la fin de l'été 1983, une étude avait montré que personne n'était contaminé à Do Kay. Quand j'ai entrepris mon travail, l'acronyme « sida »⁷ commençait tout juste à apparaître dans le lexique des Haïtiens vivant en milieu rural. À Do Kay, où les maladies alimentent d'innombrables discussions, le sida ne figurait pas parmi les sujets de conversation. Certains habitants n'en avaient jamais entendu parler alors

⁵ Avec une grande clairvoyance, certains intervenants soulignèrent que le sida, quel qu'ait été son mode d'introduction en Haïti, risquait de devenir « une maladie sexuellement transmissible de plus ».

⁶ *New York Times*, 31 juillet 1983.

⁷ L'auteur a choisi, en anglais, d'utiliser ce terme (en italique) de préférence à « AIDS », pour souligner son emploi en créole et dans le cadre d'un discours non scientifique. Cette distinction ne nous a pas paru nécessaire en français, où le terme « sida » est d'usage courant. « AIDS » et « sida » sont donc également traduits par « sida » (N.d.T).

qu'on tenait déjà la maladie pour responsable de l'effondrement de l'activité touristique du pays ; d'autres n'avaient qu'une idée très vague de ses causes et de ses manifestations.

Cependant, le VIH (virus de l'immunodéficience humaine), avant-garde silencieuse du sida, était sans doute déjà installé à Do Kay. En 1987, pour la première fois, un habitant du village mourait du sida tandis qu'une femme dont le mal n'était plus un secret pour personne, déclinait irrémédiablement. En 1983, la population connaissait l'existence du sida mais ne s'y intéressait pas ; il n'existait pas de représentation collective de la maladie. Quatre ans plus tard, face à la menace, les idées des habitants sur la maladie avaient totalement changé ; une sorte de consensus commençait à se dégager. Les caractéristiques du sida, son évolution, ses causes, alimentaient les conversations, en compagnie de considérations sur les maladies en général et de récits personnels. Ces débats modelèrent les conceptions naissantes sur le sida et donnèrent à ce dernier sa place au sein d'un système beaucoup plus ancien d'interprétation de la maladie et du malheur.

La région de Do Kay a eu plus que son lot d'infortunes. L'arrivée de la maladie mortelle fut le coup de grâce couronnant une longue suite de désastres. Bien souvent d'ailleurs, le sida apparaît dans les conversations après l'évocation d'autres revers, passés et présents, qui ont fait de la vie en Haïti une entreprise précaire. On le sait, Haïti est le pays le plus pauvre de l'hémisphère nord et l'un des vingt-cinq pays les plus pauvres de la planète. Le revenu annuel par personne s'élevait en 1983 à 315 dollars, chiffre qui masque la réalité puisque, dans les régions rurales, il tourne autour de 50 dollars. Depuis longtemps déjà, les spécialistes ne prédisent plus qu'un avenir fort sombre au pays.

Pendant mon séjour sur place, chaque année semblait rendre la survie des Haïtiens plus difficile. De 1983 à 1990, les événements reléguèrent bien souvent l'épidémie au second plan. La révolte de 1986, qui contribua à mettre fin à la dictature de la famille Duvalier, en place depuis trente ans, fut suivie d'une répression brutale contre un mouvement populaire encore embryonnaire. Après 1985, on assista à six coups d'État et à plusieurs massacres d'origine politique. Ces années-là virent aussi l'irruption sur la scène nationale de la population pauvre, muette jusque-là, tandis que sévissait, à coup de déclarations cyniques, une faune douteuse de duvaliéristes impénitents, d'exilés sur le retour et de représentants de l'ambassade américaine. Comme nous le verrons, ces événements « à grande échelle » eurent une influence considérable sur le village

échelle » eurent une influence considérable sur le village très petit et très pauvre de Do Kay dont on aurait pu croire, à tort, que les habitants étaient coupés du monde.

L'anthropologie médicale et son champ d'étude

Depuis des décennies, l'ethnographie des Caraïbes abonde en rappels des conséquences locales d'événements d'importance nationale ou internationale. Do Kay offre un exemple extrême de ces retombées. Le village semble coupé du monde, impression renforcée à la saison des pluies quand le trajet jusqu'à Port-au-Prince peut prendre plusieurs heures. Et pourtant, il doit son existence à un projet conçu dans la capitale haïtienne et élaboré à Washington.

Do Kay est sorti de terre voici bientôt quarante ans quand le plus gros barrage du pays a inondé une vallée fertile, chassant les paysans sur les collines environnantes. Jusqu'en 1956, les habitants du village de Kay, au bord de la rivière Artibonite, menaient une vie dont ils se souviennent aujourd'hui comme idyllique : sur les rives en pente douce, ils cultivaient en abondance riz, bananes, millet, maïs et canne à sucre, qu'ils vendaient sur les marchés locaux. L'inondation de la vallée refoula la population vers les coteaux plus abrupts, de chaque côté du réservoir. Kay se divisa en deux : Ba Kay, dans le bas, installé sur les nouvelles berges, et Do Kay, perché sur la crête des collines arides. Aujourd'hui, les deux parties de Kay vivent dans une pauvreté extrême, quels que soient les indices utilisés pour la calculer. Les habitants les plus âgés accusent le barrage de leurs malheurs et notent avec amertume qu'il ne leur a donné ni eau ni électricité.

L'étude de la détresse de Do Kay, contrecoup involontaire d'un projet dit « de développement », soulève des questions délicates sur la façon dont l'anthropologie médicale délimite son champ de recherche. En effet, les vicissitudes qu'a connues le village sont généralement liées « au monde extérieur ». Le VIH ne déroge pas à cette règle. Haïti se trouvant sur une île, le virus (dans un hôte humain) doit traverser la mer et les frontières. Ce « monde extérieur » comprend aussi Port-au-Prince où les trois victimes du sida avaient résidé et où elles avaient probablement été contaminées. Do Kay s'est directement senti des débats et des attitudes discriminatoires sur le continent. Les représentations populaires américaines relatives aux Haïtiens influençaient, ai-je

ricaines relatives aux Haïtiens influençaient, ai-je constaté à ma plus grande surprise, les conceptions naissantes de ces derniers sur la nouvelle maladie.

L'arrivée du sida a mis en lumière les nombreux liens qui unissent Haïti et les États-Unis. Ainsi, par exemple, Madame Jolibois ⁸, une de mes informatrices, me parlait souvent en mars 1986 d'une de ses cousines qui se trouvait à New York : cette dernière, m'expliqua-t-elle, avait été licenciée « parce qu'elle était haïtienne. On a dit qu'elle avait le sida mais c'était faux. Le test était négatif, son sang était bon mais ils ne lui ont pas rendu son travail ». La perte de cet emploi, grave et humiliante pour la cousine de mon informatrice, eut des conséquences dont les employeurs ne se douteront jamais : après l'événement, la première lettre en provenance de New York arriva dépourvue de ses dollars habituels et la fille aînée de Madame Jolibois dut immédiatement abandonner l'école.

Cet ouvrage propose une réflexion théorique sur la façon d'aborder l'étude d'une nouvelle maladie dans un monde où l'avenir d'une jeune Haïtienne dépend d'employeurs new-yorkais. Les liens qui unissent Haïti et les États-Unis ont une longue histoire qui continue d'évoluer ; ils sont aussi bien économiques qu'affectifs, politiques que personnels. Traitant du sida dans une région rurale d'Haïti, cette étude revient sans cesse sur la situation dans les villes haïtiennes comme aux États-Unis parce que les frontières qui séparent ces entités sont pour le moins floues.

La pandémie de sida vient rappeler qu'un village aussi « isolé » que Do Kay participe d'un réseau qui associe Port-au-Prince et Brooklyn, le vaudou et la chimiothérapie, la divination et la sérologie, la pauvreté et la richesse. La transmission par voie sexuelle du VIH témoigne éloquemment du caractère à la fois intime et complexe de ces relations. Elles constituent la manifestation tangible de dynamiques de dimension nationale ou internationale, souvent masquées aux yeux de l'ethnographe (et du médecin) et pourtant essentielles à la compréhension de l'épidémie et des réactions qu'elle suscite dans la société

⁸ Les noms des informateurs cités dans l'ouvrage sont des pseudonymes, de même que « Do Kay » et « Ba Kay » ; les autres noms de lieux n'ont pas été modifiés.

haïtienne. L'anthropologie a pour tâche de dévoiler ces relations et les effets de ces dynamiques lointaines sur des milieux comme Do Kay ⁹.

Quelle anthropologie conviendra à ce dessein ? L'ethnographie, en réunissant données et entretiens avec des informateurs, occupera une position privilégiée dans la compréhension de phénomènes nouveaux et jamais décrits, tandis que l'anthropologie interprétative s'avérera indispensable à l'ethnographe. En effet, personne ne contestera qu'on a chargé le sida de nombreuses significations, souvent contradictoires. De plus, l'étude du sida en Haïti exige des enquêtes sur le terrain miné de la sexualité ; les bouleversements politiques d'une nation ruinée viennent encore compliquer le sujet. Cette recherche se penche sur des phénomènes culturels et sociaux évoluant rapidement (les conceptions des Haïtiens ruraux relatives aux causes de la maladie, par exemple), ainsi que sur des systèmes d'interprétation anciens à évolution lente (les représentations populaires américaines relatives aux Haïtiens, pour ne citer que celui-ci). Bref, une approche interprétative s'avère indispensable pour décrypter ce que Treichler (1988b) a qualifié d'« épidémie de signification ».

Il est tout aussi clair qu'une compréhension en profondeur de la pandémie doit forcément faire appel à l'histoire et à l'économie politique. Le virus, comme nous le verrons, a progressé dans les brèches d'un système économique aux origines anciennes. Certaines questions revêtent une importance particulière : à quelles conditions, dans ce pays, est-on exposé à la maladie ? Pour quelles raisons, en l'espace d'une décennie, les troubles liés au virus sont-ils devenus l'une des premières causes de mortalité, particulièrement dans les zones urbaines ? On ne peut se dispenser d'une approche historique pour répondre à ces questions. De même, la discipline historique a sans doute son mot à dire sur l'évolution des conceptions relatives aux maladies en Haïti, au sein desquelles le sida est venu s'intégrer. Elle peut probablement éclairer la façon dont les représentations collectives sur la santé et la maladie se sont élaborées dans les régions rurales du

⁹ Je suis ici la thèse de Moore qui soutient que « l'enjeu actuel consiste à situer le travail de terrain dans une période post-structuraliste, à voir dans ce travail une étape d'une séquence plus longue, à comprendre la place d'un événement local au sein d'un processus historique à grande échelle, à analyser comment des structures partielles se construisent et se défont » (Moore 1987 : 730).

pays. Elle peut contribuer à l'analyse des attitudes collectives face à l'arrivée d'une maladie mortelle, en Haïti mais aussi en Amérique du Nord.

Cet ouvrage aborde ces thématiques dans le but de déchiffrer un phénomène nouveau pris dans un système de pensée ancien qui forge l'événement inédit et lui donne son sens. La perspective historique, en particulier lorsqu'elle prend en compte l'économie politique, éclaire de telles interrogations. Ainsi Mintz (1960 : 253) peut-il écrire : « Lorsqu'on regarde une population (groupe social, sous-culture, communauté ou pays) au microscope de l'histoire, on découvre la façon dont des changements d'ordre économique, politique et idéologique ouvrent cette population à de nouvelles perceptions, à de nouveaux modèles de comportement et de croyance, à de nouvelles manières de voir ce qui lui arrive. »

Le mot « ouvrir » qu'utilise Mintz évoque bien la vulnérabilité de l'existence des Haïtiens et la violence qui traverse leur vie, particulièrement pour les plus pauvres d'entre eux vivant en milieu rural. Ils sont les pions de grands programmes de développement comme celui qui a noyé Kay du jour au lendemain. Ils sont, avec leurs parents citadins, les victimes de la nouvelle maladie qui s'est glissée dans les brèches d'un ordre international les liant étroitement à New York ou Miami. Ni le barrage ni l'épidémie ne seraient ce qu'ils sont aujourd'hui si Haïti n'avait été pris dans un réseau de relations couvrant d'innombrables domaines, depuis l'économie jusqu'au sexe. Pour comprendre à quel point ces rapports ont joué dans l'évolution de l'épidémie, il suffit de comparer le pays avec l'île voisine : en 1986, Cuba ne comptait, sur un million de personnes soumises au test de dépistage, que 0,01% de séropositifs (Liautaud, Pape et Pamphile 1988 : 690). Si la pandémie avait commencé quelques décennies plus tôt, La Havane aurait pu être l'épicentre caribéen de l'épidémie, à la place de Carrefour, haut lieu de la prostitution nationale et internationale en Haïti.

Ethnographie et anthropologie de la souffrance

Le mode de transmission du VIH souligne, s'il en était besoin, la dimension personnelle de la maladie. En 1990, date à laquelle j'ai terminé cet ouvrage, le sida avait tué trois habitants de Do Kay. Leur expérience, leurs mots, ceux de leurs proches, font partie intégrante des chapitres ethnographiques de cette étude ¹⁰. Ainsi que l'observaient Kleinman et Kleinman (1989 : 4), « les analyses

de ¹⁰. Ainsi que l'observaient Kleinman et Kleinman (1989 : 4), « les analyses anthropologiques (de la souffrance, des passions, du pouvoir), lorsqu'elles tiennent à distance l'expérience directe, risquent de faire perdre toute légitimité à l'aspect humain de leur sujet ». Nous essaierons donc de suivre au plus près le parcours des habitants de Do Kay victimes de la maladie.

Jeune instituteur originaire d'un autre village du Plateau Central, Manno disait, peu de temps après avoir appris qu'il avait le sida : « On m'a dit que ça ne se soigne pas. Mais je n'en suis pas sûr. Quand on peut trouver une cause, on peut trouver un remède. » Par cause, il entendait les ennemis qui lui avaient jeté un sort, sans doute parce qu'ils étaient jaloux de lui, de son travail. Sa veuve jura de se venger de ceux qui avaient « envoyé un mort sida » à son mari et, de plus, l'avaient zombifié pour se servir de lui ultérieurement : « Ils lui ont donné du poison, soutenait-elle. Pour le faire lever [de sa tombe], il fallait lui donner du poison. »

Anita, native de Kay, était plus jeune encore que Manno. Sa maladie ne devait rien à la sorcellerie, estimait-elle, se démarquant en cela des théories de Manno et de sa famille : elle avait « attrapé la maladie d'un homme de la ville ». Elle faisait une lecture sociologique de son sort, soulignant qu'elle avait eu un amant à un très jeune âge parce que sa mère était morte de tuberculose, événement découlant directement de la construction du barrage : « Le barrage a englouti la terre de mes parents, voilà ce qui nous rend pauvres », disait-elle. À partir de là, elle établissait l'enchaînement logique suivant : sans barrage, sa mère ne serait pas tombée malade ; si sa mère n'était pas morte, elle-même ne serait jamais partie en ville ; si elle n'était pas partie à Port-au-Prince, elle n'aurait jamais été contaminée. La jeune fille n'avait pas eu le choix : « Après la mort de ma mère, c'était terrible. Mon père ne faisait rien. J'ai bien vu que j'étais pauvre, que j'avais faim et que ça n'allait pas changer. Il fallait aller en ville. J'étais si maigre à cette époque, j'avais l'impression de sauver ma peau en partant d'ici. »

¹⁰ Ces voix contribueront peut-être à donner de la substance au discours journalistique superficiel et stéréotypé sur le « tiers monde », qui a cours dans les pays « développés » dès qu'on traite du sida en Haïti et en Afrique subsaharienne. Dans son essai incisif de 1989, Treichler dénonce « les forces institutionnelles et les précédents culturels qui, dans les pays occidentaux, nous empêchent d'entendre dans toute sa complexité l'histoire du sida dans le tiers monde » (Treichler 1989 : 37).

Dieudonné, le troisième habitant de Kay à tomber malade, s'estimait victime d'un acte de sorcellerie, à l'instar de Manno, tout en voyant les choses à un niveau plus général, comme le faisait Anita. Il formula une « théorie du complot » sur les origines du sida, se demandant à plusieurs reprises si « le sida ne pouvait pas avoir été envoyé en Haïti par les États-Unis. C'est pour ça qu'ils ont tout de suite dit que les Haïtiens ont transmis le sida [au reste du monde] ». Si on lui demandait pourquoi les États-Unis pouvaient souhaiter qu'un tel fléau s'abatte sur Haïti, Dieudonné répondait sans hésiter : « Ils disent que maintenant, il y a trop de Haïtiens là-bas. Ils ont eu besoin de nous pour travailler mais maintenant on est trop nombreux. » Peu de temps avant sa mort, Dieudonné définit le sida comme « une maladie de la jalousie » : « Les pauvres gens l'attrapent plus facilement. On dit que les riches attrapent le sida mais ce n'est pas ce que je constate. Je vois qu'une personne pauvre l'envoie à une autre personne pauvre. C'est comme l'armée [tirant sur les civils] : des frères qui tirent sur des frères. »

Pour Dieudonné comme pour Manno, le sida est une « maladie de la jalousie », et une maladie de pauvres ; Anita, de son côté, nous rappelle que les gens peuvent devenir pauvres, et donc jaloux, du fait de certains événements, tels que la construction du barrage. Leur expérience vécue et leurs réflexions sur le sida, la tuberculose et la pauvreté, montrent toute l'utilité de l'ethnographie basée sur de longues périodes d'observation participante (plutôt que sur une évaluation rapide), qui seule permet de comprendre l'élaboration de représentations collectives relatives au sida ¹¹. L'approche individuelle nous ramène d'ailleurs à la macroanalyse : les habitants de Do Kay intègrent leurs observations sur la maladie à des récits qui soulignent comment le malheur frappe certaines personnes, certains groupes ou même certains pays ¹². L'étude des parcours personnels révèle des enjeux plus vastes.

¹¹ De plus, il se peut que seule une présence intensive et prolongée nous permette de remplir un rôle commémoratif de témoins à l'égard de ceux qui sont morts du sida. Sur les questions méthodologiques et éthiques soulevées par la recherche ethnographique sur le sida auprès des pauvres, voir Farmer 1991a et 1991b.

¹² À propos du sida au Zaïre, Schoepf (1988 : 639) souligne combien il est important de « comprendre comment la macroéconomie affecte les microdynamiques socioculturelles, y compris la façon dont la maladie se propage et les attitudes collectives adoptées face à l'épidémie. »

Sida et théorie de l'anthropologie médicale

Les considérations ci-dessus peuvent paraître très éloignées des débats internes de l'anthropologie médicale, spécialité la plus vaste au sein de la discipline qui, en tant que telle, a généré ses propres querelles d'initiés. Sa croissance rapide n'a débouché ni sur l'adoption de bases théoriques uniformisées ni sur une définition consensuelle de son objet d'étude. Certains déplorent l'importance qu'elle accorde à la signification et rendent cette orientation responsable de son évolution « décousue et très souvent conventionnelle » (Browner, Ortiz de Montellano et Rubel 1988 : 681)¹³. Pour d'autres, absence de paradigmes et désaccords signalent la bonne santé de l'anthropologie médicale (Greenwood *et al.* 1988).

On a pu en dire autant de l'anthropologie tout court. Les publications de ces dernières années trahissent une certaine désaffection à l'égard de paradigmes qui faisaient autrefois l'unanimité. Le fonctionnalisme, le structuralisme et autres systèmes globalisants sont remis en cause mais n'ont pas encore trouvé de successeurs. Marcus et Fisher (1986 : 8) voient dans ce désarroi « une stimulation intellectuelle [contribuant à] la vitalité dont fait preuve aujourd'hui la littérature anthropologique ». Ils estiment pour leur part (1986 : 86) qu'« une anthropologie interprétative assumant sa dette à l'égard de l'histoire et de l'économie politique reste à écrire ».

Cet ouvrage s'efforce de constituer une anthropologie interprétative de la souffrance s'appuyant sur des analyses ethnographiques, historiques, épidémiologiques, politiques et économiques.

La première partie, intitulée « Des maux sans nombre », présente une brève histoire ethnographique de Do Kay, village enlisé dans la profonde pauvreté des régions rurales d'Haïti.

¹³ Browner *et al.* (1988) prônent au contraire l'utilisation de « méthodologies reproductibles » dans les recherches sur la maladie. Sans perdre de vue que toute théorie est falsifiable, l'anthropologie médicale peut faire appel aux « procédures objectives » des sciences de la vie modernes. Voir entre autres Janzen (1988 : 695) pour sa réponse à la position de Browner.

La deuxième partie, « Un village haïtien frappé par le sida », relate l'arrivée de la nouvelle maladie et le drame que cela représenta pour les habitants du village, auteur compris ; l'accent est mis sur l'expérience vécue des malades et de leur famille.

Ces deux premières parties, très descriptives, laissent en suspens des questions essentielles : Manno, Anita et Dieudonné sont-ils des victimes du sida représentatives de la situation en Haïti ? Dans l'affirmative, par quel ensemble de circonstances ont-ils tous trois été exposés au virus ? Dans la négative, en quoi leur cas diffère-t-il de celui de la majorité des Haïtiens contaminés ? Ces deux parties ne répondent pas non plus aux interrogations suivantes : pourquoi les Haïtiens pauvres ont-ils été particulièrement vulnérables face à cette épidémie d'une nouvelle maladie infectieuse ? Pourquoi les gens de Do Kay ont-ils réagi comme ils l'ont fait ? Pourquoi parlent-ils du sida comme ils en parlent ?

Les troisième et quatrième parties tentent de répondre à ces questions en se tournant vers d'autres disciplines, épidémiologie, histoire, économie politique. L'anthropologue étudiant une maladie infectieuse qui s'est répandue dans le monde d'une façon prévisible, adoptera, en « matérialiste responsable », une attitude prudente pour faire appel à ces disciplines.

La troisième partie, sous le titre de « Les discours et les faits : le VIH en Haïti », retrace l'histoire socio-épidémiologique du virus en Haïti : quand et comment le VIH est-il arrivé dans le pays ? Quelle est l'ampleur de l'épidémie ? Comment le virus se transmet-il en Haïti ? Qui risque d'être contaminé ? Pourquoi l'écart entre le taux de contamination chez les hommes et chez les femmes se réduit-il ? Et pourquoi des malades de plus en plus nombreux n'appartiennent-ils pas aux groupes à risque habituels, alors même que la recherche épidémiologique ne cesse de se perfectionner ? Pourquoi les modes de contamination changent-ils ? Que réserve l'avenir ? La fin de cette troisième partie resitue le cas haïtien dans l'ensemble des Caraïbes.

Cependant, le cadre qui donne tout son sens à l'épidémie haïtienne est plus vaste puisqu'il s'agit du système de l'Atlantique ouest, défini par un réseau de relations socio-économiques rayonnant à partir de l'Amérique du Nord (cf. Patterson 1987). La quatrième partie, « Sida, histoire et économie politique », décrit l'évolution du rôle d'Haïti au sein de ce réseau. Jusqu'où remonter dans le

temps ? La situation politique à l'époque de l'apparition du virus a facilité sa propagation, ou du moins ne l'a pas empêchée ; or, ainsi que Trouillot l'a montré (1986, 1990), le duvaliérisme, régime sous lequel j'ai effectué cette recherche, n'est que l'expression politique d'une crise datant du début du siècle dernier. De plus, les variables de l'équation actuelle, acteurs, produits et modes de production, étaient présentes dès le XVI^e siècle. Ainsi l'épidémie, qui semble n'avoir que quelques années d'existence, s'avère-t-elle l'héritière d'une situation beaucoup plus ancienne, favorable à la propagation rapide, indifférente aux frontières, d'une maladie généralement transmise par voie sexuelle. Le commerce haïtien du XIX^e siècle ou les mésaventures des *marines* américains dans les Caraïbes paraissent bien éloignés de notre objet d'étude mais ces digressions restent essentielles à une compréhension en profondeur de l'épidémie. Telle est du moins notre conviction. On trouve ailleurs des lectures similaires de l'histoire haïtienne mais la juxtaposition de celle-ci et des attitudes contemporaines face au sida éclaire la vraie nature et les origines de ces réactions.

La cinquième partie, sous le titre « Le sida et ses procès », regroupe quatre textes d'analyse qui s'appuient sur les chapitres ethnographiques et historiques. Les trois premiers examinent les principales manifestations des accusations recensées au fil de l'ouvrage : sorcellerie dans les villages haïtiens, discrimination en Amérique du Nord, théories du complot formulées par les Haïtiens, émigrés ou non. Un quatrième essai compare la forme et le contenu de ces différentes attitudes collectives face au sida.

Une anthropologie interprétative sensibilisée aux enjeux de l'histoire et du pouvoir saura mettre en lumière des phénomènes, des événements et des structures qui, sans elle, demeureraient obscurs. La conclusion revient sur l'importance d'une telle approche pour l'anthropologie médicale. Par ailleurs, si les questions qui y sont abordées relèvent d'une perspective essentiellement anthropologique, certaines réponses se veulent aussi pertinentes dans d'autres optiques : histoire sociale, épidémiologie, médecine clinique et, surtout, travail de prévention au niveau local.

Parmi les conclusions de cette recherche, l'une mérite d'être présentée d'entrée de jeu. L'expérience d'autres maladies contagieuses et mortelles semble indiquer que, malgré un éventuel vaccin ou un traitement efficace, le sida ne sera pas éradiqué : il deviendra une maladie de pauvres, de gens comme Anita dont le

cercueil a coûté plus d'argent qu'elle n'en gagnait en une année. Quand la maladie se sera installée dans les catégories sociales les plus défavorisées, elle intéressera beaucoup moins les chercheurs. On a déjà constaté une évolution sociale du virus : aux États-Unis, par exemple, il se propage désormais plus rapidement parmi les citoyens pauvres (et sans couverture sociale), gens de couleur pour la plupart. Dans bien des métropoles américaines, le sida est la première cause de mortalité parmi les jeunes adultes habitant le centre, c'est-à-dire une zone urbaine défavorisée par rapport aux banlieues résidentielles. Il en va de même, depuis la fin des années 1980, chez les jeunes femmes noires de l'État de New York (CDC 1990). De 1981 à 1986, les décès parmi les femmes âgées de quinze à quarante-cinq ans ont augmenté de 154% dans la ville de New York et de 225% à Washington, escalade que n'ont pas connue des régions à faible prévalence comme l'Idaho (Anastos et Marte 1989 : 7) ¹⁴. L'augmentation du taux de morbidité des femmes pauvres se reflète chez les enfants : en 1988, le sida devenait la première cause de décès chez les enfants hispaniques de New York et du New Jersey, et la deuxième chez les enfants noirs (Fuller 1991 : 5).

On constate que, parmi les personnes contaminées, la pauvreté accélère l'évolution de la maladie. Une étude sur l'épidémie américaine, publiée en 1990, souligne qu'à partir de 1987, le nombre de personnes chez qui la maladie s'est déclarée est inférieur aux estimations basées sur des tendances nationales ; toutefois, cette augmentation plus faible que prévue, attribuée au médicament antiviral AZT, ne se retrouve pas dans tous les groupes étudiés : « Les premières données indiquent que, chez les groupes censés avoir un accès relativement facile à des soins médicaux, la maladie a évolué moins vite que prévu. Ces groupes sont les suivants : hommes homosexuels, hémophiles, transfusés, toxicomanes homosexuels usagers de drogue par voie intraveineuse. Parmi ces derniers, la

¹⁴ Anastos et Marte (1989 : 9-10) notent que les femmes semblent menacées de contamination du seul fait de leur adresse : « La classification des données relatives à New York par code postal révèle que les quartiers du centre les plus défavorisés économiquement et socialement sont également les plus frappés par l'infection par le VIH [...]. Cela signifie une fois encore que les femmes pauvres, noires ou hispaniques, sont particulièrement menacées par le virus, quel que soit leur mode de vie, parce que la pauvreté, le manque de ressources et d'opportunités les retiennent dans des zones à prévalence élevée de séropositivité au VIH. »

plupart sont blancs et vivent dans le Nord-Est des États-Unis. À l'inverse, les groupes qui, estime-t-on, ont difficilement accès à des soins médicaux, ne connaissent pas cette évolution moins rapide de la maladie. Il s'agit des groupes suivants : usagers de drogue par voie intraveineuse, personnes contaminées lors de relations hétérosexuelles, personnes de pays du « type II », tels qu'Haïti. Parmi les personnes chez qui la maladie s'est déclarée, les Noirs et les Hispaniques représentent 80% des usagers de drogue par voie intraveineuse, 71% des personnes contaminées lors de relations hétérosexuelles et plus de 99% des personnes de pays du type II » (Gail, Rosenberg et Goedert 1990 : 305).

« Dans cette étude, on lit en filigrane ce constat terrible : depuis 1987, qui l'on est, qui l'on connaît et combien on gagne compte plus que tout » (Osborn 1990 : 295). De même, en Haïti, il a fallu renoncer à la fiction selon laquelle tous, riches et pauvres, sont égaux devant la maladie, à mesure que le sida, comme d'autres maladies infectieuses, frappait plus lourdement les pauvres.

Je souhaite de tout cœur que ce livre ouvre de nouvelles perspectives aux Américains qui, par la recherche ou l'action, se penchent sur l'épidémie. Le VIH est très cosmopolite mais les discours sur le sida, si nombreux qu'ils en deviennent écrasants, restent quant à eux fort provinciaux. Si Manno, Anita et Dieudonné pouvaient entendre les controverses qui agitent l'Amérique du Nord, ils y verraient sans doute une querelle élitiste autour de biens et de services que les plus défavorisés se voient refuser depuis longtemps¹⁵. Ou peut-être trouveraient-ils ces discussions très abstraites face à la souffrance. Ils mesureraient surtout le gouffre qui les sépare de ces débats-là alors que, du point de vue d'un parasite intracellulaire, les différences entre les hommes sont microscopiques.

¹⁵ En février 1990, « des radios haïtiennes annonçaient que, pour la première fois, le médicament AZT était disponible dans le pays. L'événement aurait aussi bien pu se passer sur Mars. Un flacon de cent capsules coûtait 343 \$, plus que ce que la majorité des Haïtiens gagne en un an » (Lief 1990 : 36).

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Première partie

Des maux sans nombre

[Retour à la table des matières](#)

« Le pays a un faible taux d’alphabétisation, peu d’emplois salariés et une forte émigration. La production alimentaire, frappée de façon grave et récurrente par les cyclones et les sécheresses, baisse encore du fait de l’érosion de milliers de tonnes de terre emportées chaque année par la mer, du déboisement des coteaux et de l’inondation des vallées fluviales. Plus de 50% des décès sont enregistrés parmi les enfants de moins de cinq ans, dont près de 75% liés à la malnutrition ou directement causés par elle. La majorité des décès est due à des maladies infectieuses ; la diarrhée, la pneumonie et le tétanos constituent les principales causes de la mortalité infantile, tandis que la tuberculose arrive en tête chez les adultes. »

R. Feilden et al., Health Population
and Nutrition in Haiti, p. 1

« Les paysans haïtiens d’aujourd’hui vivent dans une détresse absolue et côtoient chaque jour la mort. »

J. Weise, The Interaction of Western and
Indigenous Medicine in Haiti..., p. 38

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Première partie. Des maux sans nombre

Chapitre II

Les réfugiés du barrage

[Retour à la table des matières](#)

Pour avoir une bonne vue d'ensemble de Do Kay, il faut grimper au sommet d'une des collines coniques et particulièrement abruptes qui entourent le village. Deux vallées profondes s'étendent entre ce perchoir et la route qui coupe l'agglomération. Sur la gauche se trouve le barrage de Péligre, en partie caché derrière les crêtes ; Ba Kay, à plus de cent mètres en contrebas, n'est pas visible depuis ce poste d'observation. Quant au village de Do Kay, ses petites baraques aux toits de tôle semblent dispersées au hasard sur un vaste coteau. En partant de la gauche, on découvre d'abord un groupe de maisons et d'arbres ; ces derniers ont survécu parce qu'ils poussent près d'une des quatre fontaines publiques dont la première est masquée par une hauteur. En poursuivant vers la droite, on distingue la route et le chemin de Vieux-Fonds qui grimpe jusqu'à elle, celui-là même qu'on a emprunté pour arriver jusqu'ici. Très haut au-dessus de la route, au sommet de la colline pelée, se dresse la maison de Boss Yonèl ; à côté se tient celle de son fils aîné, Dieudonné, mort du sida en octobre 1988. Plus bas et plus loin, la route disparaît derrière une petite crête pour resurgir près de la troisième fontaine, également ombragée d'arbres. Elle s'aligne ensuite dans la perspective ; sur la gauche, on aperçoit la maison de Marie et Pierre et un coin du toit rouillé sous lequel Anita Joseph, atteinte du sida, s'est lentement éteinte. À droite, on voit la boulangerie et la maison flambant neuve de Monsieur et Madame Sonson, les parents de Pierre. La grande école à deux étages se cache derrière une rangée

d'arbres plantée en 1983. Après un détour derrière la colline de l'école, la route revient dans le champ de vision.

À droite encore, plus haut sur la pente, se tiennent le dortoir et l'église construits à l'époque du père Jacques Alexis, de l'Église épiscopale d'Haïti. Avec l'école, ces bâtiments forment le noyau du Complexe socio-éducatif de Kay qui fournit ses services à une douzaine de villages ; il s'enorgueillit d'un belvédère au toit de chaume, entouré de pins maritimes, généralement bourdonnant de discussions. Juste à côté, les bureaux du Projé Veye Sante, programme local pour la santé, dominant deux longues porcheries, dissimulées derrière des arbres. On entend les animaux qui grognent et les voix légères des enfants dans la cour de l'école. Invisibles derrière la colline se trouvent les autres bâtiments du Complexe, une grande clinique, une maison d'hôtes, un atelier d'artisans, ainsi que la maison de Manno Surpris, ancien instituteur, première victime du sida à Do Kay. La route réapparaît plus loin sur la droite, escalade une dernière saillie rocheuse et plonge vers le Plateau Central.

Voilà dix ans, Do Kay avait un aspect bien différent ; voilà quarante ans, pas une maison n'occupait les lieux. Écrire l'histoire de Kay pose des problèmes particuliers dont bon nombre sont familiers aux anthropologues. Les habitants de ce village haïtien vivent comme tant d'autres dans des maisons de deux pièces, au sol le plus souvent de terre battue, et cultivent des parcelles dont les revenus vont diminuant. Ils n'ont ni tracteur, ni électricité, ni auto, et leurs jardins à flanc de coteau sont trop pentus pour être labourés par des bœufs, quand bien même ils en posséderaient. Les plus âgés, pour la plupart, n'ont jamais été à l'école ; s'ils manient les chiffres avec une grande facilité, ils ne savent ni lire ni écrire. Les habitants de Kay pourraient apparaître comme un « peuple sans histoire ». Ils semblent correspondre en tous points au stéréotype du paysan immémorial. Et pourtant, l'histoire de Do Kay est là, à deux pas. Il suffit d'écouter Nosant, un homme d'une cinquantaine d'années, lorsqu'il dit : « Nous sommes des gens de Kay mais nous ne sommes pas d'ici, nous sommes des gens de la vallée », et qu'il désigne d'un geste le barrage au pied des collines. L'histoire des gens de Kay est engloutie sous ce lac paisible.

Avant 1956, Do Kay n'existait pas. L'endroit était « un désert, une savane sèche avec seulement du vent, de l'herbe et des oiseaux », selon les termes d'un des premiers arrivants. Dans leur majorité, les habitants âgés de plus de trente-cinq ans ont d'abord vécu dans la vallée. Ils viennent pour la plupart de Petit-

ans ont d'abord vécu dans la vallée. Ils viennent pour la plupart de Petit-Fond, zone fertile aujourd'hui inondée qui s'étendait en pente douce de part et d'autre d'un cours d'eau que les gens d'ici appelaient la rivière Kay. En grande partie souterraine, elle jaillissait d'une falaise pour se jeter dans l'Artibonite, entre l'affluent Thomonde et la gorge de Péligre, où se trouve maintenant le barrage. Aujourd'hui, elle coule plus sagement jusqu'au lac-réservoir de Péligre. Elle avait donné son nom à la région environnante, peuplée depuis longtemps bien qu'assez faiblement. Celle-ci fut partiellement submergée en 1956. La zone épargnée fut rebaptisée Do Kay, pour la partie haute, et Ba Kay, pour la partie basse, tandis que Petit-Fond, totalement recouvert, entra dans le souvenir.

Retracer l'histoire de Petit-Fond est une entreprise légitime, nécessaire même, pour un anthropologue qui s'efforce de comprendre Kay aujourd'hui. L'histoire de l'épidémie locale de sida resterait obscure si elle ne tenait pas compte des effets qu'a eus le barrage sur la vie des habitants. Le terme « histoire » ne renvoie pas ici à une version incontestable des faits, fondée sur des documents précis. On le sait, l'histoire change selon qu'elle est vue par les yeux des perdants ou des gagnants. Nous présenterons ici la version de perdants qui se définissent comme tels. Les observations de Scott, à propos de luttes de classe dans un autre cadre (1984 : 205), s'appliquent à Kay : « Ayant survécu à cette histoire, chaque habitant du village a le droit, et même le devoir, de devenir une sorte d'historien, un historien qui serait partie prenante des événements. L'intérêt d'une histoire de ce type ne réside pas dans une analyse neutre de la décennie écoulée ; il consiste à formuler une revendication, à louer et à blâmer, à justifier ou condamner l'état de fait. »

J'ai reconstruit l'histoire de la fuite et de l'installation à Kay en grande partie grâce à des entretiens, menés avec les réfugiés les plus âgés ainsi qu'avec le père Jacques Alexis autour duquel se sont catalysés la plupart des changements récents survenus à Kay et dans la région environnante ¹⁶. Chaque récit doit être entendu

¹⁶ Ces récits sont complétés par d'autres données réunies au cours des cinq dernières années, à l'occasion d'une enquête annuelle réalisée avec l'aide d'un petit groupe de personnes participant au programme de santé de Kay. Dans tous les foyers dont un membre au moins était un réfugié du barrage, nous avons mené des entretiens méthodiques basés sur un questionnaire rudimentaire. Si ces données n'ont qu'une valeur limitée, elles nous ont cependant permis de dégager quelques schémas dans les parcours qui ont

comme un « discours orienté », comme l'expression de griefs s'inscrivant dans un contexte social et politique précis. Le souvenir de la vallée, d'une vie harmonieuse et prospère, sert à juger le présent. Mieux encore, il fournit une arme pour mener l'attaque contre la situation actuelle. Avec l'accélération des changements politiques en Haïti, la critique s'est faite d'autant plus virulente.

En général, les habitants de Kay situent le commencement de leur histoire au début des années 1950 mais le mécanisme irréversible menant à la catastrophe s'était enclenché avant cette date. L'Organisme de développement de la vallée de l'Artibonite (ODVA) est né d'un accord signé en 1949 à Washington, entre le gouvernement haïtien et la Import-Export Bank. Si les prêts pour la construction du barrage furent débloqués dès 1951, la nouvelle du déplacement prochain des habitants ne se répandit pas très haut dans la vallée. C'est du moins ce que soutiennent la plupart des habitants de Do Kay : ils découvrirent que leur vallée allait être inondée un mois avant la mise en eau. « Nous avons été informés en janvier », se rappelle Nosant, jeune homme à l'époque. « Ils allaient remplir la vallée d'eau, disaient-ils, et nous devons partir tout de suite [...]. Je crois qu'ils ont arrêté la rivière dès le mois suivant, en février. » Tous ceux que j'ai interrogés renchérisse sur la brièveté du préavis. Madame Lamandier raconte que les habitants de la vallée n'étaient au courant de rien « avant que l'eau arrive. Nous avons entendu des rumeurs, sans y croire. Deux mois avant, ils ont envoyé quelqu'un pour nous demander de coopérer, pour nous dire que nos terres seraient inondées. Là non plus, nous n'y avons pas cru. »

Si certains estiment qu'aucun effort ne fut entrepris pour informer les habitants des dommages qu'ils allaient subir, la plupart des personnes interrogées se souviennent d'une réunion publique sur la question. « Ils ont organisé une réunion pour annoncer qu'ils rembourseraient tout le monde pour les jardins et les terres, raconte Absalom Kola. Ils nous ont prévenus mais nous avons tous pensé que ce n'était pas vrai, qu'on ne pouvait pas faire ça. Nous n'imaginions pas que quelque chose puisse arrêter cette grosse rivière. L'Artibonite coulait rapidement à travers la vallée, aucun d'entre nous ne croyait qu'on pouvait l'arrêter. »

fait aboutir les réfugiés du barrage à Do Kay. Je suis reconnaissant à Ophelia Dahl pour l'analyse qu'elle a faite de ces schémas.

On peut s'étonner que les habitants de Petit-Fond soutiennent n'avoir rien su de cet énorme projet qui s'étendit sur plusieurs années. La construction du barrage se déroulait à quelques kilomètres de là, dans la gorge de Péligre, et employait des centaines d'hommes de la région, avec des salaires relativement élevés qui auraient pu attirer des habitants de Petit-Fond. Madame Gracia, l'une des premières arrivées à Do Kay, nie catégoriquement que ces derniers se soient joints aux équipes de terrassement : « Non, personne de Kay n'a travaillé là-bas. C'était surtout des gens de Péligre ou de la ville [Port-au-Prince]. Il y avait aussi beaucoup d'étrangers. Mais personne de Petit-Fond. »

L'incrédulité des habitants à l'annonce de l'inondation s'avéra presque unanime. Nombreux furent ceux de Petit-Fond qui ne bougèrent que le jour où l'eau les chassa de leurs terres. Pourquoi avoir attendu le dernier moment ? Ils répondent en arguant, une fois encore, de leur incrédulité : « L'Artibonite coulait rapidement à travers la vallée, aucun d'entre nous ne croyait qu'on pouvait l'arrêter. Le matin où ils l'ont bloquée, je l'ai regardée monter. Vers deux heures, tout le monde courait dans tous les sens tandis que l'eau s'emparait de notre pays. On est partis en courant, abandonnant tout comme ça. Les poules ont dû nager, on n'avait pas eu le temps de les rassembler. »

Madame Gracia évoque la nature aberrante du projet pour les habitants de la vallée : « Tout le monde disait : « L'eau ne peut pas remonter la pente. » Ça semblait logique à cette époque ! » Leur scepticisme avait aussi des raisons morales : « Bien sûr qu'ils nous ont prévenus. Ils sont même venus couper quelques gros arbres, se souvient Madame Emmanuel. Mais personne n'y croyait parce qu'on voyait les choses merveilleuses qu'on avait dans nos jardins, les jardins de nos ancêtres. Nous étions sûrs que personne ne ferait une chose pareille. » Madame Lamandier lui fait écho : « Nous sommes restés là ; nous n'avons pas bougé parce que nous pensions que ce n'était pas vrai. Nous avions de la bonne terre, nous l'aimions, nous n'avions pas d'autre terre à travailler. Nous avons fini par croire que ça ne pouvait tout simplement pas être vrai. On a tout ça et puis quelqu'un vient vous dire qu'on va vous le prendre [...]. On ne peut pas y croire. Alors, quand nous avons vu l'eau arriver, quand elle est rentrée dans les maisons, nous nous sommes enfuis dans les collines en abandonnant nos maisons à la marée. »

Quelques propriétaires semblent toutefois avoir tenu compte des avertissements officiels et s'être rendus dans les villes avoisinantes, Las Cahobas, Thomonde ou Mirebalais, pour obtenir les dédommagements promis. Certains

monde ou Mirebalais, pour obtenir les dédommagements promis. Certains furent remboursés « par l'État » mais la plupart des habitants de la vallée affirment ne pas avoir touché un sou. C'est le cas d'Absalom Kola : « Ils ont organisé une réunion pour annoncer qu'ils rembourseraient tout le monde pour les jardins et les terres. Quel mensonge, mon ami ! Ils sont venus mesurer les terres mais quelques personnes seulement ont été payées, celles qui avaient reçu une éducation, celles qui possédaient des titres officiels. Nous avons vingt-cinq *karo*¹⁷ qui appartenaient à la famille Kola, la famille Pasquet en avait autant. Nous n'avons rien eu pour ces terres. Et bien d'autres n'ont toujours rien reçu. »

Pour quelle raison ? Madame Dieugrand, associant défaut de paiement et pauvreté, estime que « ce sont les paysans riches qui ont été remboursés » : « À cette époque, on s'en sortait bien. Mais certains d'entre nous n'avaient pas beaucoup de terre. Ma mère se débattait dans la misère, elle n'avait pas de mari et sept enfants. C'est pour ça qu'elle n'a rien eu. » Toutefois, plus souvent que la pauvreté, c'est l'absence d'instruction qui est invoquée : « Seuls ceux qui savaient lire et qui possédaient des titres officiels ont été remboursés, dit Absalom Kola. En plus, il fallait répartir les terres [sur lesquelles plusieurs personnes avaient des droits]. Si vous n'étiez pas instruit, vous ne receviez rien. Aujourd'hui, ce serait différent car nos enfants savent lire et écrire. »

Les informateurs qui précisent le montant des dédommagements s'indignent des sommes ridicules, insultantes, proposées par le gouvernement. Madame Gracia, la seule à admettre avoir été remboursée, pense qu'elle doit sa chance à ses titres de propriété en bonne et due forme : « Oui, ils m'ont donné quelque chose, quarante dollars pour douze *karo* [plus de quinze hectares !]. Ceux qui possédaient des papiers ont reçu un petit quelque chose mais ils n'étaient pas nombreux. Quarante dollars ne représentaient pas une fortune à l'époque, puisque nous cultivions beaucoup de riz. » « Ils ont donné de si petites sommes qu'il aurait mieux valu ne rien avoir du tout », observe Madame Nosant. Aujourd'hui, suggère Madame Lamandier, « personne n'aurait assez d'argent pour vous acheter cette terre. Et d'ailleurs on n'aurait pas besoin de la vendre parce que ce qu'elle produirait rapporterait tout l'argent dont on aurait besoin. »

¹⁷ Un « carreau » équivaut à 1,29 hectares.

Le système de propriété était organisé selon des règles complexes qui faisaient d'une seule personne le titulaire du patrimoine. Ainsi des terres des familles Kola et Pasquet : « Nos terres étaient en commun (*an blok*), c'est ce que nous appelons un *eritye*. Par exemple, votre père a deux *karo* qu'il a reçus de son propre père (*sou dwa papa-l*), et son frère en a deux ou trois, mais tout ça ne fait qu'une seule exploitation : c'est ça, un *eritye*. Celui qui a le plus de terre aura probablement chez lui le titre de propriété. Quand on vend, il recevra l'argent parce que c'est à lui qu'on s'adresse ; les autres frères peuvent se retrouver sans rien. De cette façon, le barrage a dressé les frères les uns contre les autres. »

La corruption joua un rôle dans l'attribution des dédommagements ; certains « gros bonnets » (*gran nèg*) s'en sortirent plutôt bien. Ils ne firent rien pour défendre les habitants de la vallée, notent ces derniers avec amertume, alors qu'eux seuls auraient pu avoir une action. « Personne n'a parlé en notre faveur parmi ceux qui avaient du pouvoir, aucun n'a pris notre défense », rappellent souvent les réfugiés. Certains regrettent leur « ignorance » : « Si quelqu'un avait pris la parole pour nous, quelqu'un qui aurait su lire et écrire, nous aurions peut-être été remboursés de nos pertes, au moins », observe Monsieur Sonson. Prédécesseur du père Alexis dans la paroisse de Mirebalais, le père Emmanuel Moreau, de l'Église épiscopale d'Haïti ¹⁸, aurait pu jouer ce rôle d'avocat mais il opta pour l'action politique ; élu sénateur en 1956, il repartit pour la capitale ¹⁹. Le père Alexis estime qu'un défenseur bien placé aurait pu améliorer le sort des réfugiés : « Je ne pense pas que Moreau aurait pu faire quelque chose contre le barrage, il ne l'aurait d'ailleurs pas voulu puisque ce projet devait aider plus de gens qu'il n'en gênerait. Mais quel dommage que si peu de voix se soient élevées contre les abus [...]. Aucun programme ne prévoyait la réinstallation des habitants déplacés de Péligre et ils se sont vite heurtés à d'autres problèmes. »

Les années qui suivirent la mise en eau du réservoir furent pleines d'amertume et de nouvelles épreuves. « Après l'eau, nous avons été poursuivis par la

¹⁸ Romain (1986) relate la création de cette Église en 1861 par un pasteur noir américain. Voir également Hayden (1987) et Heintz et Heintz (1978).

¹⁹ Comme bien d'autres militants politiques, il fut arrêté et on ne le revit jamais. Le père Alexis soutient qu'il fut emmené au palais présidentiel et exécuté d'une balle dans la tête, alors qu'il demandait grâce à genoux : « On dit que c'est François Duvalier lui-même qui l'a tué. »

dynamite », rappelle Madame Emmanuel. En effet, le ministère des Travaux publics, en collaboration avec l'ODVA et une équipe d'ingénieurs américains, construisait une route à flanc de colline pour remplacer l'ancienne voie de Las Cahobas à Hinche, noyée par le réservoir. Les ouvriers creusaient une corniche à l'aide d'explosifs : « Dès qu'on les entendait crier « Attention ! », les rochers commençaient à voler dans tous les sens. Là-haut, ils n'arrêtaient pas de casser la roche, sans regarder si quelqu'un se trouvait dessous. Nous ne pouvions plus rester. Nous avons tous peur de nous faire écraser par ces blocs énormes qui tombaient sans prévenir. Il fallait partir. Nous sommes arrivés ici [à Do Kay] les premiers puis tout le monde a suivi. »

Madame Gracia fait partie des gens qui suivirent Madame Emmanuel sur les collines pelées mais sûres : « Nous n'avions nulle part d'autre où aller. Nous sommes partis pour ne pas mourir noyés, nous n'avons pas eu le temps de sauver nos affaires. Nous avons construit des cabanes sur la colline et nous nous sommes résignés. » Certains de mes informateurs mentionnent un sentiment d'hébétude et une incapacité à agir : « Pendant un an, je n'ai rien pu faire. Je restais assis là. Mes enfants pleuraient tout le temps. Je ne plantais rien », dit Louis qui, depuis, s'est remis à cultiver avec d'assez bons résultats. Madame Jolibois se souvient également « d'une pesanteur, de la difficulté à décider où aller, comment faire manger les enfants. Maintenant, nous sommes habitués à ne rien avoir pour eux mais, à l'époque, c'était un choc. » « Nous n'avions pas de nourriture et très peu d'argent, ajoute Madame Gracia. C'était comme si nous ne pouvions plus agir. Nous ne plantions rien. Alors j'ai vendu les vaches, une par une, pour nourrir les enfants. » Et Madame Dieugrand de conclure : « Nous étions abasourdis. Nous ne savions plus où nous tourner. Nous attendions un miracle mais il ne s'est rien passé. » ²⁰

²⁰ Dans un entretien de 1987, Melifèt Fardin évoquait un mouvement de révolte visant au *dechoukaj*, à « l'éradication » des responsables de l'ODVA, dans l'espoir de les contraindre à lâcher les eaux du lac de Péligre. D'autres réfugiés du barrage soutiennent que ce mouvement resta velléitaire : « Rien que des mots. Nous ne savions même pas où se trouvait le siège de l'ODVA », dit Absalom en riant. Pour ce qui est de la « docilité » des paysans déplacés, rappelons la remarque de Kethly Millet dans son étude des révoltes paysannes sous l'occupation américaine : « Dans son combat pour s'accrocher à sa parcelle de terre et obtenir un peu de bien-être,

De l'avis général, la terre de Do Kay « ne valait rien » mais, au moins, elle ne présentait pas de danger, contrairement aux rives du réservoir. Outre le problème de la dynamite, le niveau de l'eau fut modifié plusieurs fois et ceux qui avaient semé sur les berges virent leur récolte engloutie ²¹. De plus, l'État encouragea la plantation de tecks, rebaptisés par les gens du coin *bwa leta*, « arbres d'État », au niveau de la ligne des hautes eaux. Selon les autorités, il s'agissait de lutter contre l'érosion ou, alternativement, d'utiliser par la suite les arbres en poteaux ; les habitants de Ba Kay soupçonnèrent quant à eux une manœuvre pour rogner sur leurs nouvelles terres. Bon nombre de familles suivirent ainsi l'exemple de Madame Emmanuel. Si le père Alexis estime que seuls deux ou trois foyers composaient Do Kay lors de sa première visite, peu après l'inondation de la vallée, des photos aériennes de 1956 révèlent la présence de quinze habitations un an après la mise en eau.

L'ironie de leur sort n'échappe pas aux réfugiés : tous font le parallèle entre la destruction de leur vie et le profit qu'en tire la capitale. Madame Gracia résume ainsi la situation : le barrage a été construit « pour éclairer Port-au-Prince à l'électricité. Je n'en profite pas. Port-au-Prince a de la lumière, je suis dans le noir, et j'habite juste à côté de Péligre ! Ce sont les gros bonnets de Port-au-Prince qui s'amuse maintenant. » « Ils l'ont construit pour fournir de l'électricité aux gens de la ville et aux usines, voilà, dit Madame Lamandier. Les gens riches, les gens de la ville, corrompent les fonctionnaires pour avoir l'électricité. L'eau produit l'électricité mais il en faut beaucoup. Donc, on nous a inondés. »

Les anciens habitants de Petit-Fond n'ont pas de mots assez durs pour condamner l'ODVA. « Je ne vois pas l'intérêt de cette eau. Les avantages vont aux gens de la ville, ils ont tous la lumière. Est-ce que j'ai des choses comme ça ? Ce

le paysan a toujours montré un profond respect pour le caractère sacré de la vie humaine. Les menaces, la destruction de matériel agricole et les grèves sur le tas caractérisent les débuts d'une révolte. La violence vient généralement de l'adversaire. [La vraie révolte] est donc une réaction à la répression de la part des autorités gouvernementales ou américaines » (Millet 1978 : 137).

²¹ Toutefois, pendant la saison sèche, de nombreux paysans de la région prennent le risque de planter du maïs, du tabac, des haricots, des ignames et d'autres plantes vivrières, au-dessous du niveau des hautes eaux. Ils perdent souvent de belles récoltes qui ne sont pas parvenues à maturité au moment des premières pluies.

sont les hommes puissants qui les obtiennent. » Absalom Kola fait une analyse tout aussi sombre, tempérée cependant par un espoir : « Regardez-moi aujourd'hui. Qu'est-ce que je possède ? La pauvreté m'a rattrapé. J'y suis résigné mais si un jour, ils lâchaient l'eau et me disaient : « Hé, voilà une parcelle de votre ancienne terre », je construirais là-bas une cabane pour dormir et je vous promets que je deviendrais vite riche, moi et toute ma famille. Mais je ne retrouverai plus rien maintenant. Enfin, nous avons quand même découvert une lumière depuis qu'ils ont construit [la nouvelle route] ; nous avons trouvé le père Alexis qui nous a apporté un peu de connaissances. Oui, ça a compensé nos pertes. Le seul avantage que nous avons trouvé, c'est Alexis. Il nous a aidés à élever nos enfants, il a travaillé dur pour que nos enfants soient instruits. »

L'année terrible de 1956 fut suivie d'un accablement profond, évoqué par tous : « Mon ami, nous avons vu nos vies s'arrêter, dit Madame Emmanuel. Certains sont morts de chagrin. C'est vrai. Mon père... Eh bien, c'est le chagrin qui l'a tué. » Madame Gracia lui fait écho : « Nous étions réduits à néant. On nous arrachait le cœur (*se kè nou ki t'ap rache*) mais nous ne pouvions rien dire. Certains sont tout simplement morts à cause de ce choc. Depuis ce jour-là, je ne me suis plus jamais sentie bien. »

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Première partie. Des maux sans nombre

Chapitre III

La vallée d'autrefois

[Retour à la table des matières](#)

Le déboisement et l'érosion épuisant les pentes sur lesquelles habitaient désormais les gens de la vallée, il devenait de plus en plus difficile à ces derniers de tirer leur subsistance des collines. Les réfugiés comparaient avec amertume leur sort à l'abondance de Petit-Fond, qui prenait des dimensions mythiques²². L'évocation de la vallée, les images utilisées pour la décrire, sont profondément touchantes. Absalom Kola représente de façon éloquente la génération qui a grandi dans la vallée : « On a tous perdu la moitié de notre vie. Le moindre petit bout de terre, pas plus grand que cette cour, donnait plus que ce qu'on pouvait manger. On ne pouvait jamais récolter tout le riz, il y en avait trop. On ne coupait jamais toutes les cannes à sucre pour les broyer. Les bananes mûrissaient plus vite qu'on ne pouvait les cueillir. Quand on plantait un manioc, il grossissait tellement qu'on ne pouvait plus le sortir de la terre molle. Si on repiquait un pot de riz, après [la moisson] on n'avait pas la place pour l'entreposer. Puis nous sommes arrivés ici. On peut travailler trois ou quatre *karo* de terre, on n'a toujours pas assez à manger. On plante du manioc, on attend cinq ans et il n'y a toujours rien.

²² Scott a rencontré le même type de discours chez des villageois pauvres de Malaisie, rendus plus pauvres encore par une décennie de doubles récoltes annuelles « réussies » qui avait creusé le fossé entre les nantis et les autres. Ses informateurs démunis « ont collectivement créé un *village remémoré* et une *économie remémorée*, toile de fond mentale à partir de laquelle le présent est déchiffré » (Scott 1984 : 205 ; voir également Scott 1985).

Quand on plante du maïs, on ne récolte que des coupures de *digo*²³ sur les doigts. Ici, à Do Kay, nous sommes devenus vieux. C'est parce que nous avons trop souffert. Nous avons tellement de cochons, au moins deux par famille, et on vendait les goretts ; nous avions chacun nos vaches. Regardez comme nous sommes nus maintenant. Admettons que vous soyez marié et que vous ayez beaucoup d'enfants : vous pourriez à peine les habiller. On vit sur cette terre maigre (*té zoklo*), on n'arrive pas à la faire donner, on emprunte, on épargne pour Dieu sait quand, et toujours rien. Et ici, en trois jours de canicule, les jardins dessèchent. En bas, il n'était pas question de canicule. Nous n'étions jamais forcés de manger du maïs moulu alors que maintenant, on tuerait pour ça. Autrefois, on avait du riz et de grosses bananes plantain. »

Absalom Kola poursuit, en désignant le réservoir : « Regarde ça, mon ami, ce n'était pas de la terre que nous avions, c'était un Christ. Il est sous l'eau maintenant. Je ne sais pas pour les autres mais moi, quitter la vallée ne m'a apporté que de la peine. Peut-être que seule la crainte du Seigneur m'empêche de devenir un voleur. » Madame Gracia lui fait écho : « À cette époque, nous avions beaucoup de riz. En juin, juillet, tout le monde nageait dans les tas de riz. Vous imaginez ça ? » Madame Dieugrand se souvient avec nostalgie « des pots de haricots, des énormes régimes de bananes, des cannes à sucre ».

Si les récits des événements précédant l'inondation, de l'épisode des dédommagements et de l'installation dans les collines varient selon les interlocuteurs, ces derniers se rejoignent dans le regret du passé. À Petit-Fond, tout le monde était heureux, personne n'avait faim, on tombait rarement malade, les gens vivaient « jusqu'à ce que leurs cheveux blanchissent ». Pour désigner la terre, les réfugiés utilisent des termes affectueux, tels que « mère » ou même « Christ ». D'autres mots évoquent un sentiment de force et de sécurité : « Je suis malheureuse depuis que nous avons quitté notre forteresse du bas », dit ainsi Madame Jolibois. Ce que les réfugiés racontent aujourd'hui de leur vallée vaut plus qu'un souvenir enjolivé par le temps : la vallée, très fertile, était un endroit

²³ Instrument agricole servant à sarcler.

idéal pour des paysans, comme le confirment des habitants qui n'ont pas perdu de terres et ne sont donc pas victimes de l'effet déformant de la nostalgie ²⁴.

Le drame tient dans ces seuls mots : « avant », « après », opposition parfois soulignée par des comparaisons entre générations. Ainsi, Madame Lamandier, s'adressant à Saul, l'un des premiers habitants de Do Kay à prolonger sa scolarité dans le secondaire, lui fait remarquer : « Tu n'en serais pas là [sans le barrage], tu vivrais dans un grand confort parce que ton père et ta mère auraient eu plus de forces et auraient pu t'aider beaucoup plus. Tu n'en serais pas là, tu en serais beaucoup plus loin. »

« Mon enfant, tu vois dans quel état nous sommes. Mais nous étions des gens avant (*se moun nou te ye*) », s'attristait un jour Madame Gracia. Elle n'est pas la seule à souligner l'effet déshumanisant du déracinement et de la pauvreté. « Ils ont pris nos terres pour avoir de l'électricité sans regarder si nous étions des hommes ou des animaux », dit Madame Lamandier. Louis s'indigne : « Ce qu'on nous a fait, ce sont des choses qu'on ne fait pas aux enfants de Dieu. S'il y a une tempête, on rentre le chat. S'il y a une inondation, on va chercher le bétail. Même le bétail, ils l'auraient mieux traité. »

Le barrage a entre autres démantelé l'organisation traditionnelle de la résidence familiale. Dans les régions rurales, le *lakou* (du français « la cour ») regroupe idéalement, autour de la maison du chef de famille, ou *chêf lakou*, les demeures de ses enfants. Or, pratiquement aucune famille n'a pu se réinstaller à sa guise. Les réfugiés reviennent souvent et longuement sur la dissolution de leur *lakou* : « Quand notre *lakou* a été détruit, dit Madame Gracia, mon père est devenu fou. Il disait sans arrêt que nous devons déménager de son côté du lac

²⁴ Le géographe Paul Moral apporte une « confirmation extérieure » à ces descriptions ; Moral a étudié cette région avant la construction du barrage. Il écrit (1961 : 134-135) : « Ici, dans le fond humide de la vallée, se fait l'association de la canne à sucre, du coton, du maïs et du bananier, cultures relativement fécondes qui relèguent l'élevage au second plan. » Une description de Petit-Fond même présente l'endroit comme « une zone montagneuse avec des vallées aux sols très fertiles » (Moore 1956 : 495). À côté des vallées s'étendent des collines arides et des « savanes » qui constituent, selon Moral, « un milieu particulièrement hostile au petit défricheur isolé ». C'est bien sûr dans ce milieu que les habitants de la vallée furent obligés de se réfugier.

pour vivre tous ensemble comme il fallait, et honorer nos ancêtres. Il disait ça assis sur un misérable tas de cailloux ! Il n'a jamais retrouvé toute sa tête. »

On comprend encore mieux qu'on puisse devenir fou pour cette raison lorsqu'on sait les liens étroits qui unissent en Haïti la parenté, la terre et la religion. Brown (1989a : 42-43) fait remonter ces liens au temps de l'esclavage : « Être séparés de leur terre natale a sans doute représenté pour les esclaves une perte aussi grande que celle de leur famille. Terre et famille étaient en quelque sorte inséparables. Empêché de rendre visite aux tombes de la famille, d'y laisser des offrandes ou d'y faire des libations, l'esclave africain se voyait également privé de la bénédiction et de la protection spirituelle de ses ancêtres. Ce lien entre famille, terre et religion persiste de nos jours dans les régions rurales d'Haïti. » L'organisation du *lakou* est fragile dans la mesure où, avec le temps, le simple agrandissement de la famille pose des problèmes de réaménagement de l'espace : « En ayant des enfants à leur tour, les enfants du fondateur du *lacou* se seront éloignés de leur père, de façon à ménager une place suffisante pour que leurs propres descendants puissent à leur tour construire autour de leur maison. C'est ainsi que se forment ce qu'on pourrait appeler des sous-*lacou*, en un mouvement qui lie l'organisation de l'espace au degré de proximité parentale, puisqu'on juxtapose des frères à la deuxième génération et des cousins germains à la troisième » (Bastien 1985 : 48) ²⁵. Cet agencement complexe explique aussi que les habitants de la vallée n'aient pu reformer leur *lakou* sur les hauteurs.

Le barrage, en bouleversant l'équilibre délicat de la répartition de ressources limitées, fut à l'origine de rivalités et de discordes. Il a « dressé les frères les uns contre les autres », selon les mots d'Absalom Kola. Certains, dit-on, auraient présenté les titres de propriété de leur famille et empoché les dédommagements avant de quitter la vallée. Plus les gens devenaient pauvres, plus ils étaient « enclins à la bagarre », souligne-t-on. Les habitants les plus âgés de Do Kay soutiennent que ces disputes, toujours vivaces, n'existaient pas avant le barrage. La vie dans la vallée n'était « qu'un grand *konbit* ²⁶ », se souvient Yonèl :

²⁵ Sur le déclin du *lakou*, voir également d'Ans (1987), Larose (1976) et Murray (1977, 1980).

²⁶ Le *konbit* est une forme d'entraide collective où plusieurs paysans se regroupent pour effectuer pour l'un d'entre eux de gros travaux, comme par exemple le nettoyage d'une friche. Trouillot (1986) suggère qu'il existe une

« Avant que l'eau monte, on travaillait main dans la main. Personne n'essayait d'ensorceler son voisin. Mais, au fur et à mesure que nous avons vendu le bétail, juste pour avoir à manger, nous sommes devenus amers, nos cœurs se sont durcis. Nous étions amers en entendant pleurer les enfants qui avaient faim, nous étions amers pour tout. Si quelqu'un réussissait à s'en aller, nous étions aussi aigris à son égard. »

Certaines pratiques ou institutions furent affaiblies ou modifiées. Un rapport très détaillé publié en 1956 par l'Église épiscopale d'Haïti mentionne plusieurs « temples vaudou » à Petit-Fond²⁷. Une étude de 1985 révèle à l'inverse que Do Kay ne compte pas un seul temple, ou *houmfor*, et pas plus de *houngan* ou de *manbo*, c'est-à-dire de prêtres ou de prêtresses. Le *houngan* qui habitait Petit-Fond ne se réinstalla pas avec la majorité des réfugiés. Madame Saint-Jean, fidèle *episkopal*, explique ainsi son départ : « Le principal *houngan*, celui qui avait le plus grand savoir, a perdu beaucoup de son prestige après la construction du barrage. D'abord, il nous a dit que le barrage s'écroulerait. Il disait que Clairmé [un esprit des eaux] le briserait car Clairmé devait pouvoir rejoindre la mer [...]. Quand le barrage a été construit et qu'il ne s'est pas écroulé, il a dit que les *lwa* [esprits] étaient en colère, que nous ne faisons pas les bonnes cérémonies, que nous ne donnions pas les bons cadeaux, tout un tas de choses. Certaines personnes étaient en colère contre lui. »

Madame Dieugrand, une évangéliste membre de longue date d'une secte baptiste opposée au vaudou, se rappelle avec une certaine satisfaction le déclin du sorcier : « Il prétendait pouvoir faire descendre l'eau. C'est vrai qu'il savait attirer les pluies, c'est vrai qu'il savait les retenir [*mare*, attacher] mais il disait

nostalgie très répandue pour ces pratiques culturelles ; cependant, celles-ci tenaient probablement une place moins importante que celle que leur attribue le souvenir. Voir également à ce propos Barthélemy (1989), Bastien (1985) et Laguerre (1977).

²⁷ « Des cérémonies afro-haïtiennes se tiennent dans cette région. Certaines personnes assistent régulièrement à des services privés exigés par les loas. À une date fixée par le chef de famille, les parents s'assemblent et partagent une sorte de repas d'offrande » (Moore 1956 : 496).

n'importe quoi pour le barrage, nous l'avons bien vu. Plus personne n'est allé chez lui. Il a perdu ses pouvoirs. » ²⁸

La crédibilité des esprits chancela en même temps que celle des officiants : on se souvenait que les *lwa* se montraient plus actifs du temps de la vallée. Plus d'une personne m'expliqua que « quand les *lwa* sont sous l'eau, leurs pouvoirs diminuent. » Certains habitants de Do Kay soulignèrent que l'effondrement des « anciennes croyances » allait de pair avec la pauvreté nouvelle et tenace qu'ils connaissaient. Madame Lamandier observait ainsi « que les réfugiés devenaient de plus en plus pauvres et qu'ils s'étaient lassés de faire des cérémonies pour les *lwa*. » Quelqu'un d'autre remarquait que les *lwa* se montraient moins bienveillants depuis que les réfugiés n'avaient plus de nourriture à leur offrir.

La crise du sens provoquée par la disparition de Petit-Fond allait mener irrémédiablement à l'amertume et à l'expression de reproches et de récriminations. Comment, en effet, admettre avec résignation la perte des « jardins des ancêtres » ? La dispersion d'un groupe et ses effets sur la vie spirituelle de ses membres n'est pas chose nouvelle en Haïti. Il faut souligner que, dans ce pays, les grands bouleversements sont traditionnellement attribués à l'action de l'homme. Brown (1989a : 67) observe que, pour les Haïtiens d'avant la révolution, « les forces naturelles, tempête, sécheresse, maladie ou autres, semblaient secondaires comparées aux forces sociales telles que celle des propriétaires d'esclaves ». Quand l'indignation née de l'injustice a suscité des mouvements sociaux basés sur la solidarité des opprimés, les Haïtiens se sont montrés capables de ripostes lucides, tel le soulèvement de 1791 qui devait mener à l'abolition de l'esclavage et à la fondation de l'État haïtien. Mais quand des paysans dispersés se trouvent dans l'incapacité de lutter contre les manœuvres d'opresseurs lointains ou inconnus, ils recourent volontiers à des accusations de sorcellerie pour expliquer les injustices dont ils sont victimes. Plusieurs réfugiés soulignent que la sorcellerie connut un regain de faveur tandis que les alliances entre familles, fragiles dans ce pays où la famille passe avant tout, ne résistèrent pas à l'iniquité du sort. « Les gens sont devenus amers, résume Luc Joseph. Ils sont devenus jaloux de ceux qui n'avaient pas perdu leurs terres. Ils sont devenus

²⁸ Plus d'un réfugié affirma que ce *houngan* était « devenu fou » et avait quitté la région. Personne n'entendit plus jamais parler de lui.

jaloux de leur propre passé. » L'amertume née de l'exil suscita querelles et accusations de sorcellerie. Comme nous le verrons plus loin, une bonne compréhension du rôle de la sorcellerie est essentielle pour saisir les conceptions des habitants de Kay relatives aux causes de la maladie.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Première partie. Des maux sans nombre

Chapitre IV

L'atout Alexis, ou la reconquête de Kay

[Retour à la table des matières](#)

Même si les aînés de Kay se souviennent de leur vallée avec une profonde tristesse, ils retrouvent le sourire à l'évocation d'un événement survenu quelques années plus tard, l'arrivée du père Alexis. Absalom Kola résume le sentiment général : « Le seul avantage que nous avons trouvé [au barrage], c'est Alexis. » D'après les récits que font les habitants de Do Kay, la construction de la route fut suivie par une période assez calme, sans épisodes marquants, jusqu'à la venue du pasteur, « voilà à peu près quinze ans ». En fait, Jacques Alexis était arrivé beaucoup plus tôt dans la région et il travaillait des deux côtés du réservoir ; avec la nouvelle route, il put intensifier sa présence à Do Kay.

Jacques Alexis appartient à l'Église épiscopale d'Haïti, fondée au XIX^e siècle par un pasteur noir américain qui rêvait d'un pays sans esclavage, rêve qui le mena à Haïti en compagnie d'autres membres de l'Église épiscopale, tous d'origine africaine. Cette dernière s'est développée peu à peu ; suivant l'exemple de l'Église catholique, elle met l'accent sur l'éducation et, dans une moindre mesure, la santé. Alexis fut élevé dans cette foi. Né dans une famille de la classe moyenne haïtienne, il s'est détaché de ses origines petites-bourgeoises, convaincu que l'éducation est un droit pour tout Haïtien, et particulièrement, aime-t-il à répéter, « pour le paysan haïtien, seul producteur dans ce pays de parasites ». Avec sa femme, enseignante également mais animée par des idées plus modérées, ils ont fondé une douzaine d'écoles sur le Plateau Central.

Le père Alexis ouvrit une école à Do Kay ²⁹ dès que les réfugiés furent assez nombreux : « La région comptait de plus en plus de familles, de jeunes enfants et de jeunes gens. Nous avons décidé d'étendre nos activités à cette zone. » Les « activités » du père Alexis ont toujours une orientation sociale : santé, organisation collective, projets agricoles à petite échelle et, par-dessus tout, enseignement. Le père Alexis réserve un grand dédain à ces prêtres qu'il qualifie de diseurs de messe, incapables de mettre en pratique ce qu'ils prêchent. Il apprécie également assez peu les missionnaires protestants qui « répandent la doctrine de la résignation », « sectaires à œillères » qui « achètent les convertis » à coup de programmes alimentaires, éducatifs ou médicaux. Il considère sa propre démarche comme « complètement œcuménique », position dont témoigne l'école de Do Kay : « Nous avons décidé de prendre des enfants de tous âges en sixième, même des gens de vingt ans : ce n'est pas leur faute s'il n'y avait pas d'école du temps de leur jeunesse. Les portes de l'école ne doivent pas se fermer pour des questions d'âge. Ou pour non-appartenance à l'Église épiscopale. La plupart de ces jeunes n'en font d'ailleurs pas partie. »

Une école peut paraître hors de propos pour des gens sans maison, sans terre et souvent privés de nourriture. Les intéressés eux-mêmes ne le voient pas de cet œil : « Cette école, c'est la meilleure chose qui nous soit arrivée. Nous savions que la seule façon de nous en sortir passait par l'éducation », dit Madame Nosant. « Beaucoup d'entre nous se sont demandé comment les choses se seraient passées si nous avions su écrire, renchérit Madame Sonson. Nous ne serions peut-être pas dans cette situation. Parmi mes enfants, c'est Pierre qui s'en sort le mieux ; c'est celui qui sait écrire, grâce au père. » Quelques habitants de Do Kay, prenant leurs désirs pour des réalités, de l'avis même de leurs concitoyens, imaginaient que leurs enfants pourraient obtenir la destruction du barrage, du fait de leur instruction.

²⁹ Il ressuscitait ainsi l'ancienne école de la mission de l'Église épiscopale, à Petit-Fond. Selon les archives de la mission, vingt-cinq des trois cent cinquante enfants en âge d'être scolarisés fréquentaient l'école en 1955 ; soixante enfants fréquentaient une « école communale élémentaire » (Moore 1956 : 496). Curieusement, les réfugiés du barrage ne mentionnent aucune de ces deux écoles.

La modeste école, tenue par un prédicateur laïc presque analphabète, suscita un enthousiasme caractéristique des régions rurales haïtiennes : « C'est l'ambition de tout paysan d'envoyer ses enfants à l'école et il fera n'importe quel sacrifice pour y parvenir »³⁰, note Métraux (1960 : 57). Il poursuit : « Dans les régions isolées, sans école publique, les gens se regroupent afin de pouvoir payer un professeur. Pour aller en classe, les élèves marchent pendant des heures, escaladent des *mornes*, traversent des torrents. » Les réfugiés installés sur l'autre bord du réservoir s'arrangèrent pour que leurs enfants se rendent à Do Kay en pirogue ; et on ne compte plus les histoires d'élèves fixant vêtements et manuels sur leur tête, dans un sac en plastique, et traversant le réservoir à la nage.

Les efforts et l'engagement des parents sont en totale discordance avec l'analphabétisme presque complet qui règne dans les campagnes. Ils ne peuvent hélas contrebalancer les obstacles qui se dressent devant les jeunes et dont certains profitent, comme le souligne Lowenthal (1976 : 662) : « Les habitants des régions rurales ne demeurent pas « illettrés » en dépit du fait qu'ils assurent la survie des citadins et des exportations, mais à cause même de ce fait. Les classes aisées urbaines ont intérêt à maintenir le *statu quo* et à limiter ainsi la mobilité sociale tout en empêchant une prise de conscience politique chez les paysans ; elles évitent ainsi une trop forte compétition à leur propre niveau, tout en désamorçant la menace d'une résistance organisée de la base. »

L'école se remplit au cours des années 1970 ; le bâtiment ne suffisant plus pour accueillir les nombreux élèves, des classes supplémentaires se tenaient sous le manguier, quand le temps le permettait. Cependant, à la fin de la décennie, le père Alexis dut faire face, avec sa femme, à de dures réalités. Tous deux bataillaient depuis trente ans pour scolariser les *ti moun andeyò*, les « enfants du dehors » habitant les montagnes, mais, si leur nombre augmentait sur les bancs de l'école, leur réelle alphabétisation restait un lointain espoir. Les progrès étaient encore plus décevants en matière d'organisation collective, prélude nécessaire aux

³⁰ Le masculin ne signifie pas que seuls les pères caressent cette ambition. Deux pages avant, Métraux note que « d'innombrables familles dépendent du savoir-faire commercial de la femme pour joindre les deux bouts. Plus d'un Haïtien de la classe moyenne doit son ascension sociale à une paysanne qui a travaillé sans discontinuer et déployé des trésors d'ingéniosité afin de lui payer des études. »

changements sociaux³¹. De plus en plus d'enfants souffraient de malnutrition alors même que l'aide internationale accordée au pays atteignait de nouveaux sommets. « Notre travail dans la région de Kay, où les gens n'ont pas de terre et sont « super pauvres » nous a appris quelque chose que nous aurions dû savoir depuis longtemps : il ne suffit pas de créer des écoles », raconte le père Alexis. Le couple envisagea donc d'élargir ses activités de « développement »³².

En 1979, Jacques Alexis mit sur pied des formations destinées à des paysans sans terre, dans le domaine du bâtiment : conception, maçonnerie et charpenterie. L'équipe de construction ainsi formée a bâti depuis 1980 une église, un dortoir pour les professeurs, une boulangerie, une clinique, un laboratoire, une cantine, un centre de nutrition qui fait également hôpital de jour, des maisons d'hôtes et des porcheries ; une trentaine de latrines sont disséminées dans le village tandis que, chaque année, de nouvelles maisons s'enorgueillissent d'un toit en tôle et d'un sol en ciment. Il manque encore la « place du village » bien que l'ensemble école-église-clinique tienne un peu ce rôle. Jusqu'en 1985, on ne trouvait pas de magasin à Kay ; quelques familles revendaient des produits tels que du lait en boîte, des boissons gazeuses de fabrication locale ou de petites quantités de céréales. La boulangerie, ouverte en mars 1985, approvisionne Kay et les villages environnants ; ses profits vont à un programme de nutrition pour des enfants sous-alimentés. Tout cela grâce au travail de Monsieur et Madame Alexis³³.

³¹ Il faut signaler une exception dans cette absence totale d'efforts d'organisation collective : les initiatives de certains catholiques progressistes. Voir Wilentz (1990), ainsi qu'Aristide (1990) pour mieux comprendre la philosophie qui a présidé à la création de ces groupements.

³² Notons que les « spécialistes » emploient volontiers le terme de « développement » pour désigner les activités actuelles du village aussi bien que le projet qui a bouleversé la vie de ses habitants voilà trente ans. Les gens de Kay opèrent des distinctions plus fines.

³³ Jacques Alexis essaya également d'obtenir l'électricité pour Do Kay. Il contacta Électricité d'Haïti, en expliquant que « donner l'électricité aux gens de Kay était la moindre des choses, après tout ce qu'ils avaient perdu ». À ce jour, il n'a pas eu gain de cause. Il rapporte avec indignation la réponse du directeur : « Mais pourquoi diable ces paysans veulent-ils l'électricité ? » Des attitudes de ce genre expliquent pourquoi Alexis n'essaie pas d'obtenir un soutien du gouvernement. Il ne se fie pas plus à USAID, organisme de la « coopération » américaine et principale institution présente dans cette enclave vouée à l'aide internationale qu'est Haïti. L'équipe menée par

L'éducation ne fut pas pour autant délaissée. Par l'intermédiaire d'un diocèse américain, le père Alexis obtint les fonds nécessaires pour créer une « vraie école », selon ses mots. Achevée en 1983, la nouvelle école Saint-André disposait même d'un terrain de football, le père Alexis ayant réussi à louer une pelleteuse pour l'aménager. Haute de deux étages, perchée sur le plateau au-dessus de la route, elle avait fière allure au milieu des bicoques du village ; les habitants en tiraient une immense fierté. Le nombre des élèves augmenta.

Plusieurs changements prirent place au cours de ces années-là. S'ils ne constituent pas l'objet de cette étude, ils sont liés aux questions de santé. Une des évolutions les plus importantes concerne sans doute la taille de la population. Soixante et onze habitations furent construites de 1983 à 1989 (cf. tableau I). Les nouveaux services qui florissaient attirèrent de nombreuses familles dans une zone considérée jusqu'alors comme particulièrement inhospitalière. De plus, après l'installation d'une pompe hydraulique, les habitants de Do Kay n'eurent plus à remonter leur eau potable par un sentier abrupt, ce qui rendait le village et son école d'autant plus attrayants. Ba Kay, situé au bord du réservoir, perdit ainsi l'un de ses principaux atouts et certains de ses habitants montèrent s'installer à Do Kay.

Tableau I. Population de Do Kay

Année	Nombre de foyers	Nombre d'habitants
1983	107	597
1984	117	632
1985	123	677
1986	129	719
1987	134	772
1988	165	835
1989	178	884

Les cabanes de torchis couvertes d'écorce de bananier, généralement composées de deux pièces, laissaient passer la pluie et duraient peu. Madame Alexis lança un projet d'amélioration de l'habitat, organisant la « distribution » de ~~sols en ciment et de tôles pour~~ les toits. Certaines maisons, jugées en trop mauvais Alexis est essentiellement financée par des donateurs privés américains (à travers une organisation humanitaire), par l'Église épiscopale haïtienne et sa cousine américaine, et par diverses organisations.

en ciment et de tôles pour les toits. Certaines maisons, jugées en trop mauvais état, furent reconstruites. Les édicules des latrines, en ciment épais, datent de cette époque ; la typhoïde, maladie courante jusque-là, disparut presque complètement à partir de 1986 ³⁴.

Tout aussi capital fut l'avènement de l'eau potable. Les habitants devaient emprunter un sentier escarpé pour atteindre un gros ruisseau, à deux cent cinquante mètres en contrebas. Même s'ils connaissaient les dangers d'une eau impure, la tentation de stocker le liquide était directement proportionnelle à l'éloignement du cours d'eau. Les nourrissons mouraient fréquemment de diarrhée. En juin 1985, une équipe d'ingénieurs haïtiens et nord-américains travaillant pour l'Église épiscopale d'Haïti capta le ruisseau. Aujourd'hui, la pompe hydraulique répartit l'eau entre l'école, les bâtiments du complexe et trois fontaines publiques, les maisons ne disposant pas de l'eau courante. Dans les années qui suivirent, la mortalité infantile enregistra une chute nette.

Les Alexis échouèrent cependant dans l'une de leurs initiatives, la reconstitution du cheptel porcin de Do Kay. Les événements qui avaient mené à sa destruction dépassaient largement le cadre local : en 1978, l'apparition de la peste porcine africaine dans la République dominicaine conduisit les États-Unis à lancer une étude épidémiologique en Haïti, d'où il ressortit que le cheptel porcin avait été contaminé. Cependant, à quelques exceptions près, les porcs ne souffraient pas de la maladie, situation que des vétérinaires mirent sur le compte de la grande résistance du *kochon planch* d'Haïti. De plus, leur consommation ne présentait pas de danger. Certains paysans considérèrent quant à eux que l'épidémie était inventée de toutes pièces pour que « les Américains fassent de l'argent en [nous] revendant leurs cochons ».

La peste porcine constituait en revanche une menace pour les cochons américains, beaucoup moins résistants. Des experts agricoles des États-Unis instituèrent donc le Programme pour l'éradication de la peste porcine africaine et pour le développement de l'élevage porcin, ou PEPPADEP. Doté de vingt-trois millions de dollars, il prévoyait l'extermination du cheptel haïtien, puis sa

³⁴ En 1987, Projé Veye Sante n'enregistra qu'un seul cas de typhoïde. Pour les deux années suivantes, le seul cas recensé à Do Kay concernait un jeune homme travaillant comme fossoyeur à Port-au-Prince ; il rentra à Do Kay après être tombé malade et y fut soigné pour une typhoïde.

reconstitution. Haïti comptait 1,3 million de porcs qui bien souvent représentaient le bien le plus précieux de leur propriétaire. La place du porc créole est capitale dans l'économie rurale haïtienne : « L'économie paysanne de subsistance constitue l'épine dorsale du pays ; les cochons en sont l'un des principaux éléments. Les paysans n'ayant pas accès au système bancaire, ils comptent sur les portées pour faire face aux dépenses les plus urgentes, baptêmes, maladies, scolarisation des enfants, enterrements et cérémonies religieuses, et pour échapper aux griffes des usuriers des villes qui s'emparent de leurs terres à la première occasion » (Diederich 1985 : 16).

La paysannerie haïtienne fut cruellement ébranlée par cet ultime coup du sort. Quelques années plus tard, il apparut que le PEPPADEP l'avait encore appauvrie et « marginalisée ». Abbott (1988 : 241) souligne l'ampleur du fléau : « Le programme visant à éradiquer jusqu'au dernier des cochons créoles allait se révéler le coup le plus dévastateur porté à ce pays appauvri ; cependant, on n'a mesuré ses conséquences effroyables qu'une fois la destruction achevée. » Lancée en mai 1982 (bien après la disparition des manifestations cliniques de la maladie chez les porcs), l'extermination prit fin en juin 1993. La nation fut déclarée exempte de peste porcine en août 1984, et pour cause : il ne restait pas un seul cochon créole.

Il semble peu probable qu'un seul paysan haïtien ait salué cet exploit vétérinaire. Luc Joseph, un habitant de Kay, le décrit comme « le dernier des châtiments imaginables à nous avoir été infligé. Nous savions que nous ne pouvions pas avoir de vaches ni de chèvres mais nous nous y étions résignés parce qu'au moins, nous avions nos cochons. » « Je ne sais pas comment nous allons nous remettre de ça. Cette fois, la pente est trop dure à remonter », disait au printemps 1984 Dieugrand, un réfugié du barrage. Ses propos faisaient écho à ceux d'un économiste haïtien selon lequel, si la valeur du cheptel avait été estimée à six cents millions de dollars, « la perte réelle pour les paysans [était] incalculable. [Le monde rural] chancelle du fait de la disparition des cochons. Tout un mode de vie a été détruit dans cette économie de survie. C'est la pire des calamités qui ait jamais accablé les paysans » (Diederich 1985 : 16).

Les chiffres confirment ce diagnostic apocalyptique : « À la rentrée des classes en octobre, la première après l'extermination des cochons, les inscriptions avaient baissé de 40 à 50%. Les marchands ambulants de cahiers et de crayons

bon marché ne mangeaient plus à leur faim. Les marchands de tissus libanais et syriens ne réussissaient pas à écouler leurs stocks de cotonnades à carreaux utilisées pour les uniformes scolaires. Les éditions Deschamps virent s'effondrer les commandes de manuels en créole et en français. Dans tout le pays, les enfants restèrent à la maison, comprenant que [...] les temps devenaient soudain beaucoup plus durs » (Abbott 1988 : 274-275).

À Do Kay, le nombre d'élèves avait diminué d'un tiers. Fermement décidés à empêcher qu'un seul enfant interrompe sa scolarité, Madame Alexis, Maître Gérard, le directeur de l'école, et Jésula Auguste, trésorière de la mission, passèrent des journées à apporter uniformes et fournitures scolaires au domicile des absents, tout en préparant avec le père Alexis la reconstitution du cheptel.

Agissant en collaboration avec USAID et l'Organisation des États américains, le gouvernement haïtien annonça la mise en place d'un programme de remplacement des porcs abattus, deuxième acte du PEPPADEP. Comme l'avaient prévu les Haïtiens « soupçonneux », les bêtes furent achetées aux éleveurs américains. Pour obtenir le statut de « centre de reproduction secondaire » et recevoir des cochons de l'Iowa, les participants au programme devaient construire des porcheries répondant à certaines normes et apporter la preuve qu'ils disposaient du capital nécessaire pour alimenter les animaux. Ces exigences éliminaient l'énorme majorité des paysans de l'opération. Le père Alexis, convaincu qu'il lui incombait d'aider les habitants de Kay malgré son antipathie pour USAID, construisit avec son équipe, en l'espace de deux mois, une solide porcherie au toit de tôle qui était « mieux qu'une maison de chrétien »³⁵, comme le soulignèrent bon nombre de gens. Le prêtre comptait élever les cochons puis distribuer gratuitement les goret moyennant promesse de restituer un goret de chaque portée à l'élevage commun. Ainsi, peu à peu, tout le monde pourrait avoir

³⁵ Le luxe auquel étaient habitués les porcs américains ressort de la description que Diederich (1985 : 16) donne des centres d'élevage à partir desquels les bêtes étaient livrées dans le reste du pays : les porcs se tiennent « sur un sol propre en béton, dans des enclos couverts qui protègent leur peau claire du soleil, tandis qu'un système d'arrosage diffuse une brume d'eau pour leur permettre de supporter les 35° de l'été haïtien. Deux équipes d'employés leur donnent un bain matinal avant de passer la porcherie au jet. Les porcs peuvent boire à un robinet spécial, luxe criant en Haïti où seuls les riches disposent de l'eau courante chez eux. »

des cochons. Les agronomes américains ayant annoncé des portées de six à dix petits, la proposition fut accueillie avec satisfaction par le village.

Les cochons, une vingtaine environ, arrivèrent pendant l'été 1985. Ils ne ressemblaient guère au cochon noir créole : rose et très gros, le *kochon blan* (ou cochon étranger) était manifestement plus fragile que son prédécesseur. Il tombait malade, ce qui nécessitait l'intervention d'un vétérinaire. Il dédaignait les détritiques qui constituaient l'essentiel de la nourriture des cochons créoles. Il ne prospérait qu'avec les aliments à base de blé enrichis de vitamines, produit vendu par le gouvernement qui avait promis d'en fixer le prix. Des pénuries soigneusement organisées donnèrent cependant naissance à un marché parallèle qui fit la fortune de quelques membres du régime. L'alimentation d'un porc adulte coûtait 120 à 250 dollars par an, selon les cours du marché noir.

Outre les difficultés pratiques, le projet du père Alexis se heurta à des problèmes d'ordre culturel. Il avait été décidé au cours d'une grande réunion publique que les premières portées iraient aux groupements communautaires de Do Kay et des villages environnants, et que les animaux resteraient une propriété commune. Les cochons prospérèrent dans deux ou trois villages mais déclinerent dans les autres. Les habitants admirent qu'ils n'étaient pas habitués à s'occuper de biens collectifs. Dans deux villages au moins, un membre du groupement communautaire tenta de s'approprier une ou plusieurs bêtes. À Vieux-Fonds, où vivaient de nombreux réfugiés du barrage, on sortit les machettes au cours d'une dispute relative aux porcs. Dans un village hors du rayon d'action du père Alexis, on accusa le prêtre et son équipe de « répandre des idées communistes », reproche qui devait resurgir en 1987.

Le père Alexis en tira les conséquences : il avait surestimé l'enthousiasme de la population locale pour l'indivision ; les cochons seraient désormais distribués à des foyers. Mais le lent processus de répartition signifiait que certaines familles n'auraient pas de bêtes avant deux ans, sans compter les maisonnées dont les porcs mourraient de maladie ou seraient vendus à perte. La situation était désormais propice aux ressentiments et aux conflits.

La mortalité élevée des *kochons blan* allait bientôt susciter d'innombrables accusations d'empoisonnement. La racine appelée *kola* est, croit-on à Do Kay, extrêmement nocive pour les cochons et l'on peut s'en servir pour empoisonner

les bêtes en la mêlant à du millet ou à des tiges de maïs³⁶. Pour augmenter encore sa toxicité, on peut faire appel à un *amatè*, un spécialiste de la magie maléfique ; le poison ainsi perfectionné est désigné comme « pas simple » (*pa senp*), expression qui indique une intervention de la part de l'homme. *Senp* ou *pa senp*, la précision est toujours donnée quand on parle d'empoisonnement de cochons. En effet, on considère généralement qu'un paysan a le droit de mettre de la *kola senp* dans son jardin quand celui-ci est régulièrement ravagé par le porc d'un voisin. Mais l'utilisation d'un poison magique est vue d'un mauvais œil : elle se rapproche trop de la sorcellerie. En fin 1986, chaque animal qui mourait semblait susciter une accusation. Et Ti-Anne pouvait s'exclamer : « Nous n'arriverons à rien si nous ne nous laissons pas vivre les uns les autres ! »

Le père Alexis abandonna la partie : « Il faudrait importer mille cochons créoles et les distribuer d'un coup pour satisfaire tout le monde ! », se désolait-il. Une tournée des villages avoisinants le conforta dans l'idée que les cochons américains n'étaient décidément pas faits pour Haïti. Madame Alexis décida de reprendre en main le programme qu'il voulait clore, jusqu'à ce que chacun ait « au moins un cochon ». Travaillant directement avec les familles de Do Kay et de Ba Kay, elle ne remporta guère plus de succès. Si quelques habitants pauvres réussirent à bien vendre leurs cochons, la plupart des bêtes se portaient mal ou mouraient dès qu'elles quittaient la porcherie du village ; les truies n'étaient que rarement en chaleur et donnaient des portées peu nombreuses. Quatre ans après le lancement de l'opération, Madame Alexis baissait les bras : « C'est une perte de temps, ces cochons ne s'acclimateront jamais [...]. Et on nous demandera bientôt de leur installer l'électricité et l'air conditionné... »

³⁶ Monsieur Sonson explique ainsi l'action du poison : « La *kola* arrive jusqu'au cœur puis jusqu'au *fyèl* [l'organe qui, dit-on, « tient le cœur »]. Elle fait exploser le *fyèl* et l'animal meurt. »

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Première partie. Des maux sans nombre

Chapitre V

La bataille de la santé

[Retour à la table des matières](#)

L'obtention par la clinique Saint-André du statut de centre de santé autonome contribua sans doute à l'abaissement des taux de morbidité et de mortalité. En effet, le personnel médical avait exigé dès le départ que les services hospitaliers soient complétés par des actions de prévention. C'est ainsi que naquit en 1983 le Projè Veye Sante, conçu pour fournir des soins de base et des soins préventifs aux villages des environs de Kay. Des campagnes de vaccination, le suivi des femmes enceintes, des programmes de lutte contre la tuberculose et la malnutrition, une action de prévention contre le sida, furent mis en place. En août 1985, le projet avait des antennes dans quatre villages voisins, chiffre porté à neuf en 1987 et à seize en 1989. La clinique Saint-André couvre bien sûr une aire beaucoup plus vaste ; elle reçoit souvent plus de deux cents personnes par jour ³⁷.

Ces services médicaux ne constituaient pas une nouveauté absolue dans la région de Kay puisque, depuis des décennies, les habitants se faisaient soigner pour certaines maladies dans les cliniques de Mirebalais, Hinche ou Port-au-

³⁷ Au moment où j'écris ces lignes, Projè Veye Sante fournit ses services à seize villages, soit 25 000 à 30 000 personnes ; un laboratoire d'analyses est venu compléter la clinique Saint-André dont le personnel comprend désormais trois médecins, deux aides-soignantes, deux techniciens, deux archivistes et un important personnel auxiliaire. Vingt-sept personnes, de Do Kay et de quinze villages environnants, travaillent en collaboration avec l'équipe médicale.

Prince. Mais la présence sur place de la clinique allait souligner les divergences entre le système de santé traditionnel et la « médecine cosmopolite ». En 1984, avant même sa création, un événement révélateur se produisit au cours d'une des deux visites annuelles de médecins, nord-américains en majorité, qui venaient étudier avec le père Alexis la possibilité d'ouvrir la future clinique.

L'église Saint-André avait été réquisitionnée en janvier pour accueillir les patients. Un jour, Marie, jeune fille de dix-huit ans, s'évanouit au cours de gymnastique ; revenue à elle, elle se plaignit de nausées et d'une forte migraine. Le directeur de l'école demanda aux médecins présents à Do Kay, dont quelques Américains, de l'examiner : elle n'avait pas de fièvre et assura ne pas en avoir eu récemment, mais elle semblait anémiée ; son évanouissement resta inexpliqué. On lui donna de l'aspirine et des vitamines et on la mit au lit à l'infirmerie. Les médecins devaient repasser plus tard mais on découvrit à midi que la jeune fille, se sentant beaucoup mieux, était rentrée chez elle. La file de patients s'étirant, on se contenta de cette réponse.

Le lendemain, Marie sombra dans le coma. Le père Alexis l'emmena à Mirebalais, avec sa mère, voir le docteur Pierre qui travaillait également à Do Kay. Marie avait en fait des accès de fièvre depuis plusieurs semaines. Le docteur constata les symptômes du neuropaludisme et estima que la malade avait une ou deux chances sur dix de survivre³⁸. Marie fut transportée chez une parente habitant non loin de là et reçut un traitement à base de chloroquine. Famille et médecin se mirent d'accord pour qu'elle soit étroitement surveillée.

Cela ne dura guère. Ainsi que je l'appris de Madame Alexis dès le lendemain, le père de Marie s'arrangea pour louer un véhicule avec un conducteur et vint chercher sa fille au milieu de la nuit. Connaissant sa famille, on pouvait reconstituer sans peine les événements. Marie vivait avec ses parents et ses frères et sœurs dans une maison située à quelques centaines de mètres de l'école de Kay. Bien que réservée, elle se montrait très active dans la paroisse et comptait parmi les « meneurs » du père Alexis. Sa mère, elle aussi fidèle de l'Église épiscopale,

³⁸ Le paludisme en Haïti est presque exclusivement dû à *Plasmodium falciparum*, espèce responsable de la plupart des cas fatals et seule espèce à causer le neuropaludisme. Des études réalisées en Thaïlande, où la mortalité parmi les malades traités est de 22%, suggèrent que le pronostic du docteur Pierre était exagérément pessimiste (White et Warrell 1988 : 866).

assistait régulièrement aux services religieux. Son père, au contraire, s'y rendait moins souvent ; on le voyait plus souvent à Vieux-Fonds, dans le lieu de culte (*houmfor*) de Tonton Mèmè, le prêtre vaudou (*houngan*) le plus connu de la région. Le père de Marie était convaincu que les médecins ne pourraient rien pour Marie, mystérieusement frappée par la maladie. Quelqu'un essayait de la tuer, il devait trouver le responsable. Ainsi qu'un de ses amis me l'expliqua par la suite, il craignait que « la maladie ne soit pas simple. Il pensait qu'elle avait un auteur. » Et il savait que seul un *houngan* pourrait l'aider à démasquer celui-ci.

La nouvelle suscita la consternation des médecins en visite à Kay, persuadés que Marie ne survivrait pas sans chloroquine, la résignation du docteur Pierre, qui voyait Marie condamnée mais estimait qu'il n'y pouvait rien, et la colère des Alexis. Alexis prit sa camionnette et se rendit à Do Kay pour « arracher la fille à une erreur peut-être fatale », mais le père de Marie refusa qu'on touche à sa fille, toujours dans le coma, et le prêtre repartit les mains vides et la rage au cœur. Les négociations qui suivirent permirent de continuer à traiter la jeune fille au domicile familial. Finalement, Marie reprit connaissance et se rétablit sans conserver de séquelles.

Cependant, l'affaire laissa des traces dans le village. Le père Alexis se disputa avec la mère de la jeune fille : « C'est une de mes paroissiennes, elle aurait dû exiger de son mari que les médecins s'occupent de leur fille », disait-il. Parmi les habitants, l'épisode donna naissance à des interrogations sans nombre : était-ce la chloroquine ou le *houngan* qui avait sauvé Marie ? J'appris l'existence de ces débats de façon détournée. Parmi la douzaine de personnes avec qui je m'entretins de cette histoire, une seule, une parente âgée de la mère de Marie, évoqua l'hypothèse du maléfice, en mêlant plusieurs facteurs dans son explication : « Je ne dis pas que les médicaments n'ont pas aidé. Je dis simplement que la façon dont ça s'est passé signifie peut-être que ce n'était pas une maladie du Bon Dieu (*maladi bondje*) qu'elle avait. Elle se portait bien et d'un coup, boum !, elle s'effondre par terre. Ça arrive à une vieille dame mais pas à une enfant... Marie avait-elle communié le dimanche d'avant ? Je ne crois pas, alors qu'elle communie toujours. Est-ce que quelqu'un aurait pu essayer de la manger (*manje li*) ? Je ne dis pas que les médicaments n'ont pas aidé mais je suis contente qu'elle travaille à la sacristie. Je suis bien contente qu'elle travaille avec le père Alexis. Un homme de son âge devrait avoir de la tension, mal aux reins et des problèmes

homme de son âge devrait avoir de la tension, mal aux reins et des problèmes d'yeux. Mais lui, rien. »

L'expression *manje li* signifie « tuer par la magie », quel que soit le moyen employé, maladie, accident ou même suicide³⁹. Dans le cas présent, Marie, affaiblie par l'absence de communion, était devenue vulnérable aux attaques d'un ennemi jaloux. Celui-ci avait sans doute fait appel aux services d'un *bokor*, un *houngan* pratiquant la sorcellerie, spécialisé dans l'art de *manje moun nan*, c'est-à-dire de « manger la personne ».

Je ne pus interviewer Tonton Mèmè, le *houngan* auquel le père de Marie avait fait appel, qu'en 1985. Son *houmfor* et sa demeure de Vieux-Fonds s'élèvent à quelques mètres de la maison où son père, *houngan* avant lui, a grandi. Deux bannières de sociétés vaudou, dont l'une domine un manguier extraordinairement haut, signalent le lieu de culte. Avec sa femme et sa nombreuse famille, Mèmè occupe une modeste maison dotée d'une cuisine extérieure et d'un « péristyle », sorte d'auvent en chaume. Devant le péristyle, se tient une imposante croix en métal, *arèt* magique qui protège le *lakou*. Une autre construction sert de temple. L'endroit est calme sauf en certaines occasions, comme lors de la fête du 1^{er} novembre en l'honneur de Mèt Kafou et des *lwa bitasyon*, les esprits domestiques, qui rassemble des centaines de personnes pendant trois ou quatre jours. Mèmè jouissait d'une grande popularité à Vieux-Fonds. Avec ses cheveux blancs et sa petite stature, il semblait plus âgé que ses cinquante-sept ans : « C'est à cause de mon travail », m'expliqua-t-il en tirant sur sa chevelure. « Il y a toujours des gens ici. Et quand nous sommes là-bas, ajouta-t-il avec un geste vers le péristyle, je ne bois pas, je ne mange pas, je ne dors pas. Je sers des *lwa* qui ne prennent pas de nourriture. »

Dans le temple, un autel occupait un quart de la pièce obscure ; dessus se trouvaient plusieurs poupées en plastique, de nombreuses bouteilles avec des bouchons d'épis de maïs, des cigarettes, un briquet, un jeu de cartes, une boîte jaune destinée à de la poudre de riz, avec une houppette, ainsi qu'une boîte en fer-blanc fabriquée à partir de canettes de bière. Une petite statue de la Vierge, la

³⁹ Herskovits (1975 [1937] : 240) note que « *mange moun* est une expression idiomatique qui désigne, en Haïti comme en Afrique, le fait d'envoyer une maladie fatale à quelqu'un ou de provoquer sa mort accidentelle ».

main gauche frôlant un leurre de plastique en forme de canard, dominait l'autel. Des pages de *Paris-Match* tapissaient les murs tandis que pendaient du plafond plusieurs drapeaux, parmi lesquels se distinguait le drapeau haïtien, le plus grand de tous ⁴⁰. Mèmè consultait là ses esprits tutélaires, Kafou et plus rarement Tonton Bout, au sujet des maladies de ses clients.

Il répondit volontiers à mes questions sur un métier qu'il exerçait avec plaisir. Les principales satisfactions qu'il en tirait n'étaient pas d'ordre matériel ; en effet, malgré le sol en béton de sa maison, il était à peine moins pauvre que ses voisins. Mèmè semblait toujours disposer de temps, en dépit du surmenage dont il se plaignait, lorsqu'il s'agissait d'instruire un interlocuteur sur sa profession. Les détails suivants me furent donnés sur un ton paternel : « Quand un *houngan* traite quelqu'un pour une maladie, il essaie d'abord de trouver de quelle région [géographique] vient la maladie. Il essaie de trouver si elle a été envoyée par un homme ou une femme et pourquoi quelqu'un pourrait souhaiter la mort [de la personne ensorcelée]. Mais il peut ne pas connaître le nom de la personne [qui a envoyé la maladie]. »

Comment un *houngan* peut-il découvrir ces choses ? « L'esprit qu'il sert le lui fait savoir. S'il a besoin de son *lwa*, il l'appelle. Il a une relation particulière avec lui, quand il l'appelle, le *lwa* vient. » Mèmè servait donc en priorité Kafou et Tonton Bout. Kafou est invoqué dans tout le pays et fait l'objet de nombreuses descriptions ethnographiques. « Le grand maître des charmes et des sortilèges est *Legba-petro*, invoqué sous le nom de Maître Carrefour ou « Carrefour », note Alfred Métraux (1958 : 236). Tonton Bout n'apparaît pas dans les textes ethnographiques mais on lui connaît des variantes locales.

La maladie grave de Marie a mis en valeur les rivalités entre le système traditionnel de santé et celui, familial bien que plus récent, de la médecine

⁴⁰ Un temple est un véritable capharnaüm où l'on trouve, dit Métraux (1958), « cruches et carafes appartenant aux *loa* et aux morts, plats consacrés aux jumeaux, pots-de-tête des *hounsi*, « pierres-tonnerre » ou pierres des *loa* baignant dans l'huile, cartes à jouer, hochets et emblèmes divins, ainsi que des bouteilles de vin et de liqueur offertes aux divinités ». Tonton Mèmè cachait sous l'autel ses objets les plus sacrés, brocs *govi* servant de réceptacle pour les *lwa*, cloche et grelot.

moderne. Ces conflits apparaissent rarement au grand jour puisque la plupart des problèmes de santé sont traités par la famille, éventuellement aidée des voisins ⁴¹.

Quelles maladies rencontre-t-on à Do Kay ? Celles que l'on trouve dans tous les régions rurales du pays, semble-t-il. Le barrage sur l'Artibonite et la disparition des terres ont sans doute augmenté les taux de morbidité et de mortalité dans les zones situées en amont du lac de Péligre, ainsi que l'affirment les réfugiés du barrage. De 1983 à 1985, pendant les premières années du Projè Veye Sante, les familles de la région de Kay furent interrogées sur les décès survenus au cours des douze derniers mois. Les principales causes de décès parmi les nourrissons et les enfants étaient : malnutrition, diarrhées, pneumonie ou typhoïde, elles-mêmes aggravées par la malnutrition. On signalait aussi des cas de tétanos néonatal et de méningite. Chez les adultes, la tuberculose venait en tête, suivie par la typhoïde, le paludisme et les complications lors de l'accouchement, ces pathologies étant susceptibles d'être aggravées par la malnutrition.

Ces dernières années ont vu la situation s'améliorer grâce, entre autres, au captage d'un gros cours d'eau qui a rapidement fait chuter les diarrhées chez les nourrissons. Avec la création du Projè Veye Sante, des actions ont été menées pour lutter contre la malnutrition, pour vacciner les enfants et pour procurer un certain nombre de services médicaux aux habitants de plusieurs villages ⁴². Il semble plus difficile d'évaluer les conséquences de la création de la clinique Saint-André ; les habitants de la région, quant à eux, lui accordent le mérite d'avoir « sauvé de nombreux cas ». Cependant, la tuberculose et d'autres maladies infectieuses continuent de prélever un lourd tribut sur la population, et les habitants conservent le même « système de perception » ⁴³ de la maladie et de la mort : « *Moun fèt pou mouri*, (« les gens sont faits pour mourir »), disent volontiers les Haïtiens avec un haussement d'épaules. Cette maxime révèle à quel point la souffrance et la mort sont monnaie courante dans un pays ravagé par la

⁴¹ Les travaux de Hess (1984) montrent l'importance des soins domestiques en Haïti, une pratique qui survit à l'émigration au Canada alors que ce pays est doté d'un système de santé radicalement différent.

⁴² Deux membres fondateurs du Projè Veye Sante ont été tués par le paludisme et la typhoïde ; ils n'avaient pas trente ans. La première archiviste du programme mourut des complications infectieuses d'un accouchement.

⁴³ Nous utilisons cette expression (*structures of feeling* en anglais) au sens où l'emploie Raymond Williams (1980).

pauvreté, et montre la résignation stoïque qui caractérise, en partie seulement, l'attitude haïtienne face à cette vie [...]. La souffrance fait partie des événements prévus et récurrents. Il n'est pas exagéré de dire que, dans une vie, les périodes sans problèmes sont minées par l'angoisse du désastre qui guette » (Brown 1989a : 40).

Effectivement à Kay comme ailleurs dans les campagnes, la souffrance n'a rien d'exceptionnel. « Nous sommes toujours malades ici », disaient plusieurs habitants de Do Kay. Leur familiarité avec les maladies graves, et en particulier la tuberculose, a modelé leur attitude face à une maladie nouvelle. De même, leur système de perception de la souffrance, dans lequel s'inscrit une profonde reconnaissance du rôle que joue l'action de l'homme, a contribué à parts égales à l'élaboration de leurs représentations relatives au sida. Les maladies graves peuvent aussi bien être la conséquence de l'injustice ou de la malveillance que d'un « accident » ou du « destin ». Et, comme le soulignent les récits des réfugiés du barrage, on ne peut accepter en silence une injustice due à l'action de l'homme.

Au milieu de tant de maladies et de malheurs, comment décider, sur le terrain, quels sont les désastres capitaux ? L'ethnographe devra « interpréter ce qui est en jeu pour chaque personne dans une situation donnée », estiment Kleinman et Kleinman (1989 : 7). Pour les Haïtiens pauvres, l'enjeu, c'est la vie ou la mort. À la simple question « comment allez-vous ? », on répond en général par : *m'ap goumen ak lavi*, « je me bats avec la vie ». Les gens de Kay sont conscients de cet enjeu et agissent en conséquence. Comme nous le verrons par la suite, ils déchiffrent le sida grâce à un certain nombre de grilles de lecture qui structurent leur perception du monde et de ses dangers. Les frontières de ce monde sont éloignées, elles vont jusqu'à Port-au-Prince ou New York. C'est pourquoi l'analyse que les paysans haïtiens font du sida prend en compte aussi bien le mode de vie traditionnel que la situation d'Haïti dans le contexte international : leur lecture relèverait, en quelque sorte, d'une épidémiologie sociale.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Première partie. Des maux sans nombre

Chapitre VI

1986 et après : bouleversements politiques et nouveaux discours

[Retour à la table des matières](#)

Les recherches réalisées sur le terrain pour cet ouvrage ont été menées à une époque tumultueuse de l'histoire haïtienne. Fin 1985, après trois décennies de pouvoir absolu, le régime duvaliériste commençait à montrer des signes de faiblesse. Le mécontentement provoqué par l'abattage du cheptel porcin mit le feu aux poudres dans les régions rurales : « Les signes avant-coureurs de la chute du dictateur sont donnés à la fois par les émeutes de la faim enregistrées en 1984 et 1985, l'incapacité du régime à arrêter le flux de *boat-people* vers la Floride, et la décision prise à l'instigation d'organismes d'aide étrangers (en l'occurrence américains) de détruire — sous prétexte de peste porcine — tous les cochons créoles, élément essentiel de l'économie paysanne » (Hurbon 1987b : 20) ⁴⁴.

Si l'importance d'un autre facteur de déséquilibre, l'avènement du sida, semble avoir été sous-estimée, la désignation d'Haïti comme « le berceau du sida », et l'amplification médiatique de cette théorie, se sont avérées encore plus destructrices. Ainsi que l'observait récemment Abbott (1988 : 255), l'épidémie « a grevé l'image internationale de Haïti plus lourdement que ne l'avaient fait la répression politique et l'extrême pauvreté ».

⁴⁴ Autre ironie de ce temps, les émeutes de la faim qui secouèrent le Cap-Haïtien en 1984 virent des habitants s'emparer « d'aliments gâtés » destinés aux cochons nouvellement arrivés de l'Iowa.

Les drames que vit le pays, sida, dictature, misère, fuite et incarcération des réfugiés, destruction du cheptel porcin, ne sont pas des problèmes spécifiquement haïtiens en ce sens qu'ils dépendent étroitement du contexte international. Cet aspect de la situation est resté méconnu à l'étranger jusqu'à la chute de Jean-Claude Duvalier. Les Américains dans leur immense majorité étaient totalement inconscients du rôle joué par leur gouvernement dans l'anéantissement du cheptel porcin. En dehors de la Floride, seuls quelques citoyens américains connaissaient la rigueur dont faisait preuve l'administration Reagan à l'encontre des *boat-people* haïtiens. Ils étaient encore moins nombreux à savoir que les échanges extérieurs d'Haïti sous le régime Duvalier dépendaient pour l'essentiel du gouvernement américain et de l'aide internationale sous contrôle américain. Quant à ceux qui savaient, ils estimaient le plus souvent que ces problèmes ne regardaient qu'Haïti. Sur l'île, par contre, presque toute la population analysait ces phénomènes dans un contexte beaucoup plus vaste, comme on a pu le constater après la chute du régime totalitaire.

Le 7 février 1986, Jean-Claude Duvalier et son entourage quittaient le pays à bord d'un avion américain⁴⁵. L'espoir suscité par cette fuite céda la place à la déception dès la fin de l'année suivante, quand les habitants découvrirent que le duvaliérisme survivait à Duvalier. En effet, les militaires qui reprirent les rênes du pouvoir étaient étroitement liés au précédent régime, et les Haïtiens pauvres ne constatèrent aucune amélioration de leur sort. Chacun, à Do Kay, vécut directement ces événements ; le sida fit son apparition dans les zones rurales au moment même où avait lieu le premier bouleversement politique d'envergure nationale depuis des décennies. Ce bouleversement modifia la façon dont la nouvelle maladie était perçue (Farmer 1990b).

Les ethnologues qui ont travaillé en Haïti aussi bien avant qu'après le 7 février constatent une profonde évolution en l'espace de quelques années. Avant 1986, personne n'abordait directement des sujets concernant la politique ou l'histoire récente⁴⁶. À Kay, des amis proches refusaient d'entamer entre eux une discussion de ce type. On détectait facilement de la peur dans ce silence mais il

⁴⁵ Pour la façon dont les médias présentèrent la chute des Duvalier, voir Abbott (1988), Desinor (1988), Ferguson (1987) et Rotberg (1988).

⁴⁶ Chen et Murray (1976) se sont penchés sur le rôle important du secret et de la discrétion dans les régions rurales d'Haïti.

avait une autre fonction : le mutisme comptait parmi les nombreuses tactiques adoptées par les habitants pour éluder le débat. Ils affectaient également l'apathie, la résignation et surtout l'ignorance. Les paysans haïtiens donnaient l'impression de savoir peu de choses sur les trente dernières années de la vie politique nationale, malgré leurs vastes connaissances sur la révolution qui présida à la création du pays.

Quand on travaille sur Haïti, on sait que les paysans, aux moments cruciaux de l'histoire nationale, ont fait preuve d'une compréhension aiguë des forces sociales, politiques et culturelles en jeu. On ne compte plus les jacqueries, les mouvements paysans, les révoltes locales et les cas de résistance organisée dont on a gardé trace. En revanche, nous sommes moins bien renseignés sur ce que Scott (1985 : xvi) appelle « les armes légères de la lutte des classes ». Il décrit ainsi la résistance quotidienne des paysans : « Un combat prosaïque mais permanent [contre] ceux qui veulent leur soutirer travail, nourriture, impôts, loyers et intérêts, combat qui n'a rien à voir avec une résistance collective ouverte. Je pense ici aux armes classiques employées par les groupes sociaux privés de pouvoir : atermoiements, dissimulation, défections, feinte servilité, chapardage, ignorance affichée, calomnie, sabotage, incendies, etc. »

Ce silence constitue « une stratégie de résistance pensée et efficace contre les exigences économiques et politiques de l'État et des intérêts commerciaux qui marchent de pair avec lui » (Lowenthal 1976 : 665). Au bout de quelques années passées dans un petit village de la région de Kay, j'ai conclu que les habitants s'intéressaient beaucoup moins que moi aux questions politiques. Et pour cause : il ne s'agissait pas pour eux de mener un combat politique mais de survivre.

Jusqu'à l'été 1985, Duvalier semblait inamovible. Les émeutes de l'été précédent, provoquées par des violences policières contre une femme enceinte, trahissaient un désespoir généralisé et la faim partout présente. À l'étranger, on pronostiquait que le mouvement s'étendrait des villes de province aux campagnes. En fait, les habitants de Kay n'avaient même pas entendu parler des soulèvements. Par contre, ils furent informés du référendum qui devait se tenir au mois de juillet. Le vote était totalement truqué malgré une apparence de pluralisme : le gouvernement américain, à qui était destinée cette mise en scène, n'en demandait

pas plus⁴⁷, et le ministère haïtien de l'Information pouvait déclarer avec sa subtilité coutumière que 99,8% des votants avaient avalisé les positions officielles, donnant ainsi carte blanche au Président à vie. Roger Lafontant, ministre de l'Intérieur, triomphait sur la radio d'État, parlant d'une « leçon retentissante pour tous ceux qui n'ont pas compris qu'Haïti appartient à Duvalier comme Duvalier appartient à Haïti »⁴⁸. Si la plupart des adultes que je connaissais ne s'étaient pas rendus aux urnes, ce qui laissait planer des soupçons sur la participation record annoncée par les autorités, de nombreux Haïtiens avaient serré les dents et voté favorablement. « Évidemment que nous avons voté oui », me déclara un ami d'un air soucieux.

Ils avaient suivi l'événement sur Radio Soleil, station catholique et seule voix indépendante ayant survécu à la censure musclée du régime. La radio avait pris la précaution de voiler ses critiques mais elle n'en fut pas moins fermée quelques jours avant le référendum et son directeur expulsé. Les habitants apprirent la chose par le *teledjòl*, ou téléphone arabe. Les gens de Kay retournèrent à leurs jardins, à leurs enfants, à leurs églises. Les régions rurales semblaient installées pour longtemps dans la peur, l'apathie et la survie au quotidien.

Le mouvement qui vit le jour quelques mois plus tard balaya cette impression d'immobilité. Faisant suite aux explosions sporadiques de mécontentement des années précédentes, une rébellion cohérente s'organisa enfin en novembre 1985. À l'occasion d'une petite manifestation antigouvernementale dans la ville de Gonaïves, les forces armées tuèrent trois écoliers à coups de baïonnettes et de balles ; les corps furent secrètement enterrés dans une tombe anonyme, pour éviter tout nouveau rassemblement. Cela provoqua un mouvement de colère national qui marqua le début de la fin pour Duvalier. Le gouvernement tenta de calmer les familles des victimes en leur transmettant ses condoléances et des enveloppes bien remplies. « Les familles en deuil crachèrent sur les premières et refusèrent les secondes », écrit Abbott (1988 : 295). « Vous voulez payer pour tuer nos enfants ? Comme pour des cochons ? », s'indigna l'une des mères. Les

⁴⁷ « Le succès ou l'échec d'un gouvernement haïtien est toujours, en dernier ressort, déterminé par ses relations avec les États-Unis » (Ferguson 1987 : 42).

⁴⁸ Cité dans Ferguson (1987 : 94).

élèves de tout le pays se mirent en grève et, après Noël, refusèrent de retourner en classe tant que Duvalier resterait en place.

Les soulèvements populaires se multiplièrent dans les villes de province au cours de la première semaine de janvier, jusqu'à atteindre Port-au-Prince. Les militaires et les forces paramilitaires tirèrent sur la foule qui répliqua avec des pierres et des barricades. Les commerçants se joignirent aux écoliers et le pays fut bientôt paralysé. Haïti menaçait de sombrer dans un bain de sang. La catastrophe fut évitée par le départ de Duvalier, de sa famille et d'une bonne partie de leurs richesses, à bord d'un appareil américain, le 7 février.

On avait bien assisté à une révolte populaire mais, une fois encore, il ne s'agissait pas d'un événement politique purement haïtien. La chute de Duvalier n'était pas plus haïtienne que les autres événements de la vie nationale : « Deux choses se sont passées le 7 février 1986 : premièrement, le départ de Duvalier ; deuxièmement, *la reprise en main de la machine étatique par un groupe apparemment disparate* de civils et de militaires de carrière où se mêlaient des duvaliéristes et d'anciens opposants, des partisans de la répression et d'anciens défenseurs des droits de l'homme. Les innombrables négociations qui ont permis ce transfert de pouvoir sont absentes des explications généralement fournies sur l'événement, ou du moins présentées comme très secondaires. Nombreuses furent les parties prenantes des accords tacites ou explicites passés à ce moment-là : hommes politiques haïtiens et américains, armées et services de renseignement des deux pays, ambassadeurs, fonctionnaires, éminences grises en tous genres » (Trouillot 1990 : 224-225).

Le gouvernement américain soutient qu'il a joué un rôle capital dans la chute de Duvalier ; les chefs de la révolte affirment que l'administration Reagan, sympathisante indéfectible des tyrannies d'Amérique latine, n'a fait qu'assister aux événements. Les deux ont raison.

Peu de temps après apparurent des transformations profondes dans la culture politique haïtienne. Parmi les slogans qui se répandirent alors, l'un des premiers fut *baboukèt la tonbe*, quelque chose comme « la bride est lâchée » : on eut « l'impression d'entendre un million de personnes se mettant soudain à parler toutes ensemble » (Wilentz 1989 : 63). Des journaux parfois éphémères fleurirent au coin des rues de Port-au-Prince ; des radios interdites reprirent leurs émissions ; les tracts parsemèrent les rues ; de nouveaux syndicats commencèrent

sions ; les tracts parsemèrent les rues ; de nouveaux syndicats commencèrent à faire leurs premières armes. Plus étonnante encore fut l'unanimité apparente avec laquelle les Haïtiens entreprirent la grande opération de *dechoukaj*, ou « désouchage », poursuivant ou tuant des membres des milices duvaliéristes, remplaçant le drapeau détesté de Papa Doc, rouge et noir, par son ancêtre rouge et bleu, jetant dans la baie de Port-au-Prince la statue de Christophe Colomb, symbole de l'impérialisme étranger, et rebaptisant la place qu'elle ornait du nom de Charlemagne Péralte, chef de la résistance armée à l'occupation américaine de 1915-1934.

Le Conseil National de Gouvernement, ou CNG, n'approuvait pas ce *dechoukaj* visant les duvaliéristes, puisque ceux-ci se faisaient de plus en plus nombreux au sein du nouveau gouvernement. Bientôt, le CNG ne fut plus qu'une junte militaire composée des seuls officiers de haut rang que possédait Haïti, des duvaliéristes. Ils fournirent au mécontentement populaire une réponse dans le droit fil de leurs méthodes : « À la fin de sa première année au pouvoir, le CNG, généreusement aidé par le contribuable américain, avait tué plus de civils que le gouvernement de Jean-Claude Duvalier n'en avait liquidé en quinze ans » (Trouillot 1990 : 222).

Si la plupart des violences se déroulèrent dans la capitale, les changements qui prenaient place en Haïti se firent sentir dans les villes de province telles que Mirebalais, la paroisse du père Alexis. Une fois la bride lâchée, les discours politiques prirent une place énorme dans la vie des habitants tandis que les sermons du père Alexis se faisaient moins allégoriques et s'aventuraient parfois à formuler des reproches précis. Le prêtre mentionna plusieurs fois l'assassinat de manifestants non armés par des soldats et s'étonna un jour que les habitants de Mirebalais participent à un bal alors que plusieurs personnes avaient été tuées dans la journée par des troupes gouvernementales : « Je trouve surprenant que quelqu'un puisse s'amuser alors que le pays agonise et que nos sœurs et nos frères tombent sur le champ de bataille. »

La perception des questions politiques évolua également dans le petit village de Do Kay, mais plus lentement ; une année s'écoula avant que la majorité emboîte le pas aux audacieux. Au printemps 1987, les habitants des zones rurales, jusque-là silencieux et apparemment ignorants des affaires publiques, étaient au courant des moindres détails concernant les péripéties nationales. Les nouvelles

voyagent vite car les paysans vont souvent à Port-au-Prince ; quand Bastien (1951) remarque que les femmes de la campagne sont extrêmement bien informées, il précise que leur savoir ne se limite pas à l'évolution des prix mais qu'il embrasse toute la vie publique.

Cependant, des villages aussi « isolés » que Do Kay sont reliés de bien d'autres façons à la capitale et, au-delà, aux États-Unis. Ces liens allaient soudainement être mis en relief par les événements, ce qui était d'ailleurs prévisible. En effet, à l'occasion de notre enquête annuelle durant l'été 1985, nous avons demandé aux familles de Do Kay si elles avaient des parents à Port-au-Prince ou aux États-Unis : sur cent vingt-trois d'entre elles, cinquante-six avaient des parents proches dans la capitale et quatorze outre-Atlantique. Pratiquement toutes avaient de la famille éloignée dans l'un ou l'autre endroit ⁴⁹.

De plus, les personnes installées dans la capitale sont elles-mêmes liées de différentes façons aux États-Unis. Certains émigrés de la région de Kay travaillent par exemple dans des usines d'assemblage de produits américains destinés à la réexportation. Prenons le cas de Frico, le fils de Madame Sonson, qui a quitté Do Kay à quinze ans, pour partir en ville à la recherche d'un travail. Grâce à un autre jeune homme de Do Kay, il a d'abord trouvé un emploi dans un élevage de poulets, moyennant un salaire d'un dollar par jour et la promesse du patron de lui trouver un visa pour *lòtbò*, c'est-à-dire l'autre bord de la mer, l'Amérique. Le visa ne venant pas, Frico a ensuite pris un autre emploi, toujours par l'entremise d'un homme originaire de Do Kay, dans une usine assemblant des fenêtres pour une société américaine. Pendant huit mois, avant de perdre un doigt en coupant du verre et d'être licencié ⁵⁰, il a pu envoyer régulièrement de l'argent à ses parents et permettre ainsi à ses jeunes frères et sœurs d'aller à l'école.

⁴⁹ Sur la façon dont ceux *laba* (ceux qui sont restés en Haïti) établissent des liens avec les émigrés, voir l'étude de Karen Richman au sujet de la correspondance enregistrée sur cassette (communication à la réunion annuelle de l'American Anthropological Association en novembre 1989). Cette correspondance par cassettes représente sans doute le mode de communication le plus important entre les zones rurales d'Haïti et les villes américaines.

⁵⁰ « Quand Frico s'est coupé le doigt, ils l'ont renvoyé avec quinze jours de paie », raconta par la suite Madame Sonson. Il y avait beaucoup d'hommes et de femmes jeunes et vaillants pour prendre la place de Frico. Il en fut

Les habitants de Kay perçoivent et vivent les événements de la ville (et de *lòtbò*) par l'intermédiaire de ces réseaux à la fois affectifs et économiques. Leur importance avait été signalée avant 1986 mais cette année-là, plusieurs nouveautés soulignèrent à quel point Do Kay n'était pas un village isolé du contexte national. On assista d'abord à une véritable floraison de transistors et l'on vit des hommes passer leurs journées penchés sur leur radio, allant d'un programme créole à l'autre. Ensuite, les groupements communautaires, totalement dépassés dans d'autres villages, acquirent un certain poids dans la région de Kay ; au lieu de ne réunir que quelques personnes, ils attirèrent jusqu'à cent participants au cours de l'été 1986. Enfin, des groupes de citoyens nouvellement créés entreprirent de réparer les routes, de planter des arbres, etc. Toutes ces activités prouvaient que le *dechoukaj* ne se résumait pas à une revanche : « L'opération dite de *dechouquage* n'était pas le seul nettoyage ou débarras de la société haïtienne des réseaux de macoutes, qui ont été l'œil nocturne de la terreur introduit dans tous les interstices de cette société. C'était surtout l'expression d'un désir de reconstruction de la nation, sur des bases radicalement autres que celles du despotisme » (Hurbon 1987b : 8).

Cependant, elle s'accompagnait d'une haine profonde contre les Duvalier. Madame Sonson, de l'avis général l'une des plus douces habitantes de Do Kay, jurait que si elle attrapait un membre de la famille, elle lui infligerait des tortures effroyables, dignes des trafiquants d'esclaves de Saint-Domingue. Reflétant l'évolution de cette période, de vieux proverbes redevinrent d'usage courant et l'on vit apparaître dans le langage quotidien tout un vocabulaire inspiré des péripéties politiques. Quelqu'un parlant longuement d'un sujet tenait une « conférence de presse » ; un homme tiré à quatre épingles devenait un « candidat à la présidence » ; une jeune femme un peu trop imbue d'elle-même se faisait traiter de *michelbè*, jeu de mots mêlant le nom de la femme de Duvalier et l'idée d'une beauté un peu trop apprêtée ; les soldats n'étaient plus que des *mesyè atimojen yo*, « les messieurs au gaz lacrymogène » ; un enfant sans cœur pouvait menacer sa mère de *dechoukaj* ; on peignait sur les murs des maisons les mots *chak 4 an* (« chaque quatre ans »), ou le verbe *dechouke*. Au printemps 1987, un scepticisme bon enfant quant à la politique et aux politiciens semblait à l'ordre du jour.

réduit à acheter des cigarettes en gros pour les revendre à l'unité dans les rues de Port-au-Prince.

À l'été, quand la junte annonça qu'elle dissolvait un syndicat un peu trop militant et qu'elle confisquait à son profit les attributions du conseil électoral, le scepticisme se transforma en colère. On assistait à un coup d'État auquel il ne manquait que le nom, de l'avis même de la population. Une coalition d'opposition hâtivement formée appela à la grève générale et fut entendue dans tout le pays. Même à Kay, on vit apparaître des barrages routiers. D'abord immense succès, la grève finit par lasser les Haïtiens. À la campagne, les habitants apprirent par le *teledjòl* et la radio que l'armée avait ouvert le feu sur des manifestants à Port-au-Prince. Plus de cinquante personnes furent tuées en un mois. Les familles avec un fils ou une fille installés en ville, suppliaient leurs enfants de faire attention. La junte capitula en rendant au conseil électoral son rôle dans l'organisation des élections et en autorisant à nouveau le syndicat dissout mais elle ne put rien contre la déception et le scepticisme qui s'étaient installés. Les candidats à la présidence ne suscitaient plus que méfiance : étaient-ils *makout*, *ameriken* (deux termes à peu près équivalents) ou *pèp*, du peuple ? Les Frères Parent, groupe musical très populaire dans les régions rurales, fit un tube avec une chanson intitulée « Attention aux candidats » :

Veye yo, se pou nou veye yo
 Restavèk 'Meriken
 (Surveillons-les, nous devons les surveiller
 Les valets des Américains)

Ces préoccupations politiques apparues si soudainement continuèrent d'occuper le devant de la scène pendant tout l'été, influençant tous les aspects de la vie collective et particulièrement ceux liés d'une façon ou d'une autre à « la ville ».

Do Kay est en contact étroit avec Port-au-Prince grâce au personnel de l'école et de la clinique. La structure qu'elles forment ensemble représente le plus gros employeur de la région ; elle dépend de la capitale pour son approvisionnement. Madame Alexis et ses collègues achètent régulièrement de la nourriture au marché proche de la mairie de Port-au-Prince, tandis que le père Alexis se procure des médicaments en ville ; à chaque voyage, ils rapportent les dernières nouvelles de la capitale.

Le 1^{er} août 1987, ils se trouvaient là au moment du drame du *kamyon lanmò* (« camion de la mort »). Une benne remplie de cadavres circulant dans Port-au-Prince provoqua la colère des passants ; ils attaquèrent le chauffeur et incendièrent le véhicule tandis que la police se mettait à tirer, faisant plusieurs morts et déclenchant une panique dans la foule, un *kouri* de gens s'enfuyant en tous sens. Le mystère ne fut jamais élucidé : s'agissait-il vraiment d'indigents morts à l'hôpital comme le soutint le gouvernement qui, semble-t-il, ne mentait pas ? Le soir même, la nouvelle faisait le tour de Kay. Une femme qui se trouvait au marché avec Madame Alexis commenta peu après : « Ils disent que ce sont des pauvres, morts à l'hôpital ? Vous imaginez ça ? Est-ce qu'on transporte les morts dans des camions-poubelle ? Non, on utilise de grandes ambulances. Est-ce qu'on fait circuler un camion ouvert plein de corps dans la boue de Port-au-Prince ? Non, ils n'auraient pas fait ça s'ils n'avaient pas voulu intimider les gens. » De l'avis général, le gouvernement était « éhonté » ou, pire encore, *san manman*, « sans mère ».

Le père Alexis consacra son sermon du dimanche suivant au drame, concluant par cette péroraison : « On nous dit que ces corps étaient ceux de pauvres morts à l'Hôpital général. De causes naturelles, nous dit-on. Qu'y a-t-il de naturel à mourir de pauvreté ? Qu'y a-t-il de naturel à être jeté comme un détritrus dans un camion ? À défiler dans la ville couvert de mouches ? », lança le prêtre. Dans l'église, plusieurs personnes étaient en larmes. Hélas, le *kouri*, les morts, le sermon, tout était en parfaite adéquation avec le nouvel Haïti.

Que s'est-il vraiment passé à Do Kay à cette époque ? Si l'économie rurale, poursuivant son lent déclin, ne connut pas de grand bouleversement, on assista à une révolution dans le discours qui alla au-delà de la politisation des chansons, des conversations ou des sermons. La nouveauté résidait dans le déplacement des sujets autorisés ou interdits. Les gens abordèrent des thèmes jusque là bannis ; mieux, ils se mirent à parler de façon différente de sujets rebattus.

Hurbon établit un rapport étroit entre les événements de 1986 et des années suivantes, et la nouvelle conception que les paysans se firent de leur rôle dans un pays qui dépendait d'eux depuis si longtemps : « La nouveauté réelle du 7 février semble résider dans la volonté exprimée par les paysans de ne plus correspondre à l'image de « sauvages de l'intérieur » qui leur avait été construite. Ils prétendent

être désormais des citoyens à part entière, décidés à défendre eux-mêmes leurs propres intérêts » (Hurbon 1987b : 19).

Il se passait quelque chose de nouveau et de difficilement définissable. Haïti était toujours gouverné par les duvaliéristes, le régime continuait à frapper les dissidents, particulièrement les plus pauvres d'entre eux, et la situation économique désastreuse ne cessait d'empirer. Pourtant, en parallèle, Haïti devenait dans le discours des pauvres des villes et des campagnes, un pays qui pouvait et devait changer. Une telle évolution reflétait l'idée nouvelle que les pauvres se faisaient de leur monde et des possibilités qu'il leur réservait. Les mutations de l'après-1986 furent aussi subtiles que profondes. Hors des villes, les Haïtiens politisèrent volontairement leur discours mais on vit surtout apparaître de nouveaux usages dans la conversation, le discours et la narration. Les façons de parler et de penser se réorganisaient.

Cette évolution a eu, comme nous allons le voir, un effet perceptible sur la manière dont les Haïtiens parlent de la maladie. Les bouleversements politiques de ces quelques années, qui n'améliorèrent pas la situation des paysans, ont cependant modifié profondément les représentations collectives du sida. Aux yeux des habitants de Do Kay comme de leurs oppresseurs, les récits de maladie recueillis dans le village sont politiquement inoffensifs⁵¹. Et pourtant, les modifications apparues dans la structure de ces récits reflètent une réorganisation du langage et de la pensée autour d'une question : quels sont les agents de la souffrance ? Du sol stérile ou des machinations de la bourgeoisie urbaine, quelle est la cause de la pauvreté des paysans ? La diarrhée du nourrisson est-elle due à des microbes, ou bien aux microbes présents dans l'eau polluée du fait d'un

⁵¹ De nombreux anthropologues de la politique les considéreraient même comme inintéressants. L'évolution du discours a pourtant retenu l'attention des théoriciens de la société, bien avant Marx, tout en restant mal comprise. Bloch (1975 : 2-3), qui déplore « l'absence d'une théorie claire permettant d'établir des rapprochements entre les mots et la « politique », note que « l'anthropologue de la politique, lorsqu'il analyse et théorise ses données, oublie rapidement la réalité des échanges sociaux, de gens qui parlent à d'autres, de gens qui entrent en contact les uns avec les autres, et « imagine » à la place le politique qui prend place dans une zone floue, artificiellement construite, de conflits souterrains et d'alliances. À l'inverse, ce qui a été observé est relégué au rang de façade, masquant cette activité politique réelle. »

gouvernement irresponsable ? Le sida est-il le résultat de la sorcellerie, ou de l'amertume qui pousse les pauvres à « envoyer des maladies » à d'autres pauvres ?

Les récits de Do Kay énoncent plusieurs causes possibles à la souffrance, sous-tendues par une série d'oppositions : entre le personnel et l'impersonnel, le juste et l'injuste, le mérité et l'immérité, le nécessaire et l'inévitable, le supportable et l'insupportable, le dedans et le dehors. Les notions de grief, de recours, d'imputation de la responsabilité, telles qu'elles sont comprises en Haïti, occupent également une place importante dans ces catégories, quoiqu'elles diffèrent de la notion de cause.

Les habitants de Do Kay ne formulent plus leurs griefs de la même façon, ce qui a profondément influé sur les représentations collectives du sida. Cette évolution est allée de pair avec une mise en perspective de l'épidémie de sida par rapport à la pandémie de l'Atlantique ouest : les habitants de Kay soulèvent des questions qui s'inscrivent sur une toile de fond beaucoup plus vaste. Le sida est-il causé par la pauvreté née du barrage ? Est-il un produit de l'impérialisme nord-américain ? En quoi les Haïtiens sont-ils un groupe à risque ? En quoi les *boat-people* haïtiens sont-ils accablés de maladies et menacent-ils la santé des citoyens des États-Unis ? Ces interrogations dévoilent des dynamiques essentielles dans la perception de la pandémie : reproches, recherche d'un responsable, accusations, racisme. Ces enjeux ont forgé les attitudes adoptées face à l'épidémie mais aussi l'épidémiologie du nouveau virus.

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Deuxième partie

Un village haïtien frappé par le sida

[Retour à la table des matières](#)

« Lorsque de nouveaux termes médicaux acquièrent droit de cité dans une société, ils prennent place au sein de réseaux sémantiques préexistants. Si de nouveaux modèles explicatifs sont introduits à cette occasion, il est rare qu'une évolution dans la rationalité médicale suive rapidement. »

B. Good, *The Heart of What's the Matter*, p. 54

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Deuxième partie. Un village haïtien frappé par le sida

Chapitre VII

Manno

« Si je m’endors, je dis aussitôt : Quand me lèverai-je ? et étant levé j’attends le soir avec impatience, et je suis rempli de douleurs jusqu’à la nuit.

« Ma chair est couverte de pourriture et d’une sale poussière ; ma peau est toute sèche et toute retirée.

« Mes jours ont été retranchés plus vite que le fil de la toile n’est coupé par le tisserand, et ils se sont écoulés sans me laisser aucune espérance. »*

Job, chap. 7, 4-6

« Ce cri ne peut être assourdi. Ceux qui souffrent injustement ont le droit de se plaindre et de protester. Leur cri exprime à la fois leur désarroi et leur foi. »

G. Gutiérrez, On Job : God-Talk and the Suffering of the Innocent, p. 101

[Retour à la table des matières](#)

Manno Surpris s’installa à Do Kay en 1982, à l’âge de vingt-cinq ans, lorsqu’il commença à enseigner dans la nouvelle école du village. Il venait d’une famille de paysans de Saut d’Eau ⁵². Après l’école primaire, il était parti pour

* Les citations de la Bible sont tirées de la traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, publiée par les éditions Robert Laffont en 1990 (coll. Bouquins).

⁵² Saut d’Eau se trouve près d’une cascade où la Vierge serait apparue. Des milliers de catholiques y viennent en pèlerinage chaque année. Le site est également sacré pour les adeptes du vaudou, culte qui doit beaucoup au catholicisme.

Mirebalais, bourgade où se tenait le grand marché local, pour continuer ses études secondaires. Cette ville lui parut « très difficile » : « Je n'avais personne là-bas et je ne pouvais pas rester dans la chambre que j'occupais. » Quelques mois après son arrivée, une cousine vivant dans un quartier pauvre de Port-au-Prince lui fit savoir qu'il pouvait venir habiter chez elle. Manno quitta immédiatement Mirebalais avec l'espoir de terminer sa scolarité dans la capitale. Comme la plupart des jeunes venus de la campagne dans ce but, il trouva des petits boulots pour payer les frais d'une de ces « écoles loterie », ainsi que les appellent les gens des villes parce que, pour ce qui est de l'enseignement, « on prend le risque ». En cinq ans, il ne progressa que de deux classes. Abandonnant alors le projet d'aller jusqu'au baccalauréat, Manno revint à Mirebalais pour travailler.

Le père Alexis, bien avant de terminer l'école qu'il construisait à Do Kay, avait commencé à recruter des enseignants. Il savait qu'il trouverait difficilement des bacheliers et proposa donc un travail de professeur à Manno, qui avait un niveau équivalent à une fin de quatrième. Moins d'un an plus tard, le jeune homme était devenu l'instituteur préféré du père Alexis. Il se vit confier bon nombre de responsabilités. Outre ses activités d'enseignant, il était responsable de la nouvelle porcherie, fonction à laquelle il avait été formé par des stages. Il supervisait également l'entretien de la pompe dont le village dépendait pour son alimentation en eau. « Il avait bon caractère, je lui faisais confiance, dit par la suite le père Alexis. Et surtout, il ne se montrait pas pressé de rentrer à Mirebalais le vendredi après-midi. Il semblait apprécier ses activités au village. » Une autre raison retenait Manno, son attachement pour Alourdes Monestine, jeune femme de la région de Kay qui travaillait à l'école Saint-André. Leur fille naquit en 1984, et un an plus tard, le couple commença à construire sa maison près de l'école ; un deuxième enfant arriva rapidement.

Manno n'était pas aimé de tous. Professeur salarié, également rémunéré pour certaines de ses activités secondaires, il faisait des envieux, jalousie aggravée par le fait qu'il venait de l'extérieur. Le ressentiment que certains nourrissaient à son égard s'exprima de façon brutale lorsque, peu après le départ de Duvalier en février 1986, la maison de Manno fut détruite ou plutôt dechouke comme on disait dans le village, bien que le jeune homme n'ait entretenu aucun rapport, personnel ou officiel, avec les tontons macoutes. Ces incidents étaient chose commune en Haïti mais la destruction de la maison de Manno constitua le seul exemple de dechoukaj dans la région de Kay, où la population se contenta de faire des

choukaj dans la région de Kay, où la population se contenta de faire des graffitis sur les murs.

Toutefois, l'ampleur du ressentiment général n'apparut clairement qu'au mois d'août, quand Manno frappa un élève coupable d'une faute en rapport avec la nouvelle porcherie. Le village réagit avec une virulence étonnante. Le bouche à oreille se chargea de diffuser les « faits » : l'élève avait laissé échapper des porcs par mégarde ; ayant découvert la chose, Manno avait frappé le garçon avec un tuyau de plastique. La première réaction que je recueillis fut celle de Madame Kado qui s'exclama : « Il n'aurait jamais osé frapper ce garçon s'il n'avait pas été orphelin. Il n'aurait jamais osé frapper les enfants de Sonson. » Le vieil homme qui avait officieusement adopté le garçon à la mort de sa mère étant absent, deux hommes de Do Kay menacèrent d'en découdre avec Manno. Quelques écoliers s'équipèrent de bouts de tuyau, « pour se défendre ». Madame Alexis calma la crise en organisant une réunion entre les adultes concernés, qui se solda par des excuses de Manno au garçon et à ses protecteurs. Un ou deux jours plus tard, le mécontentement public se tut.

« Cette affaire l'a rendu malade », estima à l'époque Madame Dieugrand. En fait, Manno souffrait depuis le début de l'été de diarrhées chroniques et d'infections cutanées superficielles. Un médecin de la clinique Saint-André lui avait prescrit pour ces dernières un traitement antifongique en applications locales ; les plaques disparaissaient pour réapparaître aussitôt, généralement sur le cuir chevelu, le cou ou le visage. Au début de l'automne, le père Alexis emmena deux fois Manno chez un dermatologue de Port-au-Prince. Le jeune homme avait maigri au point que même de lointaines connaissances le remarquaient. Au mois de décembre, il avait terriblement décliné. Il commença alors à tousser. Le père Alexis l'emmena à nouveau à la capitale, juste après Noël et le fit examiner par l'un des plus grands internistes d'Haïti ; la radiographie des poumons et la cutiréaction donnèrent des résultats négatifs ⁵³.

Bon nombre d'habitants de Do Kay semblaient convaincus que Manno avait la tuberculose ; d'autres considéraient ses problèmes de peau comme la manifestation du move sang, le « mauvais sang » découlant de son comportement

⁵³ L'intradermo-réaction à la tuberculine est très souvent négative chez les personnes infectées par le VIH.

à l'égard de l'écolier. Une personne mit la maladie de Manno en rapport avec la destruction de sa maison, tandis que trois habitants rappelèrent que le jeune homme avait échappé de peu à la foudre trois ans auparavant, ce dont il subissait les séquelles avec retard. Madame Sonson soulignait quant à elle : « Ils étaient tous les deux malades, lui et sa femme, mais elle a eu l'intelligence de se soigner parce qu'elle allaitait. Lui, il a laissé les choses traîner. »

À la fin de l'année, le personnel médical de la clinique Saint-André commença à chuchoter que Manno était peut-être atteint du sida mais personne n'en parla au père Alexis puisque le jeune homme voyait un éminent médecin qui n'avait sans doute pas négligé cette piste. Après le Nouvel An, au tout début de l'année 1987, sa santé déclina de jour en jour tandis qu'une rumeur, très discrète, faisait le tour de Do Kay : Manno était victime d'un acte de sorcellerie commandité par un rival envieux ou quelqu'un qui lui en voulait pour une raison ou une autre. Je fus informé de ce bruit par un garçon de dix-huit ans, ancien élève de Manno, qui refusa de me dire de qui il le tenait et qui prétendit ne pas croire à cette hypothèse. Il affirma également ne pas savoir qui aurait pu nuire au professeur. Quand je lui demandai comment « on » avait pu provoquer cette maladie, j'obtins une réponse vague : « Je ne sais pas... Certaines personnes savent faire ça toutes seules, d'autres vont chez un bokor [spécialisé dans la magie maléfique]. »

Cette hypothèse était-elle liée à l'affaire du jeune garçon frappé par Manno ? Quand j'interrogeai Madame Alexis à ce sujet, je découvris qu'elle était au courant et qu'elle tenait l'information d'Alourdes elle-même. « Mais quand on aura un vrai diagnostic, tout le monde comprendra qu'il n'est pas victime d'une malveillance, ajouta-t-elle ; c'est pourquoi il faut absolument que la famille connaisse le vrai diagnostic. » Elle me dit cela à la mi-janvier, alors que Manno était entre les mains de l'éminent spécialiste. Tous s'accordaient pour penser qu'un diagnostic était nécessaire. Manno dépérissait alors que les tests coûteux s'étaient avérés négatifs. Le père Jacques avait déjà songé au sida. Madame Alexis parut stupéfaite à l'idée d'une telle éventualité : « Mais comment pourrait-il avoir attrapé cette maladie ? Il est marié depuis trois ans. Il n'est tout de même pas homosexuel ? »

Enfin, après deux mois d'incertitude, le médecin de Port-au-Prince dirigea Manno vers la seule clinique publique haïtienne spécialisée dans le dépistage et le traitement du sida. Quand le jeune homme se présenta, la clinique, installée dans la capitale, était fermée pour le week-end. Le malade ne pouvait plus marcher, il

était déshydraté, il pesait à peine 45 kg et donnait des signes de confusion mentale ; on ne savait pas s'il survivrait jusqu'au lundi suivant. Le père Alexis proposa de l'accueillir au presbytère de Mirebalais, dans un dortoir destiné aux gens de l'extérieur inscrits dans le lycée de la ville.

Manno survécut jusqu'au lundi matin et on l'emmena à l'hôpital à 9 h 30. Le bâtiment était déjà bondé d'hommes et de femmes émaciés mais Manno comptait parmi les plus affaiblis et il fut immédiatement reçu par le docteur Boyer, jeune interniste qui s'était déjà acquis une réputation en tant que « docteur du sida » ; en outre, elle était connue pour faire preuve de compassion à l'égard des malades, qualité dont ses collègues avaient oublié l'usage. Après avoir interrogé Manno en haïtien et examiné ses radios, elle s'adressa à moi dans un anglais irréprochable : « Je ne comprends pas le diagnostic de mon confrère. Pour moi, il s'agit d'un cas évident de tuberculose disséminée. Je crains par ailleurs que le test de dépistage du VIH s'avère positif. Quoi qu'il en soit, [...] nous allons faire la prise de sang puis commencer un traitement antituberculeux. »

Ramené à Mirebalais et placé sous la surveillance du personnel d'une autre clinique fondée par le père Alexis, Manno, qui avait été gravement déshydraté, fit des progrès rapides grâce à la réhydratation intraveineuse. En trois jours, il cessa de ressembler à un mourant ; il se remit à parler avec facilité et à apprécier les visites qui l'avaient plongé dans le désarroi ; les quintes de toux s'espacèrent et il recommença à manger. Il put à nouveau parler de sa maladie et j'eus un entretien avec lui au début de février, avant les résultats du test. Je lui demandai ce qui, à son avis, l'avait rendu si malade. Il parut troublé et embarrassé : « Je ne sais pas vraiment... Je ne sais pas. » Je poursuivis : « Que redoutes-tu le plus ? » Les larmes lui montèrent aux yeux. Il sait qu'il a peut-être le sida, pensai-je. Au lieu de quoi, il me répondit : « J'espère par-dessus tout que ce n'est pas la tuberculose. Mais j'ai bien peur que ce soit ça. Je tousse, j'ai perdu du poids. J'ai bien peur d'avoir la tuberculose et de ne jamais aller mieux, de ne plus jamais pouvoir travailler... Les gens ne veulent pas s'approcher de vous quand on a la tuberculose. »

Manno me parla à cette époque-là de sa vie sexuelle. Pour un homme de trente ans atteint de sida, il avouait une activité sexuelle très limitée par rapport à des jeunes gens américains de son âge, atteints de sida ou non. De même, il avait eu peu de contacts sexuels par rapport à une cohorte de patients atteints de sida de

Port-au-Prince ⁵⁴. Il avait eu des rapports avec quatre femmes dont aucune ne se livrait à la prostitution même si l'une d'entre elles était « assez libre avec son corps ». Il en avait connu deux à Port-au-Prince, une à Mirebalais, la quatrième étant Alourdes, rencontrée en 1982 ; depuis quatre ans environ, il n'avait eu de rapports qu'avec elle. Manno me dit qu'il n'avait pas eu de contacts sexuels avec des hommes ou des garçons et qu'il n'avait jamais fait usage de drogues (il ne connaissait d'ailleurs ni l'héroïne ni la marijuana mais le mot haïtien pour « substances illicites » lui était familier). On lui avait fait une bonne douzaine de piqûres, de pénicilline ou de vitamines, avec des seringues hypodermiques, dont quelques unes remontaient à plusieurs années ; il n'avait jamais été transfusé et les traitements des derniers temps avaient été administrés avec des aiguilles stériles.

D'après les analyses, Manno présentait bien des anticorps anti-VIH ; il était également atteint de tuberculose et son organisme réagissait donc bien au traitement antituberculeux. À la visite suivante, Alourdes se rendit avec lui à Port-au-Prince. Elle était séronégative ; le docteur Boyer leur annonça le résultat des analyses et recommanda au couple de prendre les précautions nécessaires lors de leurs rapports sexuels. Elle promit à Manno de tout mettre en œuvre pour lutter contre les infections dont il allait sans doute être victime, à commencer par la tuberculose. Elle leur demanda de rester en contact étroit avec la clinique.

Manno resta à Mirebalais pendant plus d'un mois. Le père Alexis, démoralisé par les résultats du test et pleinement conscient de l'évolution habituelle de la maladie, n'épargna pas sa peine pour aider Manno, se chargeant de lui procurer les médicaments prescrits et des repas équilibrés qu'il faisait porter à la maison où vivait le jeune homme. La mère de ce dernier arriva de Saut d'Eau, ainsi que la sœur d'Alourdes qui quitta son village proche de Do Kay. Tout le monde se relayait au chevet du malade. La famille avait été prévenue que sa maladie était « due à un microbe, un virus » mais personne ne semblait craindre les contacts avec Manno. À la mi-février, le jeune homme sortait faire des marches et à la fin du mois, il avait repris une dizaine de kilos. Il cessa bientôt de tousser. Début mars, il semblait guéri. Le père Alexis envisageait de lui demander de reprendre

⁵⁴ Il faut souligner que Manno m'a fourni des informations identiques en trois occasions différentes. Sur la « promiscuité » et le sida, voir Pape *et al.* (1986), ainsi que les considérations sur ce thème dans le chapitre XIII.

ses activités d'enseignant à l'automne tandis que Madame Alexis se persuadait qu'il y avait eu une erreur de diagnostic, alors même que le personnel médical de son équipe l'avait avertie qu'une telle amélioration faisait partie de l'évolution normale du syndrome.

Manno se portait si bien que certains habitants de Do Kay commencèrent à s'interroger sur son absence : pourquoi ne revenait-il pas, de qui ou de quoi avait-il peur ? Alourdes, qui enseignait à nouveau à l'école, n'habitait plus leur maison, préférant faire un trajet d'une heure à pied pour rentrer dormir chez sa mère. Madame Sonson, qui se comptait parmi les parentes d'Alourdes, estima que le couple s'était organisé ainsi à cause des tensions qui avaient provoqué l'apparition du move san chez Manno : « Il a de très gros problèmes et ce n'est pas étonnant que son sang se soit gâté. » Neuf des vingt habitants interrogés considéraient que le move san contribuait aux problèmes du jeune homme, les autres pensaient que sa maladie ou ses actions n'avaient rien à voir avec du move san : « Ce n'est pas ça le problème, pas du tout. C'est autre chose », observa ainsi Madame Charité de façon énigmatique. Certains accusaient le sida mais pour bon nombre, « autre chose » désignait la sorcellerie. Le père Alexis m'expliqua ainsi l'obstination de Manno à rester à Mirebalais : « J'ai entendu dire qu'il se croit victime de la malveillance de quelqu'un. [...] Cette sorte d'accusation est dangereuse. Ça ne fait de mal à personne d'accuser un microbe mais accuser quelqu'un de vos malheurs mène à la dissension et à la haine. C'est pour ça que je suis si triste que Manno se croit victime d'une malveillance. » ⁵⁵

La tristesse du père Alexis déboucha peut-être sur une dispute avec le malade. Toujours est-il que Manno quitta furtivement Mirebalais. Le couple Alexis condamna par la suite le « manque de personnalité » du jeune homme : « Il aurait au moins pu passer au presbytère avant de partir », se plaignit le père Alexis.

⁵⁵ Ces propos du père Alexis font écho à Métraux pour qui « croyances et pratiques « folkloriques » ne sont pas toujours d'aimables superstitions. Pour beaucoup de gens, elles sont une source d'inquiétudes graves et la cause de grandes dépenses. Elles sèment la dissension entre parents et voisins, alimentent des haines tenaces et aboutissent parfois au meurtre » (Métraux 1958 : 238). Métraux propose plusieurs interprétations de la sorcellerie haïtienne. Voir le chapitre XVIII pour une analyse plus détaillée de la sorcellerie relative au sida.

Manno resta introuvable. Fin mars, je fis trois fois le trajet jusqu'à la maison de la mère d'Alourdes mais je ne l'y vis jamais ; il était « dans son village, chez sa mère » ou « à Mirebalais pour quelques jours ». La sœur d'Alourdes m'informa qu'il était allé « à Mirebalais voter pour la nouvelle constitution ». Ces réponses semblaient plausibles et j'aurais continué à m'en satisfaire si un membre du Projè Veye Sante, Christian Guerrier, cousin et voisin d'Alourdes, n'était venu me trouver à Do Kay après ma troisième visite pour me demander de l'interviewer pour ma recherche. Il m'expliqua que beaucoup de choses m'échappaient : « Il faut que vous compreniez quelque chose sur les Haïtiens ou du moins certains d'entre eux. Ils pensent qu'il existe différents traitements pour différents types de maladies. Certaines maladies exigent plusieurs types de traitements. Manno n'est pas chez sa mère. Il est à Vieux-Fonds où un houngan s'occupe de lui. Il croit que, puisque quelqu'un lui a envoyé sa maladie, il faut l'enlever. »

Au cours de notre long entretien, Christian Guerrier s'exprima comme s'il ne croyait pas à l'utilité du houngan. Il employa plusieurs fois le mot *fetich*, à connotation péjorative. Il précisa que le traitement pourrait prendre beaucoup de temps, peut-être des semaines, et que, tant qu'il ne serait pas terminé, Manno ne rentrerait pas. Quand je lui demandai pourquoi le traitement prenait tant de temps, Christian répondit : « Eh bien, ces gens croient que quand quelqu'un « envoie un mort », ce mort va dans le corps, dans la poitrine de la personne malade. C'est très difficile de déloger le mort. » L'« expédition des morts » est un modèle d'étiologie souvent décrit dans les ouvrages sur le vaudou. Métraux y voit « la plus redoutable pratique de la magie noire ». Sa description de la « maladie envoyée » rappelle en tous points les symptômes de la tuberculose pulmonaire : « Celui qui est devenu la proie d'un ou plusieurs morts que l'on a lancés contre lui maigrit, crache du sang et s'éteint rapidement. L'issue de ce charme est toujours fatale, à moins que la nature du mal ayant été diagnostiquée à temps, un houngan habile ne réussisse à faire lâcher prise aux morts » (Métraux 1958 : 243). Les remarques de Christian font écho à celle de Métraux (1958 : 244-245) lorsqu'il écrit que « les « morts », s'accrochant à l'organisme dans lequel on les a logés, on a beaucoup de peine à leur faire lâcher prise »⁵⁶. Finalement, mon interlocuteur

⁵⁶ D'autres ethnographes ont rendu compte de tels modèles d'étiologie, très répandus en Haïti. Un informateur de Hurbon (1987a : 194) explique ainsi qu'on « peut expédier leur zombi sur quelqu'un ; celui-là mourra, de la

me suggéra d'interroger Alourdes en prenant bien soin de ne pas lui révéler ce qu'il m'avait dit.

Il n'y avait qu'un houngan digne de ce nom à Vieux-Fonds, Tonton Mèmè ⁵⁷, mais je ne pouvais pas me rendre chez lui sans risquer de croiser Manno que cela aurait gêné. Un entretien avec Alourdes m'apprit que son mari, en réalité, n'était pas à Vieux-Fonds. Christian s'était trompé ou avait légèrement modifié les faits, le reste de son récit devant se confirmer par la suite. Je suivis donc les conseils de mon informateur et je lançai la conversation avec Alourdes en remarquant que « certaines maladies exigeaient plusieurs types de traitements ». Après un moment de surprise, Alourdes me donna assez volontiers des détails sur le traitement que suivait son mari. Elle prit d'abord la précaution de mettre le recours au houngan sur le compte des croyances de son mari : « Manno pense qu'on lui a fait ça par jalousie parce qu'il avait trois emplois, l'enseignement, la porcherie et la pompe à eau. » Puis elle oublia d'afficher son hypothétique scepticisme et me dit : « Les gens qui lui ont fait ça savent déjà [...] quel genre de maladie ils lui ont envoyé. Il ne survivra pas : ce sont des gens qui savent envoyer un mò tebe à une personne ; comme ça, elle attrape la tuberculose ⁵⁸. » Elle ne mentionna pas le sida ce qui me laissa dans le doute : pensait-elle que la nouvelle maladie n'avait aucun rapport avec les vrais problèmes de Manno, ou voulait-elle dire par là que quelqu'un avait envoyé un mò sida à son mari par le même procédé ? Quand je remarquai que Manno semblait en bonne forme pour une personne condamnée, Alourdes me répondit par un proverbe : « Une feuille ne pourrit pas le jour même où elle tombe dans l'eau. »

Alourdes montra plus de réticences à nommer les auteurs du sort jeté contre Manno ; elle me rappela que son mari préférait ne pas en parler, même avec elle. Toutefois, devant mon insistance, elle finit par me dire : « Tu connais les gens qui

même façon que la personne était morte. Il y a des morts dont on ne peut pas prendre le corps. On se contente de leur prendre le zombi. Mais si une partie du corps est là, on peut encore s'en servir. »

⁵⁷ Tonton Mèmè affirme qu'il est le seul « vrai *gangan* » de Vieux-Fonds. On compte également dans la région un homme qualifié de *bokor*, puisqu'il pratique de l'avis général la magie maléfique, ainsi que deux *manbo*.

⁵⁸ L'expression *voye yon mó tebe* signifie « envoyer [à une personne] un mort décédé de tuberculose », ce qui revient à « envoyer une mort tuberculose » à la personne visée. De même pour *voye yon mó sida*.

ont fait ça. L'un vient du pays de mon mari, l'autre est d'ici et le troisième est même un parent à moi bien qu'il prétende le contraire ; deux d'entre eux travaillent à l'école. Celui qui vient du pays de mon mari a mené les choses [...], c'est le chef, c'est lui qui a tout organisé. » Maître Fritz, l'un des professeurs, était de Saut d'Eau : Alourdes admit qu'il s'agissait de lui et ajouta rapidement que Pierre, un autre enseignant, faisait partie du trio. Elle refusa catégoriquement de nommer le troisième, précisant seulement qu'il était « encore plus proche » ; le pronom li signifiant à la fois « il » et « elle », je ne pus deviner si elle parlait d'un homme ou d'une femme.

Jusqu'à quel point ce cas de sida transmis par la magie était-il typique des pratiques de sorcellerie dans les zones rurales haïtiennes ? Le processus d'expédition des morts est associé aux maladies graves, telles que la tuberculose. Dans son étude sur la tuberculose dans le Sud d'Haïti, Weise (1971 : 95 et 98-99) note que la maladie peut être « envoyée à la victime par un autre être humain ». Les actions de Manno et de sa famille rappellent celles qui sont généralement entreprises par la victime dans le Sud du pays : « La divination est utilisée pour rechercher l'agresseur. Même si l'on ne parvient pas à l'identifier, tout est mis en œuvre pour rompre le maléfice. » La divination, généralement pratiquée avec des cartes ou une bougie, est alors synonyme de diagnostic : « Les diagnostics mettent en évidence un désordre dans les relations entre les gens [...]. Les cartes révèlent souvent que la victime souffre à cause de la « jalousie » des autres. On reconnaît à ce sentiment assez de force pour perturber gravement la vie de celui qui en est l'objet. Dans le système vaudou, l'objet de la jalousie porte souvent une part du blâme. Cette condamnation partielle de la victime est révélatrice d'une société qui attend d'une personne qui a beaucoup qu'elle donne beaucoup » (Brown 1989a : 53).

Dans le cas de Manno, la divination allait probablement confirmer les soupçons de sa famille, en répondant à la question : qui furent les perdants quand Manno obtint ses trois emplois ? Bien évidemment, ses collègues enseignants à qui le père Alexis préféra Manno comme bras droit. Pierre, par exemple, était « un moun Kay [une personne de Kay] qui aurait dû avoir la priorité sur un étranger », ainsi que l'affirma sa tante. Plusieurs habitants interrogés soulignèrent que Pierre était plus pauvre que Manno, de même que Maître Fritz ; le père Alexis n'aimait pas beaucoup ce dernier qui, du coup, méprisait encore plus Manno.

Tonton Mèmè n'étant pas impliqué dans l'affaire, une visite à Vieux-Fonds promettait de m'apporter quelques éclaircissements. Je découvris d'abord que le houngan ne savait rien « du jeune professeur atteint d'une maladie persistante », selon mes termes. Il m'interrogea avec insistance, trahissant sa surprise qu'un cas aussi grave ne lui ait pas été soumis. Pourtant, tout Do Kay semblait au courant. Madame Alexis aborda le sujet à plusieurs reprises, s'agaçant contre la « superstition obstinée » des habitants : « Je sais, les gens croient qu'on peut voye yon mò pwatrine [envoyer à quelqu'un une mort tuberculeuse] mais comment peuvent-ils croire qu'il s'agit de malveillance quand ils connaissent le diagnostic ? J'étais convaincue que la famille de Manno renoncerait à l'idée que quelqu'un était responsable de sa maladie en recevant les résultats des analyses. »

J'étais persuadé que Manno partageait les idées de sa femme mais un mois s'écoula avant que je puisse lui parler. Passant près de chez lui pour me rendre à une réunion, début mai, je fis un détour chez la mère d'Alourdes. La famille possédait deux petites maisons séparées par un grenier à grains. L'une des deux avait été vidée pour accueillir la famille de Manno ; la mère d'Alourdes occupait l'autre en compagnie de deux ou trois enfants, tandis que son mari vivait tout seul, à quelques centaines de mètres de là. Quand je l'appelai depuis la cour, Manno sauta de son lit avec une belle vigueur. « Décidément, Manno, on ne se voit jamais ! » Il rit nerveusement, comme à l'accoutumée, mais il paraissait mal à l'aise. Sa santé semblait revenue, il avait repris au moins huit kilos et il me serra la main d'une poigne solide. « Oh, fit-il, je ne suis pas passé par Do Kay, ces temps-ci. »

Un mois plus tard, Manno respirait toujours la santé mais, si les choses allaient bien d'un point de vue médical, ses rapports avec les habitants du village restaient problématiques. Il voyait beaucoup moins de gens. Lui et sa famille reprochaient à leurs amis sa maladie ; il avait abandonné sa maison et rebuté son employeur, qui était également celui de sa femme. Fin juin, quand la fièvre et les diarrhées firent vaciller sa santé, j'appris par Christian que Manno et sa famille se préoccupaient de plus en plus des origines de la maladie, au détriment de sa progression. Mais il ne voulait pas parler ouvertement des accusations de sorcellerie et nous nous en tînmes dans nos entretiens réguliers à des considérations sur l'évolution de son mal.

Nous abordâmes finalement le sujet en début juillet. Un après-midi, avant une visite de contrôle à Port-au-Prince, Manno était assis à l'ombre du grenier à grains, tenant dans ses bras son fils de seize mois. Comme d'habitude, il me salua de son air gêné et m'annonça qu'il se portait « bien, à part quelques crampes d'estomac ». Il prenait toujours ses médicaments. Quand je lui demandai s'il pensait à son rendez-vous, il répliqua, en m'indiquant un baluchon posé sur la fourche d'un arbre : « Je m'en suis souvenu. J'attends le bus depuis ce matin. » Il accepta avec joie que je l'emmène jusqu'à Mirebalais où il trouverait plus facilement un bus pour la capitale. Mais il devait attendre qu'Alourdes rentre de l'école pour s'occuper des enfants. J'avais à peine fait quelques centaines de mètres à pied vers Do Kay que j'entendis Manno me héler. Sa belle-mère venait de rentrer et il pouvait faire le chemin avec moi.

Je lui demandai de me parler de sa maladie, des choses dont nous n'avions pu discuter faute de moments en tête à tête. Il me répondit aussi directement que je l'avais questionné : « Je sais que je suis très malade même si ça ne se voit pas. On me dit qu'il n'y a pas de traitement mais je n'en suis pas convaincu. Si on peut trouver la cause, on peut trouver le remède. » Alourdes avait nommé la cause : Fritz, Pierre et une troisième personne. « Et quelle est cette cause ? », demandai-je. Manno répondit sans hésiter : « Un microbe. » Après un moment de silence, je l'interrogeai sur la raison pour laquelle il ne vivait plus chez lui : « Eh bien, ma belle-mère nous a proposé de nous installer chez elle jusqu'à ce que j'aille mieux. » « Mais ça fait des mois que tu vas mieux... » Il marqua une hésitation : « Oui... C'est vrai. » « On dit, poursuivis-je, que tu as quitté ta maison parce que tu pensais que quelqu'un de Do Kay cherchait à te nuire. » Manno réfléchit un moment avant de reprendre : « C'est peut-être ce qu'on dit mais ça ne veut pas dire que c'est vrai... Je ne suis pas sûr que quelqu'un cherche à me faire du mal mais je ne suis pas sûr que personne n'essaie. Peut-être, peut-être pas. » Nous approchions de Do Kay ; nous avons interrompu notre conversation en décidant de nous revoir la semaine suivante.

Durant l'été 1987, il s'avéra difficile de respecter des rendez-vous. La junte militaire au pouvoir depuis le départ de Duvalier était universellement détestée ; dans la région de Kay, on aurait eu du mal à trouver un partisan du gouvernement. Quand ce dernier tenta une nouvelle fois de fausser les élections, des milliers de Haïtiens envahirent les rues de Port-au-Prince et des villes, exigeant la démission

des autorités. L'armée tua des dizaines de manifestants. À plusieurs reprises, les principales agglomérations furent paralysées par les soulèvements ⁵⁹. Une grève bloqua la plupart des routes ; elle m'empêcha de voir Manno qui, de son côté, manqua deux visites médicales à Port-au-Prince. À l'occasion de l'une d'elles, il se retrouva dans une clinique vide à la suite d'une fusillade qui fit s'enfuir le personnel et les patients. « Haïti n'est pas un pays où être à la fois pauvre et malade », commenta amèrement le père Alexis.

Fin juillet, Manno se plaignit à nouveau de diarrhées. Christian, son voisin, m'informa que sa toux avait réapparu. Le jeune homme ne put se réapprovisionner en médicaments antituberculeux à cause des manifestations quotidiennes dans la capitale, des bombes lacrymogènes et des tirs ; de nombreux magasins, dont des pharmacies, restaient fermés pendant plusieurs jours d'affilée. Début août, il vomissait et souffrait de terribles migraines. Il semblait avoir du mal à parler mais soutenait qu'il lisait sans difficulté. Je le trouvai plus d'une fois au lit, lisant sa Bible tout usée : « Pour me donner de la force, pour me protéger », me disait-il.

La troisième semaine d'août, Manno était dans un état grave. Des jeunes gens de Do Kay, pour la plupart membres du Projè Veye Sante, demandèrent à être conduits chez Manno, pour « une réunion de prière ». « Nous avons entendu dire que lui et sa femme sont en danger spirituel », précisa l'un d'eux. Nous arrivâmes vers neuf heures du soir. La famille était couchée ; les enfants, ainsi que leur mère me sembla-t-il, occupaient une natte de paille posée sur le sol. Manno parut un peu embarrassé par notre arrivée mais accueillit avec plaisir les salutations particulièrement chaleureuses de Saul, l'un des visiteurs ⁶⁰. Quelqu'un entonna des chants, le Credo de Nicée, quelques versets de la Bible et un psaume. Un autre proposa une prière, demandant à Dieu d'envoyer un « remède spirituel » au malade. Une ou deux formules me laissèrent perplexe : l'homme implora Dieu

⁵⁹ Voir Wilentz (1989 : 95-101) pour un très bon compte-rendu de cet été 1987 et de ses brutalités.

⁶⁰ « Je savais qu'on ne pouvait pas attraper le sida en touchant quelqu'un qui avait la maladie, me dit Saul par la suite. C'est pour ça que j'ai serré la main de Manno, pour qu'il ne se décourage pas. Mais plus tard, j'ai pensé plusieurs fois que j'avais été le seul à prendre sa main. S'il y avait un risque de contamination, je serais le seul à tomber malade. Ça m'a fait peur. Mais après, je me suis dit « ce n'est pas vrai, se serrer la main ne peut pas être dangereux. »

« d'aider [Alourdes] à s'abstenir de faire quelque chose qu'elle pourrait regretter », il fit allusion à la femme de Loth et pria pour qu'Alourdes ait « le cœur de Job ». Évoquait-il l'infidélité dont la rumeur accusait Alourdes ? Ou la désignait-il comme celle qui avait poussé Manno à entreprendre une « thérapie magique » ? J'appris par la suite qu'elle préparait activement sa vengeance.

À la fin du mois, Manno respirait avec peine ; les calmants n'avaient plus d'effet contre la douleur et il n'arrivait pas à dormir. Il vomissait la plupart de ses repas et avait à nouveau perdu beaucoup de poids. On organisa une autre réunion de prière à laquelle je fus convié. Au moment où nous partions de Do Kay, Pierre me demanda s'il pouvait venir. J'acceptai, non sans appréhension quant à la réaction de Manno et d'Alourdes : pour eux, Pierre faisait partie du trio qui avait envoyé le sida à Manno, et voilà que je l'amenais jusque dans leur maison. Pierre ignorait-il donc que la rumeur l'accusait, avec d'autres, d'avoir ensorcelé Manno ? Non, puisqu'il s'empressa de raconter à Saul que la famille d'Alourdes l'avait dénoncé publiquement. À notre arrivée, Pierre fut reçu de la même manière que nous tous.

Manno continua de décliner. Le 12 septembre, au cours d'une réunion du Projè Veye Sante, Christian nous apprit que le jeune homme était au plus mal. Après la réunion, Christian voulut me parler en tête-à-tête. Il tourna d'abord autour du sujet puis me dit que je pourrais peut-être l'interviewer pour mes recherches. Au cours de la conversation qui suivit, je découvris que j'avais négligé une donnée importante : la sœur de Christian, donc la cousine d'Alourdes, allait bientôt devenir la femme de Maître Fritz. C'était donc elle la troisième personne à qui Alourdes avait fait allusion... Christian réagit vigoureusement à cette supposition : « Ma sœur n'a rien à voir avec ça, elle ne s'occupe pas de magie. » Il en oublia de faire montre de scepticisme à l'endroit de ces pratiques : « On dit que ma famille lui a envoyé un mò sida. Mais où aurions-nous trouvé quelqu'un mort de cette maladie ? Nous n'en avons jamais vu par ici. [...] Je ne dis pas que personne ne veut de mal [à Manno] mais c'est clair que celui qui a fait ça a beaucoup voyagé, qu'il connaît les façons de la ville. » Il n'avait pas idée, me dit-il, de qui il s'agissait.

Nous sommes arrivés chez Manno en fin d'après-midi. Sa mère était là, la famille savait donc qu'il ne vivrait pas longtemps ; son frère et un cousin me furent présentés. On entendait la respiration oppressée de Manno depuis la cour. Saul et Christian attendirent dehors pendant la demi-heure que je passai avec le malade. Il avait beaucoup de mal à parler, il roulait des yeux mais il semblait

avait beaucoup de mal à parler, il roulait des yeux mais il semblait lucide ; il était aussi maigre qu'en janvier. Il allait mourir, c'était évident. On avait attaché un coq au montant du lit ; la pièce amplifiait bizarrement son chant. Le père d'Alourdes refusa de laisser Manno partir à l'hôpital : « Non, je le traite avec des herbes », dit-il calmement mais fermement. « Vous pourrez le prendre mais pas avant vingt et un jours. »

Manno mourut le lendemain matin. Un petit comité de gens de Do Kay se rendit immédiatement à Ti-Bwa. À l'ombre du grenier étaient assis en silence une dizaine d'amis et de parents. La mère d'Alourdes se lamentait sur le seuil de sa maison. Alourdes était assise à l'intérieur, sur le lit, et semblait plus fatiguée que triste ; elle allaitait son bébé. Sans préambule, elle se mit à me raconter les dernières heures de son mari : ni Manno ni elle-même n'avaient dormi de la nuit. Manno avait demandé une boisson sucrée et du lait tôt le matin mais les avait vomis presque immédiatement. Vers 10 h 30, il s'était plaint d'être à bout de souffle ; pensant que son régime aux rations réduites contribuait à son épuisement, il avait demandé à sa femme de lui préparer une banane plantain. « Quelques minutes plus tard, dit Alourdes, j'ai remarqué qu'il ne gémissait plus et je suis retournée dans la maison. Il était mort pendant que je préparais à manger. » L'enterrement aurait lieu le lendemain, me dit-elle ; elle avait commandé le cercueil et son père s'occupait de trouver un emplacement dans un cimetière voisin.

Je pensai à prévenir le père Alexis, en visite dans une mission à l'autre bout du lac. Je le rejoignis sur la rive, alors qu'il rentrait en bateau avec son équipe. Pendant tout le trajet de retour dans la Jeep, il parla de Manno : « Vers la fin, il n'avait plus la même foi. Il était convaincu d'être victime de la magie. » Il rappela que le jeune homme avait été voir un houngan au début de sa maladie : « Peut-être qu'il a attribué l'amélioration de son état [en février] à l'efficacité d'un autre système. On n'en sait rien... Il a peut-être cessé de prendre ses médicaments au printemps. »

Pour la veillée, vers 19 h 30, rien n'avait changé, la famille était là, dans les mêmes tenues sauf pour Alourdes qui avait mis un foulard. Il y eut beaucoup de larmes mais aucun effort pour pratiquer le genre d'humour propre aux funérailles de Haïtiens plus âgés. Il ne se passait rien : pas de jeux de cartes, pas de contes, pas d'évocation de souvenirs, pas de boisson ou de nourriture, rien de ce qui marque traditionnellement le départ d'un mort. Ceux de Do Kay se retirèrent assez vite après avoir présenté leurs condoléances. Alourdes me demanda alors

vite après avoir présenté leurs condoléances. Alourdes me demanda alors d'attendre un instant pour qu'elle puisse écrire un mot au père Alexis et à son assistant. Elle revint avec une feuille dépliée qu'elle me tendit en attendant ma réponse. « Chers pères Jacques Alexis et Bruno Robin, y lisait-on, il est de notre triste devoir de vous présenter nos profondes excuses. Nous vous supplions également, chers pères, de venir célébrer le service funèbre de notre regretté Maître Manno Surpris, qui s'est éteint ce matin à onze heures. Nous voudrions fixer les obsèques pour demain matin à dix heures, chez nous. Nous sommes convaincus, chers pères, que vous pourrez nous accorder cette requête. Merci. » La lettre était signée « Madame Alourdes Surpris et famille ».

Je promis à Alourdes de remettre sa lettre au père Alexis mais celui-ci était absent et rentra bien après l'heure de l'enterrement, ce qu'Alourdes interpréta comme un geste de désapprobation. Finalement, ne sachant à quelle heure le prêtre reviendrait, Maître Gérard, prédicateur laïc de la mission de Do Kay et proviseur de l'école où Manno avait travaillé, me demanda de le conduire à Ti-Bwa. Nous arrivâmes vers midi, la cérémonie était terminée ; une dizaine de personnes se tenaient encore dans la cour. Je crus distinguer les effets de Manno sous une bâche en plastique. Maître Gérard proposa son « ministère au moment de la mort ». Il entra dans la pièce où était décédé Manno, suivi d'Alourdes portant son bébé et de la mère du disparu, et m'invita à les suivre. Il lut des passages de la version haïtienne du Livre de la prière commune, et évoqua le défunt devant un auditoire poli mais distrait.

« Manno n'a jamais fait de mal à personne, dit-il. Au contraire, il souriait à tous, il était connu pour ça. Pourquoi quelqu'un aurait-il voulu lui faire du mal ? C'est une très mauvaise chose d'accuser quelqu'un de ça, c'est un poids très lourd. Non, nous savons tous ce qu'il avait. Il avait le sida. » Gérard se tourna vers moi : « N'est-ce pas ? » Si chacun dans la pièce savait cela, c'était la première fois que le mot était prononcé publiquement devant la famille. Je redoutai qu'Alourdes croie que j'avais trahi sa confiance. Je me tus.

Alourdes et sa belle-mère pouvaient penser tout à la fois que Manno était mort du sida et, dans le même temps, que quelqu'un lui avait envoyé la maladie : Gérard avait peut-être compris cela mais il parla comme si les deux hypothèses s'excluaient. Il évoqua sa femme, morte quelques années plus tôt d'un cancer : certaines maladies mènent invariablement à la mort, souligna-t-il, avant de me

demander confirmation une deuxième fois. Le père d'Alourdes entra alors dans la pièce et, nullement décontenancé, commença à raconter en chuchotant les dernières preuves de la malveillance de Maître Fritz ⁶¹.

Beaucoup de questions demeuraient sans réponse, y compris pour ceux qui étaient convaincus que Manno avait succombé à un sida envoyé. Comment pouvait-on envoyer cette maladie ? En quoi différait-elle d'autres maladies envoyées ? Le sida était-il forcément envoyé ou pouvait-on l'attraper d'une autre façon ? Avait-il un rapport avec certains troubles sanguins ? Ou avec la tuberculose ? Quelques semaines après l'enterrement, j'interrogeai Tonton Mèmè : « Il s'agit d'une maladie envoyée, ça c'est clair. Et les gens qui la lui ont envoyée étaient très proches de lui, ils travaillaient avec lui. N'importe qui ne peut pas envoyer un mò sida. Il faut savoir où lever le mort et comment l'envoyer de façon qu'il puisse s'accrocher. C'est la différence avec les autres maladies envoyées : un mò sida peut partir pour attaquer d'autres gens. Il faut le faire rete sou moun nan [« rester sur la personne »]. Tout le monde n'est pas capable de faire ça. »

Un fils de Mèmè demanda si « tous les homosexuels de Port-au-Prince mouraient de sida envoyé et, dans ce cas, qui l'envoyait ? » Saul, également présent, observa qu'il y avait peut-être plusieurs façons de contracter la maladie. Cette question laissa Mèmè perplexe, ce qui était rare chez lui. Comment fallait-il traiter un sida envoyé ? Mèmè dit qu'il n'était pas sûr de la méthode à employer et qu'il étudiait toujours la question, selon ses termes. Une semaine plus tard, il observa : « S'il s'agit d'une mort sida, il faudra la traiter par la magie puis par des racines. Il faudrait faire appel à eskòt petro », le lwa brutal associé à la sorcellerie et à la violence en général. Je n'en sus pas plus, Mèmè semblant absorbé dans d'autres pensées ⁶².

⁶¹ Une semaine après l'enterrement, Alourdes accusa en privé Fritz et ses complices d'avoir zombifié son mari. « Je sais qu'ils l'ont levé parce que quelqu'un m'a dit qu'il avait vu Manno hier. » Elle poursuivit avec une menace : « Enfin, on verra, ce qu'une personne fait, c'est ce qu'elle vit après. »

⁶² Tonton Mèmè semblait plus préoccupé par la politique que par le sida. Il se lança dans une longue tirade sur la bourgeoisie haïtienne : « Ils ne veulent pas vraiment d'élections parce qu'ils ne veulent pas qu'on aie notre mot à dire sur quoi que ce soit. Si vous avez neuf frères de la bourgeoisie et que l'un d'eux est pauvre, les huit autres n'essaieront pas de le tirer d'affaire. Ils en feront leur laquais (*tchoul*). » Nous étions assis près de sa petite véranda

Lorsque le sida frappe, les accusations suivent rapidement. Mais ce que l'on peut observer dans un village haïtien comme Do Kay ne ressemble en rien à l'hystérie observée en Amérique du Nord. Sur le continent, on fuit les gens atteints du sida, on les licencie sans raison, on se refuse parfois à les soigner. À Do Kay, c'est l'employé qui fuit son employeur jusqu'à provoquer la colère de ce dernier. Cette différence frappante dans les réactions face au sida ne peut être mise sur le compte d'une quelconque ignorance des modes de transmission de la maladie de la part des Haïtiens. Au contraire, dès le début de l'épidémie, mes informateurs me répondaient que le sida était causé par un « microbe » et qu'il avait un rapport avec l'homosexualité, opinion révélatrice de l'influence des théories nord-américaines en la matière. Toutefois, ces points de vue furent bientôt submergés sous les conceptions haïtiennes relatives aux maladies et à leurs causes.

Ainsi une information à la radio sur un lot de sang contaminé qui aurait joué un rôle dans l'épidémie haïtienne, semble avoir incité les gens de Kay à considérer le sida comme un trouble sanguin. En 1985 et 1986, les termes de sang « sale » ou « gâté » de même que celui de *move san* apparaissaient souvent dans les discussions sur le sida. Plusieurs habitants de Do Kay estimèrent, avant que le résultat du test de dépistage du VIH soit connu, que Manno était atteint de *move san*. « Il a de gros problèmes, dit ainsi Madame Sonson, ce n'est pas étonnant que son sang se soit gâté. » Cependant, l'évolution de sa maladie ainsi que les conceptions haïtiennes sur l'action de l'homme dans la transmission des maladies graves, rendirent caduque cette association entre sida et troubles sanguins. Les conceptions relatives à la tuberculose et à l'« expédition » de la maladie modelèrent la représentation du sida qui se mettait en place en 1987 ⁶³.

Pour bien des Haïtiens, certaines maladies mortelles peuvent à la fois être transmises par des « microbes » ou être envoyées par des êtres humains. Le sida allait entrer dans cette catégorie et les accusations de magie qui fusèrent dans son sillage n'auraient dû surprendre personne. Si le père Alexis opposait christianisme et vaudou, mes informateurs et mes collègues avaient une approche beaucoup

où quelqu'un avait écrit à la va-vite « *dechouke* tous les quatre ans », avec deux mentions complémentaires pour Kafou et l'amour. Mèmè avait fixé une grande affiche où l'on lisait : Élections 1987. Inscrivez-vous !

⁶³ Pour une étude détaillée de l'élaboration d'une représentation collective du sida, voir Farmer 1990c.

moins tranchée : à cette opposition, ils préféraient plusieurs hypothèses combinables entre elles. Une maladie pouvait être provoquée par un « microbe », par la malveillance ou par les deux (certains évoquèrent même la nuit où la foudre avait jeté Manno à bas de son lit, affirmant que cela l'avait rendu vulnérable au sida). La nouvelle maladie pouvait être soignée par un médecin, par un prêtre vaudou, par un « docteur feuille », par la prière ou par une combinaison des quatre. Je ne sais pas si Manno reconnaissait un pouvoir à ces différentes formules thérapeutiques mais peut-être se réjouit-il de les avoir toutes à sa disposition.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Deuxième partie. Un village haïtien frappé par le sida

Chapitre VIII

Anita

« Et plût à Dieu que vous demeurassiez dans le silence, afin que vous pussiez passer pour sages.

« Écoutez donc ce que j'ai à dire contre vous ; prêtez l'oreille au jugement que mes lèvres prononceront. »

Job, chap. 13, 5-6

« Si ces hommes gardaient le silence et écoutaient, ils apporteraient la preuve qu'ils possèdent la sagesse dont ils se targuent. Ceux qui connaissent de près les souffrances des pauvres ou des affligés abandonnés de tous savent l'importance de ce que Job demande. Les pauvres et les rejetés ont la conviction profonde que personne ne s'intéresse à leur vie et à leurs malheurs. Ils ont l'habitude de recevoir une sympathie décevante de la part de gens qui, en fin de compte, ne font qu'aggraver leurs problèmes. »

G. Gutierrez, *On Job : God-Talk and the Suffering of the Innocent*, p. 24

[Retour à la table des matières](#)

Même si Anita Joseph se définissait comme une « vraie habitante de Kay », son nom n'apparut qu'avec le recensement de 1984. Et dès l'année suivante, une étude sur les liens de la population du village avec Port-au-Prince et les États-Unis indiquait que Luc Joseph, le père d'Anita, avait une fille « à la ville », « mariée à un homme qui travaille à l'aéroport », toujours selon les déclarations de Luc. Début 1987, ce dernier fut informé que sa fille, dont il n'avait plus entendu parler depuis des années, était malade, « alitée dans une maison étrangère » alors qu'elle s'efforçait de rentrer à Do Kay. Il alla la chercher et la ramena au village. Elle était pâle, maigre « au point d'avoir les épaules pointues », elle tous-

Elle était pâle, maigre « au point d'avoir les épaules pointues », elle toussait. En avril, Madame Alexis l'envoya à la clinique car, dit-elle, « elle semblait avoir la tuberculose ». Les examens confirmèrent cette hypothèse et le médecin mit la jeune femme sous traitement.

À cette époque, les habitants de Do Kay commencèrent à parler plus souvent du sida même si la peur de la maladie ne s'était pas encore emparée d'eux. Plusieurs personnes estimaient d'ores et déjà que c'était le mal dont souffrait Manno ; les émissions d'information à la radio étaient désormais chose courante. Mais les récits sur ce thème restaient rares et ne suscitaient pas les passions : le syndrome ne signifiait pas grand chose à Do Kay où peu de gens savaient vraiment de quoi il retournait. Le diagnostic de tuberculose pour Anita ne déclencha donc pas beaucoup de spéculations.

Anita participait à une étude visant à déterminer les facteurs d'évolution de la tuberculose dans la région de Kay ; les entretiens, qui portaient sur l'expérience de la maladie, précédèrent tout soupçon que la jeune femme ait été exposée au VIH. Anita, dans ses longues réponses, semblait heureuse de pouvoir raconter sa vie et éludait les tentatives de la part de son interlocuteur de centrer la discussion sur des points précis. « Laissez-moi vous raconter ma vie depuis le début, dit-elle une fois, sinon vous ne comprendrez rien. »

Ce début se situait, rappela Anita, dans la vallée inondée. Sa mère vit le jour près du petit cours d'eau qui passe dans Ba Kay ; elle hérita avec ses frères d'une terre riche qui promettait de mettre toute la famille à l'abri du besoin. Luc Joseph venait quant à lui d'un bourg voisin ; il brossait un tableau idyllique des premières années de son mariage. Le barrage fit basculer leur sort : « il gâcha nos vies en un jour », résumait Luc. La mère d'Anita fit deux fausses couches après l'inondation de la vallée et c'est une femme abattue qui, plus tard à Do Kay, donna naissance à Anita.

De nombreuses filles du village n'étaient pas scolarisées mais la mère d'Anita insista pour envoyer celle-ci dans l'école, alors modeste, du père Alexis. Bonne élève d'après les archives de l'établissement, Anita se souvenait avec nostalgie de cette période qui lui avait permis d'apprendre à lire et d'échapper ainsi à une atmosphère familiale tendue ; petite fille, elle redoutait particulièrement les disputes entre ses parents durant les saisons sèches, quand les problèmes de subsistance s'aggravaient encore. Quand elle fut « assez grande pour

s'aggravaient encore. Quand elle fut « assez grande pour comprendre », elle saisit que ces querelles constituaient l'essentiel de leur activité domestique : « Ils se disputaient tout le temps. Ma mère voulait nous acheter des chaussures, mon père voulait acheter des semences. Si ma mère disait oui, mon père disait non. Un jour, elle était enceinte [de la petite sœur d'Anita], mon père a crié contre elle. Elle est tombée malade, elle a eu le *move san*. Mon père aurait dû la soigner tout de suite mais il a laissé traîner. Alors elle est devenue très maigre. »

Quand sa femme commença à tousser, Luc consulta un *doktè fey* (« docteur feuille ») qui prescrivit une préparation à base d'herbes habituellement utilisée contre le *move san*. L'herboriste avisa toutefois la famille que si la malade commençait à cracher du sang, il s'agirait alors d'une maladie « pas simple » qui nécessiterait un autre type de traitement. La santé de sa femme ne s'améliorant pas, Luc n'attendit pas qu'elle crache du sang et vendit tout le cheptel familial (deux cochons et une chèvre) pour payer une consultation auprès d'un spécialiste de la capitale. Le verdict tomba : tuberculose. Luc ne pouvait faire autre chose que des visites irrégulières à Port-au-Prince et des tentatives, tout aussi irrégulières, pour satisfaire le *lwa* qui pourrait protéger sa femme. Anita quitta l'école pour s'occuper de sa mère qui mourut alors qu'elle avait treize ans.

Ce décès porta le coup de grâce à Luc, qui sombra dans le désespoir et la brutalité. Anita, l'aînée des cinq enfants, en subit plus que les autres les conséquences. « Nous étions de plus en plus pauvres, il devenait de plus en plus méchant. Il a commencé à se disputer avec moi comme il le faisait avec ma mère », se souvenait-elle. L'idée de s'enfuir lui vint soudainement : « Un jour, je n'ai plus supporté ses cris. J'ai pris l'argent que j'ai trouvé, deux dollars environ, et je suis partie pour la ville. Je ne savais pas où aller. Je n'avais jamais été à la ville avant, même si ma mère y allait régulièrement pour vendre des choses sur le marché. Je suis descendue du car sur une place pleine de gens. »

La place de Belair, au nord-est de Port-au-Prince, se trouve dans un quartier habité par la classe moyenne. Il s'étend sur le coteau d'une colline au pied de laquelle passe la principale rue commerçante de la capitale. Anita se retrouva donc à la mi-journée dans l'agitation de cette artère, déjà affamée et sans aucun plan d'action. Elle s'assit sur le trottoir et se mit à pleurer. « En fait, racontait-elle, je n'avais pas vraiment besoin de pleurer. Je me disais que c'était peut-être un bon moyen pour que quelqu'un m'aide. » Mais Port-au-Prince est une ville où coulent

beaucoup de larmes et il ne faut pas s'étonner si celles d'Anita n'attirèrent que quelques regards coupables.

Après « un bon bout de temps », elle se leva et se dirigea vers le sommet de la colline. Passé le quartier relativement aisé où elle avait atterri, elle pénétra dans les zones pauvres de Belair. Un peu de bois, des parpaings de ciment et de la tôle rouillée forment les seuls matériaux de construction disponibles ; pas question de trottoirs où Anita aurait pu réitérer son appel au secours. Les rues cèdent le pas à d'étroits couloirs en terre qui n'ont d'autre logique que de contourner les baraques plantées ici et là par les nouveaux venus. Laguerre, qui a travaillé sur le terrain, décrit ainsi le quartier vu d'en haut : « Les toits en zinc des cabanes du Haut Belair ressemblent à des marches abîmées ne menant nulle part. Le quartier évoque un sanglier assis sur son arrière-train, refusant de toucher à l'auge pleine de détritrus placée devant lui et fixant avec colère les riches et les puissants, prêt à dévorer ceux qui habitent le Palais National, quelques centaines de mètres plus loin » (Laguerre 1982 : 15).

Le Haut Belair et ses habitants parurent plus familiers à Anita. Plusieurs personnes lui adressèrent la parole et une vieille femme qui vendait de la friture lui donna des *marinad*, un genre de beignets, parce qu'elle avait vu qu'Anita semblait complètement perdue. Cette dernière s'assit près de la marchande et attendit en silence « qu'elle me demande quelque chose ». De fil en aiguille, lorsqu'Anita finit de raconter son histoire, assez banale en Haïti, le jour tombait. La vieille femme lui proposa alors de passer la nuit chez elle, en soulignant avec une expression sévère que sa maison était déjà bondée.

La marchande de friture « connaissait tout le monde à Belair » et Anita trouva vite une place de domestique. Les deux femmes de la maisonnée travaillaient dans une usine de montage américaine. Deux salaires réguliers sous le même toit représentaient une exception rare dans le quartier, comme aujourd'hui du reste. Le mari de l'une des femmes tenait un snack devant la maison, ce qui arrondissait encore les revenus du foyer. Anita avait droit à un repas par jour, un coin sec où dormir et dix dollars par mois en contrepartie d'un travail ininterrompu ⁶⁴. Elle

⁶⁴ Il n'est pas inhabituel pour des familles pauvres d'avoir des domestiques, encore plus pauvres qu'elles. L'étude de Laguerre sur Belair (1982 : 69) suggère que de tels arrangements existent de longue date. Il rapporte le cas

était assez contente de l'arrangement : « J'ai eu de la chance de trouver une si bonne situation. Certaines filles ont tellement faim qu'elles travaillent en échange de la nourriture seulement. »

Anita se souvenait que son premier mois à Belair avait été très difficile : « Les gens sont durs à la ville, leur cœur est dur. Les rues sont sales. Et puis ma mère et mon père me manquaient. » Après une période d'adaptation et ayant renoncé à poursuivre sa scolarité avec des cours du soir, la vie devint beaucoup plus facile, de l'aveu même de la jeune fille. Elle s'installa dans la routine : aller chercher de l'eau, faire la lessive, préparer les repas. Jusqu'au jour où ses deux patronnes furent renvoyées de l'usine pour avoir participé à des « réunions politiques », les syndicats étant interdits sous le régime Duvalier. Anita, à laquelle les deux femmes firent vite comprendre qu'elle était de trop, proposa de renoncer à son salaire mais la maisonnée préparait déjà son émigration vers le marché du travail beaucoup plus vaste des États-Unis. À la première querelle, Anita se retrouva à la rue et, cette fois, ses larmes furent sincères.

Elle erra pendant deux jours avant de rencontrer une parente, « une sorte de tante », qui vendait des sucreries devant un théâtre du centre et qui lui proposa de vivre chez elle en contrepartie d'une participation au loyer. Anita s'installa donc à Cité Simone, immense bidonville au nord de la capitale ⁶⁵. Elle ne savait pas du tout comment elle pourrait payer sa part du loyer. Par sa tante, elle rencontra Vincent, l'un des rares hommes du quartier muni de quelque chose qui ressemblait à un travail : « Il déchargeait les valises des Blancs à l'aéroport. » En d'autres mots, il vivait de pourboires.

En 1982, année où la presse américaine commença à associer étroitement le nom d'Haïti au nouveau syndrome, le tourisme constituait l'une des principales activités économiques de Port-au-Prince. Nombre de personnes travaillant dans ce secteur perdirent leur emploi au cours de l'année suivante. Vivant dans un quartier où le taux de chômage s'élevait à 60% de la population active, Vincent jouissait d'un certain respect. Anita ne le laissa pas indifférent. « Qu'est-ce que je pouvais faire ? Il avait un bon travail. Ma tante trouvait que je devais aller avec

d'un certain Sauveur qui avait un travail régulier lui rapportant 20 dollars par mois ; son domestique était nourri et logé et recevait 1,5 dollar par mois.

⁶⁵ Le bidonville portait le nom de la femme de Duvalier. Après le départ de Duvalier fils, les habitants s'empressèrent de le rebaptiser Cité Soleil.

lui. » Dans un entretien réalisé vers la fin de sa maladie, la jeune femme attribuait sa décision de vivre avec Vincent aux circonstances difficiles de son enfance : « Quand j'ai décidé ça, c'était seulement parce que je n'avais pas de mère. Après la mort de ma mère, c'était terrible. Mon père ne faisait rien. J'ai vu comme j'étais pauvre, comme j'avais faim, et que ça n'irait jamais mieux. Il fallait aller en ville. J'étais si maigre à cette époque, j'avais l'impression de sauver ma peau en partant d'ici. »

Anita n'avait pas quinze ans lorsqu'elle s'engagea dans cette union⁶⁶ qui devait être la seule de sa vie. Son amant l'installa dans une baraque du quartier ; elle s'occupait de la maison et ne travaillait pas par ailleurs. À mesure que le tourisme déclinait, Vincent gagnait de moins en moins d'argent ; la compétition était rude pour réussir à attirer l'attention des rares touristes dont le nombre se réduisit encore avec le début des troubles. Il arriva même que l'aéroport ferme lorsque la chute du régime se profila à l'horizon.

Vincent tomba malade au moment où l'anti-duvaliérisme des Haïtiens se faisait jour. Anita racontait ainsi l'histoire : « On était ensemble depuis plusieurs mois quand sa maladie a commencé. Les choses ne se passaient pas bien entre nous mais j'ai eu de la peine pour lui quand il est tombé malade »⁶⁷. Cela débuta par des sueurs nocturnes, une perte d'appétit et une adénopathie. Puis suivirent des mois de diarrhées profuses. Anita soigna Vincent et demanda conseil autour d'elle : « Nous avons tout essayé, les docteurs, les charlatans, les potions de plantes, les piqûres, les prières. Il restait allongé puis il a enflé ; il toussait aussi. » Le malade déclina pendant un an. Anita l'emmena enfin chez lui, dans le Sud du pays. Là, on leur dit qu'il était victime d'un acte de magie malveillante : « C'était un homme à l'aéroport qui lui avait fait ça. Il voulait le travail de Vincent. Il lui a envoyé un mort sida. »

Le *houngan* qui avait formulé ce verdict fut franc : il expliqua à la famille de Vincent et à Anita que le malade avait peu de chances de survivre malgré des

⁶⁶ Sur les unions libres en Haïti aujourd'hui, voir Allman (1980), Lowenthal (1984), Neptune-Anglade (1986), Simpson (1942) et Vieux (1989).

⁶⁷ Madame Sonson, interrogée bien après la mort d'Anita, raconte une histoire différente : « Il était déjà malade. Les gens avaient entendu parler du sida, ils lui ont dit de ne pas aller avec lui. C'est ce que j'ai entendu dire par la suite. »

soins qu'il fallait toutefois entreprendre : « Ce garçon a besoin d'un grand traitement, dit-il. Il a besoin de grands sacrifices. Les personnes qui lui ont fait cette expédition ont elles-mêmes fait de grands sacrifices. » La famille organisa une cérémonie : le *houngan* « nous conseilla de beaucoup prier et nous dit quelles prières faire et tout un tas de vieux trucs que je n'ai pas compris », raconta Anita par la suite en précisant que la famille de son amant avait compris et suivi les instructions du *houngan*. Mais les ennemis de Vincent s'avérèrent plus puissants et le malade succomba quelques jours plus tard. « Quand il est mort, je me suis sentie abattue. Je n'arrivais plus à sortir de mon lit. Je pensais que sa famille m'aiderait à me guérir mais ils n'ont rien fait. Je croyais qu'ils me feraient mettre sous traitement ⁶⁸. Je savais que je devais rentrer chez moi. »

Elle parvint à atteindre Croix-des-Bouquets, une ville commerçante à deux heures de Kay, où elle s'effondra, fiévreuse et toussant. Une femme vivant près du marché la prit chez elle. Anita resta là pendant un mois, incapable de se lever, jusqu'à ce que son père vienne la chercher. Cinq ans s'étaient écoulés depuis leur dernière rencontre. Luc Joseph avait changé : c'était un homme plus doux mais brisé et qui avait la réputation d'être malchanceux ⁶⁹. Il vivait avec l'un de ses fils dans une cabane en ruine, ne comportant qu'une seule pièce avec un sol en terre battue. De l'avis général, ce n'était pas un endroit pour une femme malade. Madame Pasquet, la marraine d'Anita, honorant son engagement vieux de vingt ans, fit une place à la jeune fille dans sa maison déjà surpeuplée.

Madame Pasquet était une paroissienne du père Alexis et une amie de Madame Alexis. Convaincue que sa filleule souffrait de *move san*, elle estimait cependant qu'un médecin lui serait utile et savait que Madame Alexis pourrait « arranger ça ». Quelques jours après son retour, la jeune fille fut reçue à la clinique du Projè Veye Sante où l'on diagnostiqua une tuberculose. Son organisme répondit très bien au traitement : en deux mois, Anita avait retrouvé son poids habituel et se sentait en bonne forme. Elle reprit même un travail de domestique, à Mirebalais. Elle n'avisait pas ses employeurs qu'elle était *pwatrine*, tuberculeuse, mais réussit à revenir à Do Kay pour les rendez-vous à la clinique.

⁶⁸ L'expression *mete-m nan remèd* (« me mettre sous médicament ») désigne généralement un traitement à base de plantes destiné à prévenir la maladie chez quelqu'un venant de subir un deuil.

⁶⁹ Luc, qui était en 1985 l'amant d'une femme affligée de *move san*, est décrit avec moins de sympathie dans une précédente étude (Farmer 1988a).

mais réussit à revenir à Do Kay pour les rendez-vous à la clinique. À l'occasion d'une visite, elle me parla de ce qui avait provoqué sa maladie : « À la ville, je travaillais dans la maison de dames [*kay madam*] ; il faisait très chaud ou très froid, c'est peut-être ce qui m'a mise dans cet état. C'est bien possible que j'aie eu la tuberculose parce que je faisais la cuisine, je passais mon temps à ouvrir et fermer le réfrigérateur. Ça doit être ce travail qui m'a rendue malade parce que je n'ai jamais rien fait d'autre, dans l'agriculture, dans le commerce. C'est en travaillant dans des maisons de dames que j'en suis arrivée là. »

Au moins trois de mes informateurs estimaient que la maladie d'Anita venait de son « travail à la ville ». Deux d'entre eux concluaient avec un dicton : *chache lavi, detwi lavi*⁷⁰, « quand on cherche la vie, on détruit la vie », proverbe généralement utilisé quand quelqu'un meurt ou se blesse en essayant de gagner sa vie. Ainsi, par exemple, quand une femme est tuée dans un accident de la circulation en se rendant au marché pour vendre des produits, ou quand un homme tombe d'un manguier en récoltant les fruits.

La nature de la maladie d'Anita ne faisait cependant pas l'unanimité parmi les habitants de Do Kay. Peu après le retour de la jeune fille, Ti-Malou Joseph me confia qu'elle avait entendu dire qu'il s'agissait peut-être du sida. La rumeur n'avait rien de surprenant puisqu'on parlait beaucoup à ce moment-là de la maladie de Manno. Anita, souligna Ti-Malou, avait le même air que Manno quelques mois plus tôt. Comme lui, elle avait été à la ville et le sida n'était-il pas une maladie de la ville ? Il s'avéra en fait, après enquête, que peu de gens croyaient à cette hypothèse. Deux personnes observèrent qu'Anita était une *moun Kay*, une native de Kay, et à Kay, on n'avait pas le sida. D'autres la jugeaient « trop innocente ». Non pas en termes de pratiques sexuelles, plusieurs habitants de Kay pensant d'ailleurs qu'elle avait mené une « vie libre ». Il s'agit d'une tout autre innocence. Lorsqu'une personne est frappée par une série de malchances, on juge souvent qu'elle est victime de la *maji* : or cette dernière n'est jamais le fait du hasard mais d'ennemis qui jalourent cette personne ou qui se vengent d'un maléfice qu'elle leur aurait envoyé. Accablée par le sort, Anita ne pouvait susciter aucune jalousie. Deux de mes interlocuteurs, après m'avoir expliqué la nature de

⁷⁰ Dans son travail sur les récits de maladies dans les agglomérations urbaines d'Équateur, Price (1987) baptise « coda » ces dictons en forme de conclusion.

la maladie de Manno, me dirent d'Anita : « Qui donc pourrait envoyer un mort sida à cette pauvre enfant ? » La jeune femme était innocente dans ce sens-là. Et puisque le seul cas de sida dans la région de Kay avait été, de l'avis général, provoqué par la magie, il s'ensuivait qu'Anita ne pouvait pas avoir cette maladie.

Le mal dont elle souffrait ne lui avait donc pas été envoyé. L'évolution de la maladie renforça cette opinion largement partagée. Anita échappa aux problèmes dermatologiques qu'avait connus Manno ; de plus, au moment où celui-ci déclinait irrémédiablement, elle retrouva ses forces ; quand il mourut, elle travaillait à Mirebalais. À en juger par l'absence totale de références à la jeune femme dans les entretiens sur le sida que je menai à l'été et à l'automne 1987, la population la tenait pour indemne. Le fait que Manno, lui aussi, avait retrouvé provisoirement la santé grâce à un traitement antituberculeux n'y changeait rien. Certains penchaient pour le *move san* plutôt que la tuberculose et soulignaient qu'Anita avait été soignée avec succès.

En octobre, six mois après le début de son traitement antituberculeux, la santé d'Anita déclina brutalement. Ses employeurs la renvoyèrent à Do Kay. Anita était amère : « Ils vous utilisent et quand ils ont fini, ils vous mettent à la poubelle. » Elle estimait avoir fait une erreur en reprenant « le même genre de travail que celui qui m'avait rendue malade la première fois. C'est ce genre de travail qui vous affaiblit et vous rend sensible à toutes sortes de maladies. » Une vieille cousine de Madame Pasquet qui assistait à l'entretien soupira : *chache lavi, detwi lavi*.

En fin novembre 1987, Anita revint donc chez Madame Pasquet dont le fils fit remarquer combien il était dommage que la jeune fille ne puisse voter pour la première fois de sa vie. Anita s'était inscrite sur les listes électorales comme la plupart des jeunes adultes de la région. Aucun n'allait voter puisque le 29 novembre, dès dix heures du matin, plus de trente-quatre électeurs avaient été massacrés à Port-au-Prince par des duvaliéristes protégés par l'armée. Le « dimanche noir » se solda par l'annulation des élections. « Tout s'effondre, tout, commenta Madame Pasquet. Haïti ne changera jamais, semble-t-il. »

Anita suivit les événements avec un intérêt qui ne diminua pas malgré l'aggravation de son état. Début décembre, elle ne pouvait plus faire seule les quelques centaines de mètres qui la séparaient de la clinique. Elle pesait moins de

quarante-cinq kilos et souffrait de diarrhées chroniques. Convaincus qu'elle prenait bien ses médicaments, nous commençons à envisager avec inquiétude l'hypothèse d'une contamination par le VIH, surtout depuis qu'elle nous avait raconté l'histoire de Vincent et de sa maladie. Son affaiblissement ébranla sa confiance et celle de son père dans la clinique : ils se mirent à dépenser des sommes considérables pour des préparations à base de plantes (quant au traitement antituberculeux, il était gratuit). Par la suite, Luc me dit : « J'avais vendu un bout de terre pour acheter des traitements. Je dépensais de l'argent à droite et à gauche, sans résultat. » Il alla voir un *amatè* mais abandonna vite cette piste, convaincu comme le reste du village que sa fille n'était sans doute pas victime d'un acte de sorcellerie. Personne n'avait fourni une explication satisfaisante de la maladie d'Anita, ni les analyses, ni la divination. Luc s'apprêtait à vendre son dernier lopin de terre pour acheter « de la nourriture plus riche pour la petite ». Il fallait déterminer rapidement pourquoi Anita ne réagissait plus aux traitements. On envoya un échantillon de sang à Port-au-Prince.

À l'occasion d'un de ses déplacements réguliers à la capitale, le père Alexis alla trouver le docteur Boyer, désormais habituée à recevoir des gens de Kay. Elle lui annonça la mauvaise nouvelle que le père transmet le soir même aux deux médecins de la clinique Saint-André. Un peu plus tard, Madame Alexis s'interrogea tristement : « Que va devenir Haïti si le sida frappe tant de jeunes ? » Seuls Luc et Madame Pasquet furent informés du résultat des analyses.

En 1983, la marraine d'Anita comptait parmi les habitants qui estimaient que le sida pouvait se transmettre « en toussant » ; elle pensait qu'il touchait les hommes homosexuels et enfin qu'il s'agissait d'une « maladie de la ville ». L'épreuve de sa filleule l'obligea à réviser ses idées, sauf pour la dernière. Elle réagit ainsi à l'annonce du résultat : « Je suis très triste d'apprendre cette nouvelle parce que je sais que le sida est une maladie contagieuse qui ne se soigne pas. On l'attrape par le sang de quelqu'un qui est contaminé ou en allant au lit avec une personne contaminée. » Ainsi, ajouta-t-elle, elle n'avait rien à craindre en s'occupant d'Anita.

Elle refusa catégoriquement de révéler le diagnostic à sa filleule : « Ça la ferait souffrir encore plus, c'est tout », dit-elle. Elle s'opposa enfin à l'idée d'envoyer la jeune fille à la clinique de Port-au-Prince : « Pourquoi l'emmener là-bas ? Elle ne se remettra pas de sa maladie. Il faudra qu'elle endure les cahots de

la route jusqu'à la ville puis la chaleur et l'humiliation de la clinique. Elle ne trouvera pas un coin frais où se reposer. Elle aura peut-être des comprimés ou des piqûres pour la soulager pendant un peu de temps. Je peux faire mieux que ça. »

Elle s'attela à cette tâche. Elle s'efforçait chaque jour d'asseoir Anita dans son lit et de lui faire boire un bouillon qui, lui promettait-elle, l'aiderait à se rétablir. Elle veillait à la propreté de sa filleule, lui consacrant les deux draps de la famille. Elle lui donna son oreiller et se contenta pour elle-même d'un sac bourré de chiffons. Elle demanda une seule chose au personnel de la clinique, « une magnifique couverture en laine, très douce, qui n'irrite pas la peau de la petite. » Son activité de garde-malade devint un travail à temps plein. Après avoir survécu au drame du barrage, Madame Pasquet avait élevé dix enfants ; elle était connue dans Do Kay pour sa force et son calme. Elle parlait de façon très réfléchie. « Pour certaines personnes, une mort digne est aussi importante qu'une vie digne. La petite a eu une vie dure. Sa vie a toujours été difficile. C'est important qu'elle soit débarrassée de l'amertume et des regrets avant de mourir. J'en connais beaucoup qui sont morts amers. L'eau les a rendus amers et ils sont morts comme ça. » En janvier, Anita me dit : « Il paraît que je vais mourir. Il y avait des gens dehors qui parlaient et je les ai entendus. Je ne sais pas qui c'était mais ils disaient que j'ai une maladie incurable. » Anita avait peur ; elle préféra ne pas nommer la maladie mais elle reconnut qu'il s'agissait de celle qui avait emporté Vincent : « Puisque c'était moi qui le tournait et le bougeait dans son lit, peut-être que la chaleur du malade était exagérée pour moi. S'ils l'avaient emmené à l'hôpital, je saurais quelle maladie il avait, mais ils l'ont emmené chez le *bokor* » ⁷¹.

Madame Christophe, une voisine de Madame Pasquet, fut parmi les premières à suggérer qu'il y avait peut-être plusieurs façons « d'attraper le sida ». On pouvait être victime d'un sida envoyé mais on pouvait aussi le contracter « naturellement » au cours d'un rapport sexuel ou par une transfusion sanguine. Personne ne songeait à emmener Anita chez un *houngan* mais je passai quand même voir Mèmè pour avoir son opinion sur ce cas. Je dus l'encourager un peu pour qu'il accepte de parler de la maladie : « Cette forme de sida est plus difficile à traiter », observa-t-il d'un ton qui laissait entendre qu'il s'en occupait depuis des

⁷¹ Rappelons que dans un entretien précédent, Anita estimait que les collègues de Vincent lui avaient envoyé un *mó sida*.

années. « S'il s'agissait d'une maladie envoyée, d'une maladie faite par l'homme [*maladi nèg*], eh bien dans ce cas, tout le problème est dans l'âme [c'est-à-dire le *mò*, le mort envoyé]. Dès qu'on l'enlève, on peut soigner la personne facilement. » En l'occurrence, puisqu'on écartait l'hypothèse de la maladie envoyée, Mèmè se montra sceptique : « La petite ne s'en sortira pas », prédit-il.

Quand je lui demandai s'il pensait parvenir à trouver un traitement contre le sida, il me répondit : « Oui, je pense. Si le sida peut être envoyé, alors je serai capable de le traiter. Dès que je réussirai, je vous le dirai. » Il ajouta : « C'est *lafrik* lui-même qui le soignera », estimant que le brutal *eskòt petro* serait le gardien approprié contre ce mal sans pitié. Tonton Mèmè m'expliqua enfin qu'il existait un moyen de se protéger contre la maladie : avec l'aide de Baron Samedi, le *houngan* pouvait préparer un breuvage, un *gad*, « qui vous protégera au cas où quelqu'un essaierait de vous envoyer le sida. Vous pourriez rencontrer mille personnes [qui voudraient vous nuire], elles seraient impuissantes contre vous. Le *gad* protège contre les maladies faites par l'homme. »

Pendant le dernier mois de sa vie, Anita se montra très philosophe. Elle parlait de la résignation nécessaire face « aux maladies auxquelles on ne peut échapper ». Elle avait la certitude de ne pas être victime d'un acte de magie : « J'ai simplement attrapé cette maladie [de Vincent] », disait-elle. De nombreuses personnes partageaient cette opinion : « Nous ne savons pas si quelqu'un a envoyé un mort sida [à Vincent] mais nous savons que personne n'en a envoyé à Anita. Elle l'a dans le sang, elle l'a attrapé de lui », résuma Madame Sonson. La maladie de la jeune femme suscita parmi les habitants de Do Kay des commentaires bien différents de ceux qu'avait provoqués le sida de Manno. Nombre de ceux avec qui je m'entretins alors qu'Anita n'avait plus qu'un mois à vivre semblaient inquiets et parlaient comme s'ils se sentaient personnellement menacés. Plusieurs raisons expliquent cette évolution : la maladie d'Anita survenant quelques mois après la disparition de Manno, on ne pouvait plus l'interpréter comme un phénomène aberrant ; de plus, si Manno venait d'un autre village, Anita, elle, était une *moun Kay* ; enfin, elle avait contracté la maladie en ne faisant rien que de très commun, vivre en couple. Ainsi que mes informateurs le soulignèrent, « il y a beaucoup de façons d'éviter les maladies envoyées mais tout le monde a une famille ». Même si les circonstances avaient poussé la jeune fille à accepter cette union, « elle n'avait rien fait de mal ».

Anita ne demanda pas à aller à l'hôpital, personne n'émit le souhait de faire de nouvelles analyses. La malade réclamait seulement une radio, « pour les nouvelles et la musique » et une couverture. Elle recevait depuis quelque temps la visite de fidèles d'une église protestante située à trois quarts d'heure de Do Kay, qui organisaient des séances de prière. La jeune femme, qui rangeait sa petite Bible sous son oreiller, semblait apprécier ces réunions. Elle m'avait d'ailleurs confié qu'elle comptait prier plus régulièrement : « Seul Dieu peut guérir les grandes maladies. Les docteurs peuvent aider mais seul Dieu peut guérir. »

En fin janvier, elle m'annonça : « L'heure du sacrifice a sonné pour moi. » Elle tenait à la main sa Bible mille fois feuilletée. Elle poursuivit avec ce qui paraissait être une transposition de la deuxième épître de Saint Paul à Timothée ⁷² : « J'ai livré la bonne bataille, j'ai conservé ma foi. Maintenant, mon travail consiste à endurer la souffrance et à faire mon travail de serviteur de Dieu. Amen. »

Début février, Anita présenta un œdème aux jambes (donnant le « signe du godet ») ; une moitié de son visage avait également enflé. Elle cessa de manger et réclama une deuxième couverture, se plaignant sans cesse d'avoir froid. Le 7, elle s'assit dans son lit et demanda à sa marraine de la soupe et une radio pour suivre les « événements » de la capitale. « Demain, dit-elle sarcastiquement, a lieu l'investiture du nouveau président, celui choisi aux dernières élections », lesquelles élections sous haute surveillance de l'armée avaient été largement boycottées dans la région de Kay comme ailleurs ⁷³. Ce regain de vitalité ne dura qu'un jour ; dès le lendemain, Anita commença à décliner irrémédiablement. Les moments de lucidité et d'absence alternaient.

Au cours de notre dernier entretien, elle me raconta un rêve qui reflétait un dilemme qu'elle avait sans doute vécu au cours de sa maladie. Un esprit, un *baka*, était venu la trouver en lui disant qu'elle pouvait être guérie : « Il est venu avec un bol de *kleren* [du rhum pur], une poignée de feuilles de figuier et sept cachets de tétracycline. J'ai essayé de refuser les feuilles car j'entendais ma marraine qui me disait : « Non, elles sont maudites par Dieu. » On m'a fait mâcher les feuilles et boire le *kleren*. Et à ce moment-là, ça s'est transformé en sang dans ma bouche. »

⁷² Voir la deuxième épître de Saint Paul à Timothée, 4, 6-8.

⁷³ Comme l'observe Desinor (1988 : 172), le pays assista dans l'indifférence à l'investiture du nouveau Président, Leslie Manigat, le 7 février 1988. L'opinion n'y vit qu'un changement de nom, sans évolution sur le fond.

Anita ne me fournit pas d'explication à son rêve ⁷⁴ dans lequel Madame Pasquet vit un sinistre présage. Elle mourut juste avant l'aube de la Saint-Valentin. Elle n'avait jamais su son âge avec certitude mais elle m'avait dit peu de temps auparavant qu'elle pensait avoir vingt et un ans.

L'enterrement d'Anita mit en relief les tensions qui courent dans la société rurale haïtienne contemporaine. À la mi-journée, Luc s'était noué un foulard bleu autour de la taille ⁷⁵. Quand j'arrivai, Madame Pasquet et sa sœur pleuraient ainsi que tous les enfants. Les hommes, silencieux, les yeux humides, étaient assis devant la maison sous la *tonèl*, petite pergola de branchages érigée pour l'occasion. En milieu d'après-midi, la dépouille d'Anita était prête, revêtue d'une robe bleue et placée dans le cercueil, sur la nouvelle couverture de même couleur. Le petit cercueil, teint en brun-rouge avec des finitions en fer blanc, portait une inscription à la peinture argentée : « Reste empaix dans le paradis selesté amen. »

Les protestants de l'église avoisinante arrivèrent et le pasteur lut un passage du livre d'Ézéchiel, chapitre 37. Il était venu avec un chœur qui entonna plusieurs chants. Puis le pasteur raconta l'histoire d'un garçon de douze ans, fils d'un célèbre *houngan*. L'enfant était atteint d'une fièvre, une maladie « pas simple ». Malgré les soins de son père, il décéda et fut enterré. Désespéré, le *houngan* se rendit au cimetière à six heures du matin et « leva l'enfant lui-même ». Il l'emmena à Hinche, auprès du pasteur Daniel, de l'Église évangélique. Quand les autres, les *moun djab*, les « gens du diable », arrivèrent à huit heures, ils trouvèrent la tombe vide et furent ainsi empêchés de zombifier le garçon comme ils en avaient eu l'intention. « Par trois fois, le pasteur Daniel étendit son corps sur celui de l'enfant mort en répétant : « Lève-toi, je le veux, et rejoins les

⁷⁴ Sur la signification des rêves dans les régions rurales haïtiennes, voir la brève analyse de Romain (1959 : 197-199) et celle de Métraux (1958 : 127-129). Il n'est pas rare qu'un traitement soit indiqué au cours d'un rêve. Métraux relate ainsi le cas d'une jeune femme de Marbial à qui Ogu apparut en rêve. Elle rêvait de son frère, tout en sachant qu'il s'agissait du *lwa* guerrier, à cause de son uniforme. Ogu la prit par la main et lui montra les plantes qu'elle devait utiliser pour un bain magique. Elle suivit ses indications et ne le regretta pas.

⁷⁵ Comme nous le notons dans le chapitre suivant, les paysannes haïtiennes se nouent souvent un tissu sur le ventre (*mare vant yo*) après la mort de quelqu'un qui leur est cher. Cette pratique est beaucoup plus rare chez les hommes.

vivants. » Le garçon bougea enfin ; sauvé de la zombification, il pouvait mourir d'une mort naturelle et il fut enterré une deuxième fois. Par un retournement typiquement haïtien, la morale de l'histoire ne ressemblait donc en rien à celle de Lazare ou de l'enfant ressuscité par Élie. Elle servait d'avertissement pour la famille et pour les proches, leur signifiant qu'il ne pouvait rien arriver à Anita, qu'elle était à l'abri de toute zombification ou autre entreprise surnaturelle. Le récit n'entendait pas mettre en cause la possibilité de tels événements dont personne ne doutait qu'ils pouvaient effectivement avoir lieu.

Si tous ceux qui étaient présents à l'enterrement partageaient de façon plus ou moins avouée le vocabulaire et les peurs de la culture rurale haïtienne, ils différaient par des pratiques issues d'appartenances religieuses différentes. L'assistance se divisa sur la question de savoir s'il fallait « secouer le cercueil », comme l'exigeait la tradition, ou s'en abstenir, comme l'aurait conseillé une notion de décence d'importation plus récente. Cette pratique, appelée *dodomoya*, sert à faire lâcher prise à d'éventuels *baka*, des esprits mauvais, ou à des *malfektè*, des êtres malveillants, en secouant le cercueil sur le chemin du cimetière. « Je ne connais pas vos coutumes ici mais nous ne pratiquons pas la *dodomoya* dans notre Église », annonça le pasteur assez hautainement. Moyennant quoi, le cortège d'environ quatre-vingts personnes s'ébranla. Le glas retentit. On entendit une voisine pleurer dans la cour de sa maison.

Luc et Madame Pasquet restèrent en arrière ; la gorge nouée, ils n'arrivaient plus à prononcer un mot. Vivant dans un dénuement total même à l'aune modeste de la situation haïtienne, Luc avait dépensé 275 gourdes, soit environ 300 FF, pour le cercueil, sans compter la nourriture et la boisson pour la veillée. Madame Sonson, mariée au frère de Luc, observa par la suite que le père d'Anita « s'était ruiné parce qu'il se sentait coupable d'avoir laissé sa fille partir à la ville et être ainsi exposée à la maladie ». Monsieur Sonson réagit vigoureusement à cette idée : « Mais ce n'était pas vraiment de sa faute. Nous aussi, notre fils vit à la ville mais il n'y serait pas si nous n'avions pas perdu notre terre ! » ⁷⁶

⁷⁶ Les données disponibles permettent de penser que les paysans haïtiens ont toujours dépensé des sommes exorbitantes pour les enterrements. Bastien (1985 [1951]) notait cependant un déclin de ces dépenses, dû selon un de ses informateurs, à une pauvreté croissante.

Dans les discussions sur le sida, une nouvelle orientation apparut clairement au cours des mois qui suivirent la disparition de Manno, en septembre 1987. Les habitants de Kay associèrent de moins en moins souvent la maladie à un problème de sang, « gâté » ou « sale », généré par des transfusions. Avec la mort d'Anita, ils établirent plus fréquemment une relation avec la tuberculose, une affection bien connue dans les régions rurales d'Haïti. Au printemps 1988, presque tout le monde avait admis qu'Anita était la deuxième victime du sida à Do Kay et la majorité considérait qu'elle avait également eu la tuberculose ; seuls trois des vingt adultes interrogés estimaient qu'elle avait succombé à cette dernière maladie et qu'elle n'avait pas le sida.

Le déclin d'Anita suscita moins de supputations étiologiques que celui de Manno, l'hypothèse d'un acte malveillant ayant été écartée. Cette nouvelle perception des causes possibles de la maladie joua un grand rôle dans l'évolution de la représentation collective du sida qui se mettait en place. Début 1988, la majorité de mes informateurs estimaient que Manno avait été victime d'un sida envoyé par un rival jaloux. Anita, quant à elle, avait été contaminée en ayant des rapports sexuels avec une personne infectée. Elle n'était pas victime d'un acte de sorcellerie mais, comme son père, victime de la malchance. De façon plus générale, ainsi que le rappelait Monsieur Sonson, tous les habitants de Kay étaient victimes du barrage.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Deuxième partie. Un village haïtien frappé par le sida

Chapitre IX

Dieudonné

« J'ai vu de mes yeux toutes ces choses ; je les ai entendues de mes oreilles et je les ai toutes comprises.

« Ce que vous savez ne m'est point inconnu, et je ne vous suis point inférieur.

« Mais je veux parler au Tout-Puissant, et je désire m'entretenir avec Dieu. »

Job, chap. 13, 1-3

« Job n'est pas patient, du moins pas au sens habituel du mot. C'est un croyant rebelle [...]. Job le rebelle témoigne en faveur de la paix et de la soif de justice (un jour, on les appellera « bénis » ceux qui vivent ainsi) ; cet homme n'est pas seulement patient : il aime la paix, il fait la paix. »

G. Gutierrez, On Job : God-Talk and the Suffering of the Innocent, p. 14)

[Retour à la table des matières](#)

Dieudonné Gracia est né en 1963, sur une des collines de Do Kay. Sa mère aime à rappeler qu'il est venu au monde sans son placenta, se signalant ainsi comme un esprit indépendant, ce que son existence devait confirmer. Boss Yonèl, son père, soutient que son troisième fils avait dans les veines le sang de Dessalines. L'esprit vif, voire insoumis, de Dieudonné se lit sur ses bulletins scolaires : la remarque « indiscipliné en classe » accompagne un trimestre de bonnes notes. Après avoir obtenu son certificat d'études primaires à l'école Saint-André, abritée à l'époque sous un toit de chaume, il est envoyé par sa famille à Thomonde, un bourg plus important au nord de Do Kay, à une quarantaine de minutes par la route. Il ne termine pas son année scolaire car son père n'arrive plus à payer les

te. Il ne termine pas son année scolaire car son père n'arrive plus à payer les frais. Dieudonné a le malheur de vouloir poursuivre des études au moment précis où tous les porcs d'Haïti sont abattus. Son père exerce le métier de menuisier et il a beaucoup de commandes mais il doit nourrir six autres enfants. Dieudonné rentre donc au village.

Il commence à travailler pour son père qui construit la nouvelle école, avec le père Jacques. Cependant, selon sa mère, « Do Kay était trop petit pour Dieudonné. Il voulait un endroit avec des routes et des voitures, un endroit où les rues font des angles. » En 1983, le garçon part pour Port-au-Prince. Par l'intermédiaire d'un parent originaire de Kay, il trouve un emploi d'homme à tout faire dans une famille aisée. Pendant deux ans, il ouvre des portails, porte des valises et s'occupe de plates-bandes, dans une banlieue riche sur les hauteurs de la capitale.

A la ville, les amis proches de Dieudonné viennent pour la plupart de la région de Kay. L'un d'eux, arrivé juste après l'inondation de la vallée, est là depuis des dizaines d'années mais les autres se sont installés plus tard, chassés peu à peu vers Port-au-Prince par le manque de travail. La date de leur arrivée, l'endroit où ils logent, l'emploi qu'ils occupent, tous ces éléments sont influencés par des liens de sang ou de parenté rituelle ⁷⁷. La plupart d'entre eux travaillent en tant que domestiques pour des familles aisées ou très aisées ; certains, comme le fils de Madame Sonson, sont employés dans des usines ; quelques uns, sans revenus, dépendent de la générosité de parents éloignés installés en ville. Certains sont encore moins chanceux ; la rumeur rapporte ainsi qu'une jeune femme de Kay aurait sombré dans la prostitution et serait morte en 1987 sans que personne l'ait revue ⁷⁸.

La marraine d'un cousin propose à Dieudonné une place de « boy » dans la maison où elle est femme de chambre. Le maître de maison, un homme d'affaires,

⁷⁷ Voir Laguerre (1978) pour une excellente description de la façon dont les relations de parenté s'adaptent à des événements tels que la perte de terres, la dissolution du *lakou* et les migrations qui en résultent.

⁷⁸ Plusieurs habitants de Kay affirmèrent qu'elle était morte du sida. Deux autres villageois pensaient qu'elle avait été tuée d'une balle dans une rue de Carrefour, après le couvre-feu. En 1986, sa mère qui travaillait à Ba Kay me dit que sa fille gagnait sa vie comme femme de chambre dans un hôtel.

le paie 20 dollars par mois pour un travail pratiquement ininterrompu ⁷⁹. « Une bonne situation », estimera Boss Yonèl par la suite, bien que Dieudonné ne puisse pas lui envoyer d'argent ; au moins, « il se suffisait à lui-même. »

Selon Yonèl, son fils rentre à Kay parce que ses employeurs l'ont licencié, nouvelle qui s'ébruite lorsque Dieudonné tombe malade : sa maladie est en effet à l'origine de son renvoi. Madame Sonson qui, à l'époque, allait souvent en ville voir son propre fils, fournit une version différente des faits, attribuant le drame de Dieudonné à une rivalité avec un domestique de la maisonnée. Elle qui ne savait rien du sida en 1984 et qui niait en 1986 qu'il puisse être « envoyé », expliquait ainsi en décembre 1988 la façon dont Dieudonné avait été anéanti : « Il s'est bagarré avec un garçon que la famille avait chargé de s'occuper de la cour. Il a envoyé une maladie au garçon, un *mò foli* (« mort folie »). Le garçon est devenu fou et ses parents ont fait ce qu'il fallait pour savoir qui avait envoyé la maladie. Puis ils ont déplacé une personne morte du sida, ils ont levé un *mò sida* du cimetière et l'ont envoyé à Dieudonné. » Elle ajoutait que tout le monde savait que seul un *mò bosal* ⁸⁰, quelqu'un mort sans baptême, pouvait être envoyé pour causer une maladie.

Tilibèt Gracia, cousine de Dieudonné travaillant à l'hôpital de Do Kay, propose une tout autre version : « La personne avec qui il se bagarrait était une de mes cousines. C'est vrai qu'elle est devenue folle mais ce n'est pas vrai qu'elle a été soignée par un *houngan*. On l'a emmenée à l'Église de Dieu. Elle a guéri, après avoir été aussi traitée contre le *move san*. Ce n'était donc pas un *mò sida* [qui a rendu malade Dieudonné], ou alors ça venait d'ailleurs. Il se disputait peut-être avec quelqu'un d'autre. Le mal existe mais ma cousine n'aurait pas pu envoyer quelque chose à Dieudonné ; c'est sa parente. »

⁷⁹ Dieudonné ne dispose que de son samedi après-midi. Il me dit par la suite que la marraine de son cousin avait quitté son travail parce que ses employeurs refusaient de la laisser aller à la messe ; le dimanche, elle devait « tout préparer pour leur retour de la messe. »

⁸⁰ Ce terme était utilisé à Saint-Domingue voilà deux cents ans, avec le même sens. Moreau de Saint-Méry (1984 : 543) parle d'une croix en bois appelée Croix bossale parce qu'on a l'habitude d'enterrer à proximité les esclaves non baptisés.

Dieudonné lui-même semblait convaincu qu'il était victime d'un maléfice. Il accusait une personne, dont il ne spécifiait pas le sexe, de lui avoir donné un *makandal*, poison ou amulette nommés d'après l'esclave marron qui terrorisa la population blanche de Saint-Domingue au milieu du XVIII^e siècle ⁸¹ ; moins courant que d'autres, ce terme vieux de deux cents ans est étroitement lié aujourd'hui à de nombreuses conceptions haïtiennes du bien et du mal. Dieudonné présentait ainsi l'histoire : « Je sais peut-être ce qui s'est passé. C'est peut-être une personne. Peut-être que c'est une personne qui m'a mis dans cet état. Les gens à Port-au-Prince savent faire des *makandal*, ils sont aussi haïtiens que d'autres. Si c'était une personne, elle n'était pas bête, elle savait ce qu'un type sans armes doit faire. Si c'était une personne, alors c'était un *makandal* et ça vient de la jalousie. »

De même que tout le monde à Do Kay ne désigne pas le même responsable pour la maladie de Dieudonné, de même plusieurs hypothèses circulent sur la nature et la date exacte de ses premiers problèmes de santé à Port-au-Prince. Le père Jacques se rappelle que le jeune homme avait été atteint de diarrhée peu de temps après son arrivée à la capitale, « quelque part en 1984 », selon ses termes. Dieudonné, comme ses parents, se souvenait qu'il était tombé sérieusement malade en fin 1985 ; Yonèl mentionne une diarrhée et de la toux ; Dieudonné soutenait qu'il s'agissait de fièvre et de « faiblesse mentale ».

Si Tilibèt estime que l'affaiblissement de son cousin à Port-au-Prince n'avait rien à voir avec le sida qui suivit, Madame Sonson pense avec d'autres qu'il faut considérer l'histoire de Dieudonné comme un tout : la maladie de la ville n'était que la première étape du mal qui devait le mener à la mort trois ans plus tard. Madame Sonson rendit visite au jeune homme dans la capitale : « Il avait la fièvre, des frissons, mais rien d'autre. » Il lui expliqua que la mère de la personne dont il était le rival avait observé que *sa yon moun fé, se li li wè*, autrement dit que l'on récolte ce que l'on a semé. Deux mois après le décès de Dieudonné, Madame Sonson semblait plus troublée par cet aspect-là de l'affaire que par la disparition de son concitoyen. Désapprouvant la sorcellerie en général, elle était encore plus scandalisée par la magie agressive à laquelle Dieudonné avait eu recours, sans succès, que par la riposte qu'elle estimait responsable de sa mort. Interrogée sur

⁸¹ Selon un certain Monsieur Courtain, juge en 1758 au Siège royal du Cap Français, cet esclave en répandit l'usage (Courtain 1989 : 137).

ce point, elle se contenta de répéter *sa yon moun fé, se li li wé*. La plupart des Haïtiens des régions rurales partagent son point de vue. Notant les pouvoirs mortels de la magie offensive comme de la magie défensive, Hurbon ajoute : « L'une est interdite, l'autre permise [...]. [Dans le vaudou], on découvre une magie destructrice (comme la sorcellerie) mais dite légitime. Le *oungan*, devin et exorciste, est censé rétablir la justice en travaillant à détecter et à punir l'ensorceleur, et en tout cas, à lui « ré-expédier le mal » (Hurbon 1987a : 262-263).

Dieudonné rentre à Do Kay en fin 1985. Boss Yonèl l'emmène voir Tonton Mèmè qui aurait, dit-on, *leve mò a*, « enlevé la personne morte ». Dieudonné, soigné par sa mère, retrouve la santé. Personne n'utilise à cette époque le mot « sida ». Pendant les deux années suivantes, il fait plusieurs visites à la clinique Saint-André, pour des problèmes de diarrhée, de perte d'appétit et de poids et, en 1986, d'infections cutanées des régions anale et génitale, contre lesquelles les antibiotiques s'avèrent inefficaces. Une fois, semble-t-il, le docteur Pierre envisage de faire le test de dépistage du VIH mais Dieudonné reprend du poids et l'idée est abandonnée.

Dans un premier temps, les habitants du village ne semblent pas non plus songer à cette éventualité puisque le nom de Dieudonné n'apparaît dans aucun entretien sur le sida ou la tuberculose, du moins pas avant fin 1987. Au printemps 1986, il semble avoir retrouvé la santé. Je l'ai rencontré pour la première fois pendant l'été suivant quand, avec d'autres jeunes gens, il avait barré la route menant à Kay pour protester contre l'arrestation de syndicalistes et la dissolution du Conseil électoral provisoire par les militaires. Dieudonné et Jean-Jacques Fardin étaient les meneurs de cette action, l'une des premières témoignant de la participation de Do Kay aux événements politiques nationaux.

Par la suite, Dieudonné m'a dit qu'au cours de ses derniers mois à Port-au-Prince, il avait assisté aux réunions d'un groupe de « jeunes nationalistes », auxquelles l'avait introduit Jean-Jacques, fils du seul habitant aisé de Do Kay. Il se souvenait de ces meetings avec nostalgie : « Nous nous retrouvions le samedi après-midi. Il ne fallait pas que les gens [pour qui je travaillais] sachent ce que je faisais. Nous parlions de tout ce dont on ne parlait pas à l'époque. Le pire, quand je suis tombé malade, c'est que je n'étais pas là pour le 7 février [1986, quand Duvalier fut déposé]. »

Après l'épisode du barrage routier, j'ai peu vu Dieudonné. Il travaillait avec son père, rénovant bon nombre de maisons dans le village ⁸². Il avait également commencé à travailler pour l'ODBFA, organisation instituée pour lutter contre l'érosion de la vallée de Péligre : en tant que journalier, il participait aux travaux de terrassement entrepris sur les pentes dénudées autour de Kay.

À cette époque, il renoua avec une ancienne flamme, ou *ansyen menaj*, vivant dans la région de Thomonde. Quand elle tomba enceinte, il lui demanda de venir vivre à Do Kay, chez ses parents, et lui promit de construire une maison où loger leur famille. À la naissance du bébé, il avait terminé la charpente. La vie commune fut cependant de courte durée : à la fin de l'été 1987, la jeune femme fut prise d'une fièvre que certains diagnostiquèrent comme le retour d'une vieille maladie qui ressemblait à la tuberculose. Après avoir déliré, elle tomba dans un état de stupeur ; elle s'éteignit quelques mois après la naissance de sa fille.

Les causes de cette tragédie restèrent obscures. En général, on estimait que la jeune femme avait mangé quelque chose de mauvais ; on tenait parfois la fièvre, qualifiée de « suspecte », pour responsable ⁸³. Furieux contre Boss Yonèl et contre Dieudonné qui avait épousé sa fille sans construire de maison, le père de la jeune femme fit une descente à Kay pour emporter le corps. Par la suite, quand la maladie de Dieudonné parut irréversible, la rumeur courut que le père avait promis au jeune homme « de l'envoyer rejoindre sa fille » ⁸⁴.

⁸² Nombre de ces projets étaient soutenus par Madame Alexis qui menait souvent des actions indépendamment de son mari.

⁸³ Environ un mois avant son décès, la clinique Saint-André avait détecté chez la jeune femme la présence du parasite du paludisme, *Plasmodium falciparum*. Dans les mois qui suivirent la mort de Dieudonné, que la rumeur publique attribuait au sida, je demandai à vingt personnes si, selon elles, la femme de Dieudonné pouvait avoir succombé à la même maladie. La majorité me répondit par la négative, en soulignant qu'elle n'avait eu ni diarrhée ni problèmes de peau.

⁸⁴ Comme la majorité des habitants de Kay, Madame Sonson estimait que le responsable était bien le rival de Port-au-Prince, même si la magie avait mis longtemps à agir : *Se pa jou fèy tonbe nan dlo a pou l pouri*, me dit-elle, proverbe souvent cité qui signifie : « Une feuille ne pourrit pas dès qu'elle touche l'eau. » De plus, me rappela-t-elle, Tonton Mèmè avait révélé que la maladie était envoyée par quelqu'un de la ville.

La santé de Dieudonné se dégradait un mois après la mort de sa femme ; selon certains, c'est à ce moment-là que commença sa maladie. Il s'était rendu plusieurs fois à la clinique pour des problèmes de diarrhée et de perte de poids, au cours de l'année 1986 et au début de 1987. Cependant, sa cousine Tilibèt semblait certaine que ces troubles n'avaient rien à voir avec la maladie mortelle qui débuta en août 1987 : « Ses gencives ont commencé à le faire souffrir, à saigner. Il toussait, il crachait du sang, il avait une diarrhée qui n'en finissait pas, il avait de la fièvre, il vomissait. C'est là qu'il a été malade pour la première fois, quand il travaillait à Savanette [village avoisinant et site de l'ODBFA]. Il rentrait chez lui, il est allé chez Christian [membre du personnel hospitalier], pensant qu'il s'agissait d'un rhume. [Christian] lui a donné des médicaments contre le rhume et je me suis occupé de lui quand il est rentré. Il a fini par aller mieux. »

Dieudonné semblait effectivement être en meilleure forme, ce qui explique pourquoi les habitants de Kay n'ont pas soulevé l'hypothèse du sida. Mais la mort de Manno et le déclin d'Anita, en plaçant cette maladie sur le devant de la scène, allaient inévitablement susciter des interrogations. Fin 1987, le sida faisait partie des sujets courants de conversation. On commença à se demander si Dieudonné, très amaigri et affligé d'une diarrhée persistante, n'était pas victime de la nouvelle « maladie envoyée ». Certains estimaient qu'elle lui avait été envoyée par quelqu'un travaillant à l'ODBFA. Le seul consensus sur ce cas, à savoir que la maladie n'était « pas simple », fut ébréché au début 1988, quand quelques audacieux suggérèrent qu'elle était peut-être « naturelle » et « simple ».

Au sein de la famille étendue de Dieudonné, deux personnes estimaient que cette maladie résultait d'un empoisonnement par l'intermédiaire d'une « poudre » invisible répandue sur son chemin. Selon une autre, le poison était un *makandal*. Personne ne semblait avoir d'opinion tranchée sur le fait de savoir s'il s'agissait de l'ancien mal qui réapparaissait ou de troubles nouveaux. En général, on s'en tenait aux thèses de Madame Sonson : une maladie datant de Port-au-Prince et envoyée par une personne de la ville.

Dieudonné allait mieux mais il n'était pas rétabli. Pendant les deux premiers mois de 1988, il passa d'un guérisseur à l'autre. Il souffrait de terribles démangeaisons mais, en janvier encore, il préféra parler politique en se rendant à

la clinique. C'était sa passion ⁸⁵. En mars, à l'occasion d'une nouvelle visite, l'hypothèse du sida fut sérieusement envisagée : dans les notes du docteur Romain, on trouve la mention « VIH ? ». Monsieur et Madame Alexis soupçonnèrent alors que Dieudonné souffrait peut-être du « mal du siècle », selon les termes de cette dernière. Le père demanda à Boss Yonèl pourquoi il dépensait le peu d'argent qu'il avait en tentatives stériles alors qu'un bilan médical aurait pu fournir une certitude. Et il prédit le début d'un nouveau cycle d'accusations de sorcellerie et de contre-attaques.

Avec la mort d'Anita, en février 1988, Dieudonné se risqua à parler du sida mais sans établir de relation avec sa propre maladie qu'il qualifiait de « faiblesse » : « Le sida peut être envoyé, comme dans le cas de Manno, dit-il. Mais on peut aussi l'attraper comme la tuberculose. C'est comme ça qu'Anita est tombée malade. » À cette époque, il se demandait « si le sida n'aurait pas pu être envoyé à Haïti par les États-Unis. C'est pour ça qu'ils ont tout de suite dit que les Haïtiens avaient passé le sida [au reste du monde]. » Interrogé sur les motifs qui auraient poussé les Américains, il répondit aussitôt : « Ils disent que maintenant, il y a trop de Haïtiens là-bas. Ils ont eu besoin de nous pour travailler mais maintenant on est trop nombreux. »

Plus tard, au printemps, Dieudonné et moi avons commencé à parler plus franchement de sa maladie, qu'il continuait à lier à une faiblesse et au mauvais sang. Il déclina ; la toux reprit et, début mars, il se plaignait de respirer difficilement. Après une accalmie à la fin du printemps, il rechuta. En juin, un examen de crachat révélait la présence du bacille de la tuberculose. Boss Yonèl, incrédule, fit faire un contre-examen à Mirebalais. « Mon père voulait être certain que j'avais bien ça », me raconta Dieudonné, en évitant le mot. « Parfois, on vous dit qu'on l'a et puis c'est autre chose. » « Quoi ? » « Une grippe », répondit-il en haussant les épaules ⁸⁶.

⁸⁵ Un jour où je le pressais de me parler de son expérience, il me répondit assez abruptement : « Mon expérience, c'est la politique ! »

⁸⁶ Weise (1971 : 100-102) note que le terme de grippe peut désigner un simple rhume aussi bien que les premières manifestations de la tuberculose, selon la durée des symptômes. Dans une étude portant sur quarante-cinq patients de la clinique Saint-André se plaignant d'une « grippe », deux étaient effectivement atteints de tuberculose pulmonaire.

Tilibèt fut chargée de lui faire des piqûres quotidiennes de streptomycine, l'un des trois médicaments antituberculeux qui lui furent prescrits : « J'ai fait toutes les piqûres mais il ne s'est pas rétabli. Alors il est allé à l'hôpital de Pignon où ils ont diagnostiqué une anémie grave et prescrit de nouvelles piqûres. Il s'est porté beaucoup mieux après ça, il avait même recommencé à travailler. Il s'est rétabli très vite. »

Début août, Dieudonné reprit la construction de sa petite maison près de celle de ses parents. Avec l'aide de son père, il termina les murs et posa un toit de tôle. Il envisagea d'aller chercher sa fille, qui se trouvait dans la famille de sa mère. Puis il rechuta encore : « Il avait à nouveau de la diarrhée, et en plus des plaies à vif comme celles de Manno. Il toussait malgré les médicaments [contre la tuberculose]. C'est à ce moment-là que les gens ont commencé à dire qu'il avait le sida. »

Effectivement, rares furent les habitants qui fournirent d'autres hypothèses. L'apparition de lésions cutanées évoquant la maladie de Manno ⁸⁷ semblait avoir décidé du diagnostic populaire. De plus, l'inquiétude générale au sujet du sida, qui avait décliné après la mort d'Anita, resurgit pendant les dernières semaines de vie de Dieudonné, au cours desquelles se succédèrent des émissions de radio qualifiant la maladie de « fléau national ». Le nouveau consensus sur la maladie de Dieudonné s'accompagna d'une anxiété palpable dans le village. « Il faut que nous sachions qui envoie la *mò sida* aux gens de Kay, s'exclamait Madame Étienne. Pouvons-nous tous l'attraper ? »

Cette inquiétude fut rapidement éclipsée par les événements politiques. Dans la capitale, la violence avait atteint son apogée en septembre quand Saint-Jean-Bosco, église catholique connue pour être le centre du mouvement progressiste *ti legliz*, fut attaquée par un groupe d'hommes armés pendant la messe dominicale. L'église fut incendiée ; plus d'une douzaine de fidèles périrent. De l'avis général, les responsables du massacre étaient les tontons macoutes « attachés » au maire de Port-au-Prince, un duvaliériste de longue date ; quant aux soldats présents, ils avaient assisté passivement au bain de sang. Peu après, le général Henri Namphy

⁸⁷ Ces lésions, qui évoquaient un sarcome de Kaposi, étaient en fait très différentes de celles de Manno, dues à des mycoses superficielles. Comme nous le notons au chapitre XI, le sarcome de Kaposi est devenu rare chez les Haïtiens atteints du sida.

apparut à la télévision nationale en compagnie des assassins qu'il félicita pour leur patriotisme ⁸⁸.

Le carnage suscita l'indignation, à Do Kay, dans tout le pays et même parmi les militaires. Le samedi 17 septembre, un coup d'État déposait le général Namphy. Le lendemain, pendant la prière, un jeune professeur de l'école Saint-André implora Dieu de débarrasser Haïti de la *madichon gouvelman sanginè yo*, de la malédiction d'un gouvernement sanguinaire : « Notre Père qui êtes aux cieux, vous avez prêté l'oreille quand le peuple d'Israël était réduit en esclavage. Dites-nous un mot, à nous Haïtiens qui nous débattons dans le malheur. Dites un mot sur ceux qui souillent nos autels avec le sang des innocents. Délivrez-nous de la malédiction d'un gouvernement sanguinaire et de toute violence. Leurs mains sont couvertes du sang de ceux qui faisaient simplement ce que vous dites de faire dans Isaïe, chapitre 1 : rechercher la justice. Protégez les opprimés, ceux qui portent de gros sacs lourds. Défendez les veuves et les enfants des rues. Ô notre Père qui êtes aux cieux, vous seul pouvez nous aider à résoudre les problèmes d'Haïti, maintenant et jusqu'à la fin des temps » ⁸⁹.

À Kay, le coup d'État fut d'abord considéré comme une délivrance. Même Madame Dieugrand, dont la théologie personnelle différait sensiblement de celle du mouvement *ti legliz*, voyait dans le coup d'État « la main de notre Bon Seigneur, balayant les vauriens qui salissent son temple ». Dieudonné, malgré son souffle court, avait beaucoup à dire sur les événements. Parlant des gens qui avaient commandité le massacre, il s'exclama : « Le nouvel Haïti n'aura pas de place pour des personnes comme ça. Ce sont eux qui veulent faire taire les gens et qui, s'ils ne peuvent pas les faire taire, les font disparaître. »

Mes discussions avec Dieudonné continuèrent à porter sur les bouleversements politiques nationaux. Le mot sida n'apparaissait jamais lorsque nous évoquions sa santé. Il n'était pas au courant de la rumeur selon laquelle il se

⁸⁸ Sur la destruction de Saint-Jean-Bosco, les événements qui l'ont précédée et les forces en présence, voir Wilentz (1989). Sur le rôle du mouvement *ti legliz*, voir l'ouvrage publié par son principal représentant, le père Aristide (1990), ainsi que les ouvrages de Hurbon (1989), Midy (1989a, 1989b) et Wilentz (1989).

⁸⁹ Enregistré par Lerneus Joseph, que je remercie. On pourra comparer cette version inspirée avec Isaïe, 1, 16-18.

mourait de cette maladie, ou bien il voulait l'ignorer ; en tout cas, nous n'en parlions jamais. Il avait la tuberculose, disait-il, ce qui, avant l'arrivée du sida, semblait pire que tout ⁹⁰. Je demandai un jour à Dieudonné pourquoi sa maladie semblait réfractaire au traitement antituberculeux. Il me répondit par un proverbe : *maladi pa tonbé sou pyebwa, se sou nèg li tonbe*, « la maladie ne frappe pas les arbres, elle frappe les hommes », soulignant par là combien la maladie est indissociable de la condition humaine.

Peu de temps après, toutefois, Dieudonné me laissa entendre qu'il souffrait d'une maladie envoyée. Évitant toujours le problème du sida, il m'annonça, d'un air accablé : « Quelqu'un, quelqu'un qui sait, m'a dit que si je n'étais pas évangéliste, je devrais essayer. » Il parlait bien sûr de la sorcellerie. Sa famille, elle, n'avait pas l'intention de baisser les bras. Fin septembre 1988, Boss Yonèl conduisit son fils chez Tonton Mèmè. Je découvris cela à mon retour, après plusieurs semaines d'absence : le jeune homme était au lit et suffoquait mais il m'avertit qu'il ne pourrait pas me voir le lendemain à cause d'un rendez-vous. Je lui demandais s'il s'agissait de Tonton Mèmè ; il sourit et hocha la tête. Il accepta que je l'accompagne. J'allais donc voir le vieil *houngan* s'essayer à lutter contre le sida, s'il arrivait d'abord à le diagnostiquer.

Je n'avais pas eu d'entretien avec ce dernier depuis début juin, quand il m'avait expliqué sa théorie : « Le sida est à la fois naturel et surnaturel car ils savent l'envoyer mais on peut aussi l'attraper de quelqu'un qui l'a déjà. » Ses hésitations au sujet de la maladie avaient disparu, de même que la perplexité

⁹⁰ « Avant, personne n'aurait admis facilement être atteint de tuberculose », me dit le père Jacques à propos d'une autre personne. Si les malades suivis par le Projè Veye Sante bénéficièrent dans l'ensemble du soutien de leur famille, nombre d'entre eux désignaient leur maladie par l'expression « maladie de la petite maison » (*maladi ti kay*), référence aux quartiers réservés des malades. Quelques informateurs plus âgés s'excusèrent même d'employer le mot *tibékiloz*. Weise, qui a mené une étude dans la péninsule méridionale d'Haïti dans les années 1960, note que la famille réserve parfois une pièce séparée au malade, pas toujours plus agréable que la *ti tonnelle* extérieure. Parmi d'autres, elle cite (1971 : 97) le cas d'un jeune homme de dix-huit ans confiné dans une remise sans ouvertures, après que le « docteur feuille » ait diagnostiqué une tuberculose. Cette pièce fermée était considérée comme parfaite pour une « maladie froide » comme la tuberculose. La porte fermait de l'extérieur. Malgré les soins quotidiens de sa mère, le jeune homme mourut dans cette remise sans air.

suscitée par la nouveauté de la chose. Ses méthodes prophylactiques s'étaient précisées : « Le *gad* [objet investi d'un pouvoir] est là pour vous protéger contre n'importe quelle maladie qu'on peut vous envoyer. Mais il faut procéder avec précaution dans ce genre d'affaires : si vous allez trop loin, vous pouvez rendre le malade fou et ça ne vous vaudra rien de bon. Et il ne faut pas entreprendre [ce rite de protection] si on n'a pas l'intention de suivre soigneusement chaque étape car la désobéissance vous rendra plus vulnérable à ce qu'on veut vous envoyer. »

Il avait déjà protégé plusieurs de ses clients de cette façon-là. Le *gad* était cependant inutile pour quelqu'un qui avait déjà été exposé à la maladie. Il avait admis n'avoir jamais traité une personne déjà atteinte. Si c'était toujours vrai, Dieudonné allait donc lui fournir l'occasion d'une première tentative.

Dieudonné fut porté sur une planche jusqu'à l'habitation de Mèmè en fin de journée, le 26 septembre. Une douzaine de personnes assistaient au rituel, pour moitié des parents de Yonèl, pour moitié des parents du maître de maison. La femme de Mèmè prépara pour son mari une boisson à base de rhum, d'épices, de boisson gazeuse faite à partir de raisin et de lait concentré sucré. Il envoya un de ses fils chercher de l'eau pour en asperger le petit *houmfor*. Quand j'entrai, deux de ses fils se tenaient prêts à jouer du tambour, l'un sur un petit *ti baka*, l'autre sur un gros *manman*. Mèmè était assis sur une chaise près de la porte et on distinguait à peine le malade, allongé dans un recoin sombre. Au-dessus de Dieudonné se trouvait l'image d'un saint, vêtu en évêque. La petite pièce était bondée.

Les objets habituellement disposés sur l'autel étaient complétés par trois brocs (*govi*) drapés de tissu bleu. À la lumière d'une lampe à kérosène, je remarquai que les poupées en plastique étaient des jouets comme on en trouve aux États-Unis. Des bouteilles, avec un bouchon d'épis de maïs, s'ornaient de ficelle noire ou de cheveux. À gauche de Mèmè étaient posés trois cigarettes, un briquet neuf, un jeu de cartes et un coquillage embobiné dans de la ficelle. Une boîte ronde de couleur jaune, faite à partir de canettes de bière Budweiser, contenait du fond de teint et une houpe. Sur la droite se dressait une statue de la Vierge posée sur une pile de chiffons d'où émergeait une tête de canard en plastique. Des pages de *Paris-Match* couvraient les murs, auxquelles étaient venus s'ajouter des tracts politiques et un guide d'inscription de l'électeur. Au plafond pendaient des bannières bleues et rouges et un bout de tissu imprimé aux couleurs passées.

Tonton Mèmè alluma une longue bougie grossière et la fixa à une cruche d'eau posée à ses pieds. Sans quitter la flamme des yeux, il se mit à prier, mélangeant des bribes de prières en français (« Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit... »), qui forment la base du rituel vaudou, et des phrases en créole. Les fils de Mèmè commencèrent à jouer du tambour mais cessèrent dès qu'il se mit à agiter vigoureusement une crécelle de la main gauche et une petite cloche de la main droite, en les tenant à la hauteur de ses oreilles. Quelques minutes plus tard, son buste fut pris de secousses, comme des hoquets silencieux. Alors Mèt Kafou s'empara du corps du vieil homme, nous saluant d'une petite voix aiguë et satisfaite. À la suite des fils de Mèmè, chacun se pencha vers le *lwa* assis et l'embrassa sur les deux joues.

Fixant la bougie, Mèt Kafou entama une longue chanson de sa voix de fausset. Certains vers évoquaient directement la maladie de Dieudonné :

Ils te l'ont envoyé
Bibilo bibi
Ils te l'ont envoyé
Bibilo bibi
C'est un homme qui a fait ça
Un homme de la ville
C'est un citadin.

Mèt Kafou posa de nombreuses questions, souvent sans attendre la réponse ou en interrompant celui qui prenait la parole. Parfois, il entamait un chant perçant ; tout le monde semblait savoir quand il fallait intervenir, avec des percussions ou des antiennes. Dans l'assistance, certains furent surpris par le soudain claquement d'un fouet, un *fwèt kach*, dissimulé jusque-là près des tambours. À un moment, Mèt Kafou s'avança jusqu'à Dieudonné et agita les mains au-dessus de sa tête et de sa poitrine tout en chantant. D'une voix radoucie mais audible, Kafou demanda : « Qui a envoyé cette mort sida sur toi ? Ça venait de la ville ! Elle a été envoyée par un homme ! »

Je m'étais trompé, il ne s'agissait pas d'une cérémonie de guérison mais d'une séance de divination, d'un diagnostic. L'assistance avait prié pour le rétablissement du malade, Mèt Kafou l'avait aspergé de son breuvage et les

ment du malade, Mèt Kafou l'avait aspergé de son breuvage et les choses en étaient restées là ; pas de *manje lwa*, pas de destruction de l'esprit mauvais.

Mèt Kafou ayant ouvertement diagnostiqué le sida, je pus le lendemain interroger Dieudonné de façon plus directe. Évitant toujours le mot, le jeune homme mit en cause les conclusions du guérisseur : « C'est peut-être ça mais c'est peut-être autre chose. De toute façon, je sais qu'on me l'a envoyé et je sais qui l'a fait. » Il mentionna également « un nouveau médicament pour cette maladie, découvert récemment à New York », et se demanda si on pouvait l'acheter à Port-au-Prince ⁹¹. Quand je lui dis qu'on ne trouvait pas en Haïti de traitements antiviraux efficaces, il soupira : « Je n'en aurai probablement pas besoin de toute façon. » Yonèl s'interrogea aussi sur le diagnostic mais son ton trahissait son manque d'assurance, lui qui en 1987 décréait ne pas croire à l'existence de la maladie ⁹². Toute la famille vit dans les affirmations de Mèmè une confirmation de la culpabilité du jeune homme de Port-au-Prince, qui innocentait le « beau-père » de Dieudonné.

Le lendemain, le malade fit cette remarque : « Le sida est une maladie de la jalousie. » Il me fournit les explications suivantes : « Ce que je vois, c'est que les pauvres l'attrapent plus facilement. On dit que les riches attrapent le sida mais ce n'est pas ce que je constate. Je vois qu'une personne pauvre l'envoie à une autre personne pauvre. C'est comme l'armée, des frères qui tirent sur leurs frères. Le petit soldat (*ti solda*) est l'un de nous, il fait partie du peuple, mais on lui fait exécuter les ordres de l'État et il tire sur son propre frère quand on lui crie : Feu ! Peut-être qu'ils ont fini par le comprendre. »

Son optimisme s'appuyait sur le récent coup d'État dont on croyait alors qu'il avait été mené par un groupe de *ti solda*. Dieudonné poursuivit ses considérations avec beaucoup de passion : « C'est une nouvelle chose pour affaiblir le peuple. C'est une maladie que nous nous envoyons les uns aux autres. Le sida descend, il ne remonte pas. C'est quelque chose pour endormir le peuple, comme le slogan « Longue vie à la nation haïtienne à tout jamais unie ! » Ce qui est arrivé à Saint-

⁹¹ Ainsi que l'observa le médecin de Dieudonné, le système international dont les Haïtiens participent désormais est « à demi perméable » : « on partage les maladies mais pas les traitements. »

⁹² « Ils ont inventé ça pour diffamer les Haïtiens », estimait-il. Cette opinion, commune au début de l'épidémie, était rarissime en 1987.

Jean-Bosco, voilà la vraie bataille, pas toutes ces disputes, tous ces sorts. » Il conclut notre conversation par un profond soupir et la prédiction suivante : « Haïti ne changera jamais tant que les pauvres gens continueront à envoyer des maladies aux pauvres gens. »

Dieudonné, un peu fortifié par la séance chez Mèmè, ne faisait cependant guère autre chose que d'écouter la radio. Il entendit ainsi, comme bien d'autres, le correspondant de Radio Soleil à Mirebalais décrire Do Kay comme « un endroit ravagé par le sida ». Considérée comme une provocation, cette affirmation fournit le principal sujet de conversation dans le village au cours des journées qui précéderent la mort de Dieudonné⁹³. Les habitants soulignaient que « seulement deux ou trois personnes de Kay étaient mortes du sida ». Ils y incluaient déjà le jeune homme.

Dieudonné s'éteignit la deuxième semaine d'octobre. Sa mère m'avoua par la suite qu'elle avait été avisée de l'imminence de son décès : « J'étais à la clinique et une femme que je connaissais s'est assise à côté de moi. Elle m'a dit : « Oh, regarde comme la mort est près de toi ! » J'ai su une semaine avant. » Dieudonné fut enterré dans le cimetière de fortune où reposait déjà Anita⁹⁴.

Quelques uns estimèrent que « la tuberculose l'avait tué parce qu'elle avait circulé trop longtemps dans son sang ». Mais la plupart des habitants de Do Kay se rangèrent à l'avis de Madame Charité qui expliquait ainsi la relation entre tuberculose et sida : « Ils se ressemblent beaucoup. On dit que la tuberculose est la petite sœur du sida parce qu'on les voit ensemble. Mais s'il s'agit d'un sida envoyé, alors c'est vraiment lui qui vous rend faible et vulnérable à la tuberculose. On peut le traiter mais on meurt quand même. Le sida est le grand frère de la tuberculose et ce n'est pas facile de trouver un traitement contre lui. »

⁹³ D'après les observations de Saul Joseph, élève au lycée de Mirebalais ; il pâtit au premier chef de ce reportage.

⁹⁴ Les histoires de zombis abondent quand une personne jeune décède ; il ne faut cependant pas exagérer leur importance. À Do Kay, une seule personne estimait que Dieudonné avait été zombifié : « Il était trop vaillant, m'expliqua-t-elle, ils se sont dit qu'il ferait un bon zombi, qu'il pourrait faire beaucoup de travail pour la personne [qui l'avait zombifié]. Cette personne a envoyé quelqu'un chez lui pour prendre ses mesures pendant qu'il dormait. »

Quelques années plus tôt, le sida était associé avec des problèmes sanguins mais aussi avec la pneumonie, l'homosexualité, les transfusions et la vie en ville. Après la disparition de Dieudonné, on pouvait qualifier le sida de « grand frère de la tuberculose » sans susciter le moindre désaccord. Tilibèt, par exemple, précisait bien volontiers ce qu'il fallait entendre par cette analogie : « Le sida est comme la tuberculose, en plus mortel et plus froid »⁹⁵. Si bon nombre de mes interlocuteurs, interrogés en fin 1988 et début 1989, mentionnaient les différences entre les deux maladies, il ressortait clairement de ces entretiens que, aux yeux de la majorité, les deux étaient intimement liées.

La possibilité d'une mort envoyée constituait l'une des principales ressemblances entre le sida et la tuberculose. À Kay, l'opinion générale estimait que la maladie avait été envoyée à Dieudonné par le domestique qui était autrefois son rival à Port-au-Prince, ou par la famille de celui-ci. Quand je suggérai que l'intervalle semblait bien long entre l'offense et la vengeance, Absalom Cola me répondit sous forme de proverbe : *bay cou bliye, pote mak sonje*, c'est-à-dire : « celui qui frappe oublie, celui qui porte la marque se souvient. » Madame

⁹⁵ La remarque de Tilibèt constitue l'une des rares références à un système de classification humoral qui, selon Weise (1971 : 130), sous-tend les conceptions en matière de santé de la plupart de ses informateurs : « La notion à la base de [ces conceptions] s'avère être l'équilibre entre les éléments chauds et froids. » L'un de ses informateurs définissait la tuberculose comme « la plus froide des maladies ». Les habitants de Do Kay disaient rarement de la tuberculose qu'elle était froide ou chaude en tant que telle. On considérait plutôt qu'elle provoquait des états chauds, fièvres ou sueurs nocturnes, ou des états froids, refroidissements ou sueurs nocturnes froides. Ces sueurs étaient parfois appelées « chauds-froids ». Plusieurs années de recherche n'ont pas dévoilé un système de classification humorale reconnu par un grand nombre d'habitants de Kay ou appelant des réponses systématiques (régime, adoption de tel ou tel traitement, bannissement de certaines activités). Sur la cohorte de plus de vingt personnes soignées à la clinique Saint-André pour une tuberculose, la plupart mangeaient des aliments interdits aux tuberculeux d'après les informateurs de Weise (1971 : 91 et 107). Celles, rares, qui évoquèrent un tel système de classification en six ans d'entretiens, s'en servirent surtout pour justifier leurs propres choix en matière de traitement. Ce système de classification jouerait le même rôle au Mexique : « Dans la médecine populaire d'Amérique latine, le rôle des théories humorales ne consiste pas, comme on le croit généralement, à fournir des indications générales sur les traitements possibles mais plutôt à légitimer des pratiques thérapeutiques empiriques » (Foster 1988 : 133).

Charité, qu'aucun lien de parenté n'unissait au disparu, soutenait que le mal venait de son « beau-père ». Une minorité adhérait à la théorie de la maladie contagieuse telle que la formulait Ti-Zout, l'un des premiers habitants du village à avoir poursuivi des études secondaires : « Dieudonné travaillait à Port-au-Prince quand il est devenu le *plase*⁹⁶ d'une fille de Thomonde qui avait elle aussi longtemps travaillé dans la capitale. Elle est tombée malade, elle avait plusieurs maladies comme la diarrhée, des croûtes sur la peau. Elle a même eu la tuberculose. Puis elle est morte. À mon avis, elle avait une maladie grave et il l'a attrapée, car elle avait déjà eu plusieurs maris. »

Personne ne sembla s'interroger sur l'inefficacité de l'intervention de Mèmè. On savait déjà que le sida tuait et les morts envoyés lâchaient difficilement leur prise sur les vivants. « Ce n'est pas n'importe quelle maladie », me dit Tonton Mèmè deux mois après la disparition de Dieudonné. « Il faut la prendre au début et il faut avoir de grandes connaissances pour la traiter. »

Boss Yonèl se donna beaucoup de peine pour découvrir le coupable. Tenta-t-il de venger la mort de son fils ? On pourrait le croire au vu des ouvrages sur le sujet : « Quand les parents d'un mort soupçonnent qu'il y a eu « empoisonnement », écrit Métraux (1958 : 242), ils n'épargnent ni leur argent ni leur peine pour découvrir le coupable et le frapper avec l'arme même dont il s'est servi. » Toutefois, au moment où j'écris ces lignes, il semble que Boss Yonèl se soit abstenu de contre-attaquer. C'est du moins l'opinion de Tonton Mèmè, le seul *houngan* que Yonèl voit régulièrement. Madame Sonson confirme : « Yonèl sait qu'ils ont envoyé cette maladie à son fils parce qu'il avait essayé de se débarrasser de quelqu'un. Il n'aurait pas dû faire ça. On ne peut pas envoyer un sort à quelqu'un qui vous a envoyé un sort parce que vous lui avez envoyé un sort. Ça ne tient pas debout ! »

La maladie envoyée suit une logique qui évite que chaque acte de magie ne devienne le point de départ d'une spirale d'attaques et de contre-attaques. Nous reviendrons sur la logique et la signification attribuées aux actes de sorcellerie dans un autre chapitre. Pour Dieudonné, le sida avait un sens : celui d'une maladie

⁹⁶ Ou mari selon la coutume. Sur ce système complexe de mariage informel, voir J. Allman (1980) et la récente monographie de Vieux (1989).

de la jalousie, emblématique d'une nation de gens pauvres distraits de la vraie lutte par les maux qu'ils s'infligent les uns aux autres.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Deuxième partie. Un village haïtien frappé par le sida

Chapitre X

« Un endroit ravagé par le sida »

[Retour à la table des matières](#)

La souffrance d'individus atteints d'une maladie mortelle ne peut se réduire aux « modèles culturels » de la souffrance. Nous avons donc suivi de près l'expérience des trois premiers habitants de Do Kay frappés par le VIH. Manno, Anita et Dieudonné vivaient dans l'intimité relative d'un petit village : les attitudes des habitants ont donc façonné leur perception de leur propre expérience. Ce sont ces voix nombreuses qui se mêlent dans les trois chapitres qui racontent leur histoire. Certains éléments échappent toutefois à ces récits. Avec le malheur de Manno, d'Anita et de Dieudonné, la nouvelle maladie est devenue une préoccupation collective. Après le décès de Manno, l'indifférence au sida que la population de Do Kay avait manifestée au cours des années précédentes a cédé le pas à une fascination et une peur durables ; d'innombrables récits se sont mis à circuler, publiquement ou plus confidentiellement, tous révélateurs des enjeux que la maladie comportait pour les villageois. À l'époque où Dieudonné fut frappé à son tour, chacun à Do Kay se sentait interpellé par les questions que soulevait le sida.

Le spectre des maladies graves est omniprésent dans les régions rurales d'Haïti où l'espérance de vie reste courte. Les gens de Kay et des alentours parlent beaucoup de leurs problèmes de santé, importants ou mineurs. Je constatai donc avec étonnement qu'aucun de mes informateurs n'avait mentionné le sida au cours de longs entretiens réalisés en 1983 ; cette maladie n'apparaissait pas non plus dans des conversations plus informelles. De mai 1983 à avril 1984, le sujet

ne fut abordé qu'à la suite de questions précises de ma part. Je demandai une fois à un habitant de Do Kay si ses amis montraient des réticences à parler du sida : « Pourquoi ça, personne ne nous interdit d'en parler, me répondit-il. Mais c'est quelque chose que nous n'avons jamais vu ici. C'est une maladie de la ville. » La population n'avait pas peur d'aborder le sujet qui n'était ni tabou ni gênant : il était tout simplement hors de propos dans ces vies déjà accablées de difficultés.

La plupart des gens avait entendu parler de la maladie et plusieurs personnes estimaient même pouvoir en donner les principales caractéristiques. La définition proposée par une femme de trente-six ans, qui gagnait sa vie en vendant des produits agricoles sur les marchés, est assez représentative des descriptions que je recueillis en 1984 : « Le sida est une maladie de Port-au-Prince ou des États-Unis. Elle vous donne une diarrhée qui commence très lentement mais continue jusqu'à ce que vous soyez complètement desséché. Il ne reste plus une goutte d'eau dans votre corps. On rencontre le sida chez des hommes qui vont au lit avec d'autres hommes. » Si deux informateurs considéraient que « le sida et la tuberculose, c'est la même chose », la plupart des personnes interrogées mentionnaient trois caractéristiques : la nouveauté de la maladie, son rapport avec l'homosexualité, l'apparition de diarrhées. Les habitants de Do Kay fournissant ce type de définition avaient entendu parler du VIH à la radio ou au cours d'un séjour à la capitale. En 1984, ils connaissaient donc la maladie mais ne s'y intéressaient pas. Moins de trois ans plus tard, la situation avait totalement changé. Tout le monde s'interrogeait sur le syndrome qui était perçu de façon radicalement différente, qu'il s'agisse de ses causes, de son évolution ou de ses manifestations. Le cas de Manno Surpris avait joué un rôle particulièrement important dans la mise en place d'une représentation collective de la maladie. Tous les habitants s'accordaient à reconnaître que ce cas était le premier à Do Kay. C'est avec la mort du jeune instituteur que le virus fit son entrée dans le discours quotidien des habitants. Fin 1987, il constituait le sujet principal des conversations « semi-privées ». On s'interrogeait : pourquoi, dans la région, les seules personnes contaminées étaient-elles de Kay ? S'il s'agissait bien d'une maladie nouvelle, pourquoi frappait-elle le village en premier ? Certains habitants suggérèrent que deux morts mystérieuses dans des villages avoisinants n'étaient peut-être pas dues à la tuberculose, comme on l'avait cru. D'autres questions couraient plus discrètement : des gens malades, comme Dieudonné et Celhomme, étaient-ils contaminés ? Est-ce qu'un « simple microbe » causait cette maladie ou fallait-il

« simple microbe » causait cette maladie ou fallait-il soupçonner une intervention humaine ?

Les rumeurs circulaient. On disait qu'Acéphie, en portant les vêtements d'une parente d'un autre village, avait contracté la maladie ; qu'une société nord-américaine avait signé un contrat avec un *bokòr* de Vieux-Fonds pour qu'il « charge des grenades lacrymogènes de *zonbi sida* », afin d'exterminer à retardement les protestataires. Par ailleurs, un tuberculeux se vit conseiller d'éviter de se tenir à un carrefour, de traverser un chemin important ou de passer sous un perchoir à poules, sans quoi sa maladie risquait de « dégénérer en sida »⁹⁷. Enfin, les habitants de Do Kay avaient peur : Anita, disaient-ils, « est des nôtres, elle est *moun lakay*, de la famille » ; si elle avait pu tomber malade, tout le monde était menacé.

Pendant cette période, le personnel de Projè Veye Sante poursuivit un travail parallèle à ses activités habituelles. Le père Alexis réunit en janvier 1988 le comité de santé du village afin de discuter de la mise en place d'un programme contre la tuberculose, dont la nécessité se faisait grandement sentir et qui comporterait également une action d'information sur le VIH. Le personnel de Projè Veye Sante tint une autre réunion sur le sida et décida de procéder à la distribution gratuite de seringues⁹⁸. Ces tentatives se heurtèrent à la résignation générale devant un mal contre lequel « les médicaments des docteurs » ne pouvaient pas grand chose. Les médecins eux-mêmes semblaient découragés et avaient un sentiment d'impuissance.

Un scepticisme las entravait d'ailleurs toutes les formes d'action, dû selon certains au massacre de novembre à l'occasion des élections. Le peuple avait essayé de lutter, il avait payé le prix fort et il avait échoué. « Je ne m'occupe plus de politique, je m'occupe de mon jardin »⁹⁹, me dit un paysan, résumant ainsi

⁹⁷ Comme le note Métraux (1958 : 236-237), les carrefours sont des lieux privilégiés pour la magie ; nombre de sortilèges, bénéfiques ou maléfiques, comptent une poignée de terre recueillie à un carrefour parmi leurs ingrédients.

⁹⁸ La toxicomanie est inconnue dans les régions rurales d'Haïti. On y fait par contre un usage inconsidéré d'injections intramusculaires d'antibiotiques et de vitamines. Quant au programme de distribution de préservatifs, il n'avait rencontré qu'un très faible écho auprès des habitants.

⁹⁹ *Mwen pa nan politik anko, se tè m'ap travay.*

l'état d'esprit qui régnait dans le pays. Selon les termes d'un journaliste haïtien (Desinor 1988 : 172), l'espoir de vivre enfin s'était évanoui et l'habitude de survivre avait vite repris sa place : la population, démobilisée, ayant perdu la foi et la confiance, adopta une nouvelle fois la politique du pain quotidien. L'élan fébrile des deux années précédentes s'effaça en même temps que tout enthousiasme collectif pour des activités civiques, y compris dans le domaine de la santé publique. Réunions et rassemblements cessèrent d'attirer les foules ; les quelques personnes qui y assistaient montraient des réticences à exprimer leurs idées. On ne parlait plus que du « climat d'insécurité », une expression à la mode trop faible pour décrire la violence et les assassinats. La fin 1987 fut marquée par « l'absence de Noël », une fête partout célébrée en Haïti, toutes confessions confondues. Arguant du climat d'insécurité, des prêtres catholiques, au nombre desquels le père Alexis, décidèrent de ne pas officier pour la messe de minuit ¹⁰⁰. Une station de radio parla d'un « Noël de destruction, de délabrement et de désespoir ». On entendit souvent dans la région de Kay un chant intitulé « Nowel an Ayiti » où figurait le couplet suivant :

Les gros bonnets vont à la ville
 Pour stocker des provisions ;
 Ils remplissent leurs maisons
 Pour fêter Noël.
 Les pauvres essaient de calmer la dureté
 De jeûnes dont ils ne veulent pas ;
 Ils prient le Seigneur
 Pour que la manne pleuve.
 Que vont-ils manger ?
 Noël n'est-il pas pour eux aussi ?
 Pour ceux qui ne peuvent pas payer leur loyer ?
 Pour ceux qui dorment dans des taudis ?
 La tristesse remplit leur cœur,
 Ils vivent sans espoir
 Et ne trouvent personne
 Pour leur tendre la main.
 Voilà Noël en Haïti.

¹⁰⁰ « Heureusement que nous avons annulé, plaisanta le père Alexis le lendemain. On a eu une coupure d'électricité juste après minuit. Si l'église avait été pleine, il y aurait eu une panique, on aurait pensé que les soldats allaient tirer. »

La peur croissante du sida à Kay cadrerait parfaitement avec cet hiver apocalyptique. La maladie ne constituait qu'une épreuve supplémentaire dans la dure vie du « peuple », au même titre que la tournure effrayante prise par les événements nationaux avec le retour prévisible des tontons macoutes, forcés à l'exil après février 1986. On murmurait que les plus cruels d'entre eux, vivants ou morts, revenaient avec des armes nouvelles. Un lycéen de Do Kay me dit qu'Albert « Ti-Boule » Pierre, l'un des plus célèbres gros bras de Duvalier, rentrait d'Amérique latine avec un savoir nouvellement acquis : « On dit qu'il est allé en Amérique du Sud pour étudier la bactériologie. Il a appris à créer des microbes puis il est allé en Amérique du Nord pour étudier la guerre bactériologique. Maintenant, ils savent mettre des microbes dans l'eau des endroits gênants. Ils peuvent faire disparaître tous les jeunes militants et en même temps obtenir plus d'aide [internationale] pour arrêter l'épidémie. »

La mort d'Anita à la mi-février 1988 coïncida avec un net recul des conversations sur la maladie. Ce qui apparaissait avant comme une sorte de rivalité entre deux sujets, la politique et le sida, la première l'emportant dès que l'actualité s'y prêtait, se révélait être une relation de symbiose. Soit la bride était lâchée, et elle l'était dans tous les domaines, soit la vis se resserrait et tout le monde se taisait. Les habitants de Do Kay cessèrent d'évoquer la maladie en même temps que la politique nationale ¹⁰¹. Le père Alexis prit acte de ce silence avec amertume : les habitants des zones rurales « sont exclus de la politique depuis plusieurs siècles. Ils savent que le pouvoir n'a pas envie d'entendre leur opinion. Ils savent qu'ils ne sont pas invités à la fête. » Cette atmosphère persista tout au long de ce que les gens de Kay baptisèrent le « printemps zombi ».

La chape de silence se souleva enfin durant l'été 1988, quand les événements nationaux reprurent leur place dans les discussions tant publiques que privées. Haïti était une fois encore la proie de la répression d'État qui atteignit de nouveaux sommets au début de l'automne. Les habitants des régions rurales se voyaient comme les spectateurs passifs d'une mascarade de plus en plus absurde et brutale où se mêlaient les coups d'État, les exactions des escadrons de la mort

¹⁰¹ Le docteur Bernard Liautaud, membre de la commission nationale sur le sida, interprétait les choses autrement : « La situation politique distrait l'attention des gens. C'est comme s'ils croyaient que le sida s'en était allé » (cité dans *U.S. News and World Report*, 12 février 1990).

dans les villes et la violence omniprésente d'une économie à la dérive. Mes interlocuteurs évoquaient le « climat d'insécurité » comme une explication en soi répondant à bon nombre de mes questions. Le sida recommença à préoccuper le village bien avant la mort de Dieudonné, en octobre 1988.

En septembre, le massacre de Saint-Jean-Bosco avait traumatisé tous les Haïtiens, sur place et à l'étranger. L'événement eut une résonance particulière dans les campagnes. « C'est incroyable, quand on croit que ça ne peut pas être pire pour les Haïtiens, voilà ce qui leur arrive », me dit Madame Sonson, deux semaines après la tuerie. Un autre coup d'État suivit ces atrocités, brièvement applaudi dans les régions rurales avant une reprise en main duvaliériste, car le groupe d'officiers rebelles avait condamné le massacre. Les « attachés » qui avaient pétré l'attaque contre Saint-Jean-Bosco subirent la justice de la rue.

À Kay, quantité de gens pensaient que la bride était à nouveau lâchée ; certains se montraient plus sceptiques. Toujours est-il qu'une troisième vague de discussion publique du sida, moins importante, suivit les événements sanglants. Peu avant la mort de Dieudonné, le village apprit qu'il était victime d'un « sida envoyé ». Dans les cas de Manno et d'Anita, les médecins, les *houngans*, bref les spécialistes, avaient contribué à forger l'opinion. Avec Dieudonné, la population avait opté pour l'hypothèse du sida avant toute confirmation médicale ou magique. Désormais, les gens de Kay reconnaissaient le sida et avaient des idées sur ses causes, son évolution et d'éventuels traitements. Ceux que j'interrogeais durant l'été et l'automne 1988 semblaient très sûrs de leurs connaissances en la matière et affirmaient : « La chose est claire. » Les interprétations contradictoires de la maladie et l'ignorance affichée à son égard s'enfonçaient dans le passé. Une représentation collective se dessinait, ainsi qu'allaient le souligner les événements de l'automne.

Fin septembre et début octobre, les langues se délièrent donc. On parla beaucoup du sida, en particulier lorsque le correspondant de Radio Soleil à Mirebalais, effectuant un petit reportage local, décrivit Kay comme « un endroit ravagé par le sida » : « Kay est un endroit où il y a beaucoup de sida, poursuivait-il. Il faut que les gens de la région le sachent. » Le père Alexis s'inquiéta des conséquences de cette émission pour la clinique : « Les patients vont hésiter à venir ici s'ils pensent que le village est peuplé de gens porteurs du virus. » En

effet, pendant deux semaines, la fréquentation de la clinique baissa considérablement ¹⁰².

Mais ce sont les élèves du lycée de Kay qui eurent le plus à souffrir du reportage de Radio Soleil, ainsi que l'expliquait l'un d'eux : « Ça a créé des problèmes à l'école. Tout le monde a entendu l'information et beaucoup d'élèves ont dit qu'ils refusaient de s'asseoir à côté d'enfants de Kay parce qu'ils ne voulaient pas attraper le sida. Selon eux, c'était bien connu que Kay avait été anéanti par cette maladie. »

Étant donné l'atmosphère de compétition qui régnait dans le lycée, pareille discrimination semblait remplir la même fonction que les accusations de sorcellerie. Les « enfants de Kay », c'est-à-dire tous ceux qui sortaient de l'école Saint-André quel que soit leur village d'origine, se réunirent et décidèrent de demander conseil au père Alexis. Ils espéraient, par son intermédiaire, obtenir un rendez-vous avec le journaliste et lui demander sur quoi il fondait ses affirmations ¹⁰³. Certains lycéens lui attribuaient des motifs inavouables : « Plusieurs personnes de Mirebalais sont mortes du sida mais ils ne l'ont pas dit à la radio. C'est pour ça qu'à notre avis, cette information avait pour but de discréditer la région de Kay. » Le fils de la marraine d'Anita ajouta que les jalousies locales avaient contribué à la dissémination rapide de la « nouvelle » : « Certains ne sont pas contents de tout ce que le père Alexis a fait pour Kay, de la belle clinique au milieu des mauvaises herbes alors que la ville [de Mirebalais] n'en a pas de bonne. »

La réunion avec le père Alexis n'eut pas lieu, sans doute parce que les lycéens étaient en pleine période d'examens. Le père et les membres du conseil paroissial aboutirent toutefois à la même conclusion que les élèves : « La clinique avait si bonne réputation, tout le monde chantait ses louanges. On sait que ça fait des jaloux et c'est pour ça qu'ils ont discrédité la région. » Le prêtre ajouta qu'il était

¹⁰² À bien des points de vue, les gens du bas Plateau Central rencontraient des difficultés toujours plus nombreuses pour se faire soigner ailleurs.

¹⁰³ Interrogé par la suite, le correspondant nia avoir attribué un taux de contamination particulièrement élevé au village : « Je n'ai pas dit que les gens de Kay ont le sida. J'ai dit que deux ou trois personnes de Port-au-Prince qui avaient été exposées au virus sont venues vivre à Kay. J'ai dit que les gens devaient prendre beaucoup de précautions. [...] Ils ont mal interprété ce que j'ai dit. » Il ne sut pas expliquer pourquoi des habitants de la capitale choisissaient de s'installer dans un petit village pauvre du Plateau Central.

de notoriété publique que la clinique Saint-André offrait de meilleurs services que ceux qu'on trouvait à Mirebalais, la « grande ville ».

Les habitants s'inquiétaient plus des conséquences pratiques de l'émission de Radio Soleil. En effet, les paysans haïtiens dépendent totalement des « transports publics » et les dires du journaliste avaient provoqué le refus des chauffeurs de camions de s'arrêter à Do Kay. La mauvaise publicité faite au village appelait une réponse. Le père Alexis contacta le correspondant qui m'expliqua par la suite : il « nous a dit que le reportage était mauvais, que les gens de Kay protestaient et qu'il fallait corriger notre erreur. Ce que nous avons fait quelques jours plus tard. » La grève des camionneurs cessa immédiatement après cette rectification ¹⁰⁴. Le journaliste souligna qu'il voulait simplement dire que « les gens de Kay devaient éviter les contacts sexuels avec les personnes contaminées mais pas les poignées de main et tout ça. C'était leur mauvaise compréhension des choses qui avait poussé les camionneurs à refuser de les transporter. » Selon certains avis, les conséquences furent beaucoup plus durables. Ainsi un lycéen me dit que lui et d'autres avaient eu des difficultés à se déplacer pendant deux mois entiers. Tout le monde s'accordait toutefois pour condamner l'attitude des camionneurs et des lycéens de Mirebalais.

Dans ce tourbillon de sentiments confus, peur de la sorcellerie et des accusations de sorcellerie, colère sous-jacente aux théories du complot, peur et préjugés du fait des camionneurs, les dissensions qui avaient marqué les premières années de l'épidémie cédaient cependant la place à des idées claires et consensuelles. Plusieurs de mes interlocuteurs affirmèrent que désormais, on comprenait le sida dans la région. « Ça a fait la même chose avec la tuberculose, me dit Madame Charité. Les gens la redoutaient et quand ils étaient malades, ils le cachaient. Comme dit le proverbe, *maladi kache pa gen remèd*, la maladie cachée n'a pas de remède. La tuberculose, avant qu'on trouve un traitement, c'est comme le sida aujourd'hui. »

Pour de nombreuses personnes, le nouveau mal ne ressemblait pas seulement à la tuberculose, ce fléau familial : il était intimement lié à elle. Quelqu'un le

¹⁰⁴ Quand je m'étonnai devant le journaliste que les camionneurs réagissent ainsi à la rectification de Radio Soleil, il me répliqua avec feu qu'à l'apogée de sa popularité, « Radio Soleil était écoutée par trois à quatre des six millions de Haïtiens ».

définit comme « la pire forme de tuberculose ». Madame Lamandier qualifia la tuberculose de « petite sœur du sida » : « Les deux maladies se ressemblent, elles ont les mêmes symptômes. Et elles détruisent les gens de la même façon. » Elle établissait cependant une distinction importante : « Une personne qui a la *tebe* [la tuberculose] a plus de chances de guérir que quelqu'un avec le sida. Si elle est suivie de près par une clinique, si elle respecte les ordonnances, elle survivra. Quelqu'un avec le sida, dès qu'il attrape la maladie, a plus de chances de mourir que de vivre. »

Cette conscience de la virulence du nouveau mal, couplée avec une liberté d'expression passagère, donna naissance à un débat public sur le sida d'une ampleur sans précédent. Le témoignage d'Acéphie Laurent, chez qui on avait diagnostiqué en février 1988 une tuberculose pulmonaire active, en constitua la première manifestation. Fin octobre, deux semaines à peine après le décès de Dieudonné, Acéphie demanda à prendre la parole devant les fidèles, à la fin de la messe : « Mes frères et mes sœurs, je vous salue. J'aimerais témoigner devant vous. Tout a commencé par une douleur au-dessous du cœur ¹⁰⁵. Elle m'a enlevé l'appétit et j'ai maigri. Puis j'ai recommencé à manger mais je suis restée maigre. J'étais si maigre qu'on a dit que j'avais le sida mais je savais que je ne l'avais pas. Le docteur m'a dit qu'il y avait quelque chose de mauvais dans ma salive. J'étais vraiment malade mais ce n'était une raison pour que les gens me critiquent, disent que j'avais une mauvaise maladie. Je vis dans la maison de ma mère, mes parents s'occupent de moi, je ne cherche pas les ennuis. Et voilà que les gens se sont mis à dire que c'était ça que j'avais. J'étais si contrariée que je suis tombée malade de *move san*. Mais Dieu m'a soutenue et m'a aidée à rester debout. Je suis ici dans Son église pour le remercier. Pour le remercier de m'avoir donné le courage de faire face aux critiques que tout le monde m'a faites. Seule Tilibèt [une femme du Projè Veye Sante] qui me faisait mes piqûres ne m'a pas critiquée. Elle venait me voir tous les jours. Certains disent que je devrais emmener devant un juge ceux qui m'ont calomniée. Mais je les laisse à la justice de Dieu. »

Son épanchement ne suscita que quelques « amen » et un sentiment général de sympathie. « Tout le monde était sombre, se souvint Saul Joseph par la suite.

¹⁰⁵ *Doulè anba kè-m*. Cette « douleur en dessous du cœur », commune dans les régions rurales d'Haïti, semble correspondre à une hyperacidité avec reflux des sucs gastriques.

Personne ne savait que répondre quand elle a demandé : « Au lieu de me calomnier, pourquoi ne m'aidez-vous pas à prier pour qu'une chose pareille n'arrive plus jamais ? » Quand je demandai à Acéphie qui la critiquait ainsi, elle me répondit seulement : « Les gens. » Elle se félicitait de sa démarche : « Quand on a compris que la rumeur [selon laquelle elle était contaminée par le VIH] était fausse, tout le monde s'est senti plus à l'aise autour de moi. »

Son initiative généra une réaction collective face au sida ¹⁰⁶. Le groupement communautaire décida de se réunir pour discuter « des problèmes que rencontre le village » à une date où le père Alexis serait absent car, comme me le confia Dieugrand, membre du conseil, « s'il avait été là, les gens n'auraient peut-être pas osé critiquer la clinique ». En effet, certains estimaient que Kay était le seul village des alentours à connaître des cas de sida car la clinique constituait un pôle d'attraction pour les malades. La clinique Saint-André recevait bien sûr des *moun sida* mais pas plus sans doute que les autres grands centres. Elle devait probablement sa réputation à ses vigoureuses campagnes publiques d'information.

Aucune critique de cet ordre ne s'exprima à la réunion, fin octobre, du fait peut-être de la présence de Boss Yonèl, le père de Dieudonné. Cet homme qui avait si énergiquement nié l'existence du sida et son rôle dans la disparition de son fils, se faisait désormais l'avocat des malades contaminés par le VIH. Il rappela à l'assistance la nécessité d'œuvrer tous ensemble. Saul, qui enregistra la séance, se souvenait « qu'il était là, confiant, semblant considérer le sida comme le sujet principal de la réunion ». « Il est de notre devoir d'aider les malades, quelle que soit leur maladie. Ceci vaut aussi pour le sida », affirma Boss Yonèl. Personne ne le contredit ¹⁰⁷. Pour la première fois, une réunion publique organisée par d'autres que le père Alexis ou le personnel du Projè Veye Sante abordait le problème du sida.

¹⁰⁶ Je suis reconnaissant à Saul Joseph qui a continué à mener des recherches ethnographiques au cours d'une absence prolongée et involontaire de ma part, d'octobre à décembre 1988.

¹⁰⁷ En novembre, le père Jacques fit écho, peut-être sans le savoir, au message de Boss Yonèl. À l'occasion d'un sermon, il dit à ses paroissiens : « Kay n'est pas fait pour nous seulement. C'est un centre construit pour les paysans pauvres et vous êtes leurs hôtes. »

À l'évidence, on savait beaucoup de choses sur le nouveau mal dans Kay et ses alentours. Au printemps 1989, à peine plus de deux ans après son apparition, les habitants de Do Kay étaient parvenus à une sorte de *modus vivendi*. Ils n'exprimaient pas de peur en public, on était très loin d'un climat de panique. « Je sais qu'on dit qu'il y a le sida à Kay, commentait Madame Charité en février, mais je ne le vois pas encore. » Le même mois, Madame Fardin formulait l'espoir qu'on trouve un jour un traitement efficace : « Voici quelque temps, on disait qu'un traitement viendrait de New York dans six ans. Les six ans ne sont pas encore passés. »

Quant au sida lui-même, maladie infectieuse ou maladie envoyée, on en parlait peu tout en le redoutant au même titre que les innombrables malheurs qui frappent les paysans haïtiens. Métraux observait voici plus de vingt ans (1958 : 239) que « dans la vie courante la menace des charmes, des sortilèges et des envoûtements n'est qu'un souci ajouté à ceux que créent la sécheresse et le cours du café ou des bananes. Du moins la magie a-t-elle l'avantage d'être un mal contre lequel l'homme n'est pas entièrement impuissant. » Hurbon lui fait écho lorsqu'il note à propos des amulettes que les *wanga* font partie du combat quotidien dans un monde déjà semé d'embûches.

Les chapitres qui précèdent nous obligent à réviser cette idée si souvent reprise d'une « résignation » des Haïtiens pauvres des régions rurales. Nous avons vu l'acharnement que les familles de Manno, d'Anita et de Dieudonné ont mis à soigner leurs enfants. Si l'on appelle cela de la résignation, elle est d'un genre bien énergique, une sorte de « résignation opportuniste »¹⁰⁸. Quand les Haïtiens ruraux ont les moyens de lutter contre leur sort, ils n'hésitent pas à se battre. Mais ils ne peuvent faire abstraction de leurs conditions de vie qui exigent un certain réalisme¹⁰⁹. Madame Sonson exprimait ainsi la chose : « Ce n'est pas que ça nous est égal. C'est que nous sommes tout le temps malades. »

¹⁰⁸ Le terme m'a été suggéré par le docteur Steven Nachman.

¹⁰⁹ Que certaines de ces maladies soient dues à la magie n'entame en rien ce réalisme, d'une nature particulière et typiquement haïtienne, baptisé « réalisme magique ». Cette expression, « découverte » par l'écrivain cubain Alejo Carpentier, décrit une esthétique profondément ancrée dans la culture haïtienne. Carpentier le reconnaît lorsqu'il dit que le sens de ce réalisme lui est apparu en Haïti (voir Taussig, 1987 : 166).

En dépit des épreuves, les gens de Kay ont prouvé qu'ils restent capables de réagir. Accablés par la perte de leurs terres et la pauvreté qui en a résulté, ils tiennent quand même un discours humain sur la souffrance. L'apparition du sida n'y a rien changé. Jamais les familles n'ont refusé de s'occuper d'un malade comme on l'a vu aux États-Unis et ailleurs. Saul avait son idée là-dessus : « Une famille ne niera jamais l'existence d'un de ses membres à cause d'une maladie. Nous avons peur de cette maladie parce que les Américains disent qu'elle vient de nous et parce qu'on sait bien qu'elle ne laisse pas d'espoir. Mais ce n'est pas une excuse pour tourner le dos à sa famille. Les Haïtiens sont déjà un peuple de misère [*yon pèp la mizè*] ; les pauvres doivent avoir la patience de se battre contre les maladies de leurs proches. »

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Troisième partie

Le discours et les faits : le VIH en Haïti

« D'un certain point de vue, il est devenu banal de dire que nous vivons dans un « monde unique ». Les articulations sont nombreuses d'un bout à l'autre de la planète. Elles sont d'ordre écologique : New York se ressent de la grippe asiatique tandis que des parasites venus d'Amérique détruisent les vignobles européens. Elles sont démographiques : des Jamaïcains émigrent à Londres et des Chinois à Singapour. Elles sont économiques : la fermeture des puits de pétrole du Golfe persique empêche les centrales électriques de l'Ohio de fonctionner ; une balance des paiements déficitaire aux États-Unis draine les dollars américains vers des comptes en banque de Francfort ou Yokohama ; les Italiens fabriquent des Fiat en Union Soviétique ; les Japonais ont construit une centrale hydroélectrique à Ceylan. Elles sont politiques : des guerres européennes ont des répercussions dans le monde entier ; les troupes américaines interviennent aux marches de l'Asie ; des soldats finlandais gardent la frontière entre Israël et l'Égypte. »

E. Wolf, Europe and the People
without History, p. 3

[Retour à la table des matières](#)

Les chercheurs n'ont pas trouvé trace du virus de l'immunodéficience humaine en Haïti avant la fin des années 1970 mais le pays compte parmi les plus touchés du globe. Le 20 mars 1990, Haïti déclarait 2 331 cas de sida à l'Organisation panaméricaine de la santé, se classant ainsi parmi les vingt nations les plus contaminées. Si aucune grande enquête statistique n'a été menée dans le pays, plusieurs études épidémiologiques auprès de populations urbaines

plusieurs études épidémiologiques auprès de populations urbaines asymptomatiques ont révélé un taux de séroprévalence du VIH de 5 à 9%. Certains chercheurs haïtiens vont jusqu'à penser que les maladies liées au VIH constituent depuis peu la première cause de mortalité dans la classe d'âge des 20 à 49 ans.

Les chapitres qui suivent présentent l'épidémiologie du sida et du VIH en Haïti. Comment le VIH a-t-il provoqué une épidémie si dévastatrice en si peu de temps ? Que sait-on de la transmission du VIH en Haïti ? S'agit-il toujours d'un « mystère » ?

De telles questions sont cruciales car les réponses qu'on y apporte ont d'énormes conséquences. En février 1990, une décision de la Food and Drug Administration (FDA), office américain de contrôle pharmaceutique et alimentaire, interdisait aux Haïtiens de faire don de leur sang. Ces derniers défilèrent par milliers devant les bureaux de la FDA à Miami, au cri de « Racistes ! », tandis qu'une grande manifestation, de 50 000 personnes selon la police, plus du double selon les organisateurs, se déroulait à New York, bloquant le pont de Brooklyn pendant toute une journée. Qu'est-ce qui avait poussé la FDA à prendre une telle décision ? L'édition du *New York Times* du 14 mars 1990 fournissait l'explication suivante : le Centre national de dépistage et de contrôle des maladies infectieuses « a cessé de dire publiquement que les Haïtiens forment un groupe à risque mais ses statistiques comportent toujours une catégorie regroupant « les pays de type II » c'est-à-dire ceux où la transmission du VIH par contact hétérosexuel constitue le mode de contamination le plus répandu. D'après l'Organisation mondiale de la santé (OMS), ces pays regroupent Haïti et l'Afrique subsaharienne.»

Dans les études sur l'épidémie mondiale, on voit souvent revenir cette classification en trois grands « types ». Le type I, pour utiliser la terminologie du Programme mondial de lutte contre le sida de l'OMS, se trouve en Europe et aux États-Unis ; il se caractérise par une prépondérance de cas au sein de la population masculine homosexuelle ou bisexuelle, et des taux de contamination variables parmi les usagers de drogue par voie intraveineuse. Haïti, et parfois toutes les Caraïbes, ainsi qu'une bonne partie de l'Afrique, correspondraient au type II qui se définit ainsi : il diffère du type I « en ce que les rapports hétérosexuels constituent dans ces pays, depuis le début, le principal mode de transmission du VIH. Les transfusions sanguines, le réemploi de seringues usagées ou la consommation de drogue par voie intraveineuse contribuent à l'épidémie dans des proportions variables tandis que l'homosexualité joue un rôle secondaire »

variables tandis que l'homosexualité joue un rôle secondaire » (Osborn 1989 : 126). Quand au type III, il désigne les régions peu touchées par le virus.

Cette troisième partie, qui fait le point sur les connaissances en matière de transmission du VIH en Haïti, montrera en quoi la terminologie de l'OMS brouille le problème plus qu'elle ne le clarifie, particulièrement en ce qui concerne Haïti et une bonne partie des Caraïbes. En fait, les recherches épidémiologiques ont battu en brèche bien des suppositions sur l'épidémie haïtienne et sur son rôle dans celle de l'Amérique du Nord. Nous verrons aussi comment les structures politiques et économiques de cet ensemble que forment les pays bordant la mer des Caraïbes, établies de longue date, ont infléchi l'évolution de la pandémie dans cette région du globe et plus spécifiquement en Haïti.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Troisième partie. Le discours et les faits : le VIH en Haïti

Chapitre XI

Chronologie de l'épidémie en Haïti

[Retour à la table des matières](#)

Les spécialistes s'accordent généralement pour dire que le syndrome a été observé pour la première fois en Californie, en 1980. Plusieurs médecins de Los Angeles remarquèrent cette année-là que le *Pneumocystis carinii*, un parasite non pathogène chez un individu non immunodéprimé, avait été à l'origine de pneumonies (pneumocystoses pulmonaires, ou PCP) chez des jeunes gens auxquels on ne connaissait pas d'état d'immunodéficience. L'homosexualité des malades constituait le seul indice épidémiologique commun aux différents cas. En juin 1981, le Centre national de dépistage et de contrôle des maladies infectieuses (Centers for Disease Control, ou CDC), qui supervisait la distribution de médicaments utilisés dans le traitement de la pneumonie, rapportait que « d'octobre 1980 à mai 1981, cinq jeunes gens, tous homosexuels, ont été traités pour des pneumonies, confirmées par biopsie, dans trois hôpitaux différents de Los Angeles ». À la fin de l'été 1981, le CDC avait enregistré 108 cas de sarcome de Kaposi et d'infections opportunistes inexplicables. La plupart des cas venaient de Californie et de New York ; 107 étaient des hommes, dont 90% se disaient homosexuels.

Envisageant l'hypothèse d'une épidémie, les spécialistes nord-américains de la santé se penchèrent sur des données plus anciennes et découvrirent ainsi que plusieurs cas de sarcome de Kaposi et d'infections opportunistes avaient commencé à apparaître début 1977. Les médecins haïtiens relevèrent des cas tout aussi surprenants d'immunodépression peu de temps après. En Haïti, le premier cas de sarcome de Kaposi fut détecté en juin 1979 par le dermatologue Bernard

de sarcome de Kaposi fut détecté en juin 1979 par le dermatologue Bernard Liautaud, chez une femme de vingt-huit ans venant d'une ville de l'Ouest du pays. Elle souffrait d'un œdème des membres inférieurs et de lésions nodulaires et papuleuses de la face, du thorax et des extrémités. Sa tumeur progressa rapidement jusqu'à l'issue fatale. Ni la malade ni la maladie ne correspondaient à ce qu'on savait alors du sarcome de Kaposi : en général, il affectait des hommes âgés originaires d'Europe de l'Est ou des pays de la Méditerranée, et il évoluait lentement. De plus, il s'agissait d'un syndrome rare. Lorsque le docteur Liautaud confirma, la même année, qu'un jeune Haïtien de ses patients était également frappé par le mal, il souleva la question suivante : le sarcome de Kaposi était-il répandu depuis longtemps en Haïti, à l'insu du corps médical, ou venait-il d'apparaître dans le pays ? Après avoir interrogé bon nombre de ses collègues, il conclut que la maladie était pratiquement inconnue en Haïti. Liautaud et son équipe présentèrent les résultats de leurs travaux à une conférence médicale internationale qui se tint à Port-au-Prince en avril 1982 (Liautaud *et al.* 1983).

Les nombreux cas de sarcome de Kaposi enregistrés en Californie et à New York, de même que les cas de plus en plus fréquents d'infections opportunistes inexplicables, accréditèrent l'idée que la tumeur était peut-être liée de quelque façon à une épidémie déclenchée par un agent infectieux ¹¹⁰. Plusieurs cas d'infections opportunistes, dont les premiers étaient apparus en février 1980, furent présentés à la conférence de Port-au-Prince. Ces symptômes d'immunodépression ressemblaient de façon frappante à ceux regroupés sous le sigle « AIDS » dans la littérature spécialisée nord-américaine. Ce constat,

¹¹⁰ Certains oncologues soupçonnent que le sarcome de Kaposi est lié de quelque façon à un antécédent d'infection par un virus de la famille des herpès-virus ; voir l'article de Groopman (1983). La pathogénicité de ce virus, appelé « virus de type 8 » (VSH 8), n'est pas encore parfaitement connue. Cf. notamment P.S. Moore et Y. Chang, Detection of Herpes Virus-Like DNA Sequences in Kaposi Sarcoma in Patients with and Those without HIV Infection, *N. Engl. J. Med.*, 1995, 332 : 1181-85, et E. Cesarman, Y. Chang, P. Moore, J. Said et D. Knowles, Kaposi's Sarcoma Associated Herpes Virus-Like DNA Sequences in AIDS-Related Body-Cavity-Based Lymphomas, *N. Engl. J. Med.*, 1995, 332 : 1186-91. Si certains spécialistes ont évoqué l'hypothèse d'une association entre le cytomégalovirus et le sarcome de Kaposi, d'autres (Ambinder *et al.* 1987) l'ont infirmée. (Note mise à jour par l'éditeur.)

révélateur d'un phénomène nouveau, présida à la création en mai 1982 d'un groupe d'étude composé de treize médecins et scientifiques, le Groupe haïtien d'études sur le sarcome de Kaposi et les infections opportunistes, ou GHESKIO ; ses membres allaient soigner des centaines de malades tout en menant une importante recherche clinique et épidémiologique.

En mai 1983, l'Association médicale haïtienne, ou AMH, consacra sa conférence annuelle au sida. Les travaux ne laissèrent aucun doute : dans les zones urbaines, on rencontrait un nombre croissant de cas d'immunodéficience parmi les jeunes adultes, et particulièrement parmi les hommes. Au sein du corps médical haïtien, peu de spécialistes mettaient encore en doute le fait que les patients souffraient de ce sida récemment défini par le CDC. En mai 1983, on avait enregistré dans le pays vingt cas de sarcome de Kaposi et soixante cas d'infections opportunistes inexplicées (cf. tableau II). À partir des critères proposés par le CDC, les chercheurs haïtiens diagnostiquèrent soixante et un cas de sida entre juin 1979 et octobre 1982.

Tableau II
Cas de sida diagnostiqués par le GHESKIO

Année	Sarcome de Kaposi	Infections opportunistes
1979	2	0
1980	2	5
1981	7	9
1982	5	35
1/83-5/83	4	12

Source : Pape *et al.* 1983.

Malgré les parallèles évidents entre ce qui apparaissait, en Haïti et aux États-Unis, comme une nouvelle immunodépression acquise de caractère épidémique, les situations des deux pays différaient profondément. L'occurrence des pneumocystoses s'avérait plus faible parmi les Haïtiens contaminés que chez les malades américains pour lesquels il s'agissait de l'infection la plus fréquente. La tuberculose était pratiquement la seule infection mycobactérienne en Haïti tandis que le *M. avium-intracellulare*, commun aux États-Unis, restait rare. Certains

M. avium-intracellulare, commun aux États-Unis, restait rare. Certains spécialistes suggérèrent de considérer la candidose oropharyngée, très répandue parmi les Haïtiens atteints de sida, comme un marqueur précoce du syndrome (Guérin *et al.* 1984 : 260). La durée de vie moyenne après le diagnostic variait également d'un pays à l'autre : aux États-Unis, elle dépassait un an, en Haïti, elle atteignait à peine six mois et pas un patient ne survécut au-delà de deux ans. Malgré ces différences, les spécialistes demeuraient convaincus que le même agent était à l'origine des épidémies haïtienne et nord-américaine.

Les travaux présentés à la conférence de mai 1983 fournissaient des éléments importants sur le rôle joué par Haïti dans la pandémie. Si les spécialistes avaient conclu qu'« aucun secteur de la société haïtienne ne semblait épargné par les infections opportunistes ou le sarcome de Kaposi » (Pape *et al.* 1983 : 949), le sida ne frappait toutefois pas de façon aléatoire. Pape et son équipe montrèrent que 74% des hommes atteints d'infections opportunistes vivaient dans l'agglomération de Port-au-Prince où se concentre 20% de la population nationale. Curieusement, 33% de tous les malades habitaient la banlieue de Carrefour et nombre d'entre eux disaient avoir eu des relations sexuelles moyennant paiement : « La prévalence d'hommes atteints d'infections opportunistes à Carrefour était sensiblement supérieure à celle enregistrée pour les hommes de Port-au-Prince ($p < 0,001$ par le test de chi-carré). Le fait mérite de retenir l'attention puisque Carrefour, banlieue de Port-au-Prince, est le haut lieu de la prostitution masculine et féminine en Haïti » (Pape *et al.* 1983 : 948).

Ces recherches révélèrent de plus que, dans le reste de l'échantillon, seulement 13% de ces hommes atteints d'infections opportunistes étaient originaires d'autres régions du pays, tandis qu'un nombre égal de malades avait vécu hors d'Haïti, deux à New York, un à Miami, un en Belgique et un aux Bahamas. Sur vingt et un hommes interrogés par un des médecins du GHESKIO, cinq affirmèrent être bisexuels, de même que deux patients envoyés par d'autres

médecins ¹¹¹. Sur ces sept hommes, quatre avaient vécu à Carrefour et trois aux États-Unis ; trois d'entre eux avaient eu des relations sexuelles avec des hommes nord-américains, en Haïti ou aux États-Unis, et deux avec des hommes haïtiens atteints d'infections opportunistes ¹¹². De plus, la moitié des hommes qui se disaient hétérosexuels avait vécu ou voyagé à l'étranger. Aucun des malades haïtiens ne s'était rendu en Afrique ¹¹³ ; tous disaient ne pas avoir eu de relations sexuelles avec des personnes venant d'Afrique. Mais 10 à 15% d'entre eux s'étaient rendus en Amérique du Nord ou en Europe au cours des cinq années précédant le début de leur maladie ; plusieurs autres reconnurent avoir eu des relations sexuelles avec des touristes (Guérin *et al.* 1984, Johnson et Pape 1989). L'équipe du GHESKIO fournit d'autres éléments importants : 71% de ces patients avaient eu des maladies vénériennes et 20% des transfusions sanguines.

En 1983, le GHESKIO demanda aux vingt et un dermatologues et anatomopathologistes recensés en Haïti des renseignements sur leur expérience quant au diagnostic et au traitement du sarcome de Kaposi. Le groupe d'études passa également en revue mille prélèvements biopsiques de l'hôpital Albert Schweitzer. Cette recherche montra qu'un seul sarcome de Kaposi avait été diagnostiqué en Haïti, en 1972, sur un homme d'une soixantaine d'années. On ne

¹¹¹ Stephen Murray (communication personnelle ; voir aussi Murray et Payne 1988, Payne 1987) s'interroge sur les statistiques utilisées dans leurs publications par les chercheurs et les médecins haïtiens, y compris Pape et ses collègues du GHESKIO. Murray fait par exemple remarquer qu'un groupe de 34 personnes, dont 13 sont bisexuelles, ne peut devenir un groupe de 38 personnes, dont 19 sont bisexuelles (comparer Pape *et al.* 1984 et 1986). Les questions soulevées par le docteur Murray, qui se penche sur le rôle de la bisexualité dans l'épidémie de sida, mériteraient une réponse détaillée. Il faut noter toutefois que le GHESKIO a travaillé avec un groupe de patients toujours plus nombreux et dont certains n'ont admis que plus tard avoir eu des relations bisexuelles. Dans bien des pays, les premières études sur l'épidémie furent ainsi sujettes à caution (voir Altman 1986, Oppenheimer 1988, Panem 1988, Shilts 1987).

¹¹² Dans une autre étude, Pape et Johnson (1988a : 32) notent « qu'en 1983, la majorité des patients masculins atteints de sida étaient bisexuels et avaient eu au moins un rapport sexuel avec des Nord-Américains séjournant en Haïti ou des Haïtiens résidant en Amérique du Nord ».

¹¹³ De même, le Collaborative Study Group of AIDS in Haitian-Americans (1987) ne trouva aucun cas de Haïtien atteint de sida ayant résidé ou séjourné en Afrique.

connaissait pas l'évolution de sa maladie mais celle-ci n'avait suscité aucune interrogation quant à une éventuelle immunodéficience. Le GHESKIO conclut ainsi, comme Liautaud, que les nouveaux cas de sarcome de Kaposi représentaient une épidémie apparue récemment.

En résumé, la conférence de l'AMH permit de dégager plusieurs conclusions importantes : les Haïtiens contaminés par le virus étaient des hommes pour l'essentiel, même si un nombre croissant de femmes se présentait à la clinique du GHESKIO ; l'épicentre de l'épidémie se situait à Carrefour, au sud de Port-au-Prince, haut lieu de la prostitution dans le pays ; un grand pourcentage des premiers cas était lié à des pratiques homosexuelles, dont certaines avec des Nord-Américains ; la contamination par transfusion sanguine s'avérait proportionnellement plus fréquente qu'aux États-Unis ; même si les infections opportunistes n'étaient pas les mêmes dans les deux pays, l'épidémie haïtienne était manifestement liée à celle des États-Unis ; enfin l'agent microbien à l'origine du sida était sans doute nouveau en Haïti puisqu'on n'avait enregistré dans le pays aucun cas avant l'épidémie beaucoup plus importante des États-Unis.

Les recherches qui suivirent, centrées sur la mise au point de tests de dépistage d'anticorps au VIH nouvellement découvert, confirmèrent que le virus semblait nouveau en Haïti. Des tests réalisés sur 191 échantillons de sang prélevés en 1977-1979 à l'occasion d'une épidémie de dengue (test ELISA sur le virus entier ; radioimmunoprécipitation assay, ou RIPA, permettant de détecter des anticorps dirigés contre les antigènes p24 et gp120) montrèrent qu'aucun échantillon ne présentait d'anticorps au VIH (Johnson et Pape 1989) ¹¹⁴. La seule trace d'un hypothétique cas de sida avant 1979, date à laquelle le docteur Liautaud enregistra les deux premiers cas de sarcome de Kaposi, remontait à l'année précédente : un homme de vingt ans était décédé deux semaines après le début d'une crise d'épilepsie généralisée. Les examens *post mortem* menés à l'hôpital Albert Schweitzer permirent de déceler une toxoplasmose cérébrale, infection opportuniste commune chez les malades du sida. « Ces données et les

¹¹⁴ La comparaison avec les données réunies en Amérique du Nord à la même date est instructive même si les deux populations ne sont pas comparables en ce qui concerne les facteurs de risque. Une étude portant sur 6 875 hommes homosexuels et bisexuels révéla un taux de séropositivité de 4,5% dès 1978 (Jaffe *et al.* 1985).

études africaines, concluent Johnson et Pape (1989 : 67), concordent avec l'hypothèse selon laquelle le VIH est très probablement originaire du continent africain, s'est répandu aux États-Unis et en Europe puis a été introduit en Haïti par des touristes ou des Haïtiens revenant de l'étranger. »

Les recherches menées au cours des premières années de l'épidémie en Haïti mirent en lumière le caractère spéculatif des conclusions des spécialistes américains. Le sida était-il dû à « un virus épidémique haïtien », comme certains de ces spécialistes l'avaient suggéré ? La maladie avait-elle échappé aux médecins haïtiens, surchargés de travail et insuffisamment formés, comme d'autres semblaient le penser ¹¹⁵ ? Le sida était-il provoqué par un virus africain introduit aux États-Unis par les Haïtiens ¹¹⁶ ? Ou bien par un micro-organisme endémique parmi des populations paysannes isolées et superstitieuses qui se contaminaient au cours d'étranges pratiques vaudou ? Les chercheurs haïtiens estimaient que leurs travaux, dûment publiés dans des revues internationales reconnues, répondaient à ces questions. Leurs contributions, en fait, ne réussirent pas à contrer les « théories exotiques » qui, en s'auto-alimentant, continuèrent d'influencer l'opinion publique des États-Unis et d'ailleurs.

¹¹⁵ Citons par exemple deux chercheurs de Yale qui, en réponse à l'article publié en 1983 par Pape et son équipe, estimaient dans le *New England Journal of Medicine* que Pape « n'exclue pas de façon convaincante la malnutrition comme cause d'immunodéficience et d'infections opportunistes parmi les patients qu'il décrit » (Mellors et Barry 1984 : 1119). Une précédente lettre à la même revue suggérait que « les Haïtiens récemment immigrés en Europe, aux États-Unis et au Canada sont probablement victimes de malnutrition », ce qui expliquerait la présence du VIH chez des nouveau-nés haïtiens (Gousdmit 1983 : 554). Beach et Laura (1983) firent écho à cette hypothèse dans les *Annals of Internal Medicine*. La mise au point de tests de dépistage des anticorps au VIH mit fin à cette théorie selon laquelle la malnutrition se faisait passer pour le sida : parmi les patients du GHESKIO, 96% des diagnostics cliniques de sida furent confirmés

¹¹⁶ C'est la méthode présentée dans le compte-rendu de Leibowitch (1985) et réitérée dans celui de Shilts (1987), un best-seller en la matière.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Troisième partie. Le discours et les faits : le VIH en Haïti

Chapitre XII

Le VIH en Haïti : les dimensions du problème

[Retour à la table des matières](#)

Quel est le taux de contamination par le VIH au sein de la population haïtienne ? Étant donné les caractéristiques de l'infection, l'étude des taux de séropositivité au VIH dans les populations asymptomatiques répond mieux à la question que les données épidémiologiques sur le sida. Les chercheurs ont utilisé les tests ELISA et RIPA (p24, gp120). En 1986 et 1987, ils ont analysé le sérum de plusieurs cohortes d'adultes en bonne santé (cf. tableau III). Parmi les personnes travaillant dans des hôtels de tourisme, la séroprévalence s'élevait à 12% ; elle était de 5% parmi un groupe d'ouvriers travaillant en usine et vivant en milieu urbain. Fait remarquable, *ces taux étaient comparables chez les hommes et les femmes* ce qui laissait présager que le taux élevé de contamination de la population haïtienne masculine allait céder la place à une situation proche de celle de certaines régions d'Afrique centrale où hommes et femmes sont également contaminés. Le groupe de prostituées haïtiennes présentait le plus haut taux de séropositivité (53%), donnée dont certains chercheurs s'autorisèrent pour mentionner le rôle que ces femmes auraient joué dans la transmission du virus. Rares furent ceux qui lurent ce chiffre comme un reflet de « risques professionnels » qui ne prouvait rien quant au rôle des prostituées dans la propagation du VIH.

Un groupe de 502 mères d'enfants hospitalisés pour des diarrhées, et un groupe de 190 adultes vivant en ville et provenant d'un milieu socio-économique homogène, présentaient des taux de séropositivité respectifs de 12% et 13%. Sur

mogène, présentaient des taux de séropositivité respectifs de 12% et 13%. Sur les 57 personnes travaillant en milieu hospitalier avec des malades du sida, pas une n'était séropositive, ce qui venait corroborer les données indiquant que le virus ne se transmettait pas facilement dès lors qu'il n'y avait pas contact sexuel. Tous groupes confondus (personnel médical, étudiants, employés d'usine, personnel hôtelier, mères de nouveau-nés malades et autres adultes, en bonne santé et vivant en milieu urbain), le taux de séropositivité des 912 personnes testées par le GHESKIO s'élevait à 9%.

Tableau III
Taux de séropositivité au VIH parmi des groupes d'adultes
en bonne santé en Haïti (1986-1987)

Groupes	N	âge moyen (en années)	VIH + (%)
<i>Milieu urbain (Port-au-Prince)</i>			
Personnel hôtelier	25	45	12,0 %
Employés d'usine	84	30	5,0 %
Femmes enceintes (1986)	1240	29	8,4 %
Mères de nouveau-nés malades	502	29	12,0 %
Autres adultes :			
milieu social favorisé	54	35	0,0 %
milieu social défavorisé	190	33	13,0 %
personnel médical	<u>57</u>	<u>40</u>	<u>0,0 %</u>
Total	2152	37	9,0 %
<i>Milieu rural</i>			
Mères de nouveau-nés malades	97	25	3,0 %
Femmes enceintes	117	27	3,0 %
Donneurs de sang	245	32	4,0 %
Autres adultes (village)	<u>191</u>	<u>29</u>	<u>1,0 %</u>
Total	650	30	3,0 %

Source : Pape et Johnson 1988b

Un groupe de chercheurs basé à Cité Soleil, bidonville au nord de Port-au-Prince, enregistra un taux de séropositivité de 8,4% dans un groupe de 1 240 femmes en bonne santé accueillies pour des soins prénatals en 1986 (Halsey *et al.* 1987). En 1987, dans un groupe de 2 009 femmes « sexuellement actives » de Cité Soleil, 9,9% s'avérèrent séropositives ; en 1989, dans un groupe équivalent de 1 074 femmes, 10,5% étaient séropositives (Brutus 1989b ; résultats confirmés par la méthode Western blot). En 1988, aux Gonaïves, troisième ville haïtienne, 9% des 1 795 patients d'une clinique accueillant principalement des personnes à faibles revenus, s'avérèrent séropositifs (Brutus 1989a).

D'autres études confirmèrent le taux de séropositivité élevé parmi les habitants de la capitale ou des alentours. Pape et son équipe collectèrent des échantillons de sérum destinés à différentes analyses ; ils découvrirent ainsi que, sur 1 037 prélèvements sanguins effectués chez des adultes au cours des six premiers mois de 1986 dans trois laboratoires privés de Port-au-Prince, soit environ 10% de la clientèle de ces laboratoires, 8% étaient séropositifs (Johnson et Pape 1989). On ne connaît pas l'état de santé de ces adultes mais on sait qu'ils n'étaient pas soupçonnés d'être malades du sida puisqu'aucun des trois laboratoires n'effectuait à cette époque de tests de séropositivité au VIH.

En regroupant toutes les données disponibles concernant des citoyens adultes en bonne santé, on peut conclure qu'un pourcentage substantiel de la population urbaine a été contaminé par le VIH. Au contraire, dans les régions rurales, la séroprévalence se situait en moyenne autour de 3%. On relevait le même taux parmi 97 mères d'enfants hospitalisés à l'hôpital universitaire pour déshydratation ; 4% parmi 245 donneurs de sang de régions rurales non testés auparavant avaient des anticorps au VIH ; enfin, dans une région très éloignée des villes, seulement 1% de 191 adultes sur lesquels furent faits des prélèvements à l'occasion de vaccinations, s'avérèrent séropositifs.

Qu'en est-il des enfants ? Le GHESKIO réalisa une étude auprès de trois groupes : enfants d'un parent atteint de sida, enfants hospitalisés à Port-au-Prince pour des diarrhées et groupe-témoin d'enfants en bonne santé, du même âge et habitant les mêmes quartiers. Ces travaux, résumés dans le tableau IV, suggèrent que la contamination des enfants est périnatale : le taux de séropositivité s'avère plus élevé parmi les enfants de parents atteints de sida, en particulier parmi les enfants de moins d'un an chez qui les anticorps maternels peuvent indiquer une « fausse » séropositivité. De plus, les enfants nés d'un père séropositif et d'une

séropositivité. De plus, les enfants nés d'un père séropositif et d'une mère séronégative étaient tous séronégatifs, ce qui semblait signaler une transmission verticale. Assez bizarrement, le taux de séropositivité parmi les enfants de parents atteints de sida et parmi les enfants hospitalisés pour des diarrhées était le même, atteignant dans les deux cas 6,5%, soit trois fois plus que pour le groupe-témoin. Il faut peut-être en conclure, à Port-au-Prince du moins, que l'infection par le VIH provoque une morbidité importante (diarrhées, par exemple) avant même que le sida puisse être diagnostiqué chez les enfants. Mais il demeure difficile d'évaluer le rôle du VIH par rapport à celui d'autres agents pathogènes en Haïti où le décès de nourrissons dû à des diarrhées est depuis longtemps chose courante.

Tableau IV
Taux de séropositivité au VIH
parmi des groupes d'enfants haïtiens

âge	Enfants de parents atteints de sida		Enfants hospitalisés pour diarrhées		Groupe-témoin	
	N	VIH + (%)	N	VIH + (%)	N	VIH + (%)
< 1	96	28	260	8	119	3 %
1-4	252	3	52	2	41	2 %
4-10	218	2	5	0	7	0 %
> 10	43	0	0	-	0	-
Total	609	6,5	317	6,5	167	2 %

Source : Pape et Johnson 1988a

Pour résumer, un grand nombre de Haïtiens ont été contaminés par le virus. Celui-ci s'est propagé très rapidement puisque les sérums datant de 1977-1979 ne portaient pas trace de contamination alors qu'aujourd'hui, seuls quelques groupes peu nombreux de Haïtiens vivant dans des régions rurales ne comptent pas de séropositifs en leur sein. Autres exceptions, un groupe de personnes travaillant dans le secteur médical et des adultes issus de milieux relativement privilégiés ; cette dernière exception a amené certains à s'interroger sur la pertinence de l'idée, avancée au début de l'épidémie, selon laquelle tous les Haïtiens étaient également menacés par le virus, indépendamment de leur niveau de vie. Ainsi que

l'écrivaient récemment Johnson et Pape (1989 : 70), « globalement, ces données indiquent que l'infection par le VIH est très répandue, et plus encore dans les zones urbaines et au sein de groupes socio-économiquement défavorisés ». Ce sont précisément les citoyens pauvres qui furent les plus menacés pendant les premières années de l'épidémie et qui le demeurent, comme ils demeurent plus touchés que les Haïtiens aisés par presque toutes les maladies infectieuses présentes dans le pays.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Troisième partie. Le discours et les faits : le VIH en Haïti

Chapitre XIII

Haïti et les «facteurs de risque admis»

[Retour à la table des matières](#)

La pandémie de sida a soulevé les mêmes questions en Haïti que dans les autres pays frappés par la maladie : qui risque d'être infecté, comment le virus se transmet-il, quels comportements ou quelles conditions physiques sont associés à la séropositivité ou à la maladie due au VIH, quels taux de contamination trouve-t-on parmi les groupes ayant des comportements à haut risque ? Bon nombre de données laissent à penser que les réponses à ces questions ont évolué avec le temps. Les premières recherches menées auprès de Haïtiens atteints du sida vivant aux États-Unis n'avaient identifié chez la grande majorité d'entre eux aucun des « facteurs de risque admis », à savoir l'homosexualité, la bisexualité, l'usage de drogue par voie intraveineuse, les transfusions (et donc l'hémophilie). En Haïti toutefois, certains facteurs de risque furent mis en évidence même si l'importance respective qu'on leur attribuait a varié au cours du temps.

Les questions posées lors de la conférence de l'Association médicale haïtienne en 1983 avaient dégagé la nécessité de procéder à des études très détaillées. Les spécialistes du GHESKIO commencèrent donc à recueillir des informations en plus grand nombre auprès de chaque patient, s'efforçant de cerner les activités ou les circonstances qui avaient mené à sa contamination. Malheureusement, les intervenants ne disposaient d'aucun protocole préétabli pour les questions touchant à la vie sexuelle des patients ; par ailleurs, très peu d'efforts étaient déployés pour réunir des données ethnographiques qui auraient pu compléter celles recueillies en clinique. Le docteur Pape mit au point un questionnaire

clinique. Le docteur Pape mit au point un questionnaire standard qu'il commença à utiliser avec les médecins du GHESKIO à partir de juillet 1983. Ils découvrirent que l'immense majorité des nouveaux patients arrivant à cette époque présentaient des « facteurs de risque admis ». Ils communiquèrent à la conférence de Washington, durant l'été 1984, les renseignements concernant les trente-quatre premières personnes interrogées (voir tableau V).

Tableau V
Facteurs de risque chez trente-quatre patients

	Hommes (n = 26)	Femmes (n = 8)
Bisexualité	13 (50 %)	0
Transfusion sanguine	3 (11 %)	4 (50 %)
Usage de drogue par voie intraveineuse	1 (4 %)	0
Marié(e) à un(e) séropositif(ve)	0	1 (12 %)
Pas de risque connu	9 (35 %)	3 (38 %)

Source : Pape *et al.* 1986

Le trait le plus frappant de cette enquête par rapport aux études menées auprès de Haïtiens atteints de sida aux États-Unis, résidait dans le fait que 50% des hommes avaient eu des relations sexuelles avec des partenaires masculins. Aucun d'entre eux cependant ne se disait exclusivement homosexuel : « Le fait que tous les patients masculins atteints de sida et ayant eu des relations sexuelles avec des hommes soient bisexuels augmente les risques de transmission hétérosexuelle du virus en Haïti. Cela explique peut-être en partie que 21% de nos patients haïtiens atteints de sida soient des femmes, alors que ce pourcentage n'est que de 7% aux États-Unis » (Pape *et al.* 1986 : 7). Pape et son équipe soulignaient également que la moitié des femmes avaient reçu une transfusion sanguine dans les cinq ans précédant l'apparition des premiers symptômes de la maladie ; ils observaient encore que les femmes haïtiennes sont plus susceptibles que les hommes de subir

que les femmes haïtiennes sont plus susceptibles que les hommes de subir des transfusions puisque celles-ci sont souvent pratiquées lors d'un accouchement.

Ces données, qui démontraient l'existence de « facteurs de risque admis » chez la plupart des personnes interrogées, indiquaient-elles pour autant que la transmission du virus en Haïti obéissait aux mêmes mécanismes que ceux qui avaient été mis en évidence aux États-Unis ? Afin d'évaluer le rôle des facteurs de risque présumés, Pape lança une étude cas-témoin. Son objectif était ambitieux : « On demanda à trente-six patients atteints de sida et venus consulter récemment de fournir chacun trois personnes « en bonne santé » devant servir à faire un groupe-témoin : un frère pour les hommes ou une sœur pour les femmes, le ou la plus proche possible en âge, un ami pour les hommes ou une amie pour les femmes, partageant les mêmes activités sociales, un partenaire sexuel récent ou actuel » (Pape *et al.* 1986). Malgré l'audace de la requête, les patients de Pape le mirent en contact avec vingt de leurs frères ou sœurs, vingt de leurs amis ou amies et vingt de leurs partenaires. Il est intéressant de noter que ces derniers étaient tous du sexe opposé à celui du patient, même pour les hommes qui avaient eu des relations homosexuelles. Les facteurs de risque étudiés étaient les suivants : transfusions sanguines, soins par injections, « promiscuité hétérosexuelle », arbitrairement définie par plus de douze partenaires au cours des six mois précédant l'apparition de la maladie.

Dès le début de l'épidémie, les spécialistes avaient souligné que l'utilisation de seringues contaminées comptait parmi les modes de transmission éventuels du VIH. En Haïti, les injections intramusculaires sont faites par le personnel médical ou, dans les régions privées de services de santé, par ceux qu'on appelle des *pikiris*. Aiguilles et seringues jetables, difficiles à trouver en Haïti, sont souvent réutilisées sans stérilisation préalable. Pape et son équipe découvrirent qu'au cours des cinq ans précédant l'apparition des premiers symptômes du sida, 83% des hommes et 88% des femmes avaient reçu des soins par injections (Pape *et al.* 1985). Si ce chiffre semble suggestif, il faut rappeler que 67% des frères, sœurs, amis et amies séronégatifs avaient eux-mêmes reçu des injections ; d'autres facteurs intervenaient donc dans la transmission du VIH.

Les relations homosexuelles constituaient déjà un facteur de risque répertorié ; cette étude permit de soulever l'hypothèse selon laquelle le nombre de partenaires représentait un facteur de risque supplémentaire. Les sœurs et les amies interrogées avouaient une moyenne d'un partenaire par an au cours des cinq

gées avouaient une moyenne d'un partenaire par an au cours des cinq années précédant l'étude ; le taux de séropositivité de ces deux groupes-témoins s'élevait à 9%. Les frères et les amis quant à eux avouaient six à sept partenaires différents ; leur taux de séropositivité atteignait 22%. Malgré les limites de l'échantillon — de petite taille et non représentatif — auprès duquel l'enquête fut réalisée, ces chiffres corroboraient les premières impressions des chercheurs : les Haïtiens vivant en milieu urbain sont connus pour avoir plus de partenaires sexuels que les femmes, ce dont on pouvait déduire qu'ils jouent un rôle plus important dans la propagation du VIH. Un rôle qui pouvait se révéler d'autant plus important s'il s'avérait que l'agent viral se transmettait plus facilement de l'homme à la femme que dans le sens contraire.

Un mode de transmission analogue a été décrit pour le HTLV-1, rétrovirus apparenté au VIH dont on pense qu'il se transmet rarement, voire jamais, de la femme à l'homme (cf. Kajiyama *et al.* 1986, et Murphy *et al.* 1989). D'autres raisons laissent à penser que le VIH se transmet plus facilement de l'homme à la femme. Certaines sont d'ordre intuitif : le VIH est concentré dans le liquide séminal mais souvent difficile à isoler dans les sécrétions vaginales. Les quantités mêmes de sperme et de sécrétions vaginales échangées lors d'un rapport sexuel ne sont pas comparables. Des données en provenance des États-Unis suggèrent que le VIH se transmet peu des femmes aux hommes : deux études portant sur des femmes contaminées à l'occasion de transfusions sanguines constataient que seulement 0 à 7% de leurs époux ou partenaires réguliers étaient infectés par le VIH (Peterman *et al.* 1988) ¹¹⁷.

À partir de son étude cas-témoin entreprise en 1983, l'équipe du GHESKIO conclut dans un premier temps que les deux tiers des Haïtiens chez lesquels on

¹¹⁷ Dans un colloque récent à l'Université de Harvard, le docteur Andrew Moss, directeur du département d'Épidémiologie du sida au San Francisco General Hospital, observait que les femmes courent dix fois plus de risques que les hommes d'être contaminées lors d'un rapport sexuel : « Je trouve préoccupant que le nombre de partenaires sexuels constitue un facteur de risque de contamination [même parmi les usagers de drogue par voie intraveineuse] ; et je trouve préoccupant que le taux soit deux fois plus élevé chez les femmes que chez les hommes parce que cela indique que la transmission hétérosexuelle, et non pas l'échange de seringues, est responsable des infections nouvelles » (cité dans *Harvard AIDS Institute Monthly Report*, mai 1990, p. 5).

avait diagnostiqué le sida présentait des « facteurs de risque admis » ; les rapports publiés aux États-Unis indiquaient quant à eux que seulement 6% des Haïtiens atteints de sida vivant aux États-Unis étaient bisexuels et 1% usagers de drogue par voie intraveineuse. Ainsi que Pape *et al.* le faisaient remarquer par la suite (1986 : 6), « la disparité entre les données américaines et haïtiennes peut être en partie attribuée à un plus grand empressement de la part des Haïtiens à fournir des réponses fiables à des questions d'ordre personnel lorsqu'ils se trouvent dans leur pays et qu'ils peuvent parler leur langue ».

Cependant, les modèles dégagés à partir des cohortes de cette étude évoluèrent rapidement. En effet, l'épidémie haïtienne changeait. On assista chez les Haïtiens atteints de sida à une modification de l'incidence des infections opportunistes comparativement au sarcome de Kaposi. Le pourcentage de patients atteints de sarcome de Kaposi baissa de 15% pour la période précédant 1985 à 5% entre 1986 et 1988 (voir tableau VI). Outre l'évolution des caractéristiques cliniques, la répartition par sexe évolua également : une écrasante majorité des premiers malades du sida étaient des hommes mais la proportion des femmes parmi les personnes soignées par le GHESKIO augmentait chaque année (voir tableau VII).

Non seulement l'écart se réduisait entre les sexes mais de plus en plus de patients ne présentaient aucun des « facteurs de risque admis ». De tels facteurs de risque avaient été détectés pour 20% seulement des patients accueillis avant 1983, chiffre faible dû, estimait-on, au fait que les médecins et spécialistes n'avaient pas adopté une approche commune dans leur travail d'enquête. Parmi les patients interrogés en 1983-1984, une majorité présentait des facteurs de risque ; 50% des hommes avaient eu des relations sexuelles avec des hommes aussi bien qu'avec des femmes. À l'inverse, la bisexualité, l'usage de drogue par voie intraveineuse ou les transfusions sanguines ne concernaient que 11% des 170 hommes et femmes atteints de sida qui se présentèrent en 1986 ou après cette date.

L'évolution de l'importance de ces facteurs de risque fut encore mise en évidence par une étude portant sur 384 personnes atteintes de sida (278 hommes et 106 femmes), ainsi que sur un groupe-témoin de 174 de leurs partenaires hétérosexuels et 224 de leurs frères, sœurs, amis et amies (voir tableau VIII). Parmi les frères des hommes et les sœurs des femmes, personne n'avait été transfusé et tous nièrent une éventuelle bisexualité ; 17% d'entre eux étaient séropositifs, sans que la différence soit très tranchée entre hommes et femmes (19% de séropositifs chez les frères, 14% chez les sœurs). Parmi les amis et

les frères, 14% chez les sœurs). Parmi les amis et amies, aucune femme n'était séropositive mais bel et bien 26% des hommes l'étaient. Parmi les amis de sexe masculin, seuls 5% avouèrent leur homosexualité ou leur bisexualité ; ils étaient tous séropositifs. Quant aux transfusions sanguines, leur rôle dans la propagation de l'épidémie semblait diminuer avec le temps : 2% des témoins masculins et 3% des témoins féminins avaient reçu des transfusions au cours des cinq années précédant l'étude et aucun n'était séropositif.

Enfin, 55% des 174 partenaires sexuels réguliers ou époux avaient des anticorps au VIH, dont 61% parmi les partenaires masculins et 54% parmi les partenaires féminines. Seuls 3% des partenaires réguliers masculins et 6% des partenaires féminines dirent avoir été transfusés ; aucun n'avait eu de relations homosexuelles ni pris de drogue par voie intraveineuse. Le taux de contamination parmi les partenaires de personnes atteintes de sida soulignait de façon troublante que le sida était en passe de devenir une maladie sexuellement transmissible « de plus », sans qu'aucune donnée permette encore d'évaluer le taux de transmission de la femme à l'homme.

Tableau VI
Cas de sida diagnostiqués par le Groupe haïtien d'études
sur le sarcome de Kaposi et les infections opportunistes (GHESKIO)

Année	Sarcome de Kaposi	Infections opportunistes	Total
1979	2	0	2
1980	2	5	7
1981	7	9	16
1982	5	35	40
1983	8	53	61
1984	11	103	114
1985	8	136	144
1986	10	160	170
1987	8	159	167
Total	61	660	721

Sources : Pape *et al.* 1983, 1985, Johnson et Pape 1989)

Tableau VII
Répartition par sexe des patients atteints de sida en Haïti

Année	Hommes/Femmes	% de femmes
1979-1982	10/65	15 %
1983-1985	83/319	27 %
1986-1988	144/458	31 %

Source : Marie-Marcelle Deschamps, com. pers.

Tableau VIII
Facteurs de risque chez 559 patients haïtiens atteints de sida

	1983	1984	1985	1986	1987	total
N	38	104	132	185	100	559
Bisexualité	50%	27%	8%	4%	1 %	13%
Transfusion	23%	12%	8%	7%	10%	10%
Drogue intraveineuse	1%	1%	1%	0%	1%	1%
Hétérosexualité	5%	6%	14%	16%	15%	13%
Non précisé	21%	54%	69%	73%	73%	64%

Source : Pape et Johnson 1988a : 37

Ainsi la proportion de Haïtiens atteints de sida disant avoir été transfusés ou avoir eu des relations sexuelles avec une personne du même sexe a-t-elle subi un net déclin ¹¹⁸. Parmi les patients accueillis récemment à la clinique du GHESKIO, on note une augmentation proportionnelle sensible de ceux qui ont un partenaire

¹¹⁸ En Haïti, le rôle *proportionnellement* moins important des relations homosexuelles dans la propagation du VIH expliquerait, semble-t-il, l'incidence décroissante du sarcome de Kaposi. Chez les Nord-Américains atteints de sida, le sarcome de Kaposi se rencontre plus fréquemment parmi les hommes homosexuels (plutôt que chez les usagers de drogue par voie intraveineuse, par exemple), particulièrement ceux qui ont été exposés de façon répétée au cytomégalovirus.

régulier ou un époux atteint de sida, qui s'est livré à la prostitution ou encore qui ne présente aucun « facteur de risque admis ». Au début de l'épidémie, les « facteurs de risque admis » n'apparaissent que chez 20% des Haïtiens atteints de sida ; deux ou trois ans plus tard, ils apparaissent chez plus de 50% des patients ; puis, à partir de 1986, le chiffre a décliné à nouveau : les trois phases de l'épidémie dessinent une courbe qui laisserait croire que la bisexualité a eu un rôle d'abord croissant puis décroissant. En fait, il est très probable que le premier chiffre, faible (20%), était dû aux tabous liés à l'homosexualité et à l'absence d'approche commune parmi les enquêteurs ¹¹⁹.

On peut estimer qu'une courbe plus fiable révélerait chez les premiers Haïtiens atteints de sida un fort pourcentage de personnes exposées aux « facteurs de risque admis », c'est-à-dire aux facteurs de risque nord-américains et européens tels qu'ils ont été décrits par le CDC. Parmi ces facteurs, la bisexualité était de loin le plus important en Haïti. Avec le temps, toutefois, il est apparu de plus en plus clairement que le VIH se transmet par contacts hétérosexuels, particulièrement des hommes aux femmes. En 1988, les spécialistes estimaient que 16% des prostituées ou des personnes mariées avec un(e) conjoint(e) atteint(e) de sida avaient été contaminées lors de contacts hétérosexuels. Un tel mode de transmission semblait plausible chez les patients pour lesquels on n'avait pas recensé d'autres « facteurs de risque admis » ; en 1986, ces derniers représentaient plus de 70% des cas haïtiens de sida (voir tableau VIII). Une autre donnée a apporté une preuve supplémentaire du rôle de la transmission hétérosexuelle du virus : parmi 139 prostituées de Port-au-Prince, plus de la moitié étaient séropositives. Entre 1985 et 1986, le taux de séropositivité parmi les personnes pratiquant la prostitution passa de 49% à 66% (Pape et Johnson 1988a : 36).

D'après les données réunies en Haïti, la transmission du virus des femmes aux hommes semble relativement peu fréquente mais elle n'est pas négligeable. Puisque la bisexualité paraît de moins en moins fréquente tandis que le taux de séropositivité des hommes hétérosexuels continue de croître, les femmes sont

¹¹⁹ Je ne veux pas suggérer par là que l'homosexualité soit plus violemment condamnée en Haïti que dans d'autres pays d'Amérique latine. Certaines études ethnographiques laissent même penser le contraire (voir à ce propos Murray 1987). Il n'en demeure pas moins que les Haïtiens, quel que soit le lieu où ils vivent, réproouvent généralement ces pratiques.

donc nécessairement une source autant qu'un « réservoir » d'infection. On tirera de ces différentes études une conclusion importante : le taux de transmission du VIH est beaucoup plus important de l'homme à la femme que de la femme à l'homme ¹²⁰. À la date de rédaction du présent ouvrage, on estime que la plupart des cas haïtiens de sida sont dus à une transmission hétérosexuelle et que les contaminations périnatales augmentent plus rapidement que l'épidémie dans son ensemble. En Haïti, le sida frappe un nombre croissant de femmes et particulièrement de femmes pauvres.

¹²⁰ La conception tenace qui fait de la femme le « vecteur du sida » est due en grande partie, comme le notent Anastos et Marte (1989 : 10), à « un sexisme profondément enraciné dans la société, doublé d'un racisme et d'un discours de classe » qui ont faussé l'interprétation de l'épidémie, en Haïti comme aux États-Unis. Dans ce dernier pays, les femmes atteintes de sida « sont considérées par l'opinion et étudiées par le corps médical comme un vecteur de transmission du VIH à leurs enfants et à leurs partenaires sexuels masculins, plutôt que comme des personnes malades du sida et elles-mêmes fréquemment victimes d'une contamination de la part des hommes auxquels elles sont liées ». Nous examinerons plus en détail, au chapitre XXI, cette tendance américaine à « accuser la victime ». Pour une étude complète des interprétations erronées de l'épidémiologie du VIH parmi les femmes, voir les travaux de Paula Treichler.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Troisième partie. Le discours et les faits : le VIH en Haïti

Chapitre XIV

Le sida dans les Caraïbes : la pandémie de l'Atlantique ouest

[Retour à la table des matières](#)

L'épidémie haïtienne de sida est aussi récente que dévastatrice. Voici moins de deux décennies, le VIH n'était probablement pas présent dans le pays. Aujourd'hui, les complications d'infections par le VIH comptent parmi les premières causes de mortalité dans les zones urbaines. La maladie frappe-t-elle de la même manière les autres îles des Antilles ? Ou bien Haïti, comme certains le pensent, constitue-t-il une exception dans une région par ailleurs peu touchée ¹²¹ ? Répondre à ces questions s'avère une tâche ardue ainsi que le soulignent Pape et Johnson (1988a : 32) : « En premier lieu, de nombreux pays ne tiennent pas de registres spécifiques pour le sida et n'ont commencé à signaler les cas qu'en 1984 [à la Pan American Health Organization]. En deuxième lieu, les critères définis par le CDC et largement utilisés ne sont pas pertinents pour le sida dans les zones tropicales et nécessitent des équipements de laboratoire sophistiqués, rares dans la plupart des pays en question. Notre expérience en Haïti nous permet de penser que les nouveaux critères du CDC (CDC 1987), qui

¹²¹ Des études sur la couverture de l'épidémie par la presse américaine indiquent les raisons pour lesquelles l'opinion perçoit le sida dans les Caraïbes comme un problème avant tout haïtien. Le 25 juillet 1985, CBS diffusa pendant le journal télévisé un reportage sur le VIH en Australie : « C'était la première fois que la chaîne mentionnait le sida ailleurs qu'aux États-Unis, en Afrique ou en Haïti » (Kinsella 1989 : 144).

s'appuient plus sur les tests de dépistage du VIH et le tableau clinique, déboucheront sur une augmentation d'au moins 30% des cas enregistrés. »

Paradoxalement, malgré l'extrême pauvreté de leur pays, les Haïtiens atteints de sida ont de plus grandes chances de recevoir des soins corrects que les habitants de plusieurs autres nations des Caraïbes. Les infrastructures médicales haïtiennes comptent parmi les plus fragiles de cette région du globe, le pays détient le triste record du nombre de cas, ce qui lui a valu l'étiquette de « berceau du sida » et l'attention curieuse de la communauté internationale ; enfin, son PNB a subi des chocs plus rudes que n'en ont accusés d'autres pays. En raison peut-être de ces revers, de nombreux médecins et chercheurs haïtiens ont participé dans leur travail à la lutte contre l'épidémie. Les chercheurs haïtiens publient plus d'études relatives au VIH que ceux d'autres pays des Caraïbes tandis que les laboratoires nationaux gérés par le GHESKIO ont acquis une réelle compétence dans le dépistage du sida et des autres formes d'infections dues au VIH.

Que savons-nous des principales caractéristiques de la pandémie dans les Caraïbes, compte tenu du caractère limité des informations dont nous disposons ? Les pays de ce qu'on appelle l'aire caraïbe ont rendu compte des cas de sida enregistrés sur leur territoire à la Pan American Health Organization, ou PAHO, l'organisation panaméricaine de la santé. Parmi eux, Haïti, la République dominicaine, Trinité et Tobago et les Bahamas représentent 82% des cas du début de l'épidémie jusqu'en septembre 1987. Haïti vient en tête dans l'aire caraïbe, ce qui prête une crédibilité apparente à l'opinion très répandue selon laquelle les habitants du pays sont particulièrement vulnérables face au VIH. Un particularisme qui ne résiste pas lorsqu'on compare les chiffres à la population totale : le taux de contamination en Haïti est en fait moins élevé que celui de plusieurs autres pays de la région (Lange et Jaffe 1987 : 1410).

De septembre 1986 à août 1987, le nombre des cas signalés dans les Caraïbes a doublé ; la Barbade, la Jamaïque, la Martinique, la Guadeloupe, la Guyane française, les îles Vierges américaines et Grenade ont enregistré les plus forts taux d'augmentation. L'épidémie continue de s'étendre en République dominicaine : aucun cas signalé pour 1983, 62 cas pour 1984 et 1985, plus du double en 1986 ; fin 1989, 856 cas avaient été signalés à la PAHO.

Quels sont les modes de transmission du VIH dans ces pays ? Comme nous l'avons souligné, de nombreux spécialistes de la santé publique considèrent que toute l'aire caraïbe répond au « type II », qui se différencie du type I « en ce que les relations hétérosexuelles y ont constitué, dès le début, le principal mode de transmission du VIH [...]. L'homosexualité joue généralement un rôle mineur » (Osborn 1989 : 126). L'examen fait plus haut des données concernant Haïti permet de penser que la terminologie de l'OMS entrave une analyse claire de l'épidémie haïtienne. Tout d'abord, même si « le début » de l'épidémie n'a jamais été précisément situé, il est évident que les relations sexuelles entre hommes ont une part capitale dans la propagation du virus. De plus, la classification de l'OMS met l'accent sur des ressemblances entre l'Afrique et Haïti ; de telles comparaisons seraient pertinentes si elles ne détournent pas l'attention de l'histoire de la pandémie caribéenne qui, du point de vue de ses causes, reste beaucoup plus liée à l'épidémie nord-américaine. Enfin, la classification de l'OMS demeure la même alors que l'épidémie haïtienne évolue rapidement. Les données concernant les autres pays des Caraïbes suggèrent que cette terminologie ne leur convient pas plus qu'à Haïti et que les modèles dégagés dans ce pays rappellent ce qui s'est passé dans d'autres pays de la région.

Le tableau IX présente des chiffres révélateurs du rôle joué par les relations homosexuelles dans la propagation de l'épidémie sur d'autres îles des Antilles. Il faut opérer ici une distinction : parlant des hommes homosexuels de la Jamaïque, de la République dominicaine et de Trinité et Tobago, Pape et Johnson (1988a : 36) notent que « les contacts sexuels avec des homosexuels américains plus que la promiscuité en soi semblent être associés avec un risque accru d'infection ». Cette conclusion se fonde sur plusieurs études. Le premier cas de sida dans les Antilles fut répertorié à Trinité en février 1983. Depuis, le nombre de cas n'a cessé d'augmenter et Trinité connaît désormais l'un des taux de contamination les plus élevés du continent américain. Bartholemew et son équipe (1987) comparent l'épidémiologie des deux infections par les rétrovirus HTLV et VIH. L'infection par le premier, considéré comme endémique depuis de longues années dans les Caraïbes, était étroitement associée avec l'âge, avec des origines africaines, avec le nombre de partenaires sexuels et avec la « durée de l'homosexualité » (durée de la vie sexuelle active). À l'inverse, « l'âge et la race ne sont pas considérés comme des facteurs de risque d'infection par le VIH. Le principal facteur de risque réside dans les relations homosexuelles avec un partenaire étranger et surtout

dans les relations homosexuelles avec un partenaire étranger et surtout américain. Le nombre de partenaires et la durée de l'homosexualité ne sont pas associés de façon significative avec la séropositivité au VIH » (Bartholemew *et al.* 1987 : 2606). Les mêmes facteurs de risque ont été relevés en Colombie, pays appartenant également à l'aire caraïbe. À Bogota, Merino *et al.* (1990 : 333-334) observent que « parmi les comportements qui constituent un facteur de risque significatif d'infection par le VIH-1 dans l'échantillon [étudié] d'homosexuels colombiens, il faut inclure l'adoption du rôle passif au cours de rapports anaux et, pour le groupe d'hommes disant avoir joué ce rôle, les contacts avec des étrangers » ¹²². La situation haïtienne laisse présager que Trinité et la Colombie verront diminuer l'importance relative, dans la propagation de l'épidémie, des rapports avec des homosexuels nord-américains tandis que d'autres facteurs de risque, en particulier un nombre élevé de partenaires, prendront une place prééminente.

On a pu supposer l'existence du même facteur de risque en République dominicaine. Bien que ce pays stigmatise ses voisins haïtiens « porteurs de sida », des études révèlent une séroprévalence élevée parmi les hommes prostitués, homosexuels ou bisexuels, vivant dans les régions touristiques du pays ; citons les chiffres de 10% à Santiago et 19% à Puerto Plata. « Les touristes, et non pas les Haïtiens, constituèrent l'origine la plus probable de la transmission du virus aux Dominicains car les contacts sont fréquents avec les touristes (homosexuels, par exemple) mais rares avec les Haïtiens » (Koenig *et al.* 1987 : 634). L'épidémiologie du VIH dans la République dominicaine pourrait ressembler à celle d'Haïti plus encore que celle de Trinité. Koenig et son équipe soulignent ainsi le rôle de la prostitution parmi les jeunes hommes dominicains qui se considèrent comme hétérosexuels : « Les gens qui se livrent à la prostitution homosexuelle pour des raisons strictement économiques se considèrent généralement comme hétérosexuels. D'après le personnel de la santé publique, les jeunes adolescents vivant dans des régions touristiques se retrouvent souvent dans ce type de situation. Cela explique peut-être que nous ayons trouvé trois

¹²² C'était également le cas au Danemark où des rapports avec des homosexuels nord-américains, et non pas un grand nombre de partenaires en tant que tel, constituaient un facteur de risque important parmi les premiers cas de sida (Gerstoft *et al.* 1985).

échantillons positifs de sérum parmi des prélèvements faits sur des écoliers de Saint-Domingue » (Koenig *et al.* 1987 : 634) ¹²³.

Tableau IX
Séroprévalence du VIH
parmi les homosexuels ou bisexuels caribéens

	Jamaïque			République dominicaine			Trinité		
	année	N	VIH (%)	année	N	VIH (%)	année	N	VIH (%)
Homo/ bisexuels	1986	125	10	1985	46	17	1983- 84	106	40
Groupe témoin	1986	4000	0	1985	306	2,6	1982	983	0,2

Source : Pape et Johnson 1988a

Une étude plus récente menée dans la région de Puerto Plata estime que, si la prostitution homosexuelle a diminué, une autre forme d'exploitation sexuelle due aux inégalités économiques continue de prospérer. Garcia et son équipe ont travaillé sur les « garçons de plage » qui exercent dans les hôtels de tourisme de la région : « Les garçons de plage sont de charmants jeunes hommes hétérosexuels qui proposent d'accompagner les femmes en vacances, âgées pour la plupart de trente ans ou plus. On leur donne le surnom de Sanky-Panky, déformation du terme « hanky-panky », batifolage. Ces hommes fréquentant des touristes de

¹²³ Interrogés par Payne (1987) quant à la validité ethnographique de leurs observations sur l'homosexualité en République dominicaine, Koenig et ses collègues répliquent que leurs « informations proviennent de visites effectuées dans des hôtels s'adressant à une clientèle de touristes homosexuels. Ces endroits sont souvent fréquentés par des touristes venant des États-Unis et des pays des Caraïbes » (Koenig, Brache et Levy 1987 : 47). Les remarques de Garcia (1991 : 2) semblent aller dans le même sens : « Dans les années 1970, [Puerto Plata] était prisé des touristes homosexuels ; on considère que cette ville a été l'un des premiers points par lequel le VIH s'est introduit en République dominicaine. Durant ces années, les touristes étaient avant tout des homosexuels de plus de soixante ans faisant appel aux services de prostitués adolescents. »

différents pays et continents, parlent souvent bien voire couramment l'anglais, le français, l'allemand et l'italien » (Garcia 1991 : 2). Sous l'appellation de « brèves idylles de vacances », ce service comprend généralement une contrepartie financière. L'enquête qualitative menée par Garcia (1991 : 2) lui permet de conclure que « les garçons de plage ont de multiples partenaires sexuels et exercent dans une région où la prévalence du sida compte parmi les plus élevées du pays ».

Des rapports d'enquêtes épidémiologiques provenant de différents points des Caraïbes semblent indiquer qu'on y retrouve la même histoire. Des données concernant le Surinam et ce qu'on appelle la Caraïbe anglophone, soit vingt îles indépendantes, montrent que si 100% des patients chez qui on avait diagnostiqué un sida en 1983 étaient homosexuels ou bisexuels, ce chiffre chuta à 30% dans les cinq ans qui suivirent. Les transfusions sanguines restèrent une cause de contamination proportionnellement faible (5%), tandis que les enfants représentaient moins de 10% des cas. Les cas de patients disant être exclusivement hétérosexuels et n'avoir jamais usé de drogue par voie intraveineuse ni reçu de transfusions, ont quant à eux augmenté vertigineusement, passant de moins de 10% avant 1985 à 60% en 1988. La proportion d'hommes a décliné à mesure que les femmes étaient plus souvent touchées, ce qui implique par ailleurs que la proportion d'enfants frappés par la maladie devrait également augmenter (Hospedales 1989).

Bref, les informations disponibles pour l'ensemble de la Caraïbe indiquent que les facteurs qui ont modelé l'épidémie haïtienne étaient à l'œuvre dans toute la région. Le principal de ces facteurs a des raisons économiques et des origines historiques : désormais, des données existent en quantité suffisante pour étayer la thèse selon laquelle la prostitution masculine pour raisons économiques auprès d'une clientèle nord-américaine a joué un rôle capital dans l'introduction du VIH en Haïti. Pour quels motifs ce commerce du corps s'est-il développé dans le pays ? Rappelons qu'il est « le plus pauvre de l'hémisphère nord » : ici, le sida peut apparaître comme une maladie professionnelle des travailleurs du secteur touristique, observation qui vaut pour plusieurs autres nations des Caraïbes.

On trouve dans un guide publié en 1930 (Carpenter : 326) un aperçu instructif de l'attitude des touristes à l'égard d'Haïti au cours de la première moitié du siècle : le pays y est qualifié de « mélange déplorable et presque incroyable de coutumes barbares et de traditions africaines ». Après la Deuxième Guerre mondiale, l'« exotisme » d'Haïti allait fournir un argument de vente aux agences

l'« exotisme » d'Haïti allait fournir un argument de vente aux agences de voyages ¹²⁴. Le tourisme commença à se développer vraiment en 1949, à l'occasion du deux centième anniversaire de la fondation de Port-au-Prince qui vit l'inauguration de la Cité de l'Exposition, une longue étendue de bâtiments modernes construits sur le bord de mer marécageux de la capitale. Le pays accueille vingt mille touristes cette année-là, puis un peu moins en 1950 et 1951. Au cours des années suivantes, toutefois, ce secteur connut un véritable boom, avec 250 000 visiteurs par an qui, en moyenne, séjournèrent sur place trois jours et dépensèrent 105 dollars ; ils fournissaient ainsi à Haïti le quart de ses devises étrangères (Francisque 1986 : 139).

Tout semblait indiquer que cette activité allait se stabiliser mais les événements politiques de 1957 puis la dictature de François Duvalier chassèrent les touristes américains d'Haïti pendant plusieurs années ¹²⁵. Le transfert de plusieurs casinos de Cuba à Haïti, après le renversement de la dictature de Batista, n'y changea rien. Après avoir réduit au silence l'opposition, Duvalier tenta, à la fin des années 1960, de séduire les étrangers et leurs dollars. Dans son discours de bienvenue à Nelson Rockefeller, vice-président des États-Unis, Duvalier vantait les mérites de son pays, site idéal pour les usines d'assemblage américaines, et suggérait au passage qu'Haïti pourrait fournir un terrain de détente à la classe moyenne américaine, étant voisin des États-Unis et politiquement stable (Trouillot 1990 : 200).

En 1970, le nombre de touristes frôlait les cent mille et il s'élevait à 143 000 en 1979, sans compter les escales et les visites d'une demi-journée ; le club Méditerranée ouvrit ses portes l'année suivante (Barros 1984 : 750). Le tourisme semblait s'être enfin installé. Ce secteur, prédisait-on, supplanterait bientôt le café et les usines d'assemblage *offshore* comme principale source de devises. La peur du sida allait briser net cet essor : selon les chiffres du bureau haïtien du

¹²⁴ Les Haïtiens sont justement irrités, note Métraux (1958), par le qualificatif de « Voodoo-land » que les agences de voyages affublent à leur pays.

¹²⁵ Le protagoniste du roman de Graham Greene, *Les Comédiens*, est un hôtelier de Port-au-Prince qui, en 1961, se souvient des beaux jours où les touristes se pressaient au bar et faisaient l'amour dans la piscine. Il explique à deux clients potentiels : « Le percussionniste s'est envolé pour New York et les filles en bikini sont toutes parties à Miami. Vous serez probablement mes seuls hôtes » (Greene 1966 : 11).

Tourisme, les 75 000 visiteurs de l'hiver 1981-1982 passèrent à moins de 10 000 l'année suivante. Ils furent encore moins nombreux pour la saison 1983-1984, après que les Haïtiens aient été désignés comme groupe à risque, et à la suite d'un déferlement d'articles dans la presse populaire. Six hôtels fermèrent tandis que les autres se déclaraient au bord de la faillite ; la rumeur courut que plusieurs propriétaires envisageaient de poursuivre le CDC en justice ¹²⁶.

Bien sûr, d'autres facteurs ont joué un rôle dans les fluctuations de l'activité touristique mais la cause de son effondrement ne fait pas de doute. Haïti a été accusé d'être la source de l'épidémie ; pour citer Abbott (1988 : 255), « le sida a détruit l'image internationale du pays comme la répression politique et l'extrême pauvreté ne l'avaient jamais fait ». On pouvait lire dans un rapport de 1983 : « Souffrant déjà d'un problème d'image, Haïti est devenu un paria sur la scène internationale à cause du sida. Boycotté par les touristes et les investisseurs, le pays a perdu des millions de dollars et des centaines d'emplois à un moment où la moitié de la population active est sans travail. Même les exportations souffrent des réticences de certains à l'étranger » (Chase 1983 : 41).

Le tourisme et la pauvreté ont donné naissance à un phénomène durable, la prostitution institutionnalisée. « En matière de promiscuité sexuelle, ce pays a remplacé Cuba », constatait un médecin (Metellus 1987 : 90). À mesure qu'Haïti s'appauvriissait, les corps des hommes et des femmes sont devenus moins chers. Si la prostitution urbaine n'a pas fait l'objet d'études quantitatives, on sait toutefois qu'elle s'adresse en grande partie aux touristes, et plus précisément aux Nord-Américains. Elle répond entre autres à la demande d'une clientèle homosexuelle : « Au cours des cinq dernières années, Haïti, et particulièrement Port-au-Prince, est devenu une destination de vacances très appréciée des homosexuels américains. Certains Haïtiens sont eux-mêmes homosexuels ; la prostitution homosexuelle se répand de plus en plus [...]. Les jeunes Haïtiens entre

¹²⁶ Si l'idée d'un procès paraissait ridicule à la plupart des commentateurs non Haïtiens, les effets prévisibles de la classification du CDC n'échappèrent sans doute pas à certains membres de cet organisme. Sous le couvert de l'anonymat, un responsable de la santé publique, cité dans le *New York Times* du 31 juillet 1983, observait ainsi : Cette classification « est une hypothèse de travail qui a des effets pratiques. [...] Si on applique une hypothèse de travail à un petit pays misérable comme Haïti, elle devient dévastatrice. Elle peut détruire l'une de ses principales sources de devises, le tourisme. »

quinze et trente ans n'ont aucune chance d'échapper au désespoir que l'on rencontre partout à Port-au-Prince. Comme ailleurs, les gens qui ont de l'argent peuvent tout acheter » (Greco 1983 : 516).

Même si le terme de prostitution ne s'appliquait pas à toutes les relations homosexuelles, la pauvreté croissante du pays se chargea de donner à l'argent un rôle important dans les relations sexuelles « spontanées ». « Grâce à l'argent, écrit la journaliste Anne-Christine d'Adesky, les milieux homosexuels haïtiens des années 1960 et 1970 vivaient comme dans un rêve. » Un rapport récent de cet auteur, présenté dans *The Advocate*, mentionne « des hôtels qui s'adressaient à une clientèle homosexuelle », « de discrètes chambres pour la baise » dans des hôtels de tourisme, des taudis à louer avec tout le nécessaire. La journaliste poursuit en citant un Américain habitant autrefois Haïti qui a connu la fin de ce que certains ont appelé l'âge d'or de la culture homosexuelle haïtienne : « Il y avait une vie homosexuelle très pétillante où se mêlaient des gens venant de différents horizons, des homosexuels, des garçons qui travaillaient et des touristes. On organisait des fêtes fabuleuses. Une partie de cette vie se déroulait dans la rue mais beaucoup de choses se passaient derrière les murs des cours. Dans certaines limites, on pouvait mener une vie assez fastueuse, c'était merveilleux » (Adesky 1991 : 31).

Pendant la conférence de l'AMH en 1983, un chercheur haïtien vivant aux États-Unis donna lecture de l'édition 1983 du *Spartacus International Gay Guide*. L'ouvrage recommandait chaudement Haïti à ses lecteurs homosexuels : on y trouve facilement de beaux hommes « très habiles à vous satisfaire » mais « le sexe désintéressé n'existe pas en Haïti sauf avec les autres touristes que vous pourrez croiser. Vos partenaires s'attendent à être payés pour leurs prestations ; les prix sont toutefois symboliques. » Une publicité parue dans *The Advocate* assurait au touriste potentiel qu'Haïti est « un endroit où tous vos rêves se réalisent » (Moore et LeBaron 1986 : 82).

Médecins et chercheurs découvrirent bien vite que les Haïtiens atteints de sida avaient souvent eu des rapports avec des homosexuels d'Amérique du Nord. Dans un article d'une importance capitale publié en 1984, Guérin et son équipe, composée de Haïtiens, d'Américains et de Canadiens, annonçaient que « 17% de [leurs] patients avaient eu des rapports sexuels avec des touristes américains » (Guérin *et al.* 1984 : 256). Murray et Payne (1988 : 25-26) ont mis en doute la portée du tourisme homosexuel dans l'épidémie haïtienne : « Dans la mesure où

risme homosexuel dans l'épidémie haïtienne : « Dans la mesure où l'on peut évaluer l'importance du tourisme homosexuel à partir des guides de voyage destinés aux homosexuels, Haïti comptait parmi les destinations les moins prisées des Caraïbes dans les années 1970 ; de plus, on lui préférait l'autre moitié de l'île » ¹²⁷. Cette affirmation se fonde sur « le nombre de mentions dans les guides destinés aux homosexuels », un critère sans doute moins significatif que les études qui soulignèrent l'existence de contacts sexuels entre hommes haïtiens et touristes homosexuels nord-américains. Il faut noter que l'introduction d'une épidémie d'une maladie transmise par voie sexuelle ne dépend pas du nombre de contacts sexuels ; il suffit que l'agent infectieux soit introduit au sein d'une population sexuellement active, les hommes haïtiens dans le cas présent. L'étude de Guérin *et al.* (1984) le montre clairement. On remarquera que Murray et Payne citent l'interview de Guérin par Adesky, journaliste américaine, et non pas l'étude publiée dans les *Annals of the New York Academy of Science* : dans cet entretien, le médecin affirme que « tous ses patients, sans exception, ont nié avoir eu des relations sexuelles avec des touristes » ¹²⁸. Quant à l'étude parue dans les *Annals*, qui synthétisait le travail de dix médecins représentant des centres de recherche haïtiens, américains et canadiens, elle précisait clairement quels patients avaient reconnu avoir eu des contacts sexuels avec des touristes nord-américains.

Rien ne prouve toutefois que le tourisme, et le tourisme homosexuel en particulier, soit la cause de l'épidémie haïtienne ; mon intention n'est pas de défendre cette théorie. Mais ce commerce met en lumière les liens qui unissent le pays à ses voisins américains, liens jamais mentionnés lors des premiers débats entre Haïtiens sur le sida. Bien souvent, les Haïtiens eux-mêmes affirmaient que leur « pays isolé » était la cause de la pandémie. De fait, même les publications les plus savantes donnaient l'impression que le pays était le plus « isolé », le plus

¹²⁷ Payne (1987 : 47) avait déjà observé que « plusieurs guides de voyage destinés aux homosexuels, tels que le *Bob Damron Guidebook*, dans son édition de 1982, ont dix rubriques consacrées aux Bahamas mais seulement quatre à la République dominicaine et une à Haïti ». Il faut souligner, comme le font Lange et Jaffe (1987) que le taux de contamination par le VIH était plus élevé à l'époque aux Bahamas qu'en Haïti.

¹²⁸ Adesky semble avoir abandonné depuis cette piste puisque un texte plus récent met l'accent sur les rapports sexuels rémunérés entre touristes et Haïtiens pauvres (Adesky 1991 : 31).

« insulaire » des Caraïbes. Faisant écho aux spéculations du corps médical américain, un ouvrage de référence publié en 1989 remarquait que « Haïti était en 1950 le même pays qu'en 1900 : une société préindustrielle composée de paysans ignorants et malades, oublieux du monde extérieur » (Langley 1989 : 175). Un examen plus attentif de l'économie haïtienne révèle que le pays est, depuis longtemps, étroitement lié aux États-Unis. En fait, Haïti joue un rôle intéressant dans ce qu'Orlando Patterson a baptisé « le système de l'Atlantique ouest », réseau économique qui couvre la majeure partie de l'aire caraïbe et dont le centre se trouve aux États-Unis : « Région à l'origine composée de cultures et d'économies diverses fonctionnant dans le cadre de plusieurs systèmes impérialistes, la région de l'Atlantique ouest est devenue au cours des siècles un ensemble unique dont le centre, à savoir les États-Unis, et les unités périphériques sont liés par des relations asymétriques. À l'inverse d'autres systèmes semblables regroupant plusieurs États, celui du Pacifique par exemple, le système de l'Atlantique ouest s'est uniformisé avec le temps, culturellement, politiquement et économiquement, sous l'influence directe et immédiate du centre tout-puissant. De plus, [...] il est doté d'une plaque tournante, à savoir la métropole située à la pointe de la Floride » (Patterson 1987 : 258).

Les nations caribéennes affligées de taux élevés de contamination par le VIH font toutes partie du système de l'Atlantique ouest. Une comparaison simple semble indiquer que le degré « d'insertion » dans le système et la prévalence du sida sont liés : mis à part Porto-Rico, qui n'est pas indépendant, les cinq nations de l'aire caraïbe où l'on a recensé le plus grand nombre de cas sont les suivantes : République dominicaine, Bahamas, Trinité et Tobago, Mexique, Haïti. Or ce sont les pays qui dépendent le plus étroitement des États-Unis pour leurs échanges commerciaux : en 1977 comme en 1983, années pour lesquelles on dispose de chiffres, ces cinq pays venaient en tête ¹²⁹. Haïti, où l'on recense le plus grand nombre de cas de sida, menait le peloton. Dans toute l'aire caraïbe, seul Porto-Rico dépend plus des États-Unis qu'Haïti pour ses échanges commerciaux. Et seul Porto-Rico a déclaré un plus grand nombre de cas qu'Haïti à la Pan American Health Organization.

¹²⁹ Rapport annuel 1984 du FMI.

L'histoire des relations économiques dans cette région du globe éclaire le développement de l'épidémie avec lequel elle entretient un parallélisme certain. L'exemple de Cuba, île voisine d'Haïti et seul pays de la région qui échappe au système de l'Atlantique ouest, est très parlant à cet égard. En Haïti, nous l'avons vu, plusieurs études épidémiologiques de populations urbaines asymptomatiques révèlent une séroprévalence au VIH d'environ 9%. À Cuba, en 1986, sur un million de personnes testées, le taux de séropositivité ne dépassait pas 0,01% (Liautaud, Pape et Pamphile 1988 : 690). Si la pandémie avait débuté quelques décennies plus tôt, l'épidémie du VIH dans les Caraïbes aurait pu se présenter très différemment. La Havane, autrefois « cour de récréation » tropicale de l'Amérique, aurait probablement été un épiceutre de la pandémie, au même titre que Carrefour.

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Quatrième partie

Sida, histoire et économie politique

« Nombre d'études ont établi une relation entre l'histoire ponctuelle de certaines épidémies, malaria, typhus ou variole, et des évolutions plus vastes d'ordre politique ou économique. Cependant, en restreignant leur cadre temporel, elles n'ont pu décrire comment ces relations se sont modifiées dans la durée, ni montrer comment certains réajustements au sein d'un ensemble d'intérêts politiques et économiques ont modelé l'histoire longue de la santé et des soins. »

R. Packard, White Plague, Black Labor..., p. 20

« Si tout événement est lié à d'autres événements, pourquoi persistons-nous à transformer des phénomènes dynamiques et articulés entre eux en choses statiques et isolées ? Ce réflexe est peut-être dû, en partie, à la façon dont nous avons appris notre propre histoire. »

E. Wolf, Europe and the People without History,
p. 4

[Retour à la table des matières](#)

L'anthropologie a besoin de redécouvrir l'histoire, estime Eric Wolf : selon lui, elle devrait « dépasser les manières habituelles de décrire l'histoire de l'Occident et prendre en compte la participation des peuples occidentaux et non occidentaux dans les processus mondiaux » (Wolf 1982 : IX). Elle devrait se pencher non seulement sur l'histoire des « élites victorieuses » mais aussi sur celle des sociétés dites primitives si souvent étudiées par les anthropologues. Wolf rappelle que, depuis des siècles, il n'existe pas deux histoires mais un processus

pelle que, depuis des siècles, il n'existe pas deux histoires mais un processus unique dont les différents aspects sont articulés entre eux : « Les peuples qui revendiquent l'histoire comme la leur, écrit-il, et ceux à qui l'histoire a été refusée apparaissent comme les acteurs d'une même trajectoire historique » (Wolf 1982 : 23). On a rarement apprécié à son juste poids la participation des paysans haïtiens à l'élaboration du monde moderne. Habituellement décrits comme le peuple le plus arriéré de l'hémisphère nord, les Haïtiens sont et ont été à bien des égards les plus modernes des Américains. Les quatre chapitres qui suivent s'efforcent de montrer en quoi Haïti, produit d'économies en voie de globalisation d'abord centrées en Europe puis en Amérique du Nord, est dans son essence même une entité moderne.

Dans ces chapitres, je défends l'idée que l'épidémie haïtienne de sida, et la pandémie caribéenne en général, s'éclaire lorsqu'on la resitue dans le long terme. Plus encore, l'histoire du peuple haïtien permet de comprendre la façon dont il a réagi face au sida. L'ethnographie et l'épidémiologie ne disent rien sur les origines de la situation actuelle et ne peuvent mettre en lumière les processus qui, avec le temps, ont modelé la pandémie et les attitudes collectives adoptées face à ce phénomène. En fait, seule l'histoire aide l'ethnographe à comprendre pourquoi, dans un petit village du Plateau Central, le sida peut être « envoyé » par des sorciers ou par la CIA et pourquoi on y parle si souvent de poison, de zombies ou de *makandal* ¹³⁰. Je tente de replacer ce « savoir local » dans le contexte de systèmes socio-économiques et culturels plus vastes dont participent les régions rurales d'Haïti. Ce faisant, j'adopte une orientation actuelle de l'anthropologie et je réponds aux suggestions, voire aux exhortations, de mes informateurs.

¹³⁰ À propos de la logique propre aux représentations collectives de la maladie parmi ses informateurs boliviens, Libbet Crandon-Malamud fait cette remarque incisive : « Comme l'anthropologie l'a posé pour les autres conduites humaines, les pratiques et les comportements en matière médicale sont eux aussi logiques, même s'ils diffèrent de l'opinion des chefs de service du Presbyterian General Hospital ou du Massachusetts General Hospital. L'histoire, les évolutions sociales et les processus politiques sont toutefois essentiels pour comprendre leur logique » (Crandon-Malamud 1991 : 210).

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Quatrième partie. Sida, histoire et économie politique

Chapitre XV

Haïti sous la domination européenne

« Partout où les Européens ont posé le pied, la mort semble traquer les aborigènes. »

Charles Darwin, Voyage of the Beagle, p. 322

[Retour à la table des matières](#)

En décembre 1492, Christophe Colomb commença à faire construire le premier établissement européen du Nouveau Monde. Il choisit une baie au nord de l'île appelée Ayiti, « le pays montagneux », par les Amérindiens qui y vivaient. Les peuples taïnos de langue arawak firent bon accueil à Colomb avant d'être victimes du premier génocide répertorié du Nouveau Monde. Affaiblis par des maladies infectieuses inconnues chez eux, les Taïnos se virent de plus imposer le paiement d'un énorme tribut en or. Les Indiens « aimables, dociles, pacifiques, doux, dignes » que décrivait Colomb dépérèrent sous ce régime d'esclavage : ils tombèrent malades et moururent à un rythme qui consterna les Européens eux-mêmes. Selon certaines estimations, ils étaient huit millions à la fin du XV^e siècle mais les maladies infectieuses, l'esclavage et les massacres eurent raison des Taïnos et des autres tribus : on ne comptait plus que dix mille indigènes dans l'île en 1510, quinze mille en 1520, cinq mille en 1530. Moins de cinquante ans après l'arrivée de Colomb, les survivants n'étaient plus que quelques centaines. À la fin du XVIII^e siècle, Moreau de Saint-Méry (1984 : 28) pouvait ainsi noter qu'il ne

restait pas un seul Indien quand les Français arrivèrent pour prendre l'île aux Espagnols ¹³¹.

Avec la disparition des Indiens, les colons espagnols durent trouver une autre source de main-d'œuvre pour construire des forts et extraire l'or. Ils se tournèrent vers l'Afrique ¹³². Mintz (1985 : 33) souligne que des esclaves africains se

¹³¹ Les estimations de la population indigène d'Hispaniola varient considérablement. Ces écarts reflètent la controverse qui divise actuellement les anthropologues, les archéologues et les ethnohistoriens. Si tous admettent que l'arrivée des Européens provoqua des épidémies mortelles (variole, rougeole, typhus, scarlatine et autres maladies extrêmement contagieuses) au sein d'une population jusque-là préservée, ils ne s'accordent pas sur l'importance de ces populations précolombiennes (voir Robert 1989, pour une présentation du débat). On cite souvent le chiffre d'un million d'habitants mais Anglade (1969 : 3053) situe plutôt celui-ci à 250 000 individus. Francisque (1986), citant Las Casas (« une source digne de foi ») propose une estimation de 300 000. Cook et Borah (1971), après avoir longuement passé en revue toutes les sources de l'époque, parviennent au chiffre de huit millions en 1492. Il y a en revanche un plus grand consensus sur les estimations pour les années 1510, 1520 et 1530. Retenant le chiffre d'un million d'habitants et rappelant le rôle des maladies venues d'Europe, Leibowitch (1985 : 56) conclut que la scarlatine, la rougeole, la variole, la fièvre jaune et autres microbes transmis par les Espagnols auront fait de ces païens voués à l'enfer quelque 996 000 chrétiens sauvés pour l'éternité.

¹³² On a pu dire que Bartolomé de Las Casas, célébré comme le « sauveur des Indiens », fut à l'origine du commerce des esclaves amenés d'Afrique. Pour épargner les Indiens, il suggéra à Charles Quint d'accorder à chaque colon blanc la permission d'importer douze esclaves africains. Selon la formule acerbe de James, « en 1517, Charles Quint autorisa l'exportation de 15 000 esclaves vers Saint-Domingue. L'Église et la Couronne inaugurèrent ainsi le commerce des esclaves et l'esclavage en Amérique » (James 1980 : 4). Rout (1976 : 24) estime que « selon toute probabilité, cette décision aurait été prise même si l'ami de Charles, Las Casas, n'avait pas proposé lui-même l'importation d'Africains à Hispaniola ». Patterson ne dit pas autre chose en constatant que les Africains « étaient la seule force de travail suffisamment faible politiquement, aisément accessible, ne présentant pas de grand danger épidémiologique et, tout simplement, assez bien connue pour être capturée, transportée et réduite en esclavage dans le Nouveau Monde » (Patterson 1979 : 57). D'autres spécialistes de l'esclavage dans le Nouveau Monde soulignent l'importance des questions relatives aux maladies et à l'immunité : « Si les Indiens des Caraïbes avaient été moins vulnérables face aux agents pathogènes extérieurs, et les Européens moins vulnérables face aux agents pathogènes africains, on n'aurait certainement pas atteint le

trouvaient déjà sur l'île avant 1503. En 1504, le roi Ferdinand avait envoyé dix-sept Africains à Hispaniola, pour servir aux travaux agricoles, et en avait promis cent de plus dans l'année pour les mines. La traite commença vraiment en 1517. Las Casas estimait qu'en 1540, trente mille Africains avaient été importés à Hispaniola.

L'île fut le cadre d'un événement dont les conséquences se font toujours sentir en Haïti, dans les Caraïbes et dans certaines parties du continent américain : l'introduction de la canne à sucre par Christophe Colomb lui-même ¹³³. En 1568, bon nombre de plantations comptaient cent cinquante à deux cents esclaves, et les plus grandes jusqu'à cinq cents (Mintz 1985 : 34). À la fin du siècle, l'historien espagnol Antonio de Herrera pouvait ainsi noter : « Il y a tant de Nègres sur cette île, en raison des sucreries, que cette terre paraît une effigie ou une image de l'Éthiopie elle-même » (Williams 1970 : 45).

Les expériences agricoles des Espagnols ne durèrent pas. Lorsque les colons découvrirent qu'il ne restait plus d'or sur Hispaniola, ils abandonnèrent peu à peu l'île, au profit des boucaniers. Ceux-ci, français pour bon nombre d'entre eux, s'établirent sur la côte nord puis progressèrent lentement vers le sud. Au milieu du XVII^e siècle, les Français étaient définitivement, bien qu'illégalement, implantés. Le commerce des esclaves s'intensifia après le traité de Ryswick, en 1697, par lequel le tiers occidental de l'île revenait officiellement à la France. Le père Labat, prêtre dominicain qui se rendit sur place en 1700, nota que le sac de Cartagena sur la côte de l'actuelle Colombie, les prises des raids sur la Jamaïque, et le commerce avec l'intérieur des terres amorcé après la Paix de Ryswick, avaient rempli Saint-Domingue d'or et d'argent. Les colons jouaient excessivement, vivaient bien et rivalisaient dans l'étalage de leur fortune.

chiffre impressionnant de 4,5 millions de Noirs, Africains de l'Ouest pour la plupart, arrachés à leur terre pour être vendus dans les Caraïbes. Ceci n'est qu'une preuve de plus du rôle déterminant qu'ont joué les maladies dans l'histoire des Antilles » (Kiple 1984 : 4).

¹³³ Le verdict de Wallenstein (1974 : 88) « le sucre entraîna l'esclavage », pourrait être nuancé par les propos de Hirschman : « Manifestement, ce n'est pas la canne à sucre qui engendra l'esclavage mais il y a fort à parier que l'esclavage n'aurait pas pris de telles proportions après le XVI^e siècle sans l'extension de cette culture et les caractéristiques propres à cette plante » (cité par Mintz 1977 : 270).

Les colons français, à qui Saint-Domingue doit son nom, s'intéressèrent plus à l'agriculture qu'à la prospection de l'or. Leurs méthodes de culture requéraient une main-d'œuvre nombreuse. Les registres tenus sur les navires d'esclaves qui faisaient le triangle Europe-côtes occidentales de l'Afrique-Caraïbes et retour en Europe ¹³⁴, glacent le sang : il suffit de comparer les chiffres annuels des « importations » et du recensement pour voir que les esclaves ne survivaient pas longtemps dans les plantations. Debien (1962 : 50) estime qu'entre 1766 et 1775, la quasi totalité des esclaves d'une exploitation sucrière fut remplacée par du « sang neuf », en provenance directe d'Afrique pour l'essentiel. La production se développait à une vitesse vertigineuse et, en conséquence, les besoins en main-d'œuvre. Saint-Domingue devint la principale escale du commerce des esclaves ; de 1784 à 1791, 29 000 d'entre eux arrivèrent chaque année sur l'île. À cette date, elle abritait presque la moitié de tous les esclaves des colonies caribéennes (Klein 1986 : 57).

« Une deuxième Sodome »

Cette main-d'œuvre fit des planteurs et des commerçants français des hommes riches et généra d'énormes revenus pour la France. À la fin du XVIII^e siècle, Moreau de Saint-Méry pouvait ainsi écrire : « La partie française de l'île Saint-Domingue est, de toutes les possessions de la France dans le Nouveau-Monde, la plus importante par les richesses qu'elle procure à sa Métropole et par l'influence qu'elle a sur son agriculture et sur son commerce » (1984 : 25) ¹³⁵. Il ressort de nombreux écrits de l'époque que le territoire de Saint-Domingue, tour à tour premier producteur mondial de café, de rhum, de coton ou d'indigo, était fabuleusement riche. À la veille de la révolution américaine, l'île, d'une superficie comparable à celle du Maryland, était d'un rendement supérieur à celui des treize

¹³⁴ Il existe d'innombrables études sur l'esclavage dans les Caraïbes, dont plusieurs sont citées dans ces pages. On retiendra également d'autres ouvrages importants, celui de Gisler (1981) sur l'esclavage dans les Antilles françaises, et celui de Pluchon (1980) sur le commerce négrier français. Les recherches récentes de Klein (1986) offrent des informations très riches ; Hargreaves (1969) a mis au jour des documents historiques capitaux ; Sala-Molins (1987) fournit une présentation et une interprétation du *Code noir*.

¹³⁵ Si l'on en croit Schoelcher (1982 : 2), la colonie représentait à elle seule presque les deux tiers des intérêts commerciaux français.

colonies. En 1789, elle produisait les trois quarts du sucre mondial. « En 1791, écrivent Heintz et Heintz (1978 : 32), il y avait 792 plantations sucrières, 2 180 de café, 705 de coton, 3 097 d'indigo, 69 de cacao et 623 de cultures vivrières. Les seules exportations d'Haïti vers la France atteignirent cette année-là environ quarante et un millions de dollars. La valeur nette de la colonie était estimée à trois cents millions de dollars. L'expression « riche comme un Créole » était d'usage commun en France. »

Si ces chiffres donnent une idée de l'économie esclavagiste à son apogée, ils occultent les souffrances sans nombre engendrées par ce système. Les planteurs de Saint-Domingue étaient connus pour les mauvais traitements qu'ils infligeaient aux hommes qui leur appartenaient, comme on le voit dans les relations de voyage de l'époque. Quelques esclaves ont pu relater par écrit leur histoire, tel le Baron de Vastey : « N'ont-ils pas pendu des hommes la tête en bas, ne les ont-ils pas noyés dans des sacs, crucifiés sur des planches, enterrés vivants, écrasés dans des mortiers ? Ne les ont-ils pas forcés à manger de la merde ? Et, après les avoir écorchés à coups de fouet, ne les ont-ils pas laissés dévorer vivants par les vers, ne les ont-ils pas jetés sur des fourmilières ou attachés à des poteaux dans les marais pour que les moustiques les dévorent ? Ne les ont-ils pas jetés dans des chaudrons de sirop de canne bouillant ? » (cité par Heintz et Heintz 1978 : 26-27).

Originaires d'innombrables tribus et parlant des langues différentes, les Africains de Saint-Domingue avaient en commun l'asservissement et la haine de leurs oppresseurs. Ainsi naquit cette « langue de survie », selon le terme d'Archer (1987), qu'est le créole haïtien ; ses principales caractéristiques étaient fixées à la fin du XVIII^e siècle. De même pour le vaudou : si l'on « ne peut donner une explication complète des origines de cette religion hybride, estime Simpson (1978 : 491), il semble toutefois que le *vodun* haïtien a adopté sa forme définitive entre 1750 et 1790 ». On exagère peut-être le rôle du vaudou dans la défaite du système esclavagiste mais il ne fait pas de doute que de nombreuses formes de résistance s'organisèrent autour de thèmes magico-religieux.

Les ouvrages sur le sujet mettent bien souvent l'accent sur les apports africains (Herskovits 1975, ou H. Trouillot 1983, par exemple). Mais le vaudou, comme dans une certaine mesure l'ensemble culturel dont il participait, est le produit du système des plantations : « Le vaudou appartient à notre monde moderne, sa langue rituelle dérive du français et ses divinités se meuvent dans un

temps industrialisé qui est le nôtre ; ne serait-ce qu'à ce titre, il relève de notre civilisation » (Métraux 1958 : 323). Le vaudou est marqué depuis l'origine par les cosmogonies européennes. Pluchon (1987) a étudié les apports de la magie venue de France à ce qu'on appellerait par la suite la « superstition des Noirs », à Saint-Domingue et dans les autres possessions françaises ; il démontre que cet apport a été particulièrement significatif au cours du XVII^e siècle, quand les colons étaient pour la plupart d'origine rurale : on relève « entre maîtres et esclaves du XVII^e siècle, même conception magique de la nature, mêmes erreurs d'interprétation, qu'aggravent, chez les Blancs, les incertitudes de la foi et les faiblesses de la science » (Pluchon 1987 : 29-30).

Les conceptions magico-religieuses des Français contribuèrent à leur faire redouter les esclaves auxquels ils attribuaient des pouvoirs maléfiques. Ces craintes, les souffrances des Africains, la menace permanente d'une révolte, le fouet omniprésent, faisaient régner l'épouvante à Saint-Domingue. « On n'est jamais cruel et injuste avec impunité ; l'anxiété qui se développe chez ceux qui abusent de la force prend souvent la forme de terreurs imaginaires et d'obsessions démentielles. Le maître méprisait son esclave, mais redoutait sa haine. Il le traitait en bête de somme, mais se méfiait des pouvoirs occultes qu'il lui attribuait. La crainte que les Noirs inspiraient augmentait donc leur avilissement. La peur diffuse que l'on perçoit dans les témoignages de l'époque s'est concrétisée dans cette hantise du poison qui, tout au long du XVIII^e siècle, a été cause de tant d'atrocités. Que certains esclaves désespérés se soient vengés de leurs tyrans en usant de substances toxiques, la chose est possible et même probable, mais la peur qui régnait sur les plantations avait sa source dans des couches plus profondes de l'âme : c'étaient les sortilèges de la lointaine et mystérieuse Guinée qui troublaient le sommeil des gens de la « grande case » (Métraux 1958 : 11).

Dans son histoire des lois coloniales françaises, Moreau de Saint-Méry souligne que les onze édits royaux pris en juillet 1682 concernaient trois corrupteurs et huit empoisonneurs. À en juger par la législation, les possesseurs d'esclaves du XVIII^e siècle se souciaient plus encore que leurs prédécesseurs de la magie noire ; toutefois, ces lois « n'empêchent pas les Nègres et les gens de couleur d'être ce qu'on appelle des Kaperlatas, et d'employer entre eux, et quelquefois sur les Blancs, des pratiques grossières, superstitieuses et souvent nuisibles », écrivait un médecin du Cap-Français en 1791 (Pluchon 1987 : 19). Au cours des dernières décennies du siècle, la peur de la magie et des empoisonne-

décennies du siècle, la peur de la magie et des empoisonnements sembla s'emparer de toute la population blanche. Un autre médecin du Cap-Français se plaignait que tous ses malades soutenaient qu'ils avaient peut-être été empoisonnés. Les Blancs, « obsédés par la sorcellerie noire qu'ils croient omniprésente, [...] décèlent le poison partout » (Pluchon 1987 : 34).

L'une des rebellions d'esclaves les plus célèbres est révélatrice de l'atmosphère qui régnait sur l'île au milieu du siècle. Né en Afrique, François Macandal (qui s'écrit parfois Mackandal ou Makandal) s'était enfui de sa plantation après avoir eu la main coupée dans un moulin à cannes, devenant ainsi un esclave marron. On le tint pour responsable de la mort par empoisonnement de plusieurs Blancs. Moreau de Saint-Méry (1984 : 630) affirme que Macandal « tenait école » dans « cet art exécrationnel » de l'empoisonnement et que la colonie était infestée par ses agents : « Dans son vaste plan, il avait conçu l'inférieur projet de faire disparaître de la surface de Saint-Domingue tous les hommes qui ne seraient pas noirs. » Selon le juge devant lequel il comparut par la suite, de nombreux esclaves le révéraient : « On dit qu'il n'y a rien de plus grand sur la terre passé Bondieu, et après Bondieu, c'est F. Macandal » (Courtain 1989 : 139).

Un tel programme et le soutien des esclaves valurent à Macandal de devenir le fugitif le plus recherché de l'île. Il fut arrêté avec ses complices le 17 janvier 1758 et brûlé sur le bûcher trois jours plus tard. On trouve dans les actes du procès certains termes qui apparaissent de nos jours dans les discussions sur la maladie. Au nombre des charges retenues contre Macandal et les hommes et femmes exécutés avec lui, apparaît la fabrication de « *ouanga* ou poison, qui sont synonymes parmi les gens que nous avons interrogés ». Le juge en donne la recette et note que le *ouanga*, également appelé *macandal*, est attaché à la cuisse de celui qu'il doit protéger : au moment où l'on attache le *macandal* « on lui demande la grâce qu'on attend de lui, qui est de rendre fort dans les combats, de faire gagner au jeu, d'être aimé des négresses, de n'être pas battu par son maître pour marronage ou autrement, de le rendre aveugle sur les plus grands désordres et, pour se servir de leur expression, de rendre son cœur mou comme l'eau » (Courtain 1989 : 138). La possession de ces charmes maléfiques, qui allaient de pair avec le blasphème, les pactes avec le démon et la rébellion, fut décrétée crime capital.

L'exécution de Macandal devait se tenir en public, un public d'esclaves s'entend. Le poteau auquel on attachait le rebelle était pourri et se brisa sous les

spasmes du condamné. Macandal tituba hors des flammes : « Les nègres crièrent : *Macandal sauvé* ; la terreur fut extrême ; toutes les portes furent fermées. Le détachement de Suisses qui gardait la place de l'exécution la fit évacuer ; le geôlier Massé voulait le tuer d'un coup d'épée, lorsque d'après l'ordre du Procureur-général, il fut lié sur une planche et lancé dans le feu. Quoique le corps de Macandal ait été incinéré, bien des nègres croyent, même à présent, qu'il n'a pas péri dans le supplice » (Moreau de Saint-Méry 1984 : 631).

Le mot *macandal* devint synonyme à la fois de poison et d'empoisonneur ; Moreau de Saint-Méry note qu'il devint également une insulte injurieuse pour les esclaves. Cependant, Macandal fait aujourd'hui figure de martyr et de nombreuses rues portent son nom ¹³⁶.

Cet épisode célèbre ne constitue qu'une des innombrables histoires similaires relatées dans les traités et les mémoires du XVIII^e siècle. Les accusations d'empoisonnement se firent de plus en plus fréquentes au cours du siècle. Avec « l'obsession collective du poison [et la] répression impitoyable motivée par de simples soupçons et d'inébranlables convictions, le Nord de Saint-Domingue se cloître dans un cycle infernal et, croyant côtoyer le crime, se livre à des supplices » (Pluchon 1987 : 176). La spirale des répressions et de l'hystérie suivies de nouvelles atrocités arrivait à son terme : « Cette colonie d'esclaves, observait le marquis du Rouvray en 1783, est comme une ville menacée d'une attaque imminente ; nous marchons sur des barils de poudre » (Heinl et Heinl 1978 : 37).

¹³⁶ Comme le laissent entendre les propos de Dieudonné Gracia, l'histoire de Macandal, le « grand empoisonneur » de Saint-Domingue, est assez instructive pour qui s'intéresse au sida en Haïti de nos jours.

La formation de la République noire

On a beaucoup écrit sur la révolution haïtienne ¹³⁷. C.L.R. James intitulait son étude *Les jacobins noirs* car ce fut la révolution française qui mit le feu aux poudres. Williams décrit la fragilité de la colonie, où il distingue cinq classes : « La première se composait des planteurs, les grands Blancs [...], très remuants sous le système de l'Exclusif [qui régissait le commerce avec la France]. La deuxième regroupait les officiers royaux, représentants de l'Exclusif et symboles du refus de la métropole d'accorder des institutions autonomes à la colonie. Puis venaient les petits Blancs, régisseurs, artisans et de professions diverses, détestant les planteurs et déterminés à maintenir l'écart qui les séparait des gens de couleur, leurs inférieurs dans la hiérarchie sociale. Ces trois groupes de Blancs représentaient environ quarante mille personnes. La quatrième classe, celle des gens de couleur [que l'on appellera « Mulâtres » au XIX^e siècle] et des Nègres libres, soit vingt-huit mille personnes, possédait un tiers de la terre et un quart des biens [y compris les esclaves] mais se voyait refuser l'égalité sociale et politique avec les Blancs. Enfin, la prospérité et la supériorité de Saint-Domingue reposait sur 452 000 esclaves, arrivés récemment d'Afrique pour la plupart » (Williams 1970 : 246) ¹³⁸

Ces rapports démographiques allaient jouer contre les propriétaires de plantations. Dans la confusion qui suivit les événements de 1789, les grands Blancs prirent le contrôle de la nouvelle Assemblée coloniale en excluant leurs rivaux économiques, les Mulâtres, et en mettant des restrictions à l'accession à la

¹³⁷ Voir par exemple Auguste et Auguste (1985), Boisrond-Tonnerre (1804), Bryan (1984), Césaire (1981), Heintz et Heintz (1978), James (1980), Métral (1985), Nicholls (1985), Pamphile de Lacroix (1819), Schoelcher (1982). À signaler aussi la réédition des neuf volumes, passionnants, de Thomas Madiou sur l'histoire de la révolution et des premières décennies de la jeune république (Imprimerie Deschamps). Sur le contexte international de la révolution haïtienne, voir Benot (1988), Blackburn (1988), Duffy (1987) et Murat (1976).

¹³⁸ Les spécialistes ne s'accordent pas sur l'évaluation de la population dans la colonie en 1789. Les chiffres retenus par Williams sont ceux de Moreau de Saint-Méry. Malenfant, cité par Schoelcher (1982 : 1), estime que 500 000 esclaves étaient déclarés à cette date mais que, l'impôt étant calculé par tête, ni les enfants ni les adultes de plus de quarante-cinq ans n'étaient déclarés ; ceux-ci, dit Malenfant, représentaient pourtant près de 200 000 individus.

propriété qui éliminaient de fait les petits Blancs. La plantocratie, et en particulier ses puissants représentants du Nord de l'île, aspirait à un régime d'autonomie qui n'aurait pas mis en cause son pouvoir. Favorable à une allégeance toute nominale au roi de France, désormais impuissant, elle refusa l'autorité de l'Assemblée nationale de Paris, et travailla ouvertement à mettre fin à l'Exclusif. Elle se heurta à l'opposition des nouvelles autorités coloniales, des Mulâtres et du reste de la population blanche qui redoutaient à juste titre l'institution d'un régime qui aurait les mains libres. Les petits Blancs, estimant que leurs intérêts seraient mieux défendus si la colonie restait liée à la métropole, firent cause commune avec ceux qui vivaient des échanges avec la France, commerçants, hommes de loi et autres. Cette convergence provisoire de leurs intérêts économiques avec ceux des Mulâtres permit de tenir en échec les patriotes, ainsi que s'étaient eux-mêmes baptisés les grands Blancs.

Ces derniers ripostèrent par des attaques sans pitié contre les Mulâtres qui eux-mêmes se révoltèrent ouvertement contre le *statu quo* au début 1791. Si les Mulâtres poursuivaient un but économique, ils trouvèrent un appui politique auprès d'une société abolitionniste française, les Amis des Noirs. Cependant, comme le note Williams (1970 : 247), « l'enjeu était l'égalité pour les Mulâtres. Personne ne parlait des esclaves. » En fait, le problème des esclaves figurait bien dans les débats de 1790 : les représentants des Mulâtres avaient clairement signifié qu'ils voulaient jouir des droits civiques accordés aux Blancs pour pouvoir défendre, sur un pied d'égalité avec eux, le système esclavagiste. Les troupes coloniales écrasèrent sans difficulté les trois à quatre cents insurgés ; les meneurs furent torturés et exécutés en mars 1791, avec la brutalité coutumière. La nouvelle suscita l'indignation à Paris ; on reprit les débats sur l'injustice raciale et l'esclavage mais il apparut vite que rares étaient les membres de l'Assemblée disposés à mettre en pratique les principes qu'ils clamaient si bruyamment. La liberté, l'égalité et la fraternité étaient certes à la mode mais l'esclavage jouait un rôle économique trop important pour qu'on l'abolisse en vertu d'un idéal.

Jusqu'à-là, les esclaves n'étaient que des pions, réservoir de main-d'œuvre où se servaient Blancs et Mulâtres. En août 1791, ils prirent les choses en main. Révoltes, accusations d'empoisonnement, incendies et brutalités menèrent lentement à l'insurrection. Elle fut précipitée par la célèbre cérémonie vaudou de Bois-Caïman. Le 22 août, sous une violente tempête tropicale, des dizaines de milliers d'esclaves marchèrent vers la vengeance. Armés de pics, de machettes, de

d'esclaves marchèrent vers la vengeance. Armés de pics, de machettes, de bâtons et de feu, ils détruisirent environ cent quatre-vingt plantations de canne et neuf cents plantations de café, de coton et d'indigo. L'insurrection coûta la vie à un millier de Blancs et à plus de dix mille esclaves ; vingt-cinq mille esclaves s'enfuirent dans les hauteurs ¹³⁹.

Comparée aux révoltes précédentes, celle-ci se distingua par son ampleur et son organisation. Limitée géographiquement à la moitié nord de l'île, elle concernait bien sûr toute la colonie. Les représailles violentes de la plantocratie grossirent le nombre des rebelles. À la fin de 1791, l'armée d'esclaves comptait presque cent mille personnes (James 1980 : 96). La révolte eut des répercussions en Europe comme dans le Nouveau Monde. Les États-Unis entretenaient un commerce florissant avec la colonie : cinq cents navires américains mouillaient chaque année dans les ports de Saint-Domingue à l'époque de la révolution française. Afin de protéger ses intérêts, la jeune république fournit aux colons une aide militaire de 750 000 dollars et leur envoya quelques troupes. L'Espagne, bien que moins directement intéressée au maintien du *statu quo*, participa également. L'Angleterre s'engagea beaucoup plus loin dans la mêlée : début 1793, à la mort de Louis XVI et la guerre ayant éclaté entre les grandes puissances européennes, elle envahit les colonies françaises des Caraïbes ¹⁴⁰. Les grands Blancs, entrevoyant une nouvelle fois la possibilité de conquérir leur indépendance économique, accueillirent favorablement les Anglais. Mais les aléas de l'histoire et l'ingéniosité de Toussaint Louverture firent échouer les ambitions britanniques.

On dit que Toussaint, esclave affranchi à l'âge de quarante-cinq ans, aurait introduit des tactiques de guérilla dans l'armée des esclaves ¹⁴¹. Ses talents

¹³⁹ Les chiffres varient, bien sûr ; la plupart sont tirés de l'ouvrage de Bryan Edwards (1797), historien britannique qui fut témoin du sac de Cap-Français.

¹⁴⁰ Les motifs de l'invasion britannique ont fait l'objet d'une étude détaillée par Williams, qui cite une lettre d'un officier de l'armée britannique au Premier Ministre Pitt : « Les bénéfices que pourrait tirer la Grande-Bretagne de Saint-Domingue sont innombrables : nous aurions ainsi le monopole du sucre, de l'indigo, du coton et du café. L'île serait un tel atout pour notre industrie, et durablement, que c'est tout l'empire qui en bénéficierait » (Williams 1970 : 249).

¹⁴¹ Les biographes de Toussaint, et parmi eux l'abolitionniste français Victor Schoelcher, soutiennent que Toussaint était un autodidacte remarquable. Il

d'organisateur et son savoir-faire militaire lui valurent l'admiration de tous ; la majorité de la population de l'île lui obéissait. En avril 1796, il se proclama Lieutenant Gouverneur d'une colonie de l'Empire français. Toussaint ne visait rien moins que le retour de la prospérité économique, l'esclavage en moins. Il ne s'agissait pas de remettre en cause le système de production des plantations ; il remplaça donc l'esclavage par le travail forcé, sous le contrôle de l'armée ¹⁴². L'Exclusif fut ouvertement démantelé par la signature de traités commerciaux avec la Grande Bretagne et les États-Unis. La France, en guerre en Europe, ne pouvait intervenir à Saint-Domingue ; les différents représentants envoyés par la métropole en 1797 et 1798 furent expulsés.

Même Napoléon, qui arriva au pouvoir en 1799, dut se contenter d'« offensives de charme à l'égard de Louverture qu'il ne pouvait encore affronter ouvertement » (Auguste et Auguste 1985 : 9). Il passa aux actes le 23 octobre 1801, en plaçant le général Leclerc, son beau-frère, à la tête d'une force expéditionnaire réunie à Brest. Leclerc arriva à Saint-Domingue en janvier 1802, avec une formidable armée de plus de vingt mille hommes, l'une des plus importantes à s'être jamais embarquée pour le Nouveau Monde. Son effectif doubla par la suite ¹⁴³, grâce à des troupes qui n'étaient pas

avait lu et relu la somme de l'Abbé Raynal sur les Antilles, note James (1980 : 91), et avait acquis de solides connaissances économiques et politiques, non seulement sur Saint-Domingue mais aussi sur tous les grands empires européens qui rivalisaient alors dans l'expansion et le commerce coloniaux.

- ¹⁴² Schoelcher fait l'éloge de la politique de Toussaint à la tête de la colonie. Les esclaves affranchis, « de plus en plus fiers de lui », retournèrent au travail des champs. Le célèbre abolitionniste a sans doute réécrit l'histoire avec une certaine indulgence. Il semble maintenant acquis que le retour au système des plantations reçut un mauvais accueil parmi les « nouveaux libres », nombre d'entre eux ayant déjà adopté un mode de culture de « paysans ». Malgré leur allégeance à Toussaint, le travail dans les grandes plantations devint très impopulaire chez les nouvelles générations d'Haïtiens.
- ¹⁴³ On a eu tort à bien des incertitudes quant au nombre exact de soldats dépêchés en Haïti avec Leclerc. Auguste et Auguste (1985 : 27-28) citent cinq historiens français et haïtiens de premier plan, dont pas un ne donne les mêmes chiffres. Leurs estimations vont de 12 000 à 35 000 ; de nombreux soldats, du reste, allaient bientôt venir s'ajouter aux premiers contingents. Le général Rochambeau, bras droit de Leclerc, rapporte qu'au total 43 039 soldats furent débarqués en trois vagues successives, en l'espace de quinze

exclusivement françaises : Auguste et Auguste (1980) dressent le tableau d'une véritable croisade dans laquelle combattirent des soldats polonais, hollandais, allemands et suisses. Leclerc s'efforça de suivre les instructions très précises de Napoléon qui voulait rétablir la domination française et, comme on le soupçonnait à juste titre, l'esclavage. Traîtreusement capturé à l'occasion de pourparlers, l'architecte de l'indépendance haïtienne fut envoyé dans une prison du Jura où il « mourut lentement de froid et de misère » (Schoelcher 1982 : 357) ¹⁴⁴.

Après l'enlèvement de Toussaint, les chefs militaires qui avaient combattu à ses côtés poursuivirent la lutte à laquelle il avait consacré sa vie. Malgré un rapport de forces défavorable, les anciens esclaves, aidés par l'environnement

mois. Mais comme le soulignent l'historien haïtien Thomas Madiou et d'autres spécialistes, ces chiffres ne prennent pas en compte la flotte de guerre, qui participa pourtant aux combats et qui comptait pratiquement autant d'hommes. Au total, Auguste et Auguste (1985 : 29) parviennent à une estimation modérée de 80 000 hommes débarqués à Saint-Domingue entre février 1802 et novembre 1803. Même en ajoutant l'armée régulière aux milices populaires, Toussaint ne pouvait compter que sur 33 000 hommes à l'arrivée de Leclerc. « Nous sommes perdus, c'est la France entière qui arrive à Saint-Domingue », aurait-il murmuré en voyant l'armada française approcher de la côte nord de l'île (Heinl et Heinl 1978 : 102).

¹⁴⁴ Davis (1985 : 557-558) conclut son étude par la réflexion suivante : « Les réalisations de Toussaint avaient stupéfié le monde entier. Elles avaient assuré la mainmise des Anglais sur les Caraïbes, permis aux Américains d'avancer vers l'ouest jusqu'en Louisiane et dans le Missouri, et amené un durcissement des esclavagistes depuis le Maryland jusqu'au Brésil. Les répercussions s'en firent longtemps sentir. Au début de l'année 1816, Simon Bolivar prêta son serment historique à Alexandre Pétion, l'un des dirigeants haïtiens, après avoir d'abord demandé de l'aide à la Jamaïque esclavagiste. En échange des armes et des approvisionnements fournis par Pétion, Bolivar s'engagea, si sa cause l'emportait, à affranchir les esclaves du Venezuela. De retour en Amérique du Sud, Bolivar promulgua son décret exigeant de tout homme noir entre quatorze et soixante ans qu'il s'engage dans le combat, sous peine de rester esclave. » On peut aussi ajouter que c'est l'insurrection haïtienne qui sonna sans doute le glas du rêve américain de Napoléon. Louverture interdisait aux Français l'accès au Mississippi. C'est pourquoi Henry Adams (1947 : 151) fait observer que « l'histoire de Toussaint Louverture a été relatée aussi souvent que celle de Napoléon mais jamais sous l'angle de ses implications nord-américaines. Or Toussaint eut à cet égard une influence aussi décisive que celle des grands hommes d'État européens. »

inhospitalier, s'avèrent de redoutables adversaires pour les troupes venues d'Europe. Le 16 septembre 1802, Leclerc annonçait à Napoléon que vingt mille soldats, sur vingt-huit mille, étaient morts ; la plupart avait succombé à la fièvre jaune, les autres aux attaques des esclaves, intelligemment menés et qui ne craignaient rien plus que le retour à l'ordre ancien. La dernière lettre de Leclerc à son beau-frère est aussi désespérée que révélatrice : « Voici mon opinion sur ce pays. Il faut détruire tous les nègres des montagnes, hommes et femmes, ne garder que les enfants au-dessous de douze ans, détruire moitié de ceux de la plaine et ne laisser dans la colonie un seul homme de couleur qui ait porté l'épaulette, sans cela jamais la colonie ne sera tranquille » (Auguste et Auguste 1985 : 236). Mais il était trop tard, la France avait d'ores et déjà perdu sa colonie. Deux semaines plus tard, assiégé au Cap-Français, Leclerc tombait malade et décédait de la fièvre jaune dix jours après.

Généralement considéré comme le père fondateur d'Haïti, Jean-Jacques Dessalines, successeur de Toussaint, avait désormais compris que seule l'indépendance totale serait satisfaisante. Après une longue décennie de violence, presque trois cents ans d'esclavage prirent fin quand les dernières troupes napoléoniennes furent mises en déroute en novembre 1803. Le 1^{er} janvier 1804, les nouveaux dirigeants de l'île proclamaient la république et rendaient au pays son nom indien d'Haïti ¹⁴⁵. La république d'Haïti devenait ainsi la première nation indépendante des Caraïbes et de l'Amérique latine. Sur le continent américain, seuls les États-Unis avaient gagné leur indépendance avant elle. Haïti a un autre exploit à son actif : c'est le seul exemple d'un peuple en esclavage qui ait brisé ses chaînes et repoussé par la force une grande puissance coloniale. « Haïti fut plus que la deuxième république du Nouveau Monde ou la première république noire du monde moderne. Haïti fut la première nation libre d'hommes libres à se dresser au sein de la constellation d'empires occidentaux qui se mettait en place » (Lowenthal 1976 : 656-657).

Les enfants haïtiens savent par cœur la phrase que prononça Toussaint Louverture lorsqu'on le menait en captivité, et qui résume la volonté indomptable de ces esclaves et leur aspiration à la liberté : « En me renversant, on n'a abattu à

¹⁴⁵ « J'ai rendu sang pour sang aux cannibales français. J'ai vengé l'Amérique », proclama Dessalines (Geggus 1989 : 47).

Saint-Domingue que le tronc de l'arbre de la Liberté des noirs ; il repoussera par les racines parce qu'elles sont profondes et nombreuses. »

Deux cents ans après Bois-Caïman, une dure conclusion s'impose : tout aussi tenaces étaient les racines pourries mais profondément ancrées du colonialisme, du racisme et de l'injustice. Leurs souches jonchaient la nouvelle nation en 1804 et, contrairement aux arbres d'Haïti, elles se sont avérées indéracinables. L'héritage de la société coloniale, rejeté, proscrit ou déformé, n'en a pas moins forgé le pays que nous connaissons. Pionnier une fois encore, Haïti est vite devenu le premier pays du « tiers monde » de la planète. Le néocolonialisme a opposé une résistance efficace à la liberté, tandis que le nouvel État œuvrait dans le sens du mercantilisme, du racisme et des inégalités les plus grossières. Comme nous le verrons, ce passé a modelé l'épidémie de sida, la plus récente des innombrables infortunes qui ont accablé le peuple haïtien.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Quatrième partie. Sida, histoire et économie politique

Chapitre XVI

Le XIXe siècle : cent ans de solitude ?

« Haïti est toujours vivant après avoir été boycotté par l'ensemble du monde chrétien ; en vingt ans, le pays a progressé et il fait désormais partie du train planétaire. Devant ces constats, je ne veux pas, je ne peux pas croire que son étoile s'éteindra. Je crois que, quoi qu'il advienne de la paix ou de la guerre, Haïti restera au firmament des nations et, comme l'étoile polaire, continuera de briller pour l'éternité. »

F. Douglass, conférence sur Haïti, 1893

« Les expériences du Libéria et d'Haïti montrent que les races africaines sont dépourvues de toute capacité d'organisation politique et n'ont pas le génie du gouvernement. »

R. Lansing, Secrétaire d'État des États-Unis, 1918

[Retour à la table des matières](#)

La révolution qui s'acheva en 1804 avait détruit la majeure partie des infrastructures agricoles de Saint-Domingue ¹⁴⁶. Selon certaines estimations d'auteurs britanniques contemporains, environ 340 000 Noirs et Mulâtres survécurent aux événements, sur le demi-million que comptait la colonie en 1792. La moitié d'entre eux seulement était jugée apte au travail agricole (Lacerte

¹⁴⁶ Trouillot (1986 : 78-79) suggère qu'il est possible que l'impression d'un désastre total soit une exagération tardive et révisionniste. Il préfère mettre l'accent sur l'absence de capital et, plus important encore, sur les résistances de la paysannerie naissante qui tenait coûte que coûte à son contrôle du procès de travail et rejetait les formules caporalistes de production.

1981 : 507). Qui plus est, les Haïtiens se trouvaient dans un monde hostile à l'autonomie des Noirs ¹⁴⁷. Mintz (1974b : 60) résume bien le problème lorsqu'il écrit que la naissance d'Haïti fut un véritable « cauchemar » pour tous les pays qui pratiquaient l'esclavage. La nouvelle nation était entourée d'îles dirigées par des propriétaires d'esclaves ; pendant plusieurs décennies, souligne Campbell (1975 : 35), « toute tentative de la part des non-Blancs de la Jamaïque pour améliorer leur sort passa pour une action fomentée de mèche avec Haïti. »

De même, on vit la main d'Haïti dans les soulèvements cubains de 1843, quand un groupe de planteurs appela à la fin de la traite des Noirs non pour des raisons éthiques mais parce que le recensement montrait que les esclaves surpassaient en nombre les Blancs et les affranchis. Les planteurs déclarèrent à cette occasion qu'Haïti offrait certes un exemple effroyable mais qu'il ne fallait pas le perdre de vue afin que l'histoire ne se répète pas (cité *in* Paquette 1988 : 211). Un riche planteur cubain se plaignait « de la stupidité et des fanfaronnades » de ses esclaves qu'il attribuait à la situation haïtienne : « Du fait même qu'il existe dans le monde des abolitionnistes, comme Haïti et l'Angleterre, il est nécessaire de corriger sévèrement [les esclaves], de leur faire courber le dos et de

¹⁴⁷ Pour la controverse sans fin sur les questions de race, de classe et de couleur en Haïti, voir Trouillot (1986 : 90). Après la révolution, il n'y avait pratiquement plus de Blancs, « grands » ou « petits ». Ce changement majeur a conduit certains chercheurs à surestimer l'importance d'un facteur, celui de la « race ». À Saint-Domingue, les Blancs exploitaient les Noirs ; en Haïti, ce serait les Mulâtres qui exploiteraient les Noirs. Ainsi, par exemple, Leyburn (1966) estime que la société haïtienne est scindée en deux groupes, de façon si rigide que le terme de « caste » s'impose. D'un côté, la paysannerie noire, qui représente plus de 90% de la population ; de l'autre, une « élite » mulâtre dominante au gouvernement et dans l'administration. Ces deux groupes, affirme Leyburn, diffèrent en tous points : revenus, lieux de résidence, instruction, langue, religion, structures familiales, valeurs, comportement et, surtout, caractéristiques phénotypiques. De telles approches présentent des risques, comme le note Trouillot : « Le danger de cette formulation — ou des dichotomies élites/masses, rural/urbain, mulâtres/noirs — est de masquer les mécanismes économiques qui sous-tendent ces oppositions, et particulièrement celle du rural et de l'urbain. Le danger est qu'on peut sous-estimer les classes et les fractions de classe à l'intérieur et hors de la paysannerie et négliger la dynamique de la reproduction sociale » (Trouillot 1986 : 89-90).

les fouetter car c'est cela qui les mate. [Les propriétaires] sont tout à fait disposés à travailler dans ce sens » (Paquette 1988 : 180) ¹⁴⁸.

La même inquiétude saisit les planteurs du Sud des États-Unis. En 1793, note Jordan (1974 : 147), « les réfugiés blancs venant d'Haïti affluèrent dans les ports américains, accompagnés de leurs esclaves pour bon nombre d'entre eux. Cette année-là vit s'installer un malaise singulier, particulièrement en Virginie où beaucoup de réfugiés s'étaient regroupés. » À partir de cette date, les écarts de conduite, collectifs ou individuels, de la part des esclaves furent attribués à l'influence néfaste de « l'île française ». « Les événements haïtiens horrifiaient l'Amérique autant qu'ils la fascinaient, écrit Jordan (1974 : 147). La presse populaire régala ses lecteurs de récits d'atrocités effroyables (pimentés de phrases comme celle-ci : « Qui pourrait lire ces lignes sans verser une larme ? »). Saint-Domingue prenait l'aspect d'un terrible volcan, bouillonnant de violence, susceptible d'entrer en éruption à tout moment. Une révolte noire, c'était déjà inquiétant mais là il s'agissait d'une chose sans fin, un cauchemar se traînant sur des années. Pire encore, les Noirs réussissaient dans leur entreprise. Pour la première fois, les Américains découvraient à quoi ressemblait un pays à l'envers. » Certains Haïtiens, semble-t-il, ne faisaient rien pour décourager cette réputation. Ainsi, après le massacre des Français ¹⁴⁹ en 1804, Dessalines proclama : « Plus jamais un colon ou un Européen ne posera le pied sur ce sol en tant que maître ou propriétaire. Cela sera désormais le fondement de notre Constitution. » La nouvelle Constitution établie par Dessalines visait à souligner aux yeux du monde le refus catégorique par Haïti du *statu quo* en vigueur dans cette région du globe. Le pays fut officiellement déclaré terre d'asile pour les

¹⁴⁸ Le planteur, pour faire bonne mesure, assène le verdict suivant sur les dirigeants haïtiens : « Quant à Haïti en son état actuel, il y sévit à l'évidence un gouvernement d'imbéciles, de médiocres, d'orangs-outangs impuissants toujours prêts à fuir dans les montagnes pour y manger des *jobos* [fruit cubain] et des goyaves » (cité dans Paquette 1988).

¹⁴⁹ Pendant ce massacre, appelé souvent à tort le massacre des Blancs, Dessalines eut à cœur d'épargner les Polonais et autres membres non français du corps expéditionnaire de Leclerc, considérés comme les victimes des visées impérialistes de Napoléon. C'est pourquoi l'article 13 de la Constitution de 1805 précise que « les Allemands et les Polonais naturalisés par le Gouvernement » ne sont pas concernés par l'interdiction de posséder des terres frappant les non-Haïtiens, selon l'article 12.

esclaves marrons et pour toute personne d'origine africaine ou amérindienne (Bryan 1984 : 32-33, Campbell 1975 : 35).

La classe dirigeante, favorable au système des plantations, ne pouvait se permettre des positions trop tranchées et la virulence de telles déclarations s'atténuait progressivement. Dessalines fut assassiné en 1806. La nouvelle élite haïtienne voulait cultiver des produits exportables tandis que les esclaves devenus paysans entendaient se consacrer, sans que personne s'en mêle, aux cultures vivrières destinées à leur propre consommation et aux marchés locaux. Mintz considère la constitution de la paysannerie haïtienne comme une forme de résistance, un acte par lequel « une nation entière tourna le dos au système des grandes propriétés fonctionnant grâce au travail forcé » (Mintz 1974b : 61). Cette orientation avait ses origines dans l'interrègne désordonné entre Bois-Caïman et la Constitution de 1801 mise en place par Toussaint Louverture, ou plus loin encore, dans les jardins d'esclaves de la colonie. Mintz estime qu'Haïti représente un cas extrême dans le processus qui toucha toute la région : « Les paysanneries caribéennes sont « reconstituées » en ce qu'elles sont formées, dans une large mesure, d'Afro-Caribéens qui ont profité du déclin, long ou bref, des plantations pour s'installer sur les terres et produire une part substantielle des denrées dont ils avaient besoin ainsi que des produits qu'ils pouvaient commercialiser, à titre individuel, sur les marchés locaux et à l'étranger » (Mintz 1974b : 61). À l'étranger, donc, cette paysannerie reste liée, par l'intermédiaire d'une bourgeoisie haïtienne ou d'origine étrangère, à des systèmes économiques plus vastes. Pour bien comprendre la dynamique de ces structures qui continuent d'évoluer, il faut se pencher sur les mécanismes grippés du commerce international et sur la diplomatie qui s'est efforcée d'en huiler les rouages.

Haïti dans le contexte international

Le pays ne pouvait vendre ses produits sur le marché international sans entretenir des relations avec les puissances européennes et le continent américain. Ainsi Haïti s'efforça d'obtenir la reconnaissance de son existence de la part des États-Unis, seule nation indépendante de l'hémisphère nord, ce à quoi s'opposèrent féroce­ment les membres du Congrès et particulièrement les représentants des États esclavagistes ¹⁵⁰. Les États-Unis et les puissances

États esclavagistes ¹⁵⁰. Les États-Unis et les puissances européennes alliées aidèrent la France à orchestrer la quarantaine diplomatique de la « République noire », terme que les nouveaux dirigeants haïtiens employaient pour désigner leur nation. La France, après une défaite humiliante, se trouvait privée de sa colonie la plus rentable. Les États-Unis souhaitaient tenir à l'écart Haïti dont l'exemple pouvait dangereusement inspirer leurs propres esclaves. Même le Vatican, agacé par l'expulsion des prêtres, ne montrait aucun empressement à nouer des relations avec la jeune république, pourtant la première nation du Nouveau Monde à adopter le catholicisme comme religion officielle. Bref, Haïti se trouvait au ban de la communauté internationale.

Mintz estime (*in* Leyburn 1966 : XXIII) qu'au cours des années qui suivirent la révolution, les répercussions des événements internationaux se firent probablement moins sentir en Haïti que dans les autres pays de la région. Logan évoque (1968 : 195) l'érection d'une véritable « muraille de Chine culturelle contre les Blancs », immédiatement après l'indépendance. Lacerte attribue le déclin économique du pays à sa « xénophobie » : « Les étrangers s'aperçurent qu'il était impossible d'investir en Haïti, comme ils le faisaient dans le reste de l'Amérique latine, à cause d'une législation excessivement restrictive » (Lacerte 1981 : 515). La nature profondément subversive de la nouvelle nation devait sans doute amener les puissances coloniales à tenter d'isoler le pays au niveau diplomatique mais ces manœuvres politiques ne se doubleraient pas forcément d'un isolement commercial. On trouve en effet, même sous la plume de Mintz, des indices de l'influence de l'étranger dans le pays. Leyburn (1966 : 64 n) note en passant que certaines des premières monnaies haïtiennes « pouvaient être imitées si facilement que le pays fut inondé de fausses pièces. Le gouvernement en frappa pour cinq millions de dollars mais, en 1818, douze millions étaient en circulation, le surplus ayant été fabriqué en Europe et aux États-Unis. » La facilité avec

¹⁵⁰ John W. Eppes, de l'état de Virginie, donna le ton des débats au Congrès : « Certains messieurs proclament que Saint-Domingue est libre ; si l'un de vous nourrit ce sentiment, qu'il s'avance courageusement et le fasse savoir. Il se couvrira ainsi d'abomination. [Car] ce système apportera la ruine immédiate et tragique de la plus belle partie de l'Amérique » (Jordan 1974 : 148-149).

laquelle ces pièces se retrouvèrent entre les mains des paysans haïtiens trahit des liens plus étroits qu'il y paraît à première vue ¹⁵¹.

Parmi ces liens, celui qui unissait de longue date Haïti à son ancienne métropole joua un rôle particulièrement néfaste. La menace d'une invasion était réelle puisque des troupes françaises restèrent jusqu'en 1809 à Saint-Domingue. Après la chute de Napoléon, la France continua à refuser une reconnaissance officielle à Haïti tant que les planteurs n'étaient pas dédommagés de leurs pertes. Ce litige, théorique tant que la France se débattait dans les conflits européens, reprit de l'importance avec le traité de Paris de 1815 : la paix revenue, la France, comme le reste de l'Europe, se préoccupa à nouveau de ses « colonies américaines » dont Haïti faisait toujours partie à ses yeux ¹⁵². En 1824, Charles X exigea du Président Boyer une indemnité de cent cinquante millions de francs et la moitié du produit des douanes sur le commerce français. Ces conditions, acceptées en 1825, inaugurèrent plusieurs décennies de domination française sur les finances haïtiennes et eurent des effets catastrophiques sur l'économie fragile de la jeune nation. Price-Mars (1953 : 169-170) fait remarquer avec stupeur que l'incompétence et la légèreté des hommes au pouvoir firent d'un pays dont les dépenses et les recettes étaient jusque-là équilibrées, une nation accablée de dettes et empêtrée dans des obligations financières impossibles à respecter.

Le fait même qu'Haïti ait reconnu avoir une dette à l'égard de la France nous semble aujourd'hui surprenant. En quoi un pays d'anciens esclaves pouvait-il se sentir tenu de payer la plantocratie pour des pertes subies au cours d'une guerre de libération ? Pourquoi les dirigeants mirent-ils en péril une économie fragile mais équilibrée ? Cette indemnité représentait en fait un investissement à long terme pour l'élite haïtienne. Celle-ci considérait en effet que sa survie dépendait de la reconnaissance internationale ; elle pensait également que la croissance du pays

¹⁵¹ Les monnaies étrangères circulèrent en grande quantité dans le pays au cours du XIX^e siècle. En 1890, observe Castor (1988b : 22), trois monnaies différentes étaient en usage, la gourde, le dollar et le peso mexicain. Les deux dernières avaient été imposées arbitrairement par le gouvernement.

¹⁵² Le traité stipulait le droit pour Louis XVIII de rentrer en possession des colonies américaines ; une clause secrète à laquelle la Grande-Bretagne avait donné son accord reconnaissait Haïti (ou Saint-Domingue) comme colonie française (Lacerte 1981 : 500).

était liée à la poursuite des exportations de denrées agricoles ¹⁵³. Dans son bilan des soixante premières années d'Haïti, Auguste (1987 : 3) affirme que « l'objectif majeur, essentiel, primordial, poursuivi de façons diverses par tous nos gouvernements — de Dessalines à Geffrard — a été, même quand il n'était pas expressément énoncé, la reconnaissance de notre indépendance ». Les efforts des diplomates haïtiens à cet égard soulignent l'importance que les dirigeants attachaient à une reconnaissance politique et, surtout, économique.

La paysannerie naissante n'avait pourtant aucune intention de revenir à l'ancien système des plantations, c'était une évidence. Cette divergence entre les aspirations populaires et l'action officielle explique sans doute partiellement la position ambivalente des premières administrations haïtiennes à l'égard du système des plantations. Premier souverain d'Haïti, Dessalines, qui était connu pour sa méfiance envers les Blancs, s'efforça cependant de maintenir les relations commerciales avec les puissances européennes « neutres » et les États-Unis. L'affirmation de Lacerte (1981 : 511) selon laquelle sa politique consista à couper le pays de tout contact extérieur de 1804 à 1806, ne résiste pas à l'analyse des faits. Peu après l'extermination des Français vivant sur l'île, Dessalines se félicita officiellement des ouvertures anglaise et américaine en matière commerciale ¹⁵⁴. Haïti recommença à produire du sucre et du rhum et se mit à exporter en quantités importantes du coton, du bois de campêche, du cacao et, en premier lieu, du café.

¹⁵³ Dans son étude sur le commerce du café, Girault (1982 : 57) souligne l'importance capitale du maintien, par les dirigeants haïtiens, du modèle économique hérité du colonialisme : « Il ne fait aucun doute que la pensée politique et militaire des chefs de la libération haïtienne était très en avance sur son temps. On peut citer leur progressisme (lutte contre le racisme), leur stratégie inédite (guérilla), leur internationalisme (aide aux mouvements d'indépendance latino-américains). Mais pour ce qui est de la théorie économique, leurs concepts restaient redevables des modèles dominants de l'époque. Ils n'avaient pas de modèle de remplacement. Ce fut la tragédie du jeune État. »

¹⁵⁴ Nicholls rapporte l'anecdote suivante : « Quand on suggéra à Dessalines que sa politique agressive à l'encontre des anciens colons français risquait de nuire à ses relations avec les autres puissances blanches, l'empereur répliqua : « Celui qui dit cela ne connaît pas les Blancs. Pendez un homme blanc sous l'un des plateaux de la balance à la douane, et mettez un sac de café dans l'autre : les Blancs achèteront le café sans faire attention au corps de leur semblable » (Nicholls 1985 : 89-90).

Les États-Unis consolidèrent leur position de premier partenaire commercial d'Haïti au cours des deux années qui suivirent l'indépendance. Quarante ans à peine après leur propre indépendance, ils possédaient l'une des plus grosses marines marchandes du monde. Les Haïtiens eurent à déplorer l'impérialisme yankee, avant les autres pays d'Amérique latine. Nicholls (1985 : 89) cite un éditorial prophétique paru dans la *Gazette officielle* d'octobre 1805 : « Du fait de la proximité et des visites fréquentes que les citoyens [américains] rendent aux ports [haïtiens], et du fait des prétentions auxquelles ces visites pourraient donner naissance, les États-Unis risquent à l'avenir de représenter une menace plus lourde pour l'indépendance haïtienne que les pays européens. » Mais les Américains allaient devoir attendre ; en effet, avec le rachat de la Louisiane, les États-Unis avaient contracté un certain nombre d'obligations à l'égard de la France. Napoléon leur enjoignit d'appliquer l'embargo décrété à l'encontre d'Haïti. À partir de février 1806, le commerce américain à visage découvert se réduisit à un goutte à goutte. Les Anglais prirent la relève. Peu après l'assassinat de Dessalines en octobre 1806, son successeur publia à Londres un édit intitulé « Adresse du gouvernement d'Haïti au commerce des nations neutres ». Autocrate anglophile régnant sur la partie nord du pays alors divisé, Henry Christophe proclamait : « Toutes les forces du pays se tournent vers la production de biens pour l'exportation » (*in* Nicholls 1985 : 91). Moins de dix ans plus tard, la majorité des maisons de commerce étaient britanniques. En 1832, écrit Lacerte (1981 : 504), « les exportations haïtiennes se montaient, estimait-on, à 1,25 million de livres par an, dont la moitié pour la Grande-Bretagne. À cette époque, Haïti occupait la troisième place dans les échanges commerciaux de l'Angleterre avec les républiques d'Amérique latine, après le Mexique et le Pérou » ¹⁵⁵.

Toutefois, une décennie après l'indépendance d'Haïti, les commerçants des États-Unis commencèrent à relancer leur commerce avec l'île. Dès 1821, ils fournissaient environ 45% des importations haïtiennes ; 30% des importations

¹⁵⁵ Ce commerce actif n'assurait en aucun cas des rapports équitables entre Haïti et les puissances impériales. Dès 1827, ces dernières avaient pris l'habitude d'envoyer des canonnières dans les eaux haïtiennes. Selon les termes d'un sujet britannique, ces visites-surprise « ne servaient pas seulement à produire une impression favorable à l'égard des Blancs dans l'esprit des indigènes, elles contribuaient également à perpétuer leur attitude paisible et respectueuse » (Nicholls 1985 : 92).

étaient d'origine anglaise et 21% d'origine française. Les discours nationalistes de l'élite haïtienne s'adressaient avant tout aux Américains. L'insistance avec laquelle ces derniers demandèrent à l'Angleterre et aux autres puissances européennes de reconnaître officiellement toutes les nouvelles républiques du continent à l'exception d'Haïti, trahit leur hypocrisie. « Notre politique à l'égard d'Haïti est simple », déclarait en 1824 le sénateur de la Caroline du Sud, Robert Hayne, quelques mois après que le Président Monroe ait énoncé sa célèbre doctrine. « Nous ne pourrons jamais reconnaître son indépendance [...]. La paix et la sécurité d'une grande partie de l'Union nous interdisent même d'en discuter » (cité *in* Schmidt 1971 : 28). Certains hommes d'État américains persistaient à désigner les Haïtiens comme des « esclaves rebelles ».

Haïti, malgré une politique étrangère assez visionnaire, n'obtint guère plus de succès avec les républiques latino-américaines qui se constituèrent par la suite. En 1815, aux Cayes, le pays offrit à Simon Bolivar des armes, des munitions et des vivres pour son expédition en Amérique du Sud, à la condition qu'il affranchisse les esclaves des colonies espagnoles qu'il viendrait à libérer. Après une première tentative infructueuse, il revint en Haïti où le Président Pétion lui fournit à nouveau une aide substantielle. Rout note (1976 : 177) que Bolivar, en tant que Président de la république de Grande Colombie, « fut à même de tenir en partie sa promesse ». Mais son refus ultérieur d'établir des relations diplomatiques avec Haïti, au prétexte infondé que le pays « attisait les conflits raciaux », fut caractéristique de l'accueil que reçut la « République noire » dans un monde monolithiquement raciste.

Les Espagnols se montrèrent également menaçants. Après la chute de Napoléon et le retrait des troupes françaises, la Junta Central, coalition bancale de conservateurs et de réformistes à la tête de l'Empire espagnol, annonça un programme visant à « contenir » Haïti. La junte soutint, en 1810, que la colonie de Saint-Domingue avait été illégitimement cédée à la France ; son programme comprenait donc l'annulation de plusieurs dettes, le rétablissement de l'archevêché, le plus ancien de l'hémisphère nord, et une politique de libre-échange. Toutefois, les manœuvres des vieilles puissances coloniales se vidaient de leur substance ; la Junta Central tomba peu après. À l'Est de l'île, le mouvement favorable à l'indépendance semblait se structurer mais Jean-Pierre Boyer décida de réunifier les deux territoires sous le drapeau haïtien. « Il ne rencontra aucune opposition, note Logan (1968 : 32). Selon Hazard, écrivant en

note Logan (1968 : 32). Selon Hazard, écrivant en 1872, il fut accueilli avec enthousiasme et, en février 1822, officiellement reconnu comme dirigeant de toute l'île. »

Cet état de fait dura jusqu'en 1844, quand la République dominicaine proclama son indépendance. Une période troublée suivit, l'Angleterre, la France, l'Espagne et les États-Unis rivalisant pour imposer leur influence. Le racisme de ces puissances ne désarmait pas. Informés par leurs agents que « seuls les États-Unis pouvaient empêcher la République dominicaine de sombrer au niveau d'une « province nègre sous constitution haïtienne », les dirigeants américains se déclarèrent convaincus qu'il n'y avait « pas assez de Dominicains « blancs » pour justifier la reconnaissance de la république ». L'envoyé du ministre britannique des Affaires étrangères, redoutant que les États-Unis accèdent à la demande de la république de se joindre à l'Union, fut rassuré en ces termes par son ministre : les États-Unis, lui dit ce dernier, n'accepteraient sans doute pas dans l'Union « un État qui, comme Haïti, abrite une population composée principalement de Noirs libres » (Logan 1968 : 34, 36, 39-40).

Nombre de dirigeants haïtiens s'alarmèrent des démarches de leur voisin dominicain en vue d'une éventuelle unification avec un pays étranger, les États-Unis de surcroît. Qu'advierait-il si la meilleure moitié de l'île se retrouvait dans la sphère d'influence d'une nation esclavagiste ? Haïti, en appelant à l'indivisibilité de l'île proclamée par Toussaint Louverture des décennies plus tôt, envahit la partie orientale d'Hispaniola, sous les présidences de Guerrier et Soulouque ¹⁵⁶. Le pays, ou plutôt les paysans, payèrent chèrement cette aventure sans lendemain. Avançant un certain nombre de raisons pour expliquer le « retard » d'Haïti par rapport à la République dominicaine, Logan (1968 : 196)

¹⁵⁶ Un diplomate américain estimait à l'époque que Soulouque projetait d'établir une nation « de race noire pure », noyau d'un futur « empire noir » qui engloberait toutes les Antilles. Price-Mars rend compte en détail (et avec passion) des luttes de cette période, avant de conclure : « L'enjeu du conflit entre Haïti et la République dominicaine dépassait largement la question de l'indivisibilité territoriale de l'île, ou celle du droit à l'indépendance des Dominicains. Il prit des proportions beaucoup plus vastes en tant que conflit racial opposant un petit groupe de six ou sept mille Haïtiens noirs et mulâtres, à des centaines de millions de Blancs européens et américains » (Price-Mars 1953 (vol. 2) : 180).

écrit : « Dans les années 1840 et 1850, Haïti redoutait que la mainmise des États-Unis sur la République dominicaine mène au rétablissement de l'esclavage en Haïti. Cette crainte et le concept haïtien de l'indivisibilité de l'île justifiaient les invasions coûteuses et vaines de 1850 et 1855-1856. » Celles-ci se soldèrent par un échec ; de plus, elles dépassaient largement les possibilités politiques et économiques d'un système voué à l'effondrement.

L'effondrement

Le Nord comme le Sud d'Haïti vendaient leurs denrées à l'étranger et faisaient l'enjeu de manœuvres internationales. On a pu dire cependant que le pays avait connu au XIX^e siècle « cent ans de solitude ». Les premières lois de la république expliquent en partie ce jugement car, si elles encourageaient le commerce international, elles limitaient l'activité des négociants étrangers à quelques ports et leur interdisaient de pénétrer dans l'intérieur du pays. Des intermédiaires se chargeaient donc de collecter les produits auprès des petits propriétaires, et éventuellement de les transformer. Il en résulta un isolement de la paysannerie, vis-à-vis du monde extérieur mais aussi des autres classes sociales en Haïti même. Pour citer à nouveau Trouillot (1986 : 89), qui traite avec finesse de ces évolutions, « les structures économiques, les mécanismes mêmes d'extraction du surplus, impliquaient qu'on pouvait purger cette paysannerie sans jamais la toucher ni la voir ».

L'État et la classe restreinte des négociants qu'il en vint bientôt à représenter constituaient les principaux artisans de cette exploitation. Joachim (1979) et Trouillot (1986) parlent à leur propos de « sainte alliance ». Celle-ci vivait de taxes indirectes qui masquaient l'importance des profits extorqués aux paysans ; toutefois, les petits agriculteurs ne pouvaient être dupes du prix qu'ils payaient pour exporter leurs produits. Malgré l'évolution des infrastructures et le déclin du sucre, Haïti continua, comme autrefois Saint-Domingue, à produire des denrées destinées à l'exportation telles que le café, le coton, l'indigo, le rhum, le cacao et

l'acajou ; fait capital, on pouvait produire du café sur de petites parcelles de moins de deux hectares, ce qui n'était pas le cas pour le sucre ¹⁵⁷.

Les paysans qui possédaient des terres auraient pu se replier sur une agriculture vivrière mais il leur fallait de l'argent liquide pour acquérir des produits considérés depuis longtemps comme indispensables : savon, huile de cuisine, charbon, sel et autres. À ceux-ci venaient s'ajouter les vêtements, les médicaments et la scolarité des enfants. Les paysans pouvaient minimiser leurs pertes en refusant de consacrer toute leur terre à des denrées dont le prix fluctuait sur le marché mondial mais ils restaient dépendants de l'économie de marché.

Le système se fissura. Au cours des années 1860, le gouvernement de Fabre Geffrard suscita le mécontentement des pauvres des villes, des petits commerçants, des femmes vendant sur les marchés, des sans-travail et de la bourgeoisie progressiste. Une grande partie du Nord soutenait ouvertement Sylvain Salnave, rival de Geffrard contre lequel il s'était mutiné. En 1865, la révolte éclata dans le quartier populaire du Cap-Haïtien. Après que les milieux d'affaires se soient ralliés à Salnave, les forces combinées des différentes factions repoussèrent les troupes gouvernementales qui assiégeaient la ville. Les salnavistes tinrent bon pendant six mois et Geffrard ne put mettre fin à l'insurrection qu'avec l'aide de la marine anglaise. Heintz et Heintz (1978 : 228-231) relatent le bombardement du Cap-Haïtien par trois vaisseaux de la Royal Navy, dont l'un fut détruit dans l'affrontement. L'événement marqua un tournant : comme le souligne Georges Adam (1982 : 34), le gouvernement Geffrard devint le premier gouvernement haïtien à demander et obtenir officiellement une aide étrangère afin de rester au pouvoir. Il établissait un précédent déplorable.

Des 1870, la précédente décennie était jugée « ruineuse ». Georges Adam (1982 : 209) écrit que la crise ébranla la nation jusque dans ses bases : les classes

¹⁵⁷ La commercialisation du café est révélatrice des structures qui donnèrent naissance à la crise économique. La majorité du café haïtien était depuis longtemps plantée, cultivée et récoltée par les paysans qui, bien souvent, s'occupaient également de la transformation et du conditionnement en gros. L'État prélevait environ 40% du revenu des paysans producteurs de café. Une grande distance séparait ces derniers de ceux qui profitaient le plus de leur travail, du fait des nombreux intermédiaires de la chaîne menant le café jusqu'aux villes portuaires où il était préparé pour l'exportation et, plus loin encore, jusqu'à ceux dont dépendaient les cours sur le marché international.

privilégiées étaient ruinées, à l'exception des changeurs et des gros établissements d'approvisionnement militaire. Le nom des maisons qui survécurent à la tourmente en dit long sur l'« isolement » d'Haïti et la nature de la crise : Oliver Cutts, ravitaillement militaire ; Simmonds Brothers, munitions navales ; White Hartmann, munitions et papier-monnaie. Ces données et le contexte dans lequel elles s'inscrivent révèlent le rôle croissant tenu par des pays étrangers et leurs ressortissants dans les affaires haïtiennes : ils financent et ils arment des factions rivales tandis que les gouvernements interviennent directement dans la vie politique d'Haïti.

1870-1914, la curée

À la fin du XIX^e siècle, les observateurs les plus bienveillants ne pouvaient ignorer le déclin du pays. Et tous étaient frappés par le rôle que jouaient les étrangers dans les vicissitudes de l'économie haïtienne. Les destinées du peuple haïtien semblaient relever de la compétence de puissances étrangères. Comment les ambitions farouchement nationalistes des pères fondateurs s'étaient-elles dévoyées à ce point ? Castor (1988b) accuse l'opportunisme de l'élite dirigeante que les grandes puissances achetèrent sans difficulté ¹⁵⁸. Selon les termes de Georges Adam (1982 : 209), de 1879 à 1915, le combat entre les quatre puissances impérialistes fut sans conteste, parmi les événements internationaux, le plus palpable en Haïti. Pour le pays, les trente dernières années du siècle semblent s'être résumées à la lutte d'influence et à la rivalité économique entre la Grande-Bretagne, la France, l'Allemagne et les États-Unis.

Port-au-Prince, où se concentrait la présence étrangère, devint le théâtre de ce combat. Des gouvernements centralisateurs comme celui de Geffrard sapèrent peu à peu la puissance des autres ports qui fournissaient auparavant l'essentiel des

¹⁵⁸ Corrompues ou achetées par des promesses de soutien politique, les autorités fermèrent les yeux sur les menées illégales des étrangers qui contrôlaient totalement le commerce extérieur et le commerce de détail, écrit Castor (1988a : 23). Le système bancaire dépendait de ces étrangers, comme le financement de la dette extérieure. Peu à peu, inexorablement, une dette flottante chiffrée en millions s'accumula dans les mains de gens vivant hors d'Haïti.

revenus douaniers. Les exportations diminuèrent dans le dernier quart du siècle mais les produits demeurèrent les mêmes, coton, cacao, acajou ; le café, destiné à la France pour l'essentiel, venait en tête. Janvier (1883 : XX) note qu'en 1878 Haïti était engagé dans « un grand commerce » avec les quatre puissances ainsi qu'avec l'Italie. Les douanes enregistraient un trafic global de quatre-vingt-dix millions de francs, dont cinquante-trois pour les exportations. Encore dix ans de paix, estimait Janvier, et les chiffres du commerce haïtien tripleraient.

Ces prédictions ne se vérifièrent jamais, la paix restant une denrée rare en Haïti. À la fin du siècle, comme nombre de ses voisins d'Amérique latine, le pays vit se resserrer ses liens avec les États-Unis. Non qu'il se mit à exporter plus vers les États-Unis mais, au contraire, parce que sa dépendance à l'égard des importations américaines s'accrut. Dès 1851, selon Trouillot (1986 : 56), les États-Unis, malgré leur refus de reconnaître la jeune nation, vendaient plus à Haïti qu'à la plupart des autres pays d'Amérique latine, Mexique compris. La dépendance d'Haïti vis-à-vis des produits américains augmenta régulièrement pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle. « De 1870 à 1913, rappelle Rotberg (1971 : 110), la part des États-Unis sur le marché haïtien passa de 30% à 60%. » Trouillot (1986 : 57) souligne de son côté que, « bien avant 1900, le nombre de bateaux américains qui touchaient nos ports, dépassait déjà le nombre accumulé par l'Europe toute entière ».

À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, ni la France ni l'Angleterre ne contestaient plus sérieusement la primauté américaine sur le marché haïtien ; seule l'Allemagne rivalisait encore avec les États-Unis. En 1909, deux cents Allemands en Haïti contrôlaient 80% de tout le commerce international (Rotberg 1971 : 112). Le pays, se plaignaient certains de ses habitants à la fin du XIX^e siècle, « est en passe de devenir une colonie de Hambourg » (Nicholls 1985 : 109). Les négociants étrangers ne s'assuraient pas seulement de profitables accords de commerce ; ils n'hésitaient pas à faire appel à des navires de guerre pour obtenir le règlement de ce qu'ils soutenaient être des dettes impayées de la part des Haïtiens.

Voici un exemple de cette diplomatie de la canonnière dont les Allemands n'avaient cependant pas l'exclusivité. Ces derniers, après leur victoire dans la guerre franco-allemande, se montrèrent particulièrement abrupts dans leurs rapports avec Haïti. Toujours sous prétexte d'obtenir le règlement de dettes, deux navires allemands pénétrèrent dans les eaux haïtiennes en juin 1872. Ils étaient

sous le commandement du capitaine Batsch qui, ignorant les voies diplomatiques habituelles, envoya une note au gouvernement haïtien : il réclamait, avant le crépuscule, une indemnité de quinze mille dollars en compensation des dégâts subis par deux établissements allemands à l'occasion d'une émeute (signalons que l'un des deux établissements avait été bombardé par un vaisseau anglais). Le gouvernement lui fit répondre que l'un des deux cas avait déjà été examiné et que le paiement était en cours, tandis que l'autre cas restait à étudier. Batsch saisit deux navires ancrés non loin, soit l'ensemble de la marine haïtienne. Les autorités hésitèrent puis payèrent, avec l'aide du consul britannique qui avait lui-même pratiqué ce type de diplomatie.

Sans avoir rien d'exceptionnel pour Haïti, l'affaire Batsch « assassina », selon le mot de Turnier (1985 : 189), l'honneur national. Les manuels d'histoire présentent ainsi cette humiliation aux écoliers haïtiens : « Sur le pont des navires on trouva notre bicolore largement étalé et souillé d'une façon ignoble » (FIC 1942 : 180). Heintz et Heintz (1978 : 256) sont plus explicites : « Avec tout le tact que la diplomatie des Hohenzollern réservait aux races inférieures, les équipages allemands laissèrent leur carte de visite [sur les deux navires saisis]. Lorsque les Haïtiens furent autorisés à remonter à bord, ils découvrirent leur précieux drapeau étalé sur le pont de chaque navire, maculé d'excréments. Ainsi que le remarqua [l'homme politique haïtien Anténor] Firmin, il s'agissait du premier contact de la république avec les méthodes de la diplomatie allemande. »

Allemands, Anglais, Français et Américains étaient coutumiers de ce genre de « réclamations » ¹⁵⁹. En 1883, Janvier estimait que quatre-vingt millions de

¹⁵⁹ L'affaire Luders constitue un exemple plus révélateur encore des méthodes de la diplomatie impérialiste. Émile Luders, né en Haïti d'une mère haïtienne et d'un père allemand, était haïtien selon la loi du pays. En septembre 1897, il fut arrêté pour avoir agressé deux agents de police, et condamné à une peine de prison. Le chargé d'affaires allemand mit en marche la mécanique de rétorsion impériale : un journal officiel de Berlin publia un article menaçant en décembre, alors que Luders avait déjà été relâché. Les autorités haïtiennes n'en eurent pas connaissance, comme on peut l'imaginer, et l'empereur expédia un navire de guerre pour exiger réparation. Le ministre haïtien des Affaires étrangères reçut un « ultimatum brutal, vulgaire et monstrueux » lui demandant une indemnité de 20 000 dollars, une lettre d'excuse à Sa Majesté l'Empereur, un salut au drapeau allemand flottant dans la baie et la réception officielle de l'envoyé allemand

francs avaient été drainés des caisses publiques de cette façon, tandis que cent vingt millions supplémentaires avaient été versés à la France au titre de la dette haïtienne (Janvier 1883 : 17). Selon une estimation prudente, de 1879 à 1902, « belle époque des réclamations et des indemnités », deux millions et demi de dollars disparurent des réserves nationales pour tenir à distance les canonnières (Marcelin, *in* Joachim 1979 : 64).

Cette saignée permanente du trésor public allait de pair avec l'absence d'investissements dans le secteur agricole. À la fin du siècle, 80% du revenu national, provenant pour l'essentiel du travail des paysans, servaient à rembourser des dettes (Prince 1985 : 18). Haïti fut bientôt incapable de faire face aux échéances : « La dette étrangère avait grossi au point d'excéder les possibilités de remboursement de la nation. En 1903, elle était estimée à 33 121 999 \$. En décembre 1904, elle atteignait 40 891 394 \$ » (Castor 1988b : 21). Parallèlement, la population augmentait rapidement et les terres arables se réduisaient peu à peu, du fait de l'érosion des sols et de leur alcalinité.

Outre les interventions européennes, les États-Unis violèrent les eaux territoriales haïtiennes quinze fois au cours de ce siècle d'« isolement »¹⁶⁰. Ces actions s'intensifièrent au cours des décennies qui précédèrent la Première Guerre mondiale. Castor (1988b : 31) fournit la liste des interventions étrangères : en 1888, les *marines* américains apportèrent leur soutien à une rébellion militaire contre le gouvernement ; quatre ans plus tard, les autorités allemandes prêtèrent main forte, au vu et au su de tous, à la répression du mouvement dirigé par Anténor Firmin ; en 1912, des Syriens résidant en Haïti participèrent à un complot contre le gouvernement Leconte, au cours duquel le palais présidentiel fut réduit

par le Président haïtien. L'empereur lui-même décrivit Haïti, en public, comme « une bande de nègres méprisables, avec un vernis de civilisation française » (Menos 1986 : 375). Les autorités haïtiennes se virent accorder quatre heures pour examiner les conditions de l'ultimatum. Elles conclurent que l'enjeu était grave : le pays risquait de voir sa marine (de deux bâtiments) détruite, de même que les fortifications côtières, vieilles de plus d'un siècle pour la plupart. Enfin les bombardements risquaient d'incendier les villes construites en bois et quatre heures ne suffisaient pas pour évacuer la population civile. Les Haïtiens capitulèrent.

¹⁶⁰ « L'arrivée de l'Amérique du Nord dans les Caraïbes fut marquée dès ses débuts par le mépris des frontières nationales : cela augurait mal de la suite », commente Williams (1970 : 219).

en miettes ; en janvier 1914, après une première et brève période de gouvernement civil, Haïti fut envahi par des forces américaines, anglaises et allemandes qui venaient « protéger leurs ressortissants » ; la même année, version britannique de l'affaire Batsch, une canonnière anglaise tonnait dans les ports haïtiens et repartait avec un butin de 125 000 dollars ; en décembre, les *marines* venaient délester la Banque Nationale d'Haïti de 500 000 dollars. Selon Heintz et Heintz (1978 : 404-405), « les États-Unis furent obligés d'envoyer des navires de guerre dans les eaux haïtiennes pour protéger la vie et les biens de citoyens américains en 1849, 1851, 1857, 1858, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1876, 1888, 1891, 1892, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1911, 1912 et 1913, et ils y maintinrent des navires presque en permanence en 1914 et 1915 ».

On peut difficilement parler d'un siècle de solitude comme l'ont fait certains universitaires. Le terme de « quarantaine » ne semble pas convenir non plus. La république a été traitée en paria utile, et utilisée. L'histoire des interventions étrangères en Haïti est celle, très prévisible, des efforts déployés par les États-Unis et les puissances européennes pour imposer leur domination sur le pays. Contrairement à ce que suggèrent ses apologues, l'occupation américaine de 1915-1934 ne fut pas l'expression d'une soudaine sollicitude des États-Unis pour le peuple haïtien menacé par des dirigeants corrompus. Elle s'inscrivait dans la droite ligne d'une situation héritée du XIX^e siècle et n'était que le prolongement logique d'un type de colonialisme qui avait déjà pris racine dans toute l'Amérique latine.

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Quatrième partie. Sida, histoire et économie politique

Chapitre XVII

Les États-Unis et un peuple chargé d'histoire

« L'Occupation américaine a aggravé la crise économique en augmentant la contribution forcée des paysans au maintien de l'État et des parasites urbains. Elle a aggravé la crise du pouvoir en centralisant l'armée d'Haïti et en désarmant les provinces. Bien sûr, en mettant en place les structures de la centralisation militaire, fiscale et marchande, l'Occupation renvoyait à trente ans le jour des comptes ; mais elle garantissait aussi que l'échéance serait sanglante. »

M.R. Trouillot, Les racines historiques de l'État duvaliérien, pp. 23-24

« En Haïti, les affaires tournent », annonce une brochure du Département du tourisme et de l'industrie. C'est juste : les affaires tournent pour les Américains. De sales affaires. »

J. Chittester, Haiti : Voices of Misery, Voices of Promise, p. 9

« Haïti est un client important de la Floride. C'est un de nos principaux marchés. Nous faisons grand cas de nos relations avec Haïti même s'il s'agit d'un pays pauvre. »

Département du commerce de Floride, mars 1990 ¹⁶¹

[Retour à la table des matières](#)

¹⁶¹ Cité dans *International Business Chronicle*, 12 mars 1990, p. 14. Selon cette même source, les exportations de la Floride vers Haïti atteignaient, en 1988, la valeur de 289 millions de dollars.

Les *marines* américains envahirent Haïti en 1915. Lorsqu'on connaît l'histoire de l'Amérique latine, on ne s'étonne pas que la pénétration de capitaux étrangers, doublée de la présence presque ininterrompue de navires américains dans les eaux territoriales haïtiennes, ait débouché sur une occupation militaire du pays. Comme le remarque Rotberg (1971 : 109), « le fait que les États-Unis aient attendu jusqu'en 1915 surprend plus que l'intervention américaine en soi ». En 1901, les États-Unis avaient envoyé leurs troupes au Nicaragua. La même année, après trois ans d'occupation militaire, l'amendement Platt faisait de Cuba un protectorat américain ; à partir de cette date, les États-Unis exercèrent un contrôle presque absolu sur la politique intérieure et extérieure de l'île, et s'octroyèrent des droits sur les bases navales et les dépôts de charbon. En 1905, ils prirent possession des douanes de la République dominicaine. Tous ces pays allaient être occupés militairement au cours des vingt premières années du siècle. La Colombie, le Venezuela, le Honduras et plus encore le Panama furent inéluctablement entraînés dans la zone d'influence des États-Unis. Les décennies de la politique du bâton et de la diplomatie du dollar transformèrent définitivement l'aire des Caraïbes ¹⁶².

L'instabilité politique servit de prétexte, comme souvent, à l'intervention américaine en Haïti. On ne peut nier d'ailleurs que l'anarchie politique était fréquente. Mintz note que « parmi les vingt-quatre dirigeants qui se succédèrent à la tête du pays de 1807 à 1915, seuls huit exercèrent le pouvoir pendant toute la durée de leur mandat et dix-sept furent déposés à la suite de révolutions » (*in* Leyburn 1966 : IX). L'instabilité de la décennie précédant l'occupation tenait à des raisons particulières. Si nombre d'historiens américains et européens n'y voient que des problèmes internes au pays, Allen écrivait en 1930 dans une étude parue dans *Current History* : « Haïti a été victime, d'innombrables fois, de négociants étrangers, de financiers étrangers, de gouvernements étrangers. Sans les étrangers, la plupart des révolutions n'auraient probablement pas eu lieu »

¹⁶² Dans son étude sur l'accession des États-Unis au rang de puissance mondiale, Dulles (1954 : 76) ne mâche pas ses mots : « Les quasi-protectorats que les États-Unis établirent en République dominicaine, en Haïti et au Nicaragua, ainsi que leur mainmise sur Porto Rico et sur la zone du canal de Panama, sans compter le semi-protectorat imposé à Cuba, ont abouti à faire des Caraïbes un lac nord-américain fermé à toute intrusion [extérieure]. »

(Allen 1930 : 125). Une commission américaine examinant les circonstances de l'occupation adopta le même point de vue (Balch 1927). Citons enfin une étude pénétrante, parue récemment, sur les relations d'Haïti avec les « grandes puissances » : « La vie politique haïtienne s'était rapidement dégradée entre 1910 et 1915. L'exode des ressources et des capitaux par le biais des enclaves étrangères ou tournées vers l'étranger aggrava cette détérioration. L'exploitation [du pays] n'était pas nouvelle mais les crises se succédaient de plus en plus rapidement. La structure même de la vie politique haïtienne dictait ces crises mais elle fonctionnait de plus en plus mal à mesure que les conflits récurrents sapaient les énergies vitales de la nation. En 1914, les membres les plus lucides de l'élite commençaient à comprendre qu'ils étaient en train de tuer la poule aux œufs d'or » (Plummer 1988 : 220-221).

Ces crises atteignirent leur apogée sous la présidence du général Vilbrun Guillaume Sam dont les prisons étaient surpeuplées de détenus politiques. Quand le Président, menacé par les forces du Nord et par un mouvement rebelle dans la capitale, vit que sa chute était imminente, il ordonna l'exécution des prisonniers. Cent soixante-trois des cent soixante-treize détenus du Pénitencier national furent passés par les armes sans jugement. Destitué, Sam se réfugia à l'ambassade française. La foule, à laquelle se mêlaient les familles des prisonniers assassinés, s'assembla devant le bâtiment, le prit d'assaut et se vengea en tuant sauvagement le Président ¹⁶³ et le directeur de la prison.

Les *marines* débarquèrent près de Port-au-Prince le 28 juillet 1915. La Convention haïtiano-américaine promulguée la même année assurait aux États-Unis le contrôle politique et administratif absolu du pays. Les conditions étaient plus rigoureuses que celles prévues par l'habillage légal dont l'occupation américaine s'était revêtue dans les autres pays d'Amérique latine. Elles

¹⁶³ Plusieurs historiens étrangers ont décrit en détail son supplice (il fut démembré). Castor (1988b : 54-55) note avec une certaine indulgence que « cet événement fut maintes fois invoqué comme exemple de la barbarie haïtienne », mais il ajoute que « la colère populaire, pourtant, n'était pas illégitime. En tuant les responsables directs de l'odieux massacre des prisonniers, le peuple voulait se venger tout en montrant sa détermination à rompre avec le passé : celui des despotes omniprésents qui, une fois leurs forfaits accomplis, quittaient [Haïti] pour aller jouir en toute quiétude de leurs richesses volées. »

accordaient aux États-Unis le contrôle des recettes douanières (« Le contrôle des douanes constitua le nœud de l'affaire », observait le Président Wilson) et des dépenses publiques. De plus, la République haïtienne ne pouvait contracter de dettes à l'étranger sans l'aval des Américains. La convention fut ratifiée par le Sénat américain en février 1916. Une nouvelle constitution, que Franklin D. Roosevelt soutenait avoir rédigée lorsqu'il était secrétaire à la Marine ¹⁶⁴, fut établie en 1918.

Parmi les textes qui réorganisaient le pays, deux allaient avoir des conséquences particulièrement lourdes. L'article X du traité de 1915 prévoyait la formation d'une nouvelle gendarmerie, entraînée par les *marines* et placée sous leurs ordres. L'article V de la Constitution abolissait la loi la plus connue promulguée par Dessalines, à savoir l'interdiction faite aux étrangers de posséder de la terre en Haïti. De nombreuses sociétés américaines prospectèrent le pays à la recherche de terres où établir des plantations de caoutchouc, de bananiers, de canne à sucre, de sisal, d'acajou et autres produits tropicaux ; elles obtinrent des concessions sur des superficies considérables, soit au total plus de cent mille hectares (voir tableau X).

Qu'advint-il des paysans qui vivaient sur ces terres ? Les réponses varient énormément. Selon les occupants, ces transactions, dont plusieurs ne débouchèrent pas sur une exploitation effective, ne furent suivies d'aucun déplacement de population. Les historiens fournissent une version différente des

¹⁶⁴ Heintz et Heintz (1978 : 441, n. 24) évoquent un discours que Roosevelt, alors candidat à la vice-présidence, prononça à Butte, Montana, le 18 août 1920. Roosevelt fit cette remarque : « Vous savez, j'ai une expérience du gouvernement de quelques petites républiques. Le fait est que c'est moi qui ai rédigé la Constitution d'Haïti et, je peux le dire, c'est une bonne constitution. » Heintz et Heintz poursuivent ainsi : « Warren Harding, son rival qui devait bientôt remporter l'élection, prit la déclaration de Roosevelt pour argent comptant et lui rétorqua que jamais il « ne permettrait à un sous-secrétaire de la Marine d'élaborer une constitution pour des voisins antillais sans défense et de la leur faire avaler à coups de baïonnette ». Ils étaient, l'un et l'autre, loin du compte. Sumner Welles, éminence grise de la politique américaine en Amérique latine, mit les choses au point en 1927 : « Franklin Roosevelt a beau prétendre qu'il est l'auteur de cette Constitution [...], il se trompe puisque c'est du ministère des Affaires étrangères qu'émane ce texte. » Dans la même lettre, Welles ajoute que la Constitution « a été imposée au Congrès haïtien de manière bien imprudente et, de toute évidence, très critiquable ».

faits. En 1929, dans une revue universitaire haïtienne, Georges Séjourné estimait à cinquante mille les paysans dépossédés pour la seule partie septentrionale du pays (Castor 1988b : 94) ¹⁶⁵. L'augmentation du nombre de paysans sans terre et des sans-travail servait les intérêts des investisseurs dont beaucoup recherchaient non pas des terres mais une main-d'œuvre peu coûteuse. « Haïti représente une chance pour les investissements américains », lisait-on dans le quotidien new-yorkais *Financial America*, en date du 28 novembre 1926. « Le Haïtien moyen est habile, il se plie aux ordres et fournit une dure journée de travail pour 20 cents alors qu'au Panama, la même journée se paie 3 dollars. »

Tableau X
Concessions foncières pendant l'occupation

Contrat W.A. Rodenberg	50 000	ha.
Haytian American Sugar Co.	9 600	
Haytian Corporation Pineapple Co.	400	
Haytian Corporation of America	6 000	
Haytian American Development Co.	9 600	
Haytian Agricultural Corp.	5 600	
Haytian Development Corp.	880	
Société Commerciale Haïtienne	3 600	
United West Indies Corp.	6 400	
Haytian Products Co.	6 400	
Haytian American Co.	8 000	
North Haiti Sugar Co.	<u>160</u>	
Total	106 400	

Source : Castor 1988b : 93

¹⁶⁵ Castor (1988b) soutient aussi que l'occupation aggrava la misère de la paysannerie et provoqua une émigration massive. À elle seule, Cuba accueillit 250 000 Haïtiens.

La résistance des paysans à l'occupation

L'histoire d'Haïti telle que nous l'avons retracée laissait deviner que le pays allait opposer une résistance à l'invasion étrangère mais que la bourgeoisie urbaine, vivant des échanges commerciaux, n'en serait pas l'initiatrice. Les fusiliers marins américains, aidés par la police qu'ils avaient créée, se mirent en devoir de désarmer la population rurale, toujours en possession des armes de l'époque de la révolution. Invoquant une loi ratifiée en 1916 par le Sénat américain, les autorités d'occupation ressuscitèrent le travail forcé. Le rassemblement de milliers d'hommes par les *marines* fit écho, à plus d'un siècle de distance, aux exactions esclavagistes des Blancs et déclencha l'insurrection des « cacos » qui trouva en Charlemagne Peralte un nouveau Toussaint Louverture. Les *marines* répondirent avec des mitraillettes et même des bombes. Les cacos, regroupant un nombre important d'insurgés, réussirent à tenir les militaires en respect jusqu'à l'assassinat de Peralte, en novembre 1919, avant d'être définitivement écrasés ¹⁶⁶.

La répression, que les occupants baptisèrent « pacification », coûta la vie à de nombreux Haïtiens. Le général de brigade George Barnett, ancien général commandant en chef du Marine Corps, effectua en 1920 une enquête interne sur les rumeurs de « massacres aveugles » de la part des occupants. Il arriva à la conclusion que 3 250 Haïtiens avaient été tués. On pouvait lire dans le *New York Times* du 14 octobre 1920 : « Le 2 septembre 1919, [le général Barnett] a écrit une note confidentielle au colonel John H. Russell commandant l'infanterie de marine en Haïti, pour attirer son attention, preuves à l'appui, sur le fait que « des tueries aveugles d'indigènes sont perpétrées depuis un certain temps » et lui

¹⁶⁶ Heintz et Heintz (1978 : 463 et 470) tentent de contrer ce qui leur apparaît comme une réécriture de l'histoire « vociférante, déchaînée et scandaleusement partielle » par les nationalistes haïtiens et leurs partisans nord-américains. Ils soutiennent pour leur part qu'un « quart de l'île au plus et un cinquième de la population participèrent à la rébellion des cacos ». Pour prendre la mesure du soulèvement, il suffit de comparer cette estimation basse avec les conflits plus récents du Nicaragua : malgré les centaines de millions de dollars et l'armement le plus moderne, seuls dix mille *contras* furent mobilisés.

demander de procéder à une enquête approfondie [...]. « Je pense, écrit le général, qu'il s'agit de la chose la plus stupéfiante en son genre qui est jamais eu lieu au sein du Marine Corps et je ne veux plus que des événements similaires se reproduisent » (Prince 1985 : 21).

Examinant les documents de l'époque cinquante ans plus tard, Heintl et Heintl notent qu'on compta « 98 morts et blessés dans les rangs des *marines* et de la gendarmerie tandis que, de 1915 à 1920, quelques 2 250 cacos furent tués » (Heintl et Heintl 1978 : 462). Les auteurs ne citent pas leurs sources. Smith (1971 : 103 n), grand spécialiste américain de l'occupation, estime quant à lui que les vingt mois de résistance coûtèrent la vie à 3 250 personnes. Les historiens haïtiens, toutefois, estiment que les pertes furent beaucoup plus lourdes. Après avoir rappelé les chiffres communément cités, Gaillard se demande « si le nombre total des victimes de la guerre, des victimes de la répression et des *suites* de la guerre, tués et blessés, ne s'est pas élevé pour la totalité de la période de la pacification, à quatre ou cinq fois plus ; soit à environ 15 000 personnes. Ce chiffre est encore plus impressionnant quand on le compare aux 98 morts et blessés relevés parmi les *marines* et les gardiens de l'ordre américains et haïtiens. Cette guerre, par bien des aspects, a dû ressembler à un massacre » (Gaillard 1983 : 261-262).

Une fois la rébellion écrasée, les forces d'occupation poursuivirent leur tâche et se lancèrent dans un processus de centralisation fiscale et commerciale qui s'inscrivait dans la continuité de l'action des précédentes administrations haïtiennes. Ces changements achevèrent de ruiner les villes côtières qui encaissaient auparavant l'essentiel des revenus douaniers. Les négociants n'avaient pas protesté, sauf exception, contre le débarquement. Ils en subissaient maintenant le choc, perdant la mainmise sur les richesses nationales et essuyant le racisme à tout crin des occupants, eux qui jusque-là avaient infligé à d'autres le même type de traitement ¹⁶⁷.

¹⁶⁷ On a même pu dire, à la suite du diplomate britannique R.S.F. Edwards, que nombre de soldats nord-américains avaient été recrutés dans les États du Sud car les Sudistes semblaient plus aptes à « se charger des gens de couleur ». Cette hypothèse est vigoureusement démentie par le colonel Heintl et son épouse (1978 : 487-490) : ils y voient de la propagande émanant de non-Haïtiens hostiles à l'occupation, tels qu'Edwards. Quel que soit le contingent réel de Sudistes dans les troupes d'occupation, les premiers *marines* débarquèrent sous le commandement d'un Virginien, un certain

Quel fut le bilan économique de l'occupation ? Heint et Heint (1978 : 516) jugent pertinent de comparer le pays à la fin de cette période avec Haïti tel qu'il était après la révolution : « En 1804, Haïti était dévasté et brisé ; en 1934, le pays était modernisé, solvable et prospère, doté d'infrastructures nationales supérieures à ce qui avait précédé. » Personne ne contestera qu'après 1934, la République se portait mieux que les ruines fumantes de Saint-Domingue ; on imagine d'ailleurs que peu d'habitants songèrent à faire la comparaison. La question de la solvabilité paraît plus discutable. Le gouvernement et l'administration qui reprirent les rênes du pouvoir en 1934 s'appuyaient sur une base fragile : en effet, le pays était lourdement endetté, non pas à l'égard de la France mais auprès des États-Unis. L'emprunt de 1922, un record de quarante millions de dollars même pour une nation habituée à l'endettement, pesait toujours sur l'économie haïtienne ; le trésor public comme la Banque Nationale appartenait à une banque new-yorkaise. Pire, le trésor public dépendait plus étroitement qu'avant l'occupation des droits de douane, sur le café en particulier. En d'autres termes, la richesse de l'État continuait à provenir de prélèvements sur la production des paysans ou de dettes à l'égard de créanciers étrangers ¹⁶⁸.

Trouillot (1986 : 23) estime de même que l'occupation américaine « a doublement aggravé la crise haïtienne ». Selon lui, le racisme des hommes d'affaires américains renforça les préjugés sur place, ouvrant la voie aux théories noiristes de François Duvalier. Parmi les corollaires tragiques de l'occupation,

colonel W.T. Waller. « Je connais le Nègre et je sais m'en occuper », écrivait-il en 1916 à son supérieur hiérarchique (Heint et Heint, 1978 : 489). Ailleurs, le colonel Waller qualifie les Haïtiens de « Nègres, des vrais de vrais. Certains d'entre eux ont belle allure, sont instruits et policés mais, derrière cette façade, ce sont de vrais Nègres. » On comprend mal comment les Heint peuvent ramener ceci à une question de chiffres : quelques Waller, surtout à des postes de responsabilité, peuvent peser très lourd. Sur ce thème, voir aussi Millet (1978 : 71-73).

¹⁶⁸ Lowenthal (1976 : 663) a cette remarque féroce : « Les neuf dixièmes de la population parviennent encore à produire les neuf dixièmes de la valeur totale des exportations nationales, en plus des produits nécessaires à leurs propres besoins, à force de travailler une terre épuisée et insuffisante avec des techniques archaïques et en l'absence de tout réel organisme de crédit. C'est ainsi que le dixième restant de la population peut continuer à consommer les neuf dixièmes des importations, dont des produits agricoles de luxe, œufs frais ou whisky écossais. »

signalons la redéfinition par les États-Unis de la frontière avec la République dominicaine, qu'ils occupaient également. Ils accordèrent à Haïti une bande de terre éloignée de Port-au-Prince, source de litiges à venir. Des paysans expropriés s'y installèrent. En 1937, après le départ des Américains, le dictateur dominicain Rafael Trujillo, afin de redessiner à son tour la frontière, ordonna le massacre de milliers d'Haïtiens. On estime que dix à vingt mille personnes furent tuées en trois jours (Castor 1988b, Hicks 1946, Price-Mars 1953).

L'invasion par les *marines*, la répression de la résistance paysanne, la rédaction d'une nouvelle constitution pour permettre aux étrangers d'acquérir des terres, autant de points qui soulignent l'influence immense et incontestée qu'exercèrent les États-Unis en Haïti, du début de l'occupation à l'avènement de François Duvalier. Hurbon (1987c : 74) divise l'histoire haïtienne en trois époques : l'esclavage, du XVI^e siècle jusqu'à 1804 ; l'indépendance, de 1804 à 1915 ; la colonisation américaine qui commence en 1915. Cette période s'étend, selon Hurbon, jusqu'à nos jours.

Sang, sueur et balles de base-ball : l'économie haïtienne de nos jours

Haïti est le pays le plus pauvre de l'hémisphère nord, certains l'ont assez répété, et l'un des vingt-cinq pays les plus pauvres de la planète. Le revenu annuel moyen par habitant, de 350 dollars en 1983, masque un revenu de 100 dollars dans les régions rurales. Les experts dressent de sombres constats qu'aggravent des prévisions glaçantes. « De 1955 à 1975, note Lundahl (1983 : 9), le PNB d'Haïti n'a augmenté que de 1,7% par an tandis que le taux de croissance de la population s'élevait à 1,6%. De ce fait, les améliorations ont été rares et marginales et elles ne semblent pas de type durable. » Girault (1984 : 177) considère que la décennie précédant 1984 se caractérise par « le ralentissement de la production agricole et une baisse de la productivité. Haïti importe désormais plus de sucre qu'il n'en exporte ; le pays consomme la moitié du café qu'il produit ». Le déclin du secteur agricole, qui ne représente plus que 32% du PNB, va de pair avec l'augmentation des importations alimentaires : « Avec environ 240 000 tonnes de céréales importées en 1981, ajoute Girault (1984 : 179), on estime que les produits alimentaires en provenance de l'étranger couvrent déjà

duits alimentaires en provenance de l'étranger couvrent déjà 23% de la consommation nationale. » On ne s'étonnera donc pas que la balance commerciale d'Haïti soit dans le rouge depuis 1964-1965 et que le déficit se creuse régulièrement ¹⁶⁹. Ainsi que le souligne Patterson (1987 : 241), Haïti est le pays du pourtour caribéen le plus dépendant du commerce avec les États-Unis : la part des produits américains dans l'ensemble des importations pèse plus lourd que pour n'importe quel autre pays de la région.

L'économie haïtienne reste marquée par des spécialisations anciennes. Aujourd'hui encore, ce petit pays compte parmi les vingt premiers producteurs mondiaux de café. Cette culture occupe environ quatre cent mille paysans ; en 1983, le café représentait 51 des 213 millions de dollars tirés des exportations (Prince 1985 : 45). Le sucre, le cuivre et la bauxite, après avoir joué un rôle important au cours des trois dernières décennies, sont relégués à l'arrière-plan. On peut en dire autant du sisal pour lequel des milliers d'hectares (officiellement, des terres pauvres) furent accaparés par des entreprises américaines. Avant que le nylon détrône cette fibre, Haïti était le troisième producteur mondial de sisal ¹⁷⁰.

Depuis cent ans, les Haïtiens travaillent les champs d'autres pays caribéens. Ces migrations saisonnières ont conduit à la formation d'importantes diasporas dans la République dominicaine ainsi qu'à Cuba et aux Bahamas. « Pas un Dominicain ne coupe la canne dans son pays », résume Plant (1987 : 2). Le gouvernement de la République dominicaine estimait qu'en 1980, 90% de la main-d'œuvre des plantations venaient d'Haïti. Suite à un accord entre Duvalier

¹⁶⁹ Voir le rapport de l'Institut haïtien de statistique et d'informatique, Recueil des statistiques de base (Port-au-Prince, Division des statistiques générales, 1986), p. 68. Cette agence gouvernementale tient d'importantes statistiques dont beaucoup figurent dans des rapports à la parution irrégulière.

¹⁷⁰ Malgré le déclin du marché mondial du sisal, poursuit Francisque, la production de fibre assure des profits substantiels à deux grandes sociétés nord-américaines, la Haytian American Development Co. (HAYDCO) et la Société Haïtiano-Américaine de Développement Agricole (SHADA), qui exploitent plus de 11 000 hectares et emploient plus de cinquante mille personnes pour des salaires de famine (moins de 4 dollars pour dix heures de travail). Il faut aussi mentionner les huiles essentielles : de la Deuxième Guerre mondiale jusqu'à récemment, Haïti fut le premier producteur mondial de vétiver, le seul producteur d'amyris et un exportateur important d'autres huiles essentielles (Francisque 1986 : 125).

père et Rafael Trujillo, des dizaines de milliers de travailleurs agricoles haïtiens étaient « vendus » chaque année de l'autre côté de la frontière. L'affaire, qui rapporta des millions de dollars aux deux dictateurs, fut dénoncée par des organisations internationales des droits de l'homme qui n'hésitèrent pas à employer le mot d'« esclavage » ¹⁷¹.

L'économie haïtienne ne se comprend qu'en éclairant les rapports qui la lient à d'autres pays et en examinant le rôle des migrations. Comme ailleurs dans les Caraïbes et en Amérique centrale, ces migrations prennent tout leur sens dans le cadre du système de l'Atlantique ouest dont elles représentent l'un des phénomènes les plus importants.

Migrations, urbanisation et déclin agricole

La croissance très rapide de Port-au-Prince fait partie des évolutions démographiques récentes les plus remarquables. On admet généralement qu'une écrasante majorité des six millions de Haïtiens vivent dans des régions rurales ¹⁷². En 1976, la capitale regroupait 14% de la population (Fass 1978 : 158), ce qui reste modéré pour les Caraïbes lorsqu'on sait par exemple que 30% des Portoricains vivent à San Juan. Mais la ville s'est tellement développée en dix ans que 20% des Haïtiens, soit un million de personnes, habitent aujourd'hui la capitale et ses abords ; Port-au-Prince a doublé de taille de 1970 à 1984 ¹⁷³.

¹⁷¹ Sur les accusations d'esclavage, voir Plant (1987), Corten (1986) et Lemoine (1985). En juin 1991, le Président dominicain Joaquim Balaguer fit expulser des milliers de travailleurs haïtiens.

¹⁷² Dans leur étude sur le déséquilibre des échanges et le secteur urbain informel, Portes et Walton (1982 : 74) désignent Haïti comme la nation la plus rurale de toute l'Amérique latine : en 1950, on estimait à 88% la part de la population rurale ; en 1960, à 85% ; en 1970, à 81%.

¹⁷³ En 1984, Girault (1984 : 78) déplorait que Port-au-Prince, en comptant 17 à 18% de la population du pays, ne consommait pas moins de 30% de l'alimentation produite dans le pays et une part plus importante encore de l'alimentation importée. Les statistiques officielles montrent que l'agglomération absorbait, en 1979, 93% de l'électricité produite en Haïti. Plus récemment et de façon plus éloquente, Trouillot (1986 : 201) réactualisait les chiffres : « Capitale monstrueuse, prisonnière de ses

Comme dans d'autres pays du tiers monde, les migrations internes ont joué le premier rôle dans la croissance des villes. Sans savoir combien de temps durera cette tendance, Locher (1984 : 329) affirme que « de 1950 à 1971, l'augmentation de la population urbaine est due pour 59% aux migrations de la campagne vers la ville, tandis que la natalité ne représente que 8% de l'augmentation ». Port-au-Prince a désormais les caractéristiques d'une ville de paysans.

Quant à ceux qui sont restés dans l'arrière-pays de plus en plus inhospitalier, ils doivent faire face à la sécheresse, à l'érosion et à une pauvreté sans bornes qui ne manque pas de frapper les visiteurs. Rien ne rappelle l'île boisée découverte par Colomb. Haïti semble « usée ». Quand le jeanclaudisme, terme par lequel Duvalier fils désignait son programme de croissance économique, fut bien en place, la majorité des Haïtiens avait renoncé depuis longtemps au niveau de vie moyen d'un paysan ¹⁷⁴. La déforestation et l'érosion balayaient chaque année dans la mer des milliers de mètres cubes de terre fertile tandis que des milliers d'hectares étaient rendus inutilisables par l'alcalinité ¹⁷⁵.

tentacules contradictoires — bidonvilles malsains, banlieues ostentatoires — , Port-au-Prince loge 20% de la population nationale mais mange 80% des dépenses de l'État. »

¹⁷⁴ Smith (1978 : 576), alors au Guatemala, fait remarquer que cette négligence malveillante se retrouve un peu partout en Amérique latine : « Les ruraux, plutôt que d'être directement exploités comme dans [l'ancien système économique], sont tout simplement marginalisés, livrés à eux-mêmes et à leur infortune dans des campagnes isolées en voie de dépeuplement. La croissance économique des agglomérations urbaines d'Amérique latine est, bien entendu, en grande partie financée par les investisseurs étrangers qui en tirent le plus de profits. Mais l'effet le plus grave de ce type de dépendance est qu'il interdit à des populations entières [...] de s'assurer ne serait-ce qu'un modeste niveau de vie paysan. »

¹⁷⁵ « Le sol haïtien était si pauvre et épuisé qu'il ne produisait que 0,9 unités de riz par hectare, tandis que la République dominicaine en produisait 2,67, le Mexique 3,28, les États-Unis 5,04 et la bienheureuse et fertile Espagne 6,04. Haïti ne produisait que 0,67 unités de blé par hectare, contre 2,10 en République dominicaine, 5,38 au Canada et 6,35 aux États-Unis. La production de canne à sucre s'élevait à 49 unités, contre 62,35 en République dominicaine, 80,51 aux États-Unis et 100 en Espagne. Quant au café, première exportation d'Haïti, l'île n'en produisait que 0,25 unités par hectare mais la République dominicaine 0,31, la Guadeloupe 0,95 et le Mexique 0,75. De telles statistiques sont aussi impitoyables que la misère des Haïtiens victimes de l'érosion de leurs sols » (Abbott 1988 : 275).

Comme ailleurs dans les Caraïbes, l'émigration vers les États-Unis, « centre » du système de l'Atlantique ouest, n'a pas été sans conséquences sur l'urbanisation dans le pays même ¹⁷⁶. On estime qu'entre sept cent mille et un million et demi de Haïtiens vivent à l'étranger ; la majorité d'entre eux sont installés en Amérique du Nord, en particulier à New York, Miami, Montréal, les villes du New Jersey, Boston, ou dans les autres pays de l'aire des Caraïbes. Si l'on compte ces expatriés, c'est 36% de la population haïtienne qui vit en milieu urbain ¹⁷⁷.

Ces chiffres ont leur importance pour l'économie haïtienne. La plupart des Haïtiens installés en Amérique du Nord continuent à parler créole, de même que leurs enfants nés sur le continent ; ils se regroupent, fréquentent des Églises haïtiennes, écoutent la radio haïtienne et suivent avec passion ce qui se passe « au pays ». Les spécialistes des migrations dans cette région du monde parlent de transnationalisme, c'est-à-dire d'une double appartenance ¹⁷⁸, plutôt que

¹⁷⁶ Les spécialistes des migrations, confortablement installés dans la certitude commune qui fait d'Haïti un pays essentiellement rural, furent déroutés par la nouvelle donne démographique révélée par les nombreux *boat people* arrivant aux États-Unis de 1972 à 1982. Dans ses commentaires sur cet « exil rural », Stepick explique que « plus de 40% des migrants étaient nés ou avaient vécu à Port-au-Prince ; 34,2% d'entre eux étaient nés ou avaient vécu dans une ville moyenne et seulement 25,4% dans un village. Les migrants sont pour la plupart urbanisés depuis une génération. Plus de 61% de leurs pères travaillaient la terre mais chez les migrants eux-mêmes, ce chiffre tombe à 4,5%. Presque 21% des pères avaient une activité semi-qualifiée, contre 67,2% chez les migrants. Le plus souvent, ils étaient tailleurs mais on trouvait aussi parmi eux presque autant d'enseignants et de mécaniciens. Dans les deux générations, on comptait très peu de travailleurs ayant quitté la terre pour occuper des emplois non qualifiés (5% chez les pères, 4,5% chez les migrants) » (Stepick 1984 : 346 ; paragraphes 177 ~~donnés~~ les données de l'IHSI (1987), Locker (1984 : 325-336) et Prince (1985).

¹⁷⁸ Des études de plus en plus nombreuses sont menées sur la diaspora haïtienne en Amérique du Nord. Voir les travaux de Chierici (1987), Conway et Buchanan (1985), DeWind et Kinley (1988), Laguerre (1984), Magloire (1984), Stepick (1984) et Stepick et Portes (1986). Sur les Haïtiens et le transnationalisme, voir l'analyse pénétrante de Glick-Schiller et Fouron, qui écrivent : « Les transnationaux sont des migrants qu'on ne peut définir par une simple appartenance au pays d'accueil ou au pays d'origine mais qui n'en sont pas moins des acteurs sociaux dynamiques dans l'un comme dans l'autre pays. Ils construisent leur identité en fonction des deux sociétés auxquelles ils appartiennent » (Glick-Schiller et Fouron 1990 : 331).

d'émigration. À contre-courant de l'hémorragie de capitaux sortant du pays, les émigrés envoient de l'argent à leur famille. Pour la seule année 1970, les Haïtiens installés aux États-Unis ont ainsi injecté environ seize millions et demi de dollars dans le pays, l'équivalent de 5% du PNB. Selon Lundahl (1983 : 230), « chaque Haïtien travaillant aux États-Unis subvient, directement ou indirectement, aux besoins de cinq personnes en Haïti ». Cette dépendance n'a fait que croître. En 1969, une banque de Port-de-Paix, point de passage de nombreux émigrants dans le Nord-Ouest du pays, a encaissé à elle seule 1,2 million de dollars de versements (Marshall 1989 : 117). Prince (1985 : 68) écrit qu'on estime que les versements atteignent aujourd'hui trente à cent millions de dollars par an.

Haïti aujourd'hui : l'industrie d'assemblage offshore

L'économie agricole vacillante d'Haïti a souffert de l'émigration des campagnes vers les villes, et de la part toujours importante des denrées agricoles consacrées aux exportations. En outre, une nouvelle forme de pénétration capitaliste a sapé le système en profondeur. Durant les dernières années de la dictature de François Duvalier, qui dura de 1957 à 1971, l'assemblage de produits semi-finis américains en Haïti, destinés à la réexportation, fut présentée par les autorités des deux pays comme une « aide » à Haïti. Les avantages proposés aux investisseurs étaient substantiels : généreuses exemptions d'impôts et de droits de douane, syndicats dociles, salaire minimum très en dessous de celui des États-Unis. Les autorités haïtiennes se faisaient fort d'assurer ces avantages aux Américains, comme Duvalier lui-même semblait l'indiquer dans son discours de bienvenue à Nelson Rockefeller, en 1969 : « Haïti, disait-il, pourrait être un vaste réservoir de main-d'œuvre pour les Américains qui souhaiteraient y établir des activités de réexportation, plus proche, plus sûr et plus commode que Hongkong. »

Le régime de terreur de Papa Doc a fait couler beaucoup d'encre. Graham Greene rappelle dans ses mémoires (1980 : 269) qu'Haïti « était le cauchemar des gros titres de la presse ». L'arrivée de Jean-Claude Duvalier au pouvoir aurait amorcé une période de libéralisation du duvaliérisme, reflétée dans une presse étrangère plus favorable au régime. Toutefois, les changements restèrent infimes, ainsi que le souligne Trouillot (1990 : 200) : « Avec le temps, les deux régimes

Duvalier apparaissent comme les deux faces d'une même pièce. Il existe bien sûr des différences mais la plupart sont superficielles. La principale différence entre les deux régimes réside dans l'approfondissement des relations entre l'État et les détenteurs de capitaux sur place ou à l'étranger, et dans le soutien accru du gouvernement américain. Il ne s'agit cependant pas d'une différence de fond. Au contraire, on trouve la matrice de la politique économique appliquée sous Jean-Claude Duvalier [...] dans les discours de François. À la fin des années 1960, Papa Doc [...] conçut le projet d'un totalitarisme à visage humain, s'appuyant sur une dépendance économique accrue, en particulier à l'égard d'une industrie d'assemblage en sous-traitance étroitement liée aux États-Unis. »

Haïti ne comptait pas parmi les pays recherchés par les investisseurs en quête de conditions leur assurant un profit maximum pour l'assemblage *offshore*. Cette activité s'était d'abord développée en Asie, avant de s'installer en Amérique latine dans les années 1960. Les entreprises montées au Mexique étaient désignées sous le terme de « plates-formes d'exportation » ou *maquiladores* : « En 1973, il existait 448 *maquiladores* au Mexique, qui travaillaient surtout dans l'électronique et le vêtement. Mais à cette date, les travailleurs mexicains avaient commencé à s'organiser et les sociétés se tournèrent vers l'Amérique centrale et les Caraïbes afin de trouver de la main-d'œuvre moins coûteuse et plus docile. Elles découvrirent ce qu'elles cherchaient en Haïti et au Salvador » (Chinchilla et Hamilton 1984 : 230).

En effet, ces deux pays se ressemblent plus que leurs gouvernements ne veulent l'admettre ¹⁷⁹. Ils sont pauvres, surpeuplés et étaient gouvernés jusqu'à très récemment par des régimes de droite soutenus par les États-Unis. Toutes données intimement liées au développement des entreprises d'assemblage. « À cause de sa main-d'œuvre bon marché, de la répression gouvernementale et du refus d'accorder aux travailleurs les moindres droits, Haïti compte parmi les pays les plus attractifs pour les sous-traitants comme pour les *maquilas* », expliquent Burbach et Herold (1984 : 196). Dès avant 1986, la « docilité » de la main-

¹⁷⁹ Dans ses développements sur l'atmosphère de violence en Haïti (et l'audace sans limite des commandos de la mort), Massing (1987) parle de la « salvadorisation » du pays. Les morts violentes sont devenues plus rares depuis l'instauration d'une régime démocratique au début de l'année 1991.

d'œuvre haïtienne, qualité vigoureusement exigée de la part des industriels auprès du gouvernement ¹⁸⁰, était donc de notoriété publique.

Certains doutent du lien entre bas salaires, État répressif et participation au système de l'Atlantique ouest. Ceux-là liront avec profit les déclarations de Stanley Urban, président de la Chambre de commerce et d'industrie haïtiano-américaine et à ce titre l'un des bâtisseurs de l'activité *offshore* en Haïti : « Je crois sincèrement qu'une dictature est la meilleure forme de gouvernement pour ces gens. Il y a six millions d'illettrés sur cette île. Imaginez ce que les Ruskofs pourraient y faire. Il y a plus de démocratie pour les affaires en Haïti qu'il n'y en a aux États-Unis. En d'autres termes, tout le pays est une zone de libre échange en puissance ! » (cité *in* Sklar 1988 : 115-116). Sklar donne le montant du salaire minimum : 2,64 dollars par jour.

Qu'apporte l'assemblage *offshore* à l'économie « haïtienne » ? Haïti est d'ores et déjà le premier producteur mondial de balles de *base-ball* et se classe dans les trois premières places mondiales pour l'assemblage de produits aussi divers que des poupées en tissu ou des soutiens-gorge ¹⁸¹. Il faut cependant reconnaître que cette sous-traitance pour l'étranger a une importance considérable : « L'assemblage, qui représente la moitié des exportations industrielles, rapporte maintenant au pays presque un quart de ses revenus annuels en devises » (Grunwald, Delatour et Voltaire 1984 : 244). En 1978, les produits sortis des usines d'assemblage prenaient la première place dans les exportations, devant le café. Qualifiée par ses partisans de « secteur le mieux portant de l'économie haïtienne au cours de la dernière décennie », cette activité tient un rôle significatif au niveau mondial : « Notons que le poids d'Haïti dans le système mondial de production *offshore* est bien supérieur à son importance (en population et en

¹⁸⁰ En 1978, bien avant que les organisations ouvrières n'affirment leur puissance, un groupe d'industriels exigea dans une lettre ouverte au gouvernement que des mesures soient prises pour limiter l'action des syndicats, accusés de porter tort à leurs entreprises (Hector 1989 : 177). Sur les violations du droit du travail dans les années 1980, voir Compa (1989).

¹⁸¹ En 1988, un texte anonyme qui fit le tour de la « U.S. mission », citait le responsable sanitaire de USAID : « Les rumeurs se multiplient selon lesquelles la peur du sida dans l'opinion américaine a entraîné l'arrêt de la fabrication de « Care Bears » en Haïti et que le même sort, pour des raisons identiques, menace l'exportation de produits alimentaires haïtiens vers les États-Unis. »

revenu) dans la communauté internationale. Parmi les quarante-sept pays qui en 1980 importaient des États-Unis des quantités non négligeables d'éléments à assembler, Haïti venait en neuvième place, avec plus de cent cinq millions de dollars d'importations. Le pays occupait également le neuvième rang parmi les pays en voie de développement pour la valeur ajoutée aux produits assemblés afin d'être réexportés vers les États-Unis » (Grunwald, Delatour et Voltaire 1984 : 233).

Pour ce qui est des emplois créés, la Banque Mondiale et l'ambassade américaine estiment qu'à partir de 1980, environ deux cents usines employaient soixante mille personnes dont une majorité de femmes. Ces usines étaient et sont toujours situées dans la capitale. Si l'on admet que chaque salarié subvient aux besoins de quatre personnes, écrivent Grunwald, Delatour et Voltaire (1984 : 232), alors « les activités d'assemblage faisaient vivre en 1980 un quart de la population de Port-au-Prince ».

Les usines d'assemblage ont été violemment critiquées en Haïti après la chute du régime duvaliériste, au motif qu'elles ne servaient qu'à exploiter une main-d'œuvre peu coûteuse et à maintenir une relation de dépendance. Quels horizons a aujourd'hui ce pays que l'aide internationale définit comme « privé d'espoir » ? Il n'en a guère, selon les leaders duvaliéristes qui, ces dernières années, se sont efforcés cyniquement de faire passer Haïti pour un État malade nécessitant une perfusion rapide d'aide internationale. Les gouvernements duvaliéristes ont su tirer profit des organisations internationales. Ils ont frappé à toutes les portes : Agence américaine pour le développement international (USAID) en premier lieu, mais aussi Canada, France, Allemagne de l'Ouest, Banque Mondiale, UNICEF, PNUD, OMS et FAO. Hancock (1989) estime qu'au cours des années 1970 et 1980, l'aide internationale a couvert les deux tiers des investissements publics et la moitié des importations haïtiennes. Malgré les preuves irréfutables de détournements de fonds à grande échelle, ces organisations, et en particulier USAID, ont joyeusement alimenté la kleptocratie duvaliériste : « Avec la crédulité charmante qu'on lui connaît, le département américain du Commerce a publié des chiffres montrant que 63% des toutes les recettes publiques haïtiennes étaient « détournés » chaque année. Peu de temps après et juste avant d'être limogé par Duvalier, Marc Bazin, ministre des Finances, révélait que, chaque mois, une moyenne de quinze millions de dollars était prélevée sur les fonds publics pour faire face aux « dépenses extrabudgétaires » qui comprenaient des dépôts

trabudgétaires » qui comprenaient des dépôts réguliers dans une banque suisse sur le compte personnel du Président. La plupart de ces « fonds publics » provenaient bien sûr de « l'aide au développement » (Hancock 1989 : 180).

Rapines et corruption ne sont qu'un aspect de la chose. Plusieurs études ont montré que les effets de l'aide internationale sont souvent hautement nuisibles à l'économie haïtienne. Ainsi, on a vu les céréales données au titre du programme PL 480 en vente sur tous les marchés du pays, faisant ainsi chuter les prix des céréales produites sur place (Lappé, Collins et Kinley 1980 : 97). DeWind et Kinley (1988) estiment que les principales conséquences de l'aide internationale ont été l'aggravation de la misère des pauvres qui constituent désormais la grande majorité des Haïtiens, et une émigration de masse. Et Hancock de s'interroger (1989 : 180) : « L'anéantissement des Haïtiens pauvres s'est-il produit *en dépit* de l'aide étrangère ou *à cause* d'elle ? »

Port-au-Prince fut le théâtre d'un autre espoir déçu, celui du tourisme. En effet, si cette activité faisait rentrer des devises, elle renforça la prostitution institutionnalisée. Si nombre de commentaires plus tardifs sur cette question constituent des lectures rétrospectives influencées par l'apparition du sida, tous s'accordent à dire que la pauvreté et le désespoir offraient aux étrangers même peu fortunés un énorme pouvoir d'achat sur un marché du sexe qui leur était favorable. Les visiteurs pouvaient y « réaliser leurs rêves » pour des « prix symboliques ».

Dans ces conditions, quel espoir restait-il aux Haïtiens pauvres ? Peu de portes de secours s'ouvraient devant ces gens pris dans l'engrenage des migrations urbaines, du chômage touchant plus de 60% de la population active ¹⁸² et de l'extrême pauvreté. Ajoutez à cela la lourde dépendance de l'économie haïtienne dans son ensemble vis-à-vis des États-Unis. Le décor était planté pour ce qu'il faut bien appeler la pandémie de l'Atlantique ouest. Car le sida cadre parfaitement avec la misère engendrée depuis trois siècles. On ne peut comprendre l'épidémie haïtienne qu'à la lumière des tragédies accumulées qui l'ont précédée.

¹⁸² Certaines estimations du chômage en Haïti sont encore plus alarmantes. Boodhoo (1984 : 81) fait remarquer qu'en 1978, « le chômage s'est maintenu aux alentours du taux à peine croyable de 70 à 80% ».

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Cinquième partie

Le sida et ses procès

« Le sida montre en quoi l'économie et la politique ne peuvent être séparées de la maladie puisqu'elles modèlent en profondeur notre attitude face à elle. Dans les années à venir, nous en apprendrons sans doute beaucoup plus long sur ce syndrome et les manières de lutter contre lui. À la façon dont nous traiterons cette maladie, nous en apprendrons également beaucoup sur la nature de notre société. »

A. Brandt, AIDS : From Social History to Social Policy, p. 168

[Retour à la table des matières](#)

Dans les quatre chapitres qui suivent, nous reviendrons sur l'histoire de Manno, Anita et Dieudonné et sur les commentaires des habitants de Kay. Un certain nombre d'éléments, au nombre desquels les différentes manières dont les membres d'un groupe réagissent à une maladie nouvelle, méritent d'être explorés plus avant. Les attitudes collectives face au sida présentées dans ces chapitres peuvent se classer en fonction du sentiment dominant qu'elles révèlent : compassion de la part des familles pour leurs malades ; reproches et colère qui se manifestent dans les accusations de sorcellerie ; peur qui sous-tend tant d'attitudes face à une maladie nouvelle. Cependant, cette typologie éliminerait une part importante des commentaires, en particulier ceux évoquant un complot en vertu duquel le sort de Kay dépendrait de lieux lointains. En effet, on peut dégager de ces discours une « géographie du reproche ». Les attitudes américaines face au sida ont eu des répercussions dans les régions rurales de tout le pays ; l'accusation

percussions dans les régions rurales de tout le pays ; l'accusation selon laquelle le sida était venu d'Haïti a provoqué des secousses à l'autre extrémité de la ligne de faille.

Un leitmotiv domine toutes les attitudes, l'accusation. C'est-à-dire la conviction que l'action de l'homme a eu un rôle dans l'étiologie du sida. Adoptant une approche interprétative faisant appel à l'histoire et à l'économie politique, et plus précisément à une conception réactualisée du système mondial qui distingue un centre et une périphérie, les chapitres suivants examineront trois formes principales d'accusations liées au sida : les accusations de sorcellerie formulées par les paysans de Kay ; les accusations lancées contre Haïti par les Américains et les discriminations qui en ont découlé pour les Haïtiens vivant aux États-Unis ; enfin, les « théories du complot » qui ont constitué en quelque sorte la réponse haïtienne aux discriminations dont ils étaient victimes de la part des Américains.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Cinquième partie. Le sida et ses procès

Chapitre XVIII

Sida et sorcellerie : les accusations au sein du village

« Le bien et le mal sont frères ; la vie et la mort sont sœurs.
Tous les quatre viennent de Dieu. Ils ne viennent pas des loa. »

Un paysan haïtien, cité par M. Herskovits, 1934 ¹⁸³

« La souffrance est la première raison pour laquelle les
hommes rendent un culte aux esprits [...]. Examiner le rituel
voudou sous son double aspect, à la fois comme explication de
la souffrance et comme soulagement apportée à celle-ci, ouvre
des perspectives plus vastes que toute autre. »

K. Brown, Afro-Caribbean Spirituality..., p. 40

[Retour à la table des matières](#)

Dieudonné Gracia voit dans la sorcellerie la cause principale de sa maladie. Malgré ses critiques virulentes contre les disputes entre personnes d'une même classe sociale, l'agresseur qu'il désigne n'est autre qu'un de ses pairs, un jeune homme originaire d'une région rurale. D'une façon ou d'une autre, la sorcellerie est invoquée comme cause distale ou proximale dans les trois cas de sida décrits plus haut. Quel sens ont ces accusations par rapport à d'autres attitudes collectives ? Par quelle logique sont-elles portées ? Dans quel système de pensée plus vaste viennent-elles s'inscrire ?

¹⁸³ Cité in Herskovits (1975 [1937] : 247).

Cette dernière question demande à être reformulée. J'en donnerai pour preuve un événement qui survint en août 1987, peu de temps avant la mort de Manno. Par un dimanche matin chaud et humide, de nombreux habitants assistaient dans l'église Saint-André au service dit par Maître Gérard. Le toit de tôle crépitait sous le soleil et, du fond de la chapelle, on entendait mal l'officiant. Mais tout le monde tendit l'oreille quand Maître Gérard annonça que Monsieur Étienne souhaitait prendre la parole.

Le mardi précédent, raconta Étienne debout derrière le pupitre, quelqu'un était venu chez lui quand toute la famille était couchée. Une voix d'homme avait appelé Étienne par son nom, trois fois. Étienne s'était tu et le visiteur avait disparu ¹⁸⁴. La nuit suivante, une autre voix appela Étienne trois fois. Cette fois, la femme d'Étienne demanda qui était là : « C'est Sonson, répondit la voix. Il faut que je règle quelque chose avec toi. » Étienne, convaincu que Sonson ne l'aurait jamais dérangé à une heure pareille, ne bougea pas et le visiteur disparut. La nuit suivante, jeudi donc, la chose se répéta une nouvelle fois. Mais la voix répondit quand la femme d'Étienne demanda qui était là : « C'est Rezima. Il faut que je règle quelque chose avec toi. » Madame Étienne répondit que son mari n'était pas là et n'obtint pas de réponse.

Tôt vendredi matin, Madame Étienne partit pour le marché à Domond. Rentrée dans l'après-midi, elle s'installa sous la tonnelle devant la maison. Elle enleva son fichu pour s'éponger le front. Quelques minutes plus tard, elle entra dans la maison, laissant par inadvertance son fichu dehors. Elle s'aperçut que celui-ci lui manquait plus tard, alors qu'elle était déjà étendue pour la nuit sur sa natte. Elle demanda à sa fille d'aller le lui chercher mais l'enfant refusa de sortir dans le noir. Toute la maisonnée s'endormit. Juste avant l'aube du samedi matin, une voisine passa rendre de l'argent qu'elle devait à Madame Étienne. Il était presque temps de partir au marché de Mirebalais. Madame Étienne alla chercher de l'eau à la fontaine. Quand Étienne se leva peu après, il trouva unealebasse verte dans la pièce du devant, le fichu de sa femme noué à la tige. Étienne et sa famille avaient été ensorcelés.

¹⁸⁴ J'ai demandé par la suite à Saul pourquoi Étienne n'avait pas répondu. Saul, un peu agacé, m'a répondu que « la nuit tombée, rien ne vous oblige à répondre à n'importe qui ».

Cette découverte « ne me surprit pas trop », poursuivit Étienne de façon peu convaincante. Il ne devait d'argent à personne, il ne s'était disputé avec personne. Il avait décidé que, plutôt que d'aller voir le *bokòr* avec la calebasse, il préférerait mettre l'affaire devant les membres de la paroisse, « puisque c'est ici que je prie ». Il était venu voir le prédicateur le matin même en lui demandant d'organiser une réunion de prière mais Maître Gérard avait estimé qu'un témoignage serait plus approprié.

À ce stade du récit, Maître Gérard revint au pupitre et suggéra à l'assistance « d'agir en vrais frères et sœurs d'Étienne et de l'aider à faire face à ce problème ». Le prédicateur termina le service en annonçant que tous ceux qui le souhaitaient pouvaient proposer leur aide pour « écraser cette chose mauvaise ». Une bonne centaine d'adultes parcoururent les quelques mètres qui séparaient l'église de la maison d'Étienne, une baraque délabrée de deux pièces, située sur le côté nord de la clinique. Maître Gérard et trois de ses « acolytes », Saul, Pierre et Ti-Zout, entrèrent. La foule entonna des hymnes et des prières familiers. De l'extérieur, on ne voyait pas Gérard mais on l'entendait parler fort et avec autorité. Il ressortit en plein soleil, tenant la calebasse qui pendait au bout d'un chiffon noir. Elle était bariolée de lettres.

La foule recula, pleine de crainte, et on entendit quelques rires nerveux. Maître Gérard rit aussi et déclara : « Ce n'est pas la peine d'avoir peur, ce n'est que de la magie, juste une petite chose magique, *yon ti bagay maji*. » Mais son ton était forcé et tout le monde se tint à distance respectable de la chose. En y regardant de plus près, la plupart des inscriptions sur la calebasse étaient d'élégantes lettres cursives qui semblaient former les mots « porte » et « Dieu », pour autant qu'on put en juger car elles étaient disposées de façon irrégulière et entremêlées de signes obscurs.

Maître Gérard traversa la route et fracassa la calebasse sur le bas-côté. Un murmure parcourut l'assistance. Saul versa de l'essence sur les débris et le fichu noir, et Ti-Zout tendit des allumettes à Étienne. Quand celui-ci mit le feu au fichu, un homme derrière moi dit à voix basse : « On ne brûle pas ça aussi facilement, mon frère. » À nouveau, la foule égrena un rire tendu. Pendant que la calebasse et le tissu se consumaient, Maître Gérard rentra dans la maison tandis que l'assistance recommençait à chanter et à prier. Cette fois-ci, je voyais à l'intérieur : Étienne et sa femme se tenaient à genoux devant le prédicateur qui

récitait une prière, « une prière spéciale pour ce type de circonstances », m'expliqua-t-il par la suite. Le couple répondait par des « oui » et des « amen » à intervalles réguliers. Finalement, ils ressortirent tous les trois dans la lumière éblouissante, tout le monde chanta un dernier cantique et on se dispersa.

Quelle est la nature de ces « croyances » partagées à l'évidence par la majorité des adultes de Do Kay ? L'histoire d'Étienne fournit un point de départ utile à l'examen des accusations de sorcellerie relatives au sida car elle résume la confusion qui entoure les « croyances religieuses » haïtiennes. Ce désordre provient d'ambiguïtés réelles mais aussi d'ambivalences de la part de ceux qui ont un rapport avec le vaudou, y compris de la part des chercheurs, et d'une longue liste de silences.

1. Dans quelle catégorie peut-on classer les réalités collectivement admises par les habitants du petit village de Kay et qui ont présidé au rassemblement d'une centaine d'adultes ?

Sauf rares exceptions, les ethnographes parlent de la sorcellerie en Haïti comme d'un phénomène exclusivement lié au vaudou. « La magie est inextricablement mêlée à ce que l'on s'obstine à nommer « religion vaudou », estime ainsi Métraux (1958 : 236). Plus récemment, Hurbon (1987a : 264) se penchait sur les accusations de sorcellerie dans le cadre des croyances vaudou en Haïti. Effectivement, le vaudou fournit une réponse facile. Trop facile, comme nous allons essayer de le montrer dans ce chapitre.

L'équivalence vaudou-sorcellerie a une longue histoire. Le XIX^e siècle n'a vu dans le vaudou, « croyance superstitieuse » ou « rite satanique », qu'une forme de sorcellerie ou de magie maléfique. Réagissant de façon simpliste au racisme du « monde extérieur », de nombreux intellectuels haïtiens du siècle dernier l'ont décrit comme une survivance africaine sur le déclin : comme le créole, elle n'avait pas sa place dans le pays « civilisé » qu'ils s'efforçaient de bâtir (voir d'Ans 1985 et Hurbon 1987a). Toutefois, les intellectuels du XX^e siècle, influencés par l'anthropologie, se sont intéressés aux traditions culturelles de la paysannerie. L'opinion du reste du monde ne s'en trouva d'ailleurs pas modifiée, à preuve la définition du vaudou proposée en 1933 dans le *Oxford English Dictionary* : « Ensemble de croyances et de pratiques superstitieuses originaires d'Afrique, au

semble de croyances et de pratiques superstitieuses originaires d'Afrique, au nombre desquelles la sorcellerie, le culte des serpents et les rites sacrificiels, répandues parmi les Nègres et les personnes avec du sang noir des Antilles et du Sud des États-Unis » ¹⁸⁵.

Quand le vaudou fut déclaré illégal sous l'occupation américaine et ses officiants persécutés, certains penseurs nationalistes décrétèrent qu'il fallait le réhabiliter. Ce culte ne leur apparaissait plus ni superstitieux, ni satanique, mais représentait plutôt la « religion populaire » d'Haïti, structurée par des croyances et des doctrines dotées d'une cohérence. Jean Price-Mars, ethnologue et médecin de formation qui s'est efforcé de redonner à la culture haïtienne ses lettres de noblesse, soutenait que « 1804 avait été le produit du vaudou » (Schmidt 1971 : 23). La parution de son recueil d'essais intitulé *Ainsi parla l'oncle*, en 1927, éclaira d'un jour nouveau la nature et le rôle de la religion dans les régions rurales du pays. Mais la bataille se poursuivit : le clergé, à dominante française et catholique, et l'élite groupèrent leurs forces pour lancer la « campagne anti-superstitieuse » ¹⁸⁶, aussi étroite d'esprit qu'infructueuse dans ses résultats.

Les ouvrages contemporains, ethnographiques ou autres, reflètent ces conflits. Les défenseurs du vaudou relèguent la sorcellerie à un élément annexe dont

¹⁸⁵ Pour qui ignorerait la nature de ces pratiques, le *Oxford English Dictionary* (vol. XII, p. 310) illustre sa définition en des termes quelque peu sensationnalistes : « On entend généralement par « vaudou » la persistance, en Haïti d'abominables pratiques magiques et occultes, ainsi que du cannibalisme, hérités des premiers Nègres venus d'Afrique. »

¹⁸⁶ Sur les campagnes contre les superstitions, voir Bellegarde (1953), Dayan (1977) et Métraux (1958). Il y a eu d'autres tentatives pour extirper le vaudou, menées par les Haïtiens eux-mêmes mais tout aussi vaines. Plus récemment, la fuite de Jean-Claude Duvalier (dont le père, si ce n'est d'autres membres de la famille, était considéré comme un partisan du vaudou) a ouvert la voie à l'expression d'un sentiment anti-vaudou très puissant. Au cours de la seule année 1986, plusieurs *houngan* furent assassinés et de nombreux temples détruits. De telles violences illustrent la grande hétérogénéité religieuse et culturelle d'Haïti, et mettent à mal les conclusions un peu rapides de Leyburn (1966) et d'autres qui séparent le pays en deux groupes homogènes en leur sein : la petite élite prospère et l'immense majorité de pauvres. Voir Hurbon (1987b) pour une analyse de ces persécutions, que l'on ne peut comprendre sans tenir compte du lien établi par la population entre vaudou et macoutisme.

Hollywood et la presse sensationnaliste auraient exagéré l'importance. Le vaudou, assure Maximilien (1945 : 222-223), est une religion en soi qui comprend un corps de croyances, elles-mêmes liées à des conceptions métaphysiques découlant d'une initiation secrète. Quant à Rigaud (1985 : 7), il observe que ceux qui croient au vaudou placent en celui-ci leurs espoirs et leurs peurs, aussi fermement que le font les adeptes du christianisme, du judaïsme, du bouddhisme ou de l'islam.

Le père Jacques Alexis compte parmi les Haïtiens que le mouvement de réhabilitation du vaudou a marqués. À l'inverse de bon nombre d'hommes d'Église étrangers et de leurs ouailles, il ne dit pas volontiers du mal de ce culte et n'utilise jamais des termes tels que « satanique ». Sans être un relativiste, lui pour qui Dieu est la seule voie, il considère le vaudou comme « le produit historique d'un peuple arraché à l'Afrique ». Il évoque d'un ton approbateur le rôle joué par le vaudou dans la révolution haïtienne et rappelle souvent que l'école construite à Do Kay est « ouverte à tous, catholiques, protestants et vaudouisants ». Il pense également que les accusations de sorcellerie sont « intimement liées au vaudou ». « Vers la fin, [Manno] n'avait plus la même foi qu'avant, remarqua-t-il un jour. Il était convaincu d'être victime de la magie. Ces sortes de croyances sont profondément enracinées chez les Haïtiens, elles font partie de notre histoire. En même temps qu'il voyait [le docteur de Port-au-Prince], il allait peut-être chez le *houngan* [...]. On n'en sait rien, Manno attribuait peut-être sa rémission spectaculaire à l'efficacité d'un autre système [thérapeutique]. Il se peut qu'il ait cessé de prendre le traitement du docteur au début du printemps, on n'en sait rien. » Deux oppositions se font jour, entre le vaudou et le christianisme d'une part, entre le vaudou et la médecine « cosmopolite » de l'autre. Cette dernière n'a d'effet pratique, à Kay du moins, qu'en cas de maladie grave. Elle n'implique pas alors le choix d'un terme à l'exclusion de l'autre. Même si plusieurs habitants du village déclarent hautement que les médicaments des « docteurs » et les médicaments des *houngan* ne font pas bon ménage, en cas de maladie grave, la plupart des Haïtiens des régions rurales recourent en même temps au *houngan* et au *doktè*. Cependant, de nombreuses maladies qui se manifestent par de la fièvre et un état de prostration, telles le paludisme ou la typhoïde, requièrent, de l'avis des médecins comme des *houngan*, un traitement rapide et intensif. Le malade ne

pouvant se trouver en deux lieux à la fois, la famille doit trancher ¹⁸⁷. Le cas de Manno, qui disparut de Kay pendant presque un mois, est emblématique des choix difficiles que les gens de la région doivent parfois faire. Qu'on se souvienne aussi de la maladie de Marie, évoquée au début du chapitre v. C'est dans de telles circonstances, quand le *houngan* l'emporte, que le père Alexis juge le vaudou déplorable et y voit un piège où tombent « les gens faibles, rendus plus faibles encore par la peur » ¹⁸⁸.

Si cette dichotomie à l'emporte-pièce entre vaudou et christianisme correspond bien à des pratiques et des croyances, elle n'a pas de sens pour les Haïtiens des régions rurales. Le mot « vaudou » signifie des choses différentes selon la personne qui l'emploie. Se fondant sur son travail de terrain dans le Sud du pays, Lowenthal (1978 : 393) affirme que le terme « se rapporte simplement à une danse souvent pratiquée dans les campagnes mais pas nécessairement à l'occasion d'une cérémonie religieuse ». Pour le père Alexis, le mot évoque « un système de croyances concernant les relations de l'homme avec le monde des esprits et la façon d'avoir accès à ce monde ». Pour les gens de Kay et des villages alentour, le vaudou se situe quelque part entre la définition restrictive de Lowenthal et celle très large du père Alexis. Il s'agit de quelque chose que l'on fait plutôt que de quelque chose en quoi on placerait sa foi. Certaines personnes font du vaudou, dit-on ; elles ne se contentent pas de danser, elles font aux *lwa* des offrandes propitiatoires de nourriture. Ce sont « des gens qui donnent de la nourriture aux *lwa* », *moun k'ap bay lwa manje*. Dans la région de Kay, lorsqu'on

¹⁸⁷ Weise (1971 : 130) affirme que « toute maladie réfractaire à la médecine naturelle est, par définition, surnaturelle ». Les études de terrain menées dans la région de Kay démentent cette conclusion. Mes informateurs considèrent que certaines maladies nécessitent une intervention « surnaturelle » immédiate mais savent aussi que bien des maladies « naturelles » sont difficiles à guérir (ainsi, les ulcères chroniques de la jambe), ou résistent même à tout traitement biomédical (affections malignes chez les personnes âgées ou *move san*, par exemple).

¹⁸⁸ Les informateurs de Métraux attribuent sans hésiter la maladie à des influences humaines, ce qui, compte tenu du prix élevé des « traitements », va dans le sens de la remarque : « Malheureusement la société rurale ne manque pas de névrosés ou simplement d'esprits inquiets et chagrins prêts à insinuer qu'une maladie n'est pas « du bon Dieu », qu'un accident est entouré de circonstances suspectes et qu'un décès s'est produit dans des conditions anormales » (Métraux 1958 : 269).

parle du vaudou, on mentionne aussi souvent les offrandes que l'aspect visuel et esthétique des cérémonies.

Un autre mot revient souvent à propos du vaudou, celui de « magie ». Il apparaît plus souvent encore à propos de maladies graves frappant des adultes sains ou des enfants « qui ont échappé » aux années dangereuses entre la naissance et le début de l'école. Le sida et la tuberculose viennent en tête de ces pathologies, de même que certains états fébriles provoqués par exemple par le neuropaludisme. « Il existe une différence capitale, écrit Herskovits (1975 : 221), entre un traitement destiné à guérir une maladie et la magie employée pour aboutir à une fin, se protéger du mal ou nuire à quelqu'un, même si les deux font appel à des dieux identiques pour conférer au traitement son pouvoir ou pour rendre actif un *garde* ou un *wanga*. »

Métraux convient que l'anthropologue et le paysan haïtien ne pensent pas à la même chose lorsqu'ils parlent de magie. Le sens pour un Haïtien est très pointu : « Le vaudouiste considère comme « magique » tout rite accompli dans une intention mauvaise » (Métraux 1958 : 236). Hurbon renchérit (1987a : 262) en soulignant le « caractère meurtrier de la magie, qu'elle soit offensive ou défensive ». Les habitants de Kay, toutes appartenances religieuses confondues, ont la même idée étroite de la magie. Sur le Plateau Central vit un docteur célèbre pour ses guérisons « de maladies simples aussi bien que de maladies avec un auteur ». Après qu'on m'ait raconté d'innombrables anecdotes sur ses traitements magiques, je demandai naïvement : « Est-ce qu'il ne fait pas de la magie ? » On me regarda avec surprise et l'un de ses admirateurs se montra très agacé que je puisse penser une chose pareille.

Le terme *maji* correspond à la notion occidentale de sorcellerie. Il existe à Do Kay d'innombrables façons d'ensorceler un ennemi. Outre les méthodes assez spectaculaires employées par l'ennemi d'Étienne, on utilise des poudres, que l'on répand par exemple dans la cour de sa victime afin qu'elle marche dessus, et des *pakèt*, des « paquets » magiques¹⁸⁹. On entend souvent les expressions *kout poud*, « coup de poudre », *kout zombi* ou *movezè*, « mauvais air » ; on peut également frapper à *kout flach*, ce qui consiste à envoyer un « mort », un zombi,

¹⁸⁹ Comme l'explique Maximilien (1945 : 185-191), les *pakèt* sont généralement des talismans fabriqués à des fins thérapeutiques.

dans une lampe de poche dont le rayon lumineux servira ensuite à expédier le mort sur l'ennemi. En 1987, après des entretiens avec des dizaines d'adultes de Kay, je ne découvris que deux personnes convaincues qu'il était impossible de provoquer une maladie par l'expédition d'un mort. L'existence de la *maji*, comme celle de Dieu, n'est jamais mise en cause ¹⁹⁰.

Les habitants de Kay pratiquent à la fois le vaudou et le christianisme, telle aurait été la conclusion du père Alexis au vu de mes entretiens. Mais mes informateurs opèrent des distinctions plus fines qui apparaissent par exemple dans les observations de Madame Jolibois. Ainsi la divination occupe une place à part, bien distincte des offrandes aux *lwa*. « Il existe aussi des *houngan*, dit Madame Jolibois, qui ne font pas de vaudou. Quand on est malade, on peut demander une divination ou *chapot*. Le *houngan* allume une bougie, il parle avec elle, avec la flamme. Si c'est la mort, il voit du noir, pas du rouge. Il lui faut une bougie jaune spéciale, faite avec de la cire d'abeille. »

Je cite ici Madame Jolibois pour souligner un autre aspect des problèmes de terminologie en la matière. Madame Jolibois est une *levanjil fran*, c'est-à-dire une évangéliste. Quand elle dit que son père l'a élevée « dans la parole du Christ », elle signifie par là qu'elle n'a rien à voir avec les gens qui nourrissent les *lwa*. Contrairement aux *episkopal* qui, comme les catholiques romains, passent pour tolérants à l'égard du vaudou, les membres de cette Église baptiste le considèrent comme satanique. Les voisins de Madame Jolibois confirment qu'elle n'a jamais mis les pieds dans un *houmfor*. Elle fréquente des gens qui partagent sa foi protestante exclusive. Ainsi donc, si l'adhésion à une Église protestante peut modifier totalement les pratiques religieuses, elle ne remet pas en cause un ensemble de convictions appartenant à ce qu'on pourrait appeler la « culture

¹⁹⁰ Dans les discussions sur la *maji*, on entend souvent des créolophones dire, en français, que « le mal existe ». Cette formule est invoquée le plus souvent par ceux qui professent une foi différente de la croyance en les *lwa*, et signifie en gros : « À chacun de choisir son explication mais ne mettons pas bêtement en doute l'existence de forces maléfiques telles que la magie offensive. » En outre, il y a bien sûr des « sous-catégories » de sorcellerie. Celle qui s'exprime dans le vaudou n'est pas tout à fait la même que celle redoutée dans les campagnes où domine la version haïtienne de l'« évangélisme ». Mabile (dans Maximilien 1945 : XIX) ne dit pas autre chose quand il observe que la magie européenne a profondément marqué non seulement le vaudou mais toutes les sorcelleries rurales.

rurale haïtienne ». Rares sont ceux qui pensent que les *lwa* n'existent pas ; mais beaucoup d'habitants de Kay sont d'accord avec Madame Jolibois pour voir une énorme différence entre croire à leur existence et participer à des cérémonies dont la raison d'être consiste à leur faire des offrandes. Les *lwa* existent, c'est un fait, mais les « chrétiens purs », ou *levanjil fran*, « ne font pas d'offrandes à de faux dieux » ¹⁹¹.

Dans quelle catégorie classer les convictions partagées par les habitants de Kay ? Non pas sous la notion de « vaudou » telle qu'elle est entendue ici, mais sous le mot de *maji*, qu'on pourrait traduire par « sorcellerie ». La *maji* elle-même n'entre pas dans le vaudou tel que défini par les anthropologues, « système cohérent de croyances et de dévotion », selon Lowenthal qui lui attribue deux caractéristiques : « Malgré des variations régionales sur presque tous les autres points, la possession et les cérémonies font partout partie de la religion haïtienne » (Lowenthal 1978 : 411).

Dans le cas qui nous occupe, nous avons vu que les gens qui composaient la foule rassemblée en ce dimanche d'août ne croyaient pas forcément à la possession et ne fréquentaient pas tous des cérémonies vaudou. Simplement, dans leur grande majorité, les Haïtiens de la campagne partagent les conceptions sur lesquelles repose la *maji*. Ces conceptions font partie de la culture rurale haïtienne dont les théories et la pratique du vaudou ne sont qu'un sous-ensemble ¹⁹². Ce

¹⁹¹ Cette analyse ne prétend pas accorder un crédit total à mes informateurs : leurs croyances ne sont pas forcément cohérentes entre elles, et peuvent être très floues. Il y a une réelle ambivalence. Ce qui importe, c'est de comprendre que l'ambivalence des attitudes face au malheur ne doit pas forcément nous conduire à mettre en cause l'« authenticité » des choix et allégeances religieux. Un informateur de Lowenthal présente les choses ainsi : « Je ne crois pas vraiment aux *lwa* mais quand ils viennent, qu'on y croie ou non, ils sont bien là ! » (Lowenthal 1978 : 405).

¹⁹² Revenons à ce propos sur les données ethnographiques présentées dans les chapitres précédents. Qu'on se souvienne du *houngan* persuadé que son fils était mort ensorcelé et que les assassins allaient bientôt tenter de zombifier l'enfant. Le *houngan* se rendit au cimetière et « leva » le garçon pour le mener chez le « pasteur Daniel », évangéliste notoire de Hinche. Quand les « gens du diable » trouvèrent la tombe vide, ils durent abandonner leur projet de zombifier l'enfant. Le pasteur Daniel, quant à lui, « s'allongea sur le corps de l'enfant mort et dit : « Lève-toi, je le veux, et rejoins les vivants. » L'enfant remua. Ainsi protégé de la zombification, il put mourir

dimanche-là, personne ne s'interrogeait sur l'existence même de la sorcellerie. Laalebasse existait, donc Étienne avait été ensorcelé : cette évidence valait pour le plus dévot des chrétiens comme pour les serviteurs des *lwa* qui, pour la plupart, disent croire au dieu chrétien. Les divergences de vues pouvaient porter sur l'utilité ou l'insuffisance de l'intervention de Maître Gérard mais une chose faisait l'unanimité : Étienne était victime d'un acte de malveillance de la part d'un rival.

2. Pourquoi avait-on ensorcelé Étienne ?

À en juger par les commentaires sur les trois victimes du sida à Kay, Étienne n'avait pas de raison particulière d'être la cible d'un acte de sorcellerie. L'envie suscitée par la richesse de quelqu'un explique bon nombre d'actes de sorcellerie ; or Étienne, de notoriété publique, était extrêmement pauvre. Dans son allocution, il élimina également deux autres motifs habituels pour lesquels on fait appel à la magie maléfique : « Je ne devais d'argent à personne, précisa-t-il, et je ne m'étais disputé avec personne. » Mais il omit de mentionner une quatrième raison : il pouvait avoir été ensorcelé en réplique à un sort qu'il aurait lui-même jeté.

Les langues se délièrent rapidement : Madame Alexis avait donné un cochon à Madame Étienne. L'animal étant mort dans des convulsions, Étienne décréta que quelqu'un l'avait empoisonné avec de la *kola* ; les convulsions prouvaient que cette mort était « pas simple ». Son point de vue ne fit pas l'unanimité. Selon certains, la sorcellerie n'y était pour rien et il ne fallait voir là que des causes naturelles. « Il aurait pu s'en douter, dit Madame Dieugrand. Qui pouvait lui envier son cochon, à ce pauvre homme ? » Étienne demanda conseil à un *amatè* qui lui apprit que Rezima, son voisin, avait donné de la *kola* au cochon ¹⁹³. Le

de mort naturelle et fut promptement ré-enterré. La leçon de cette histoire, c'est que le pasteur Daniel avait des pouvoirs plus grands que les gens qui avaient fait appel à la sorcellerie.

¹⁹³ L'empoisonnement des cochons, comme tant d'autres phénomènes en Haïti, peut être « simple », c'est-à-dire dû à une substance toxique, ou « pas simple ». Dans ce cas, c'est une opération magique qui a causé la mort. Dans un sondage auprès des trois quarts de la population adulte de Kay, toutes les personnes interrogées citaient la *kola* comme première cause de la

même *amatè* « rendit » le poison à Rezima qui perdit bientôt trois de ses sept cochons. « Tout le monde sait que Rezima n'a pas tué le cochon d'Étienne, m'expliqua Madame Sonson. Pourquoi aurait-il fait ça, avec tous les cochons qu'il a ? Étienne était simplement jaloux que Rezima ait autant de cochons alors il leur a donné de la *kola*. Maintenant, ça le dépasse, le pauvre, et il a peur. »

Le seul fait d'éprouver de la peur indique qu'il s'agit bien de sorcellerie. Étienne soutenait que la découverte de laalebasse ne l'avait pas surpris mais les habitants de Kay s'apitoyaient sur ce qu'il avait dû éprouver : « le sentiment d'une situation presque irréversible s'empare de l'individu » (Hurbon 1987a : 261). Qu'est-ce qu'Étienne pouvait redouter le plus ? Que lui ou un membre de sa famille soit victime d'une maladie grave ou d'une série de malheurs. Lorsqu'il s'agit de peser l'attaque et la contre-attaque, certains actes de magie sont considérés comme justifiés¹⁹⁴. Personne à Kay n'alla jusqu'à soutenir qu'Étienne méritait ce qui lui arrivait mais presque tous mes interlocuteurs observèrent qu'il n'aurait pas dû tuer les cochons de Rezima.

3. Quelle action devait entreprendre Étienne en tant qu'épiscopalien victime de la magie ?

Étienne avait présenté l'affaire aux membres de son Église, provoquant ainsi le rituel que nous avons décrit et suscitant une certaine sympathie et le soutien de la communauté villageoise. Il allait probablement entreprendre une autre démarche habituelle dans ce genre de circonstances : essayer de savoir qui avait placé le *wanga* devant chez lui, et pour quelle raison. Comme je l'appris bientôt, il avait consulté un *amatè* qui avait désigné Rezima comme l'auteur du sort.

mort des cochons. Le plus souvent, la *kola* était « pas simple » comme en témoignaient les convulsions des bêtes au moment de l'agonie.

¹⁹⁴ Notant que l'éthique rurale haïtienne prend toujours en compte le contexte des événements, Brown observe que la force morale de ces communautés tient aussi au fait que « seules des circonstances extrêmes justifient la sorcellerie contre autrui, et seulement dans un souci inébranlable de justice » (Brown 1989a : 54-55).

Sachant cela, que pouvait-il faire pour se protéger ? Devait-il ensorceler Rezima à son tour ? Une première possibilité, radicale, aurait consisté à refuser l'escalade en estimant qu'en tant que chrétien, il serait protégé de la magie par sa foi. À Do Kay, une seule personne s'est convertie à un protestantisme catégoriquement opposé au vaudou mais elle ne nie cependant pas l'existence de la magie et de ses pratiques ; elle se contente d'affirmer qu'elle n'en sera pas victime.

Dans les jours qui suivirent la destruction de la calebasse, j'interrogeai plusieurs habitants sur les possibilités qui s'offraient à Étienne. Certains me dirent qu'il serait prudent pour lui de s'assurer une protection magique grâce à des amulettes, des breuvages ou des bains. Nombre de mes interlocuteurs estimaient qu'il devait prier Dieu. Toutefois, ce qui me surprit le plus fut de découvrir que personne ne pensait qu'il devait utiliser la magie contre « la personne qui avait mis la calebasse » (peu de gens prononçaient le nom de Rezima). Et encore moins frapper Rezima en retour. Ce mystérieux consensus reflétait des idées largement partagées sur les « règles du jeu ».

4. En quoi la magie est-elle un baromètre de la morale ?

Comme partout ailleurs dans le monde, les maladies graves suscitent des interrogations : « pourquoi moi ? », « pourquoi eux ? » Interrogations d'autant plus pressantes quand le mal s'attaque à des gens jeunes. Les réponses, pour faire sens, viennent s'inscrire dans des récits de maladie qui donnent une signification à la maladie. Ces récits doivent eux-mêmes procéder d'un système d'interprétation fort pour acquérir une validité. L'idée d'égalité constitue le plus important des paradigmes qui organisent ces récits, le « maître tropisme » en la matière. Pour bien des Haïtiens, l'égalité en est venue à désigner une pauvreté partagée. La peur des forces magiques renforce ce souci d'égalité, si essentiel dans la vie rurale haïtienne. Cette peur agit comme un révélateur de la façon dont les habitants d'un village cohabitent et partagent leur misère.

Les événements concernant la *maji* trouvent leur place dans plusieurs systèmes culturels articulés les uns aux autres et dont le vaudou ou le christianisme font partie sans occuper une place prépondérante. Parmi les différents systèmes d'interprétation en présence, les conceptions relatives à la pauvreté et à la richesse, à l'agression et à la rétorsion, au bien et au mal, jouent

se, à l'agression et à la rétorsion, au bien et au mal, jouent un rôle important ¹⁹⁵. Quelle que soit leur origine, Afrique de l'Ouest selon certains, France du XVII^e siècle selon d'autres, les conceptions actuelles concernant la *maji* ont pris forme à Saint-Domingue où sorcellerie et poison constituèrent les meilleures armes des esclaves contre leurs oppresseurs. Elles ont perduré après la révolution et, aujourd'hui, nombre de Haïtiens se demandent, face à un grand malheur, lequel de leurs ennemis les a frappés. L'origine de ces conceptions se lit dans le mot *makandal*, qui désigne toujours du poison, magique, toxique ou les deux. Citons Dieudonné parlant de son agresseur : « Il n'était pas idiot, il savait ce que doit faire un type sans arme. Si c'est quelqu'un [qui m'a envoyé ma maladie], alors c'était un *makandal* et ça venait de la jalousie. »

Ces conceptions, ces préoccupations et ces peurs sont inextricablement mêlées aux réalités des maladies graves ; elles ont contribué à l'élaboration d'une représentation collective du sida à Kay. La logique du reproche apparue à l'occasion de la maladie de Manno est chose commune en Haïti. Quand Manno et sa famille ont acquis la conviction que le jeune homme avait été ensorcelé, ils ont immédiatement supposé qu'il fallait en chercher la cause dans sa relative richesse, due à trois emplois rémunérés dans le projet de développement géré par le père Alexis. Ils se sont donc interrogés pour savoir qui avait pu se sentir lésé par l'attribution de ces emplois à Manno : les autres enseignants de l'école à qui le père avait préféré le jeune homme comme bras droit. Pierre, par exemple, était « de Kay et aurait dû obtenir ce travail avant un étranger », résuma sa tante. Plusieurs de mes interlocuteurs soulignèrent que Pierre était plus pauvre que Manno, de même que Maître Fritz. De plus, ils soupçonnaient que le père Alexis n'aimait pas beaucoup Fritz ce qui renforçait le mépris de ce dernier pour son rival. C'est pour cette raison que Dieudonné définit le sida comme une « maladie de la jalousie ».

¹⁹⁵ Dans leurs formes les plus radicales, ces préoccupations peuvent favoriser la création de sociétés secrètes vaudou, appelées *chanpwel* ou *bizango*. Davis (1988 : 278) a étudié les « procédures judiciaires bizango », qui définissent les délits majeurs comme suit : « 1. Ambition - enrichissement excessif réalisé bien évidemment aux dépens de la famille ou d'autres personnes à charge ; 2. Manque de respect envers autrui ; 3. Dénigrement de la société bizango ; 4. Voler la femme d'un autre ; 5. Répandre des rumeurs calomnieuses qui nuisent à autrui ; 6. Exercer des violences contre sa famille ; 7. Conflit relatif aux terres - toute action qui prive injustement autrui de cultiver la terre. »

La compétition acharnée dans un contexte de grande pénurie constitue la toile de fond de la sorcellerie à Kay ¹⁹⁶. Dans la plupart des cas décrits aux chapitres précédents, il s'agit de rivalités entre personnes vouées au même dénuement matériel (Manno, l'amant d'Anita, Dieudonné, Étienne), qu'aggravent parfois des considérations affectives, pour Marie par exemple. Dans la région de Kay, les accusations de sorcellerie frappent aussi ceux qui s'enrichissent trop rapidement. Un proverbe résume bien cela : *mezi lajan ou, se mezi wanga ou*, qu'on pourrait traduire par : « Plus un homme est riche, plus il a de pouvoirs magiques » ¹⁹⁷. Il faut souligner qu'en Haïti, où les gens partagent la même misère, une longue histoire a imposé l'idée d'une communauté de destins et donc de pauvreté : on peut donc supposer que ceux qui semblent briser ce destin suscitent des accusations de sorcellerie, surtout s'ils sont des « étrangers du dedans », issus de la même classe sociale, la paysannerie en l'occurrence, mais différents à un titre ou un autre des membres de la communauté villageoise. À Do Kay, Manno, le *moun vini*, réunissait ces caractéristiques. Dans les banlieues de Port-au-Prince, où tout le monde vient de l'extérieur, Dieudonné était le dernier arrivé.

À Do Kay comme dans le pays en général, la répartition inégale des richesses constitue l'anomalie la plus voyante ; l'envie est bien souvent à l'origine de perturbations dans le domaine social. Au degré zéro de la richesse matérielle, la fortune de l'un fait manifestement l'infortune de l'autre. « La peur de la sorcellerie, observe Taussig (1980 : 117), équivaut à la peur d'avoir plus que le voisin : avoir plus signale une incapacité à partager. La sorcellerie est mauvaise mais elle naît de soucis légitimes dans des régions où la compétition [pour des ressources rares] met en conflit aspirations individuelles et sentiment collectif » ¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Dans sa célèbre étude sur le kuru dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée, Lindenbaum (1979) conclut que « en l'absence d'autres méthodes pour mettre fin à un litige, la sorcellerie peut servir à réguler les relations entre des individus qui doivent coopérer mais qui sont aussi en compétition [...]. La sorcellerie semble appelée non pas à interrompre ces relations mais à les moduler. »

¹⁹⁷ Ou, plus littéralement, « la mesure de votre argent donne la mesure de vos pouvoirs magiques ».

¹⁹⁸ Taussig (1987 : 282) écrit à propos de migrants noirs pauvres installés dans la ville de Puerto Tejado, qu'ils se montraient « vigilants à la moindre

Fardin, marchand de bétail et réfugié du barrage, fournit un exemple parlant de ces injustices et des accusations qu'elles engendrent. Dans un village aussi pauvre que Kay, la jolie maison de Fardin, dotée de quatre pièces, d'un sol en ciment et d'une cour vaste et propre, fait bien des envieux. Madame Sonson, qui vit de l'autre côté de la route et entretient une amitié ostensible avec sa femme, m'expliqua comment il était devenu riche : « Il a demandé l'aide d'un *baka* [un esprit mauvais] qui lui a donné de l'argent. Mais il a dû céder sa propre mère ! Un jour, son heure viendra et le *baka* le dévorera » ¹⁹⁹.

De nombreux textes ethnographiques ont commenté la tendance des ruraux haïtiens à soupçonner que la richesse personnelle est fondée sur de tels pactes. « L'individu qui se met à s'enrichir de manière rapide et spectaculaire, a dû sortir des règles du jeu et chercher des *pwen* [pacte avec le diable qu'on peut acheter] forts, c'est-à-dire acheter des forces spirituelles, des mauvais *lwa*, ou des *baka* pour s'accaparer du potentiel vital du voisin ou d'un membre de sa propre famille » (Hurbon 1987a : 266) ²⁰⁰.

infraction à la règle du partage et de l'égalité. Leur code collectif était tout entier basé sur la réciprocité. « Ici, sur la côte, une main lave l'autre », disait-on. Ils craignaient et maniaient l'arme du *maleficio* quand ce code était brisé. » Il faut noter toutefois que, dans les villages haïtiens, de nombreuses raisons justifient la crainte de posséder plus que le voisin : « Dans certains villages, observe Hurbon (1987b : 14), le développement du macoutisme pousse certains commerçants et petits producteurs à réduire le volume de leurs activités pour éviter de travailler au seul profit des macoutes [...]. Le macoute commence toujours par soupçonner et accuser d'opposition au gouvernement celui dont il convoite les biens. » À Do Kay, du fait des terres caillouteuses et stériles, ces menaces s'exercent avec moins de violence que dans des zones plus prospères : la pauvreté dans la région de Kay atteint de tels extrêmes que ses habitants courent peu de risques d'attirer l'attention des macoutes.

¹⁹⁹ « Sa mère est morte bien avant son heure », ajouta Madame Sonson, d'une maladie sournoise qui « lui retira l'appétit ». Après son décès, une séance de divination révéla que le coupable était un parent de Fardin.

²⁰⁰ Voir aussi Herskovits (1975 [1937]), Métraux (1958) et Romain (1959 : 206-208). Ces conceptions expliquent les maximes peintes sur les cars et les camions assurant les transports publics : ils appartiennent à des particuliers et représentent l'un des rares moyens de s'enrichir pour une personne illettrée. Il faut certifier leur origine, d'où les précisions qui ornent les véhicules sillonnant le Plateau Central : « Don de Dieu », « Fruit de mes prières », « Louons le Seigneur de qui viennent tous les bienfaits » ou

Métraux estime que ce type de soupçons est propre à Haïti : « Ce qui est spécifiquement haïtien, c'est la tendance à attribuer à des sordides tractations avec les mauvais esprits la richesse ou simplement le bien-être d'autrui. L'Haïtien admet difficilement que l'on fasse fortune sans avoir partie liée avec un sorcier. Il y a toujours quelqu'un qui prétend connaître la nature du contrat diabolique ayant permis à tel « grand don » d'arrondir son bien : être riche, c'est être quelque peu sorcier. L'éternelle jalousie campagnarde se recouvre ici de représentations magiques » (Métraux 1958 : 255).

En quoi ces convictions sont-elles spécifiquement haïtiennes ? Si la thèse d'Hurbon est correcte, elles mêlent plusieurs héritages, celui de Saint-Domingue mais aussi celui des injustices nées de l'implantation européenne dans le Nouveau Monde. Des circonstances semblables ont donné naissance à des convictions similaires ²⁰¹. Ainsi, dans la vallée de Cauca, en Colombie, les journaliers qui exhibent un vêtement flambant neuf ou tout autre signe d'enrichissement, seront volontiers accusés d'avoir passé un pacte avec le diable. Comme Fardin, de tels hommes, dit-on, mourront prématurément à cause du pacte (Taussig 1980). Parfois la corrélation entre injustice et usage de la magie s'établit de façon différente : parmi les Chagga du Kilimanjaro, par exemple, « la pauvreté d'un homme peut amener les membres du groupe auquel il appartient à le suspecter de malveillance et à l'accuser, lui ou sa femme, de sorcellerie ou de magie maléfique quand des malheurs s'abattent sur ses parents moins infortunés » (Moore 1975a : 137). Hurbon (1987a) souligne qu'en Haïti, les accusés sont généralement les êtres les plus faibles et des femmes plus souvent que des hommes.

À Do Kay, cependant, la *maji* suit une logique différente. Entre 1986 et 1988, parmi seize cas d'accusations de sorcellerie discutés plus ou moins publiquement,

encore « Merci Papa ». On peut aussi lire des avertissements visant à prévenir toute spéculation sur un pacte éventuel avec le diable (« Vous pouvez dire ce que vous voulez ») et tout commentaire vain (« Jacassez, je travaille »). On retrouve ces thèmes dans la musique populaire haïtienne (voir Courlander 1960).

²⁰¹ Mais on retrouve aussi dans des cadres assez différents des conceptions rappelant celles des campagnes haïtiennes. Ainsi, parmi des paysans de la province de Mysore, en Inde, « la sorcellerie agit comme un facteur de moralisation en condamnant les traits de caractère socialement indésirables d'un individu », en particulier la cupidité (Epstein 1967 : 154).

onze des « accusés » étaient des hommes. Trois motifs étaient invoqués en priorité : des questions d'héritage, la jalousie et le fait de bafouer quelqu'un sur son propre espace, dernier aspect qu'Hurbon (1987a : 264) considère comme secondaire. Sur un troisième point, toutefois, la description d'Hurbon correspond à la situation à Kay : les accusations de sorcellerie pèsent sur les pauvres et les moins puissants. Dans le cas de Manno, il s'agissait de ses pairs moins favorisés que lui et accusés d'avoir envoyé le mort. Ce cas de figure devait se répéter par la suite dans les accusations liées au sida.

Il n'y a pas de règles simples permettant de définir une logique morale qui présiderait à toutes les accusations de sorcellerie. Une chose est claire cependant, la sorcellerie va de pair avec les inégalités ou ce qui est perçu comme tel. Dans son étude sur le kuru, maladie rencontrée en Papouasie-Nouvelle-Guinée, Lindenbaum (1979 : 146) fait une observation similaire : « Une géographie de la peur s'installe dans le sillage des relations inégales. » Les accusations liées au sida reflètent aussi les préoccupations d'un « peuple de la pauvreté », selon l'expression d'un habitant de Kay, dont les membres rivalisent dans une situation d'extrême dénuement. Les accusations sont lancées au sein d'une même catégorie sociale, fait qui laissait Dieudonné perplexe : « Pourquoi est-ce que ce sont toujours les pauvres qui attaquent les pauvres ? », se demandait-il. Peut-être simplement parce que les pauvres n'ont que les moyens de s'en prendre à d'autres pauvres ou à plus pauvres qu'eux. Pour paraphraser Dieudonné, « les types sans armes savent ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire ». Les dirigeants d'Haïti ont mis en place tous les garde-fous nécessaires pour étouffer les échos, même les plus symboliques, de la révolution de 1804.

Depuis cent quatre-vingt-six ans, l'élite soutenue par des puissances étrangères s'appuie sur des laquais de village pour prélever les impôts et appliquer sa politique de répression. Police rurale, tontons macoutes et engagés sont eux-mêmes issus de la paysannerie appauvrie. Peu de combats ont opposé les pauvres et leurs oppresseurs mais beaucoup de conflits ont surgi entre les déshérités. Certaines de ces rivalités passent par la magie, au sens haïtien du terme ; elles ne contribuent en rien à améliorer le sort des démunis. Cette tragédie n'échappe pas à la conscience collective : « Des dents pourries peuvent encore attaquer une banane », dit le proverbe. Aussi pauvre et dépourvu qu'on soit, on trouvera toujours plus faible.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Cinquième partie. Le sida et ses procès

Chapitre XIX

Sida et racisme : les accusations venues du centre

« Les homosexuels de New York prennent des vacances en Haïti : nous soupçonnons qu'il pourrait s'agir d'un virus épidémique haïtien qui a été rapporté aux États-Unis par la population homosexuelle. »

Dr Bruce Chabner, National Cancer Institute,
1^{er} décembre 1982

« Il n'y avait pas de sida aux États-Unis avant l'arrivée des chiens haïtiens, de ces criminels clandestins. »

Lettre anonyme envoyée à une association haïtienne
de Miami en mai 1983

« Ils me tueront peut-être en Haïti. Le gouvernement n'oublie rien là-bas. Mais ici c'est pire. Ce n'est pas un pays pour les gens noirs. Je ne reviendrai jamais, quoi qu'il arrive. »

Déclaration de Beauvoir Pierre, émigré haïtien,
avant son renvoi en Haïti par les services américains
de l'immigration, 20 octobre 1989

[Retour à la table des matières](#)

Dès les premières années de l'épidémie américaine, quand on appelait le sida *gay plague* ou « peste homo », les membres de la communauté homosexuelle répondirent à l'homophobie ambiante par une palette d'actions, manifestations adroitement orchestrées, dénonciations dans la presse, efforts pour venir en aide aux homosexuels atteints de sida, activisme culturel qui fit fleurir romans, poésies, pièces de théâtre, films et émissions à la télévision. L'ampleur et la

sies, pièces de théâtre, films et émissions à la télévision. L'ampleur et la vigueur de ces réactions ont fait couler beaucoup d'encre aux États-Unis ; dans un premier temps, elles ont également contribué à centrer le débat sur le rejet des homosexuels par la société américaine, laissant dans l'ombre d'autres formes de ségrégation. « Dans ce pays, le sida a provoqué jusqu'ici des réactions moins évidemment racistes qu'en Europe, Union Soviétique incluse, où l'accent est mis sur l'origine africaine de la maladie », écrivait Susan Sontag en 1988 (1988 : 62). Les Haïtiens vivant aux États-Unis ne pouvaient adhérer à cette thèse. Dès 1981, ils dénoncèrent le racisme inhérent au fait de désigner le peuple haïtien en tant que tel comme « porteur du sida ». Ils protestèrent collectivement, haut et fort. Pourquoi une observatrice aussi avisée que Sontag n'a-t-elle pas saisi le message ? « Ils n'ont pas été entendus à cause de leur triple appartenance à des minorités, noire, étrangère et francophone ou créolophone », résume un anthropologue haïtien (Laguerre 1984 : 9).

Ils n'ont pas non plus été entendus dans le débat sur l'immigration haïtienne aux États-Unis qui s'intensifia voilà une dizaine d'années. Nous avons vu au chapitre XVII la situation actuelle d'Haïti et le phénomène d'émigration massive qui s'est développé au cours des trente dernières années²⁰². À partir des années 1960, les Haïtiens ont afflué vers les États-Unis, légalement ou clandestinement, en avion ou en bateau, pour les raisons qui avaient attiré les vagues précédentes d'immigrants : échapper à la violence et à la pauvreté, élever une famille, travailler. Si les Haïtiens ont cherché du travail à l'étranger tout au long de ce siècle, la majorité de ceux qui vivent en Amérique du Nord se sont installés au cours des trois dernières décennies. Sous la dictature des Duvalier, la violence d'État couplée avec une productivité agricole en déclin et ce qui apparaissait aux Haïtiens comme un appauvrissement irréversible, fit d'Haïti un pays exportateur d'hommes : professions libérales, intellectuels, artisans et surtout travailleurs manuels.

Considérés comme indésirables aux États-Unis, bon nombre d'entre eux furent enfermés dans des centres de détention par le Immigration and Naturalization Service (INS) américain. « Dans les années soixante-dix, les

²⁰² Hurbon (1987b : 25) souligne ce point lorsqu'il note que « hormis les 4 000 familles qui disposent d'un revenu annuel de 90 000 dollars, toutes les couches sociales en Haïti vivent dans l'obsession du départ ».

immigrants étaient mal traités en règle générale mais seuls les Haïtiens étaient détenus uniquement à cause de leur nationalité. Ils étaient regroupés dans des centres de détention fédéraux, qui n'étaient en fait que des camps de concentration. On les dépeignait comme des malheureux pitoyables vêtus de haillons, des paysans arriérés, illettrés, superstitieux et accablés de maladies. Ils devinrent le bouc émissaire auquel le capitalisme américain fit porter le poids de son échec » (Glick-Schiller et Fouron 1990 : 337). L'INS soutenait que les Haïtiens constituaient des « réfugiés économiques » que l'Amérique ne pouvait accepter puisqu'ils fuyaient la pauvreté. Les Haïtiens répondaient à cela qu'ils tentaient d'échapper à la misère tout autant qu'à la répression politique, que c'était l'économie politique du pays qui les contraignait à l'émigration. La majorité des Haïtiens ne peuvent ni vivre ni travailler dans les conditions politico-économiques actuelles du pays.

Le « mystère » du sida chez les Haïtiens émigrés

La controverse sur la notion de « réfugié politique » redoubla lorsque des défenseurs américains des droits de l'homme se joignirent aux Haïtiens pour condamner des détentions à la fois illégales et inhumaines. C'est alors, au plus fort de la dispute, que le sida fit son apparition dans la presse grand public. « Comme pour mettre de l'huile sur une flambée de protestations contre les immigrés haïtiens, à la suite de la décision d'une cour d'appel d'Atlanta [...] de confirmer la relaxe [...] de mille huit cents Haïtiens détenus dans quatorze camps, la presse populaire regorgea soudain d'articles sur la propagation d'une nouvelle maladie mortelle » (Laguerre 1984 : 13).

En novembre 1981, quelques mois après la première apparition dans la littérature médicale de ce qu'on allait par la suite appeler le sida, les hôpitaux de Floride accueillirent plusieurs immigrés haïtiens qui présentaient des infections caractéristiques du nouveau syndrome ²⁰³. On signala peu après plusieurs cas

²⁰³ Parmi eux, Solange Eliodor, vingt-six ans, décéda au Jackson Memorial Hospital de Miami ; elle faisait partie des Haïtiens détenus au camp de Krome Avenue après être entrés illégalement sur le territoire américain (*Miami Herald*, 30 juin 1983, p. 58).

parmi les Haïtiens vivant à New York ou dans ses environs. Le Centre national de dépistage et de contrôle des maladies infectieuses (Centers for Disease Control, ou CDC) annonça en juillet 1982 que trente-quatre Haïtiens résidant aux États-Unis avaient été victimes d'infections opportunistes (CDC 1982a) ; on comptait sept femmes parmi eux. Les autorités canadiennes découvraient la même année des infections semblables chez un immigré haïtien. Bientôt, dix cas concernant des personnes originaires d'Haïti étaient recensés à Montréal (Ernst *et al.* 1983, Leblanc *et al.* 1983). En janvier 1983, Viera et son équipe décrivaient le sida chez quarante « Haïtiens sains auparavant », dont plusieurs avaient immigré récemment. Pitchenik *et al.* (1983) faisaient part d'« un nouvel état d'immunodéficience acquise », dont ils détaillaient les infections opportunistes chez vingt patients haïtiens vivant dans la région de Miami. Un article paru dans le *Journal of the American Medical Association* annonçait en titre : « Causes inhabituelles de décès chez des Haïtiens résidant à Miami » (Moskowitz *et al.* 1983).

Contrairement aux patients américains répondant aux critères de diagnostic du sida, les immigrés haïtiens disaient qu'ils n'avaient pas eu de rapports homosexuels et qu'ils n'étaient pas usagers de drogue par voie intraveineuse ; la plupart d'entre eux n'avaient jamais été transfusés. Or tous les cas connus à cette date présentaient au moins l'un de ces facteurs de risque. Le CDC avait publié précédemment des données sur le sida chez les hétérosexuels mais « l'article [cité ci-dessus] constituait le premier rapport complet portant sur des gens n'appartenant pas à la catégorie « homosexuels » (Oppenheimer 1988 : 282). Les cas de sida parmi les Haïtiens restaient « un mystère complet » selon de nombreux chercheurs, « l'inconnue sur l'échiquier », selon Choi (1987 : 19).

Lorsqu'on s'incline devant l'inexpliqué en le déclarant inexplicable, on cherche immédiatement à rétablir l'ordre et la raison sur un autre terrain, note Treichler (1989 : 34) à propos du sida. Les autorités sanitaires américaines avaient à classer les cas alors inclassables. Pour évaluer le risque chez les immigrants haïtiens, il fallait connaître leur nombre. Or cette donnée n'existait pas. Le CDC, au lieu d'admettre qu'il ne pouvait, de ce fait, fournir une estimation des risques au sein de la population haïtienne immigrée, adopta le chiffre officiel et ridiculement bas de deux cent mille personnes, chiffre qui correspondait aux

arrivées récentes ²⁰⁴. Puis, sans autre forme de procès, l'organisme rangea tous les Haïtiens sous l'intitulé « groupe à risque » ²⁰⁵. Le CDC, ayant conclu que les Haïtiens formaient en eux-mêmes un groupe à risque, désignait pour la première fois, le 4 mars 1983, quatre « groupes à haut risque », en soulignant les ressemblances entre l'épidémiologie du sida et celle de l'hépatite B. On rebaptisa vite ces groupes le club des quatre H, c'est-à-dire des homosexuels, des Haïtiens, des hémophiles et des héroïnomanes. Pour être précis, il aurait fallu dire : des hommes homosexuels à partenaires multiples, des immigrés haïtiens récemment arrivés aux États-Unis, des hémophiles, des usagers de drogue par voie intraveineuse.

Le rapport du CDC admettait que ces quatre groupes comportaient des individus qui n'étaient pas contaminés (CDC 1983 : 466). « Néanmoins, observe Oppenheimer (1988 : 282), aucune évaluation du risque n'étant proposée, personne ne pouvait établir de distinctions au sein d'un groupe. Et puisqu'on n'avait isolé aucun microbe, faire partie d'un groupe à risque revenait à être porteur de la maladie, même pour les scientifiques et *a fortiori* pour les médias et le public » ²⁰⁶. Ainsi naquit cette équivalence qui faisait des Haïtiens des « vecteurs du sida », selon le mot de Saint-Gérard (1984 : 72). La presse populaire s'empara des conclusions du CDC et l'on vit fleurir des portraits peu flatteurs des Haïtiens, immigrés ou pas.

Il y eut pire. Une logique du reproche, qui surprit peu de Haïtiens, se mit en place : selon cette logique, la maladie venait d'Haïti. Siegal et Siegal (1983 : 85) fournissent ce qu'ils appellent des preuves « contraignantes », à savoir trois cas de contamination par transfusion (dont une seule fut faite en Haïti, à une date non

²⁰⁴ De plus, les épidémiologistes savaient que des cas de sida étaient apparus en Haïti. Ils auraient pu choisir de calculer le taux de sida par rapport à l'ensemble des Haïtiens, soit six millions de personnes (Olle-Goig 1984 : 24).

²⁰⁵ Dans un article paru dans le *Miami Times*, le docteur Robert Auguste, de la Haitian Coalition on AIDS, faisait remarquer que « la définition d'une nationalité comme « groupe à risque » est unique dans l'histoire de la médecine ».

²⁰⁶ Comme le note Treichler (1988a : 198), cette liste de groupes à risque « a orienté la collecte de données pendant plusieurs années et renforcé l'idée qu'un des grands facteurs de risque de contamination consistait à être une certaine personne plutôt qu'à faire certaines choses ».

précisée) et le cas d'une religieuse défroquée qui aurait eu une seule liaison dans sa vie, en Haïti où elle avait travaillé pendant trente ans ; elle mourut au Canada en 1981 « d'une maladie que les docteurs identifièrent rétrospectivement comme le sida ». D'après les auteurs, ces données « contraignantes » suggèrent « que la maladie est prévalente en Haïti, qu'elle y a précédé l'apparition du sida aux États-Unis et qu'elle est peut-être endémique là-bas » (Siegal et Siegal 1983 : 85).

Pendant les six premiers mois de 1983, que Leibowitch (1985 : 69) qualifie de « période hautement imaginative » de la recherche sur le sida, des spéculations du même ordre firent leur apparition dans toutes les grandes revues médicales et dans diverses publications universitaires. Ces théories exotiques furent propagées alors même que les chercheurs haïtiens publiaient des études montrant que le sarcome de Kaposi et les infections opportunistes étaient nouveaux en Haïti ²⁰⁷. Répercutées par la presse, homosexuelle ou non, elles modifièrent les représentations populaires américaines relatives aux Haïtiens et y firent une place à l'expression « porteur du sida ». Ces représentations, fondées jusque-là sur l'imagerie vaudou, s'enrichissaient du sida.

Une épidémie de discrimination

Une étude récente sur les réactions suscitées par le VIH aux États-Unis comparait le sida à la poliomyélite, deux maladies frappant des gens jeunes, provoquant la panique dans l'opinion et figurant parmi les sujets régulièrement traités par les médias. « Si ces parallèles sont réels, note l'auteur, une différence demeure : les victimes du sida suscitèrent peu de sympathie au début parce que les groupes à risque, hommes homosexuels, immigrés haïtiens et toxicomanes, ne vivaient pas selon les normes admises par la majorité. Au contraire, les poliomyélitiques bénéficièrent de la bienveillance générale » (Panem 1988 :

²⁰⁷ Ces recherches, bien que publiées dans des revues scientifiques de référence, furent largement ignorées. « Par décret de l'arrogance (occidentale), la datation de l'épidémie en Haïti ne peut reposer sur les témoignages de médecins du tiers monde », observe amèrement Leibowitch (1985 : 62).

15) ²⁰⁸. L'opprobre qui frappa les groupes « à risque » prit des formes différentes selon le groupe, sa façon de réagir à la discrimination, ses ressources. La logique utilisée pour définir le groupe variait elle-même du tout au tout : « Le peuple haïtien dans son ensemble, avec l'héritage de ses caractères ethnoculturels se retrouvait dans la même situation, vis-à-vis du sida, que des groupes socioculturels avec leurs caractères sociologiquement *acquis*, homosexuels ou usagers de drogue par voie intraveineuse. Le crime de discrimination raciale à l'encontre de toute la nation haïtienne était imminent » (Leibowitch 1985 : 79).

Ces spéculations hasardeuses eurent des effets désastreux pour Haïti. Le nouveau syndrome passa inaperçu jusqu'en 1983 : quarante cas de sida ne pesaient guère face à la tuberculose, la typhoïde, le paludisme, la malnutrition et la répression politique. Mais les conséquences de la discrimination liée au sida allaient immédiatement se faire sentir. Jusqu'à l'automne 1982, « les Haïtiens n'avaient pas le moindre soupçon des ravages qu'allait provoquer sous peu [...] l'accusation lancée par le monde contre leur pays. Et pour les punir d'avoir exporté le sida, on allait même les classer parmi les quatre H à haut risque » (Abbott 1988 : 203). Tout au long de 1983, Haïti s'enfonça progressivement dans la crise. Le secteur touristique qui, depuis 1980, était la principale source de devises du pays et fournissait du travail à des dizaines de milliers de personnes à Port-au-Prince, fut le premier à sombrer : dès 1983, il n'existait pratiquement plus. Le sida assena le coup de grâce au pays, de l'avis de nombreux Haïtiens et d'observateurs étrangers : « Dans l'hémisphère nord, la pauvreté n'est nulle part aussi terrible. Aujourd'hui, le contrecoup de la panique engendrée par le sida empire encore la situation », estimait le *U.S. News and World Report* du 31 octobre 1983. Un contrecoup que les Haïtiens émigrés percevaient tout aussi violemment aux États-Unis. En mars 1983, les autorités sanitaires fédérales

²⁰⁸ D'autres auteurs soulignent au contraire que des reproches ne manquèrent pas d'être formulés à l'occasion de l'épidémie de polio qui frappa la ville de New York : « Minorités ethniques et pauvres sans pouvoir furent stigmatisés en vertu des dogmes sanitaires officiels » (Risse 1988 : 56). Voir le chapitre XXI pour une analyse plus détaillée du reproche et de l'accusation en Amérique du Nord et en Haïti. Il faut également souligner l'importance du mode de transmission : le VIH est sexuellement transmissible, contrairement à la poliomyélite, ce qui n'est pas indifférent comme le suggère l'étude de Brandt (1987) sur la syphilis aux États-Unis.

recommandaient aux Haïtiens immigrés de ne plus faire de dons du sang ; les adolescents haïtiens étaient ouvertement exclus des collectes de sang organisées dans les écoles. En habitués des calomnies, les Haïtiens vivant aux États-Unis et au Canada savaient quels préjugés sous-tendaient ces réactions. « L'épidémie de sida arriva à un moment où la politique du gouvernement américain, avec le refoulement des bateaux haïtiens et la détention des arrivants, paraissait, de l'avis même des Haïtiens, les désigner comme les cibles privilégiées d'une attitude raciste et intolérante répandue partout aux États-Unis » (Nachman et Dreyfuss 1986 : 33).

À New York, quantité d'événements vinrent confirmer ce point de vue. « Les enfants d'origine haïtienne sont victimes de sarcasmes méprisants de la part des autres élèves » (Sencer 1983 : 35) ; un hôpital de Brooklyn a « reçu plusieurs appels de la part d'employeurs potentiels demandant si cela ne présentait pas de risque d'embaucher un Haïtien » (Landesman 1983 : 35) ; à Brooklyn toujours, les murs bordant un quartier haïtien affichaient des slogans dans le style « Haïtiens = Nègres avec le sida ». En 1984, le groupe de travail sur les discriminations liées au sida, nouvellement créé auprès de la Commission des droits de l'homme de New York, pouvait conclure que la classification dans les groupes à risque avait eu des effets dévastateurs sur la communauté haïtienne de la ville. L'un des membres du groupe de travail rappelait les faits suivants : « Des enfants haïtiens ont été battus à l'école, on a même tiré sur l'un d'eux ; des commerçants haïtiens ont fait faillite ; des familles haïtiennes ont été expulsées de leur domicile » (Sabatier 1988 : 47).

Une organisation d'aide sociale en Floride du Sud constata, après l'inscription des Haïtiens dans les groupes à risque par le CDC, qu'elle ne trouvait plus de travail pour la majorité des gens dont elle s'occupait ²⁰⁹. La même organisation reçut des lettres haineuses : « Embauchez un Haïtien, contribuez à propager le sida », pouvait-on lire, ou encore : « Il n'y avait pas de sida aux États-Unis avant l'arrivée des chiens haïtiens. » Une lettre de juillet 1983 annonçait l'opération suivante : « Le mardi 19 juillet, nous posterons aux hôtels, motels et restaurants de Floride du Sud six mille tracts avec le texte suivant : Les touristes et les hommes d'affaires évitent la Floride du Sud à cause du fléau du sida, de l'hépatite

²⁰⁹ *Miami Herald*, 20 août 1983, p. 1B.

et de la tuberculose propagés par ces étrangers clandestins, ces criminels d'origine haïtienne. Si vous employez un Haïtien, renvoyez-le dès réception de cette lettre. Aidez la Floride du Sud. » Plusieurs missives de ce type étaient signées par une « Association des contribuables unis ». Un médecin spécialiste des maladies tropicales signala qu'il recevait plusieurs appels par jour de gens inquiets demandant des renseignements, et qu'il voyait défiler des employés de maison haïtiens envoyés par leurs patrons ²¹⁰. « Le simple fait d'essayer une paire de chaussures, racontait un journaliste, peut devenir une expérience traumatisante car les vendeurs interdisent à toute personne de type haïtien de s'approcher de la marchandise » (Shilts 1987 : 322).

Le CDC, la FDA et quelques sigles familiers (aux Haïtiens)

De prime abord, les Haïtiens vivant en Amérique du Nord, divisés sur les questions de politique haïtienne, se solidarisèrent face aux discriminations liées au sida. Un chauffeur de taxi de Boston attribuait en 1985 cette unité à la menace qui pesait sur le gagne-pain des Haïtiens émigrés : « Nous ne nous mettons pas facilement en colère, même quand on nous insulte. Mais ces rumeurs nous empêchent aujourd'hui de vivre. » Les chansons à succès de l'époque, y compris celles mentionnant explicitement le sida, reflètent cette inquiétude. Le chanteur Ti-Manno intitula son album de 1984 « SIDA » ; dans la chanson-titre, il dénonçait un nouveau moyen pour les « pays riches et corrompus » d'opprimer les Noirs et les déshérités. « Par ses chansons, Ti-Manno accusait la façon dont les Haïtiens avaient été marqués du sceau de l'infamie en tant que porteurs du virus, et il le faisait plus vigoureusement qu'aucun de ceux qui se voulaient les leaders des Haïtiens. La stigmatisation dont ces derniers étaient victimes ne constituait pour lui qu'un des aspects de leur rejet généralisé par la société américaine et par le monde entier, rejet qu'il contrait en réaffirmant la fierté des Haïtiens et leur identité forte et positive » (Glick-Schiller et Fouron 1990 : 329-330).

²¹⁰ *Miami News*, 30 mai 1983, p. 5A.

La plupart des Haïtiens partageaient les idées de Ti-Manno. La diaspora installée aux Etats-Unis ²¹¹ s'unit brièvement dans le combat. Les clandestins avaient peur d'exprimer leurs critiques et tous les immigrés étaient déchirés entre l'envie de défendre la fierté nationale mise à mal et la nécessité de survivre. Certains baissèrent les bras et allèrent jusqu'à cacher leur identité. Casper (1986 : 201) cite un entretien poignant : « Les gens évitent de me serrer la main quand ils savent que je suis haïtien. Ma femme et moi, nous ne parlons pas haïtien à la laverie automatique parce que les gens ont peur d'utiliser la même machine que nous ; nous pouvons passer pour Jamaïcains. » Un article diffusé dans l'ensemble du pays évoquait une Haïtienne à la peau claire que son mari était obligé de présenter comme française ; faisant preuve d'audace, la journaliste Ann Landers avait intitulé son papier « Les Haïtiens n'ont pas amené le sida aux États-Unis ». À Boston, un chauffeur de taxi cachait lui aussi son identité : « Ma femme et moi, racontait-il quelques années après, nous vivons ici depuis quinze ans, nous parlons bien l'anglais et avec mon taxi, ça marche. Mais la chose la pire de toute ma vie, pire qu'en Haïti, ça a été quand les gens refusaient de monter dans mon taxi en voyant que j'étais haïtien. C'est arrivé à un tel point que nous faisons semblant de venir d'un autre endroit, ce qui est la chose la plus affreuse qu'on puisse faire, je crois. »

Durant les deux années qui suivirent la publication de la liste des groupes à risque par le CDC, en 1983, les personnalités en vue de la communauté haïtienne tentèrent de mobiliser la diaspora ²¹². Avec des médecins, elles organisèrent la

²¹¹ « La diaspora, dernier nom en date de la « communauté », reste une idéologie qui masque la diversité réelle des expériences et des points de vue, et voile l'existence d'objectifs et de stratégies politiques divergents » (Glick-Schiller et Fouron 1990 : 341). Depuis la publication de cet article, un nouveau terme a remplacé celui de diaspora. Jean-Bertrand Aristide, installé depuis peu à la Présidence, observe que le pays est divisé en neuf départements mais qu'on en compte un dixième dans le cœur des Haïtiens, celui qui rassemble tous ceux vivant à l'étranger.

²¹² Il faut souligner l'existence de profondes divergences politiques au sein des coalitions formées à cette occasion (voir Nachman et Dreyfuss 1986 et Saint-Gérard 1984). Les plus modérés se regroupèrent autour de médecins haïtiens vivant aux États-Unis. Les personnalités plus progressistes, qui accusèrent parfois les collectifs menés par des médecins de « collaboration », optèrent pour une critique globale de la société nord-

lutte contre ce qu'elles estimaient être une attitude raciste spécifiquement dirigée contre les Haïtiens : séminaires, réunions, lobbying auprès des responsables de la santé contre le classement dans les groupes à risque, campagnes de lettres auprès de la presse médicale ou grand public, pour dénoncer une théorie scientifiquement fautive que le racisme avait rendue recevable. Les réactions des responsables de la santé et des chercheurs varièrent « de la compréhension amicale à l'insulte », notent Nachman et Dreyfuss (1986 : 33).

Le New York City Department of Health, service sanitaire municipal habituellement à la traîne, comptait parmi les institutions sympathisantes. À l'instigation pressante des responsables de la diaspora, les Haïtiens furent rayés de sa liste des groupes à risque au cours de l'été 1983, ce qui hélas n'effaçait rien dans l'opinion. « Une fois les théories délirantes sur les rites vaudou et les prédispositions génétiques mises à plat et dissipées, une fois la négligence des études scientifiques révélée au grand jour, la perception du problème par le public resta la même : si les Haïtiens ont le sida, c'est simplement parce qu'ils sont haïtiens » (Smith 1983 : 46).

Les Haïtiens s'insurgèrent contre le racisme des Américains en général mais certains furent plus particulièrement irrités par les responsables de la santé publique, en tête desquels ceux du CDC. Le nom de cet obscur département de l'administration sanitaire devint soudain un sigle familier dans tous les foyers haïtiens. Ayant réuni les données scientifiques prouvant que le taux de contamination était moins élevé en Haïti que dans plusieurs îles des Caraïbes et dans la plupart des villes américaines, les associations haïtiennes demandèrent au CDC de revoir sa classification. Celui-ci refusa au motif que son document précisait noir sur blanc que chaque groupe comptait un grand nombre de personnes ne courant pas de risque de contamination. De plus, précisèrent ses responsables, le document ne disait nulle part que des contacts occasionnels avec des gens appartenant aux groupes à risque présentaient un danger ; de telles peurs relevaient d'une attitude discriminatoire due à une interprétation erronée que le CDC déplorait.

américaine. Glick-Schiller et Fournon (1990), sans traiter directement des mouvements nés de l'épidémie, font une analyse extrêmement pointue de ces divisions.

« Les excuses du CDC ne répondaient pas à la question. L'épidémiologie classe traditionnellement les individus en groupes, pour les besoins de l'analyse comme de l'intervention. On examine rarement les conséquences politiques et sociales de tels classements. Dans ce cas, même si l'on parvenait à étouffer la crainte de la contamination accidentelle, les groupes définis [par le CDC] continueraient d'être perçus [négativement]. Ces groupes avaient été créés en tant que tels pour désigner leur rôle potentiel de porteurs du virus, de contaminateurs. De plus, l'analogie avec l'hépatite B, hautement contagieuse, renforçait les craintes de contamination accidentelle ou verticale, en particulier pour le personnel de santé » (Oppenheimer 1988 : 283).

La bataille se poursuivit jusqu'en avril 1985, quand le CDC effaça enfin le terme « Haïtien » de la liste des groupes à risque, sans fournir le moindre commentaire. Les traces dans l'opinion, elles, demeuraient, comme le soulignèrent les Haïtiens. « Le moins que l'on puisse dire, c'est que le CDC s'est fourvoyé en traitant le sida comme une question strictement médicale sans tenir compte de ses dimensions sociale, politique, économique et morale. Les responsables de la santé publique ont ainsi profondément heurté la communauté immigrée. On pourrait en dire autant des chercheurs et des cliniciens qui présument que la société dans son ensemble partage leurs priorités scientifiques et médicales » (Nachman et Dreyfuss 1986 : 33). Les chercheurs haïtiens furent également déçus par l'attitude du CDC : « Quand [le CDC] retira les Haïtiens de la liste des groupes à risque, il refusa d'admettre son erreur, commentait le Dr Jean Pape en 1987 (Sabatier 1988 : 46). Aujourd'hui encore, le CDC continue de désigner les Haïtiens à l'opprobre public en leur interdisant de faire des dons de sang aux États-Unis. »

C'est en fait la Food and Drug Administration, ou FDA, qui a empêché jusqu'à récemment les Haïtiens de donner leur sang. Elle avait d'abord restreint cette interdiction aux personnes arrivées après 1977 ; le 5 février 1990, elle a étendu l'interdiction à tous les Haïtiens. Moins de deux semaines après cette décision, un journal titrait : « Une école annule une opération de don de sang suite à l'exclusion des Haïtiens » ²¹³. Rien ne laissait prévoir l'ampleur des protestations qu'allait provoquer la prise de position du CDC. Si les réactions de la communauté haïtienne avaient pu être timides lors des premières décisions de ce type, cette

²¹³ *Tampa Tribune*, jeudi 15 février 1990, p. 9.

fois, la diaspora réagit unanimement. Le 4 mars 1990, le *New York Times* rapportait que « plus de cinq mille Haïtiens vivant aux États-Unis [ont défilé] la semaine dernière devant le bureau de la FDA à Miami, bloquant la circulation vers l'aéroport international. La foule défilait au cri de « Racistes ! » Dans la presse grand public et à la télévision, personne ne semblait comprendre pourquoi on faisait tant d'histoires parce qu'on ne pouvait plus donner son sang ²¹⁴.

Effectivement, cette agitation paraissait incompréhensible à ceux qui refusaient de voir dans la décision de la FDA le prolongement des affronts infligés aux Haïtiens par les États-Unis tout au long du siècle ²¹⁵. Les manifestants de Miami dénoncèrent le racisme américain en général, le soutien apporté par les États-Unis au régime Duvalier et aux juntes qui lui avaient succédé, l'incarcération des immigrés à Krome Camp et même l'occupation américaine d'Haïti. Des manifestations semblables se déroulèrent dans les villes de la côte est. Elles rebaptisèrent la FDA, la Federal Discrimination Agency. Après le grand rassemblement de Boston, le gouvernement fédéral s'estima dans l'obligation de réagir, par la bouche d'un responsable de la FDA : « On demande aux donneurs de sang de répondre à une série de questions sur leur activité sexuelle, une éventuelle hémophilie, des choses qui peuvent constituer des risques supplémentaires de contamination. Ces questions ne fonctionnent pas quand l'hétérosexualité représente l'un des principaux modes de transmission de la maladie. Les Haïtiens ne constituent pas un groupe à risque plus élevé en soi mais nous ne disposons pas d'outils d'enquête efficaces » ²¹⁶.

²¹⁴ Le *New York Times* du 29 avril 1990 qualifie les revendications haïtiennes d'« obscures ».

²¹⁵ Saint-Gérard (1984 : 72) écrit à ce propos : « Pour comprendre ce traumatisme affectif, il faut remonter à la source d'événements qualifiés de « hontes nationales » : le phénomène des *boat-people*, le drame de Cayo Lobos, l'esclavage des Haïtiens dans les *bateys* de la République dominicaine [...]. Autant de situations imprévues étroitement liées au déclin du pays. Leur importance affective est d'autant plus grande pour les Haïtiens de la diaspora qu'elle est renforcée par les difficultés de l'émigration. » Évoquant le sentiment antiaméricain si répandu de nos jours en Haïti, Massing (1987 : 49) fait une observation similaire : « Pour comprendre à quel point ce sentiment est profond en Haïti, il faut se souvenir que les Haïtiens ont accumulé un énorme passif de griefs à l'égard des États-Unis. »

²¹⁶ *Boston Globe*, 5 avril 1990, p. 27.

Si de tels outils manquent, s'enquirent certains, comment le CDC avait-il pu faire le tri entre les Haïtiens et les autres ? Parce que ce tri était une vieille spécialité américaine, répondirent les responsables de la diaspora, rappelant la longue tradition de racisme officiel à l'égard d'Haïti. D'autres pays des Caraïbes connaissaient des taux de contamination plus élevés et des modes de transmission tout aussi complexes mais leurs ressortissants n'étaient pas concernés par la décision de la FDA. On pouvait lire dans le *Boston Globe* : « Si la FDA était honnête dans ces exclusions géographiques, elle aurait interdit à tous les habitants de San Francisco de donner leur sang. Dans cette ville, le pourcentage de nouveaux cas pour l'année dernière était dix fois supérieur à celui d'Haïti, selon le CDC, soit 114,5 pour 100 000. La FDA aurait également dû exclure les gens nés à San Juan et à New York City où les chiffres sont de 86,8 et 69,4 pour 100 000 [...]. La plupart d'entre vous, chers lecteurs, ne pourriez plus donner votre sang. Boston annonce un chiffre de 58,1 pour 100 000 l'année dernière. Quant au taux pour Boston et ses environs, il atteint, selon le CDC, 16 pour 100 000, c'est-à-dire plus qu'en Haïti » ²¹⁷.

Les Haïtiens, plutôt que de souligner ces données, choisirent de s'attaquer aux motifs mêmes de l'attitude américaine : « Nous considérons toutes ces choses comme liées les unes aux autres, rappelait un militant ²¹⁸. Nous savons que, depuis dix ans, les Américains essaient de nous éliminer de leur pays après avoir laissé Duvalier détruire le nôtre. » Sous le slogan « Luttons contre le sida, pas contre les nationalités », nombre de manifestants exprimèrent leur solidarité avec les immigrants originaires de l'Afrique subsaharienne, également interdits de don du sang.

Après une série de grandes manifestations dans toutes les villes abritant une importante communauté haïtienne, le mouvement s'amplifia de semaine en semaine jusqu'au gigantesque défilé du 20 avril 1990, à New York : cinquante mille personnes selon la police, cent mille selon les organisateurs, traversèrent le pont de Brooklyn, le bloquant pour la journée. Avec le soutien de nombreuses associations et personnalités afro-américaines, au nombre desquelles David Dinkins, maire nouvellement élu de la ville, et le révérend Jesse Jackson, le Sud

²¹⁷ *Boston Globe*, 11 mai 1990, p. 25.

²¹⁸ *Boston Globe*, 11 mai 1990, p. 25.

de Manhattan se transforma pour la journée en un océan de visages noirs. La presse haïtienne basée à New York consacra une place énorme aux rassemblements : « On n'avait pas vu une telle foule à New York depuis l'enterrement de Martin Luther King en 1968, pouvait-on lire dans l'hebdomadaire *Haïti Progrès* ²¹⁹. Cent cinquante mille Haïtiens et non-Haïtiens, plus selon certaines estimations, ont défilé le 20 avril pour protester contre la décision discriminatoire de la FDA. »

Surprise par cette riposte inhabituelle, la FDA constitua immédiatement un comité de réflexion. Une semaine après la manifestation new-yorkaise, le comité proposait de supprimer les exclusions basées sur la nationalité ou les origines géographiques. « Nous souhaitons faire cela très vite », soulignait un porte-parole de la FDA ²²⁰. Les Haïtiens applaudirent mais le *New York Times* s'interrogea, dans son éditorial du 29 avril : « Il faut que la FDA réfléchisse soigneusement avant de suivre l'avis du comité. Éviter les discriminations constitue sans doute une grande priorité mais s'assurer que les lots de sang sont exempts de maladies mortelles [...] en constitue une plus grande encore. » Les responsables de la FDA partageaient sans doute ce point de vue puisqu'ils ne modifièrent pas la décision incriminée. Les manifestations se poursuivirent, au nombre desquelles celle de Washington qui défila des marches du Capitole jusqu'au siège de la FDA. Cette dernière revint enfin sur l'interdiction faite aux Haïtiens en décembre 1990.

Le débat continuait mais une chose, désormais, était claire : les discriminations liées au sida pouvaient mobiliser la diaspora haïtienne plus qu'aucun autre thème. Le grand défilé new-yorkais, en particulier, avait suscité l'étonnement : « Le nombre des manifestants, étudiants, ouvriers et familles venues avec leur panier à pique-nique, surprit la police qui attendait quelques milliers de personnes », écrivait le *New York Times* ²²¹, tandis que le *New York Daily News* ²²² titrait « La surprise, pour les Haïtiens aussi ». Pourquoi cette unanimité, obtenue grâce à la participation d'immigrés haïtiens habituellement plus timides ? Pourquoi sur ce thème-là et non pas, par exemple, pour protester contre le soutien apporté par les États-Unis à la junte qui trahit les élections de

²¹⁹ *Haïti Progrès*, 25 avril-1^{er} mai 1990, p. 13.

²²⁰ *New York Daily News*, 25 avril 1990, p. 23.

²²¹ *New York Times*, 21 avril 1990, p. 10.

²²² *New York Daily News*, 25 avril 1990, p. 23.

1987 en Haïti ? Sans doute parce que les Haïtiens étaient venus en Amérique pour étudier et pour travailler, deux choses impossibles en Haïti ; or les discriminations relatives au sida compromettaient directement ces activités, bien plus que les autres événements qui avaient frappé la diaspora depuis son installation ²²³.

Racisme et exotisme dans les représentations populaires américaines

Les causes de la mobilisation haïtienne méritent de retenir l'attention. Comment expliquer la profusion de théories sur les origines haïtiennes du sida ? Pourquoi les Américains ont-ils suivi la fausse piste du vaudou avec tant d'acharnement ²²⁴ ? Comment ces théories ont-elles été acceptées sans objection par le grand public comme par la communauté scientifique américaine ? Dans son

²²³ Il faut reconnaître que de grosses divergences persistent au sein du mouvement. Elles sont fondamentales et menacent l'efficacité de cet effort d'organisation collective, ainsi que le suggèrent Glick-Schiller et Fouron dans leur remarquable essai : « De nombreux immigrants sont susceptibles de s'identifier publiquement avec leur pays d'origine et de répondre à une mobilisation ponctuelle. Ils sont susceptibles de se réunir pour des activités exprimant publiquement leur fierté pour leur pays d'origine. De telles actions, de telles activités, peuvent être encouragées par différents événements, une tornade au pays, un cas de discrimination éhontée à l'étranger. Toutefois, un homme politique souhaitant développer ses appuis s'efforcera d'organiser une communauté transnationale en fonction des données politiques du pays d'origine ou du pays d'accueil. C'est à ce niveau-là que les intérêts des chefs politiques et de la population immigrée risquent de diverger, la majorité des émigrés n'ayant aucun intérêt au maintien du *statu quo* politique de l'un ou l'autre régime. En conséquence, aucun plan d'action durable ne peut se mettre en place » (Glick-Schiller et Fouron, 1990 : 342).

²²⁴ En 1986, un certain médecin et chercheur haïtien, spécialiste du sida, se plaignait des journalistes qui ne cessaient de l'interpeller depuis deux ans : « Les Américains ne s'intéressent jamais à Haïti, sauf pour y signaler des désastres. Maintenant, ils tiennent le filon du sida et la seule question qu'ils posent est la suivante : « Comment le vaudou contamine-t-il les Haïtiens ? » Quand nous leur disons que les Haïtiens contractent le sida de la même façon que les Américains, ils ne nous croient pas. Ils vont simplement interroger quelqu'un d'autre qui leur dira ce qu'ils veulent entendre, quelque chose sur des sacrifices sanglants. »

étude sur les réactions de la presse aux États-Unis, Albert note (1986 : 174-175) que les Haïtiens vivant aux États-Unis « présentent d'emblée des caractéristiques hors normes : ils sont noirs, souvent pauvres, immigrés de fraîche date. De plus, les images de cultes religieux associées à Haïti alimentent la tendance actuelle à considérer comme déviants tous les groupes à risque. » En d'autres termes, les cas haïtiens se coulent dans le moule préexistant des représentations populaires américaines relatives aux Haïtiens.

La presse n'eut qu'à se servir dans un stock d'images toutes prêtes : misère abjecte, vaudou, cargaisons de réfugiés « économiques » accablés de maladies. Plusieurs articles firent référence, directement ou pas, au cannibalisme. Le docteur Jeffrey Viera, principal auteur de l'étude de 1983 qui mena à l'inscription des Haïtiens parmi les groupes à risque, écrivit par la suite (1985 : 97) : « Les premiers rapports sur le sida parmi les Haïtiens ont été grossis et déformés dans la presse grand public. Aux informations télévisées, on a pu voir des Noirs légèrement vêtus dansant frénétiquement autour de brasiers rituels tandis qu'ailleurs on caricaturait les Haïtiens malades comme des étrangers en situation irrégulière internés dans des camps de détention. On fit abstraction du fait que la plupart des victimes haïtiennes du sida ne correspondaient pas du tout à ces stéréotypes. Le public en retira l'impression que le sida n'avait épargné personne au sein de la communauté haïtienne. Contrairement aux homosexuels ou aux toxicomanes, les Haïtiens sont des victimes visibles de l'épidémie, identifiables à leurs seuls traits ethniques et culturels. »

De nombreux chercheurs s'empressèrent, à la suite du docteur Viera, d'accuser les médias. En fait, ces derniers, sous bien des aspects, n'avaient fait que suivre la communauté médicale et scientifique dont les écrits constituaient leur première source d'information. Dans une lettre publiée le 28 février 1983 dans le *New York Daily News*, le docteur Viera admettait ainsi qu'au cours d'une interview accordée à une agence de presse, « il avait été fait référence au vaudou dans le contexte d'une discussion sur les modes théoriques de transmission d'hypothétiques agents infectieux parmi des individus vulnérables ». Il observait dans un texte de 1987 que « les rites magiques opèrent parfois un transfert de sang ou de sécrétions entre deux personnes. On a ainsi l'exemple de femmes qui ont mêlé du sang menstruel aux aliments ou à la boisson de leurs compagnons afin

qu'ils ne « s'égarer » pas » ²²⁵. Des chercheurs éminents répandirent des théories similaires.

Dans le domaine des sciences sociales, les spécialistes n'hésitent pas non plus à attribuer au vaudou un rôle dans la transmission des maladies. L'essai de Moore et LeBaron tentant de prouver l'origine haïtienne de l'épidémie de sida, date de 1986 et ne peut donc être accusé d'avoir contribué à la naissance de cette théorie ; nous le citons toutefois pour montrer par quelle logique les auteurs aboutissent à leurs conclusions : « L'interdépendance systémique du sous-développement, de conditions de vie difficiles physiquement et psychologiquement, d'un culte vaudou officiellement admis et prospérant sur ce substrat de difficultés, et enfin d'une activité touristique limitée et résolument hors normes, cette interdépendance pourrait avoir donné naissance à l'épidémie de sida » ²²⁶.

Il s'agit là d'une anthropologie en chambre qui trouve parfaitement sa place dans un système symbolique où l'exotisme et l'endémicité des maladies jouent un rôle considérable. Elle ne tient aucun compte des éléments que nous avons vus dans les chapitres XI à XIV, à savoir qu'il n'existe aucune preuve que l'agent infectieux du sida ait été endémique en Haïti, ni que les pratiques vaudou jouent un rôle dans la transmission des agents infectieux en général. Bien au contraire, les données disponibles suggèrent que le syndrome est nouveau en Haïti, qu'il a été apporté par des Américains ou des Haïtiens de retour des États-Unis, et que rapports sexuels et transfusions sanguines sont à l'origine de la majorité des premiers cas.

Les théories faisant d'Haïti le berceau du VIH relèvent de l'attitude qui consiste à accuser d'un mal les victimes de celui-ci, défaut américain bien connu des sociologues comme des Haïtiens. Ti-Manno chantait ainsi, dans « SIDA » :

²²⁵ Pour ce qui est des mécanismes par lesquels s'opère ce transfert de sang ou de sécrétions, Viera (1987 : 122) ajoute : « Les adeptes d'Eurzulie, une divinité bienfaisante, pratiquent des rites au cours desquels le *houngan*, ou prêtre, a parfois des relations sexuelles avec des adeptes de sexe masculin. »

²²⁶ Quelques lignes plus loin, les auteurs oublient le conditionnel : « La propagation de l'épidémie aux populations occidentales s'est faite par l'intermédiaire du tourisme étranger homosexuel en Haïti et non pas en Afrique centrale, où le tourisme est proportionnellement peu développé » (Moore et LeBaron 1986 : 77-78).

Les Américains ont un défaut :
dès qu'ils ont des problèmes
ils mettent la faute
sur le dos des pauvres.

Ryan s'est penché sur ce phénomène américain qui consiste à blâmer les victimes. Dans son étude, il évoque (1971 : 10) les Grecs anciens qui qualifiaient les étrangers de « créatures sauvages, étranges et inhumaines » : « Accuser la victime trahit une façon de définir l'autre relevant de la même démarche que celle, bienveillante, philanthropique et réfléchie à n'en pas douter, qui consiste à découvrir chez une personne victime de problèmes sociaux un être étrange, différent, bref un barbare, un sauvage. La Découverte du Sauvage constitue donc un élément essentiel et une condition préalable à l'Accusation de la Victime. L'art de découvrir des sauvages est une compétence que doivent posséder tous les aspirants Accusateurs de Victimes. Ils doivent savoir prouver que les déshérités, les Noirs, les malades, les sans-emploi et les habitants de bidonvilles sont différents et étranges. Ils doivent savoir mener des études et interpréter leurs résultats afin de montrer que « ces gens » pensent de façon différente, agissent suivant des lois différentes, adhèrent à des valeurs différentes, poursuivent des buts différents et apprennent des vérités différentes. »

La distanciation conceptuelle qui caractérise depuis longtemps les discours des étrangers sur les Haïtiens tient une place centrale dans le discours américain sur le sida et les Haïtiens ²²⁷. L'antihaitianisme éhonté du XIX^e siècle se fait aujourd'hui plus nuancé mais il n'en appelle pas moins à l'art de la découverte du sauvage qui a prêté si longue vie à la théorie des origines haïtiennes du sida. Dès les premières années de l'épidémie américaine, le CDC et des institutions tout aussi augustes consacrèrent un temps disproportionné à explorer des pistes fragiles au sein des milieux homosexuels urbains et de la diaspora haïtienne : « On peut en

²²⁷ Cette distanciation intellectuelle n'est pas réservée aux seuls Haïtiens. Trichler (1989) fait ainsi remarquer : « Les discours des pays riches, de façon plus ou moins inconsciente, se servent du tiers monde comme d'une figure explicative de l'exotique et de l'étrange, un stéréotype fiable. » Rappelons cependant qu'Haïti servit, tout au long du XIX^e siècle, de prototype des pays du tiers monde, le premier en son genre.

conclure sans extrapoler, note Oppenheimer (1988 : 271), que le CDC était prêt dès le début à trouver les causes du mystérieux syndrome dans une culture exotique. »

Les spéculations sur le sida en Haïti faisaient aussi appel, dans une veine plus virulente, à un réseau symbolique constitué autour du concept de race. Un racisme plus ou moins ouvert, drapé dans des arguments biologiques ou évolutionnistes. Gilman résume (1988a : 102) la façon dont l'épidémie était alors perçue : « La présence du virus chez des hétérosexuels en Haïti ne pouvait être que la preuve que le pays était la *source* de la maladie. Selon les chercheurs, la transmission hétérosexuelle correspondait à un stade « primitif » ou « atavique » du sida. Les modes de transmission aux États-Unis, où la maladie n'existait qu'au sein de groupes marginaux (Noirs compris), caractérisaient une phase plus tardive dans l'histoire de la maladie. »

Cette approche entretenait bien sûr des rapports avec la thématique de la différence culturelle mais elle offrait sa propre « cohérence » et sa propre tradition, inscrite dans certains mythes à la peau dure concernant entre autres les maladies vénériennes. Ainsi, par exemple, à Baltimore au XX^e siècle, on en vint à analyser la syphilis comme une « maladie de Noirs » : Fee souligne (1988 : 127) le rôle des « docteurs blancs [pour qui] les Noirs étaient « malades, affaiblis et débauchés », soumis à leur instinct sexuel et à leurs impulsions incontrôlées ou incontrôlables ».

Si les réseaux sémantiques ²²⁸ constitués autour des notions d'exotisme et de race se chevauchent, on peut toutefois dire que les « spécialistes » américains ont eu tendance à préférer le premier, tandis que le deuxième servait plutôt dans l'opinion publique. Assez fréquemment toutefois, les deux systèmes symboliques se sont fondus en un, mariant qualificatifs racistes et exotiques, et atteignant ainsi de nouveaux sommets d'absurdité. Sabatier rapporte (1988 : 45) que des scientifiques « ont émis l'hypothèse selon laquelle les Haïtiens auraient contracté le virus auprès de singes, au cours de pratiques sexuelles bizarres dans des bordels haïtiens » ²²⁹. Les chercheurs américains proposèrent d'innombrables hypothèses

²²⁸ J'utilise ce terme (*semantic network*, en anglais), au sens où l'emploient Good (1977) et Good et Good (1982).

²²⁹ Ces théories eurent bien évidemment des échos dans le grand public. Ainsi un élève haïtien d'une école de Boston trouva le commentaire suivant sur sa copie (le sujet du devoir portait sur le sida), écrit par le professeur

sur les modes de transmission parmi les Haïtiens : rites vaudou, ingestion de sang d'animaux sacrifiés, consommation de viande de chat, homosexualité rituelle, bref une riche bimboloterie exotique. Certains supposèrent « que le sida avait commencé par une épidémie de fièvre porcine chez les cochons haïtiens et que le virus avait contaminé les hommes. D'autres imaginèrent qu'un homosexuel haïtien aurait contracté ce virus porcin en mangeant de la viande de porc trop peu cuite, puis qu'il aurait contaminé des homosexuels américains aux États-Unis où il serait allé se prostituer. D'autres enfin expliquaient l'origine de l'infection chez l'homme par des sacrifices d'animaux et des rites vaudou » (Sabatier 1988 : 45).

Aucune de ces assertions ne reposait sur des études mais toutes les revues médicales les plus prestigieuses des États-Unis leur firent écho dans leurs pages. Ce flot d'élucubrations s'auto-alimentait, les chercheurs ne restant pas insensibles aux spéculations des journalistes et ces derniers étoffant leurs idées d'interviews accordées par les premiers. Dans le même temps, peu d'efforts étaient faits pour mener des enquêtes sur les facteurs de risque parmi les Haïtiens atteints de sida vivant aux États-Unis, en tenant compte des spécificités culturelles de cette population. Les chercheurs continuaient à brandir le « mystère complet » de la transmission du virus parmi les Haïtiens. À Miami, par exemple, entretiens et questionnaires obtus produisirent une longue suite de dénégations de la part des personnes interrogées concernant un certain nombre de comportements à risque ²³⁰. Au-delà des obstacles culturels ou linguistiques, les enquêteurs

américain : « Vous avez très bien répondu à la question. Je ne crois pas que les homosexuels propagent le sida. Mon docteur m'a dit que les Haïtiens ont créé le sida parce qu'ils ont des relations sexuelles avec des singes. » Les chercheurs britanniques se sont également rendus coupables d'avoir diffusé de telles théories. Ils visaient une cible plus imposante, le continent africain. On pouvait ainsi lire en 1986, dans *The Lancet* : « En Afrique, on chasse les singes pour leur chair. Les animaux, une fois pris, sont souvent gardés dans des cabanes pendant quelque temps avant d'être mangés. Des singes morts servent souvent de jouets aux enfants africains » (Sabatier 1988 : 62).

²³⁰ En 1983, d'éminents chercheurs de Miami mirent au point un long questionnaire destiné aux patients haïtiens, où on leur demandait par exemple : « Vous considérez-vous comme (rayez la mention inutile) : - hétérosexuel - homosexuel ? » Le questionnaire, rédigé en anglais, devait être traduit en français. Lorsqu'un anthropologue fit remarquer aux chercheurs que la plupart des Haïtiens ne parlent pas français, ils admirent alors qu'en effet, le créole devait être adopté pour l'enquête (voir Farmer 1990a : 83-87).

posaient des questions sur les maladies vénériennes dont les Haïtiens savaient très bien qu'elles pouvaient fournir le motif de leur expulsion des États-Unis ; ils savaient que les données étaient destinées à des organismes publics. Les disputes entre ces derniers, CDC et INS par exemple, au sujet de la confidentialité des données ne changeaient rien à la méfiance des Haïtiens, résumée par un « l'État, c'est l'État » qui revenait souvent dans leur bouche. Les enquêteurs, pour leur part, ne pouvaient ignorer les gros titres de la presse tels que celui-ci : « Un Haïtien atteint de sida se bat pour rester aux États-Unis » ²³¹.

Par la suite seulement et devant l'insistance des « accusés », les milieux scientifiques remirent en cause ces enquêtes. Quand les recherches menées à Miami furent reprises et les malades haïtiens encore en vie interrogés une nouvelle fois, au moins dix des soixante-deux hommes qui avaient nié avoir eu des rapports homosexuels revinrent sur leurs déclarations ²³². Ces révélations contribuèrent à modifier, dans une faible mesure, la façon dont les recherches étaient menées parmi les Haïtiens vivant aux États-Unis. Les médecins haïtiens installés en Amérique, soulignant que les théories « exotiques » reflétaient les préjugés des Américains, se plaignirent de ne pas disposer de fonds alors qu'ils auraient pu enquêter de façon plus fiable que leurs collègues non haïtiens. En 1985, des accords furent passés pour le lancement d'un programme de recherche sur les facteurs de risque dans plusieurs centres du pays. Ce Collaborative Study Group of AIDS in Haitian-Americans a lancé la seule enquête vérifiable, à ce jour, sur les facteurs de risque parmi les Haïtiens vivant aux États-Unis. Au vu des données réunies dans plusieurs centres de recherche américains, le groupe de travail arriva à la conclusion suivante : « Certains ont suggéré que les rites populaires [haïtiens] pouvaient constituer un facteur de risque de transmission du virus HTLV-III/LAV en Haïti. Nos données ne confirment pas cette hypothèse » (Collaborative Study Group of AIDS in Haitian-Americans 1987 : 638).

Lorsqu'on examine de près le discours des scientifiques et des spécialistes, on s'aperçoit qu'il s'inscrit au fond dans le même réseau sémantique que celui utilisé au niveau du grand public. Élaboré autour du mot « haïtien », il mêle

²³¹ *Miami News*, 1^{er} novembre 1986. L'homme, détenu dans un camp de l'INS, fut par la suite accusé de trafic de drogue et expulsé.

²³² Voir l'article intitulé : « L'université de Miami révèle que certains Haïtiens atteints de sida sont homosexuels », *Miami Herald*, 19 mai 1984, p. 1B.

inextricablement vaudou et racisme ; il a même ressuscité les évocations de cannibalisme, tare suprême attribuée à Haïti au siècle dernier ; il ne s'est pas privé de jouer de la distanciation géographique et culturelle pour renforcer encore l'« exotisme » viscéral d'Haïti. *Mile zero*, récent roman à succès de Thomas Sanchez dont l'action se situe à Key West dans un passé assez proche, annonce qu'il se passe « quelque chose de bizarre en ville » et que « depuis que le dernier chargement de réfugiés haïtiens a débarqué, ça devient encore plus bizarre ». Le dernier chargement en question a trouvé la mort en tentant de fuir Haïti en bateau. Un policier apparaît dans une scène, répondant aux questions de reporters : « Il n'y a pas de preuves de cannibalisme sur ce bateau. Je ne sais pas d'où est partie cette rumeur. Ces gens sont morts de froid, de faim et d'avoir bu de l'eau de mer. Une enquête sera ouverte. Oui, un survivant. Non, je vous l'ai déjà dit, on n'a relevé aucune trace de cannibalisme sur les corps. »

Le survivant en question s'appelle Voltaire Tincourette, il est paysan ; lorsqu'on le hisse du bateau, il apparaît serrant une amulette dans sa main. On l'emmène dans un camp de détention qui rappelle celui de Krome. Voltaire vient des montagnes du Sud d'Haïti : « Les paysans là-haut sont restés très isolés, plus africains qu'haïtiens », annonce le héros du roman. « Des gens très superstitieux », ajoute-t-il plus loin. C'est donc le narrateur omniscient qui se charge de souligner comme il se doit la relation entre l'Afrique et Haïti. Lui-même haïtien, ce narrateur qui ressemble au diable tient à prévenir son monde : « Tu vois le singe vert qui grimace en Afrique, tout en haut d'un arbre ? Eh bien, il a un secret qu'il partage avec moi mais qu'il te cache. » Voltaire et Hippolyte, un autre Haïtien, s'échappent du camp et fuient à pied jusqu'au moment où Voltaire est renversé par une voiture et meurt. À l'occasion de l'autopsie, un passage évoque les examens médicaux auxquels les détenus au camp ont été soumis. Il vaut la peine d'être cité : « Ils ont découvert que certains hommes avaient le pian, une maladie qui vous pourrit la chair et dont les Nations unies disent qu'elle est éradiquée. Ils ont trouvé autre chose, une pneumonie chronique qui vous fait dépérir. La pneumonie est liée à un virus d'Afrique, qui vient d'un singe vert ou un truc comme ça, personne ne sait donc il n'a pas de nom. À part les homosexuels, ce sont les immigrants haïtiens qui ont le plus de chances de l'attraper. Les docteurs n'avaient aucune idée du nombre d'homosexuels dans le camp mais ils connaissaient à l'unité près les nouveaux arrivants en provenance d'Haïti. Ils demandèrent à tester le sang du corps de Voltaire. Il avait le virus du

rent à tester le sang du corps de Voltaire. Il avait le virus du singe vert et Hippolyte aussi, supposèrent-ils. »

Ce passage fournit un exemple parfait du système d'interprétation auquel les Américains font appel dès qu'Haïti est en cause. L'histoire de Voltaire est la version enjolivée des hypothèses pseudo-scientifiques de Moore et LeBaron (1986), et de bien d'autres auteurs. Ces spéculations se ressemblent toutes mais ne ressemblent pas aux données disponibles sur le VIH et le sida en Haïti et parmi les Haïtiens vivant aux États-Unis. Ce sont justement des paysans isolés, comme Voltaire Tincourette, qui n'ont pas été exposés au virus. Pourtant, le système d'interprétation préexistant à l'épidémie a modelé pour une grande part la lecture qui en a été faite par les Américains et, en conséquence, la façon dont l'épidémie a été vécue par les Haïtiens ²³³.

La presse américaine, grand public et spécialisée, continue à puiser dans ce réseau symbolique et donc à le renforcer. Dans une étude récente sur la politique haïtienne, une journaliste américaine imagine tous les lieux communs qui ont sans doute refait surface dans les salles de rédaction à l'occasion de la chute de Duvalier en 1986 : « Une dictature sanguinaire ; la chute des tontons macoutes ; la superbe femme du dictateur s'enfuit avec des millions en bijoux ; anarchie dans la rue. Tout cela ajouté aux sujets habituels sur Haïti faisait saliver les rédacteurs en chef, installés dans les capitales du monde entier : L'abondance au cœur du dénuement (« Très bon, ça. »). La paysannerie sous l'emprise du vaudou. L'élite sous l'emprise du vaudou ? (« Peut-être mais comment on illustre ça ? C'est ça mon problème, tu vois. »). Le vaudou et l'Église catholique. Le vaudou tout court (« Mmmm... Ouais. Bonne idée. Ça va faire un beau visuel. »). Le déboisement (« On a des photos ? Non, je veux dire, faut voir les choses en face. Des souches... Ça passe ? »). La sécheresse ? Les *boat-people* (« Trouvez-moi ces corps que la mer a rejetés en Floride. Qui a pris les photos ? »). Une suite réfrigérée dans le palais présidentiel où femme et amies entreposent leurs fourrures (« Ouais mais

²³³ Signalons le dernier apport en date à ce système d'interprétation, l'ouvrage de Palmer paru en 1991, *Extreme Measures*, « un roman à suspense médical ». L'action se situe dans un hôpital universitaire de Boston où l'on croise des Haïtiens fous et des zombis ; il y est fait mention de « foutus cannibales » et de sida ; le héros est masculin, blanc et jeune.

est-ce que quelqu'un l'a jamais vue, cette suite ? »). Ah, et maintenant le sida. Le meilleur » (Wilentz 1989 : 22-23).

Il faut rappeler que les discriminations liées au sida n'ont pas touché que les Haïtiens. Il faut aussi souligner qu'elles venaient parfois d'autres groupes à risque. Dans son étude sur la mentalité américaine face au sida, Altman (1987 : 62 et 67) rapporte des discriminations dont furent victimes des homosexuels dans leurs démarches pour obtenir des soins ; toutefois, il note en passant que « les malades haïtiens ou toxicomanes ont sans doute vécu des expériences bien pires. Il est malheureusement très difficile de trouver des données sur ce sujet. » On peut le déplorer car une meilleure information aurait sans doute promu une solidarité, qui a gravement fait défaut, entre les groupes à risque : « J'ai eu beaucoup de mal à éprouver une réelle sympathie à l'égard des toxicomanes ou des Haïtiens, poursuit Altman. Mon ouvrage reflète mon point de vue dans le monde, celui d'un homosexuel blanc de la classe moyenne »²³⁴. Les homosexuels américains se firent eux-mêmes l'écho des théories sur l'origine haïtienne de la maladie, et amplifièrent ou interprétèrent de façon erronée le rôle des Haïtiens dans l'épidémie américaine²³⁵.

Le racisme américain a influé sur l'élaboration des attitudes collectives face au sida, sans avoir directement agi sur l'épidémiologie du VIH, ce dont l'économie politique de la région s'était d'ailleurs chargée. Dans le chapitre XXI, nous nous intéresserons aux racines de ce phénomène et nous tenterons d'expliquer pourquoi cette image des Haïtiens perdure. Le chapitre XX est consacré à la riposte symbolique des boucs émissaires : la plupart des Haïtiens n'ont pu publier leurs réponses dans de prestigieuses revues médicales ni dans des quotidiens mais ils ont formulé leurs propres contre-théories sur l'origine et la propagation rapide du sida. La plus commune affirmait que le virus avait été créé artificiellement dans

²³⁴ Ce commentaire, venant d'un Australien, souligne l'importance de la race et de la classe dans la formation d'une « communauté » homosexuelle internationale.

²³⁵ En mai 1983, le propriétaire d'un sauna, en Floride, écartait « les questions sur le rôle des bains dans l'épidémie, soulignant que la plupart des cas de Floride étaient haïtiens et que le problème ne concernait pas les homosexuels. Ce n'était pas vrai » (Shilts 1987 : 306). Voir également les articles parus dans *Native* (New York) en 1983-1984, et l'analyse de Kinsella (1989).

un laboratoire militaire américain, une théorie également très répandue en Afrique subsaharienne. « Cette théorie séduit parce qu'elle attribue la faute aux États-Unis. Elle est apparue de façon répétée dans les journaux du tiers monde, sous la plume d'auteurs qui considèrent que le débat américain sur les éventuelles origines africaines du virus relève du racisme et trahit une détermination à accuser les Africains » (Sabatier 1988 : 66). Le chapitre qui suit montre que les Haïtiens, premières victimes des spéculations sur les origines du virus, sont également les premiers à avoir élaboré des théories du complot, avant les Africains.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Cinquième partie. Le sida et ses procès

Chapitre XX

Sida et impérialisme : les accusations venues de la périphérie

« Si nous nous débarrassons de notre tendance compulsive à séparer les vraies représentations du sida des fausses, et que nous portons notre attention sur les processus et les conséquences de la production de représentations et de discours relatifs au sida, nous commencerons alors à voir comment des versions particulières de la vérité sont produites et corroborées, et quel travail culturel elles effectuent dans des contextes donnés. Une telle approche éclaire l'élaboration de discours complexes autour du sida et soulève des questions non pas tant sur la vérité que sur le pouvoir et la représentation. Pour comprendre les façons dont le sida prend son sens dans certains contextes culturels précis, il ne s'agit pas de déterminer si tel discours est vrai ou faux mais d'identifier les règles et les conventions sous-jacentes en vertu desquelles ce discours est perçu comme vrai ou faux, par qui et avec quelles conséquences. »
Es Trichler, AIDS, Gender and Biomedical Discourse..., p. 48

[Retour à la table des matières](#)

L'accusation a joué un rôle important, aux conséquences souvent destructrices, dans l'élaboration d'attitudes collectives face au sida. L'hypothèse selon laquelle le virus venait d'Haïti a provoqué beaucoup de souffrances inutiles. Elle a également suscité une contre-attaque de la part de gens privés de tout pouvoir à qui on avait fait porter le poids de la faute. Cette riposte sans violence ne leur a pas permis de retrouver les emplois ou les logements qu'ils avaient

pas permis de retrouver les emplois ou les logements qu'ils avaient perdus ; elle n'a pas ramené les touristes en Haïti. Il s'agit en fait d'une mesure de rétorsion toute théorique : l'élaboration de théories selon lesquelles l'action de l'homme a été capitale dans l'invention du virus ou dans son utilisation aux fins de discréditer les Haïtiens et les autres peuples noirs. Cette réplique symbolique a influencé considérablement la façon dont on a abordé le sida en Haïti et ailleurs. Ce chapitre essaie de dégager la cohérence de ces accusations, de leur contenu et de leurs objectifs, au regard de données rarement évoquées dès lors qu'il s'agit de rejeter en bloc les théories du complot formulées par les Haïtiens et par d'autres.

Ces théories sont apparues en même temps que le syndrome. À l'automne 1982, un mouvement politique aux positions radicales formé par des Haïtiens en exil faisait circuler un tract dénonçant le sida (sigle alors tout récent), « complot impérialiste visant à détruire le tiers monde ». On aurait pu considérer ce texte comme un délire paranoïaque émanant d'un groupuscule marginal mais il apparut rapidement que cette thèse était partagée par de nombreux Haïtiens. En effet, l'idée que l'action de l'homme n'était pas étrangère à l'apparition de la maladie revenait souvent dans les discussions. Nombre de mes informateurs haïtiens des régions rurales estimaient que le sida avait été créé et propagé dans le cadre d'un « complot américain » ; d'autres considéraient que les discriminations liées au sida que subissaient leurs compatriotes participaient de « plans pour discréditer les Haïtiens ». Différents chercheurs, tels Nachman et Dreyfuss (1986), rapportent des propos similaires.

À Do Kay, le village « isolé » que l'on sait, circulaient plusieurs théories dont voici des exemples. Une femme d'une cinquantaine d'années, gagnant sa vie en vendant des produits frais sur les marchés, dénonçait avec colère le sida qui faisait partie « du plan américain pour asservir Haïti [...]. Les États-Unis font un trafic de sang haïtien. Duvalier leur vendait notre sang pour des transfusions et des expériences. Une de ces expériences, c'était de fabriquer une nouvelle maladie » ²³⁶. Plusieurs habitants établissaient un rapport entre le sida et un complot visant à détruire le cheptel porcin de Cuba. Madame Fardin présentait ainsi la chose : « La CIA n'aime pas Cuba alors elle a répandu une maladie parmi

²³⁶ L'expression « plan américain pour Haïti » revint souvent en 1987, après qu'un document portant ce titre ait été communiqué à la presse haïtienne (voir Wilentz 1989 : 269-279).

les cochons. Mais la maladie s'est étendue en Haïti, a tué nos cochons et puis elle nous a contaminés. On appelle cette maladie le sida. » La rumeur courut qu'un prêtre vaudou d'un village avoisinant avait signé un contrat avec une entreprise américaine : il devait « charger des grenades lacrymogènes de *zonbi sida* » dont les manifestants sentiraient les effets à retardement. Un lycéen de Do Kay, âgé de vingt-trois ans, murmurait quant à lui que Ti-Boule Pierre, l'un des hommes forts de la dictature, revenait d'Amérique du Sud avec « un savoir nouveau » : « On dit qu'il est allé là-bas pour étudier la science des bactéries. Il a appris à créer des microbes puis il est allé en Amérique pour étudier la guerre bactériologique [...]. Maintenant, ils peuvent mettre des microbes dans l'eau des endroits qui les ennuient. Ils peuvent effacer tous les jeunes militants et en même temps attirer plus d'aide [internationale] pour arrêter l'épidémie. » Nombre de mes informateurs partageaient du principe suivant : « Bien sûr qu'ils disent que ça vient d'Haïti : les Blancs disent toujours que toutes les maladies graves viennent d'Haïti. »

Les théories du complot étaient tout aussi répandues dans les villes haïtiennes, dès le début de la pandémie. Citons le refrain d'une chanson créée par le collectif urbain KAP, Koordination des Artistes Progressistes :

Les Américains ont fait le sida dans leurs laboratoires.
 Scélérats sans foi ni loi,
 ils nous ont fait porter la croix.
 Avec la FDA
 et une poignée de gens sans valeur,
 ils nous ont cloués la tête en bas.

Après le succès de la manifestation new-yorkaise contre la FDA, deux chanteurs haïtiens célèbres enregistrèrent *FDA w'anraje*, « FDA, tu es fou ». La deuxième strophe contient ces vers :

C'est vrai, notre pays n'a pas d'argent
 C'est vrai, notre pays est plein de pauvres gens
 Mais vous savez très bien que vous êtes la cause de tout ça
 Vous êtes ceux qui ont apporté la drogue
 Vous êtes ceux qui ont inventé le sida pour tuer les Noirs
 Pour vous accrocher à votre pouvoir, dominer toutes les nations. ²³⁷

²³⁷ Copyright Ansy et Yole Dérose. Texte reproduit avec l'autorisation des auteurs.

Un médecin menant une enquête auprès des prostituées dominicaines de Carrefour pour le compte d'un magazine américain, cite la réaction suivante : « Le sida ? Ça n'existe pas. C'est une fausse maladie inventée par le gouvernement américain pour profiter des pays pauvres. Le Président américain déteste les gens pauvres alors il a inventé le sida pour nous prendre le peu que nous avons » (Selzer 1987 : 60) ²³⁸.

Un jeune étudiant, attendant de faire « le test du sida », expliqua à un journaliste américain que la maladie faisait partie du « plan américain » : « Vous avez énormément de gens qui vont en ville pour travailler dans vos usines et d'un coup, vous réalisez que vous ne pouvez pas donner du travail à tout le monde. Tous ces gens ensemble, sans travail et sans argent, c'est forcé qu'ils fassent un genre de révolution, alors vous décidez de vous en débarrasser. Vous ne pouvez pas faire ça avec des fusils parce que ce serait inhumain. Alors vous leur donnez le sida. Les gens disent que ça fait partie du plan américain. Ça semble logique, d'une certaine façon, j'y crois. Les gens disent que la CIA a créé le sida et vous savez bien que les Américains disent toujours qu'il y a trop de Haïtiens » (Wilentz 1989 : 270).

Ces interprétations étaient répandues en Haïti mais plus encore dans la communauté haïtienne installée aux États-Unis qui portait directement le poids de l'opprobre. Certaines lectures dénonçaient violemment le racisme américain, d'autres reprenaient à leur compte les théories du complot circulant au pays. En voici quelques échantillons. Un enseignant qui avait vécu pendant dix ans aux États-Unis, travaillant dans le cadre d'un programme bilingue pour des Haïtiens, estimait en 1985 que « Haïti a toujours irrité les États-Unis, depuis 1804. Comme les Américains sont forts, ils peuvent nous punir, nous humilier. *Bagay sida a, se te youn zouti pafè*, le truc du sida était un instrument parfait. » Autre exemple, celui d'un jeune gardien d'un grand hôpital de Boston qui vivait aux États-Unis depuis plusieurs années lorsqu'on diagnostiqua chez lui une pneumonie à *Pneumocystis carinii*. Il réagit très vite à une solution de pentamidine administrée par voie intraveineuse. Les médecins espéraient que le traitement sous forme aérosol, alors au stade du protocole expérimental, suffirait à neutraliser le parasite pulmonaire

²³⁸ Treichler (1989 : 39-48) fait une analyse passionnante de cet article et, de façon plus générale, de la vision du sida dans le tiers monde par les médias des pays riches.

après l'hospitalisation du jeune homme ; en effet, très rapidement, ce nouveau traitement lui permit de retrouver son souffle. Son médecin n'en aurait jamais cru ses oreilles s'il avait entendu la conclusion d'une longue discussion que j'eus avec le jeune homme : « Je commence à croire qu'il s'agissait d'un rhume, me dit-il. Peut-être que je n'ai pas ce qu'ils disent que j'ai [...] mais ils avaient besoin de moi pour leurs expériences. Ils cherchent toujours des cobayes et ils aiment particulièrement essayer des choses sur les Haïtiens. » Nous citerons aussi une réunion de lycéens de Boston dans le cadre d'un programme de prévention contre le sida. La discussion portait sur le rôle que le racisme avait joué dans l'épidémie aux États-Unis comme en Haïti. À la fin du débat, l'un des lycéens demanda si le gouvernement américain « avait fait ça aux Haïtiens exprès ». Seize lycéens répondirent « oui » sans hésiter, le dix-septième n'était pas sûr.

Ces points de vue font écho à une autre analyse selon laquelle les chercheurs militaires américains auraient fabriqué, et non pas seulement propagé, l'agent infectieux. Ici aussi, l'action de l'homme tient un rôle prééminent dans la genèse de la souffrance. En août 1983, l'hebdomadaire progressiste *Haïti Progrès* publiait un éditorial qui orienta l'opinion d'une partie de la communauté haïtienne. Convenant que le sida était dû en fin de compte à un virus, le journaliste prévenait ses lecteurs contre la tentation de minimiser les faits : « L'affaire du sida, malgré ces suppositions scientifiques, ne peut être considérée comme une maladie de plus sans tenir compte de toutes les catastrophes qu'elle peut provoquer. Certains [Haïtiens] ont placé leur foi dans leur citoyenneté américaine ou leur statut de « personnes intégrées », sans se préoccuper outre mesure du monstre impérialiste. Toutefois, le massacre des Juifs par les nazis, l'assassinat des enfants de Beyrouth par l'armée israélienne ou le lynchage des Noirs par le Ku Klux Klan, toutes ces tragédies sanglantes nous prouvent que les classes dominantes savent se servir efficacement de l'arme de la « race » pour balayer une population dont le sang est jugé par le corps médical comme « impur » ²³⁹. L'éditorial introduisait un article de Jacques Arcelin qui développait les points suivants : le sida était certes dû à un « organisme biologique » ; il était de nature infectieuse ; contrairement à ce qu'affirmait le dogme médical qui se mettait en place, cet organisme avait été créé dans le

²³⁹ Éditorial paru dans *Haïti Progrès*, 17-23 août 1983, et repris dans l'édition du 25 avril-1^{er} mai 1990.

laboratoire de Fort Detrick, dans le Maryland, et il couronnait de longues années de recherche en matière de guerre bactériologique.

Aux yeux de la presse traditionnelle, les théories du complot paraissent les plus incompréhensibles de toutes les lectures populaires du sida. Les journaux évitent même souvent de citer de telles accusations ; ils les rapportent parfois, sans commentaire. La réticence de la presse à aborder de front ces accusations-là se lit clairement dans la façon dont elle a rendu compte de la manifestation new-yorkaise de 1990. Ainsi le *New York Times* insérait, entre la description des manifestants « détendus et joviaux » et le détail des problèmes de circulation, le paragraphe suivant : « Certains manifestants disent qu'ils croient aux thèses selon lesquelles le sida a été créé par le gouvernement dans des laboratoires dans le but de contaminer les Noirs. D'innombrables orateurs ont repris cette idée [...] : « Nous voulons que les Blancs sachent que le sida est leur arme et que nous allons la retourner contre eux. Le sida est un germe créé par les Blancs pour tuer les Noirs », beuglait un orateur anonyme » ²⁴⁰.

De telles théories, « beuglées » ou imprimées, n'appartiennent pas qu'aux Haïtiens ; des allégations similaires ont vu le jour dans plusieurs pays de l'Afrique subsaharienne. Certaines se sont attachées à souligner le racisme inhérent aux théories sur l'origine du sida : « Si l'hypothèse haïtienne s'est effondrée, l'idée que le sida venait des Noirs était trop séduisante pour qu'on l'abandonne », notaient Chirimuuta, Harrison et Gazi dans *West Africa* en 1987 (cité dans Clarke et Potts 1988 : 309). La presse africaine a rendu compte d'innombrables rumeurs faisant du VIH une création de l'armée américaine. « Le déséquilibre [favorable à l'Occident] dans la recherche sur les « origines » du sida a ouvert une brèche dans laquelle se sont avancées les théories du complot. Les Africains voient souvent dans les interrogations occidentales sur les origines africaines du sida, la volonté de faire porter la responsabilité de l'épidémie au continent africain. Le tiers monde a donc adopté avec empressement une théorie de contre-accusation selon laquelle le sida [aurait été créé] dans le laboratoire du ministère de la Défense à Fort Detrick » (Sabatier 1988 : 63). Les Noirs américains comme la presse homosexuelle des États-Unis et d'Europe ²⁴¹ se sont intéressés à cette théorie,

²⁴⁰ *New York Times*, 21 avril 1990, p. 10.

²⁴¹ Dalton (1989 : 220) souligne que l'emploi fréquent du terme de « génocide » par les Afro-Américains « reflète le réel soupçon, partagé par

attribuée à l'origine à la *Pravda*. Mais ses partisans se recrutent surtout parmi les Haïtiens et les Noirs africains, c'est-à-dire parmi ceux que l'Occident a accusés d'avoir introduit chez lui le sida ou le VIH.

Ailleurs, les théories du complot étonnent : certains les qualifient d'absurdités, d'autres y voient la main de Moscou tandis que les chercheurs, stupéfaits, s'affirment innocents de tout racisme et de toute intention d'accuser les Africains ou les Haïtiens. Luc Montagnier et Robert Gallo, découvreurs du VIH, faisaient part de leur effarement : « Nous regrettons profondément, et en fait nous ne comprenons pas, une interprétation qui découvre de l'intolérance dans nos travaux et nos opinions sur l'origine du VIH, ou qui suggère que nous accusons qui que ce soit »²⁴². L'étonnement des scientifiques était prévisible. Comme le note Treichler, les théories du complot s'inscrivent dans une tradition discursive bien différente de celle dont s'inspire le discours « conventionnel » sur le sida : « L'idée que le sida est une invention américaine apparaît de façon récurrente dans l'histoire mondiale du sida mais elle s'intègre mal dans la logique positiviste

beaucoup, que le virus du sida a été mis au point dans un laboratoire d'État dans le but exprès de tuer les indésirables ». Voir aussi Kinsella (1989 : 245) pour qui le *Amsterdam News* (« aïeul des médias noirs ») met un grand enthousiasme à recenser les théories du complot telles celle qui voit dans le sida le résultat d'une expérience de la CIA au Congo, expérience dont les chercheurs auraient perdu le contrôle. Borneman se penche sur des assertions similaires entendues en Europe, RDA et URSS comprises : « La façon dont la presse occidentale a rendu compte de ces théories du complot n'est qu'une variante de son sensationnalisme en matière de sida » (Borneman 1988 : 234). Shilts (1987 : 228) signale que les craintes des homosexuels redoutant d'être internés dans des camps suscitèrent la stupeur des hétérosexuels. Dans l'ouvrage de Johnson, *Plague : A Novel about Healing* (1987), le lecteur rencontre un psychiatre homosexuel qui parvient à découvrir la vérité sur le sida : le virus a été propagé par des spécialistes en armements, politiquement à droite, consultants auprès de l'armée. Si le protagoniste et son amant espèrent se réveiller un jour de ce cauchemar, ils constatent cependant « qu'il serait en parfaite cohérence avec l'histoire ». Le héros sait tout des discriminations qui ont frappé les homosexuels mais il semble éprouver des difficultés à élargir à d'autres sa théorie de la persécution : « Pour ce qui est des Haïtiens, je ne sais pas. Le hasard, je suppose » (Johnson 1987 : 189). Voir aussi Murray (1987).

²⁴² Les docteurs Gallo et Montagnier répondaient à une lettre adressée à la rédaction du *Scientific American*. Les deux textes sont publiés dans le numéro de juin 1989, pp. 10-11.

occidentale, peut-être parce qu'elle est politique et qu'elle naît de la résistance au colonialisme ; en conséquence de quoi, l'Occident réagit en l'attribuant à l'ignorance, à la propagande de certains régimes ou à un refus psychologique » (Treichler 1989 : 43)

Que se passe-t-il lorsqu'on s'acharne à penser que de telles théories méritent d'être expliquées, lorsqu'on écoute ses informateurs comme des experts fournissant une lecture morale des maux qui les affligent ? On élargira alors une « herméneutique de la générosité » aux notions que les experts reconnus qualifient d'absurdes. Cette approche nous mène à une analyse interprétative faisant appel à l'histoire et à l'économie politique, champs de forces où les théories du complot plongent leurs racines.

1. « Les Blancs disent que toutes les maladies graves viennent d'Haïti. »

Aux États-Unis, l'opinion publique accepta rapidement et totalement la théorie des origines haïtiennes du sida telle que la proposaient les milieux scientifiques. L'idée que les Haïtiens, du seul fait d'être haïtiens, couraient un risque élevé d'être séropositifs, s'imposa avec la même facilité : à New York, les Haïtiens étaient systématiquement perçus comme porteurs du virus, rappelle Gilman (1988a : 102). Ces notions erronées acquirent tant de poids en Floride du Sud qu'en mai 1983, « Jack Campbell, propriétaire de Club Baths, chaîne de quarante-deux établissements de bains, écarta des questions sur le rôle des bains dans l'épidémie, soulignant que la plupart des cas de sida de Floride étaient haïtiens et que le problème ne concernait pas les homosexuels. Ce n'était pas vrai » (Shilts 1987 : 306) ²⁴³.

²⁴³ Shilts poursuit : « Le rôle de Campbell dans la communauté gay éclaire les raisons pour lesquelles les leaders politiques homosexuels n'avaient aucune envie de se montrer sévères à l'encontre des établissements de bains. Campbell était membre du comité directeur de cinq grandes organisations homosexuelles d'envergure nationale. Il était sans conteste le leader gay le plus puissant de Floride. À Miami, les chefs de mouvements homosexuels et les hommes politiques libéraux cherchant à gagner les faveurs de

Au chapitre précédent, nous avons vu comment l'apparition du sida parmi les Haïtiens vivant aux États-Unis a trouvé un écho dans les représentations populaires américaines relatives aux Haïtiens, et en particulier celles relatives aux réfugiés « accablés de maladies ». Revenons sur ces représentations et la façon dont elles se sont mises en place. Certains documents sont particulièrement instructifs. La plupart des lettres des « Contribuables unis », par exemple, font référence à des maladies autres que le sida, telles l'hépatite ou la tuberculose. Dans les années qui précédèrent l'apparition des premiers cas de sida répertoriés parmi les Haïtiens, les journaux de la Floride du Sud publièrent plusieurs articles qui établissaient un lien étroit entre la population haïtienne et des maladies comme l'hépatite, la tuberculose et la typhoïde. On vit fleurir des titres tels que « La crise sanitaire haïtienne frappe le comté de Dade »²⁴⁴, en 1979, ou « Des cas de typhoïde découverts dans un camp de Haïtiens »²⁴⁵, en 1981. L'article de 1979 demandait au gouverneur de Floride de déclarer l'état d'urgence sanitaire dans certaines zones au nord-ouest de Miami ; on pouvait y lire ces lignes : « Les autorités de l'État et du comté ont annoncé hier que les services locaux n'arrivaient plus à faire face aux problèmes médicaux très répandus parmi les réfugiés haïtiens du comté de Dade, dont le nombre est estimé à quinze mille [...]. Les autorités font savoir que les réfugiés souffrent de maladies contagieuses telles que la tuberculose et de maladies vénériennes, ainsi que de malnutrition, d'anémie, de dysenterie, de diarrhée, de parasites intestinaux, de problèmes de peau et de complications pendant les grossesses. »

Dès 1982, l'opinion publique associait systématiquement les Haïtiens avec plusieurs maladies infectieuses et en particulier la tuberculose. « Le taux le plus élevé de tuberculose [parmi les États américains] est lié à l'afflux d'Haïtiens », trompetait le *Miami News* du 1^{er} avril 1982. Un sondage téléphonique auprès de 274 personnes résidant dans le comté de Dade révélait que 74% des personnes interrogées estimaient que de telles maladies constituaient un « motif de rejet des Haïtiens »²⁴⁶. L'anthropologue Steve Nachman résume ainsi la situation à cette

l'importante communauté gay de Floride n'auraient jamais risqué un mot en faveur de la fermeture des bains. »

²⁴⁴ *Miami News*, 27 octobre 1979.

²⁴⁵ *Miami Herald*, 27 mars 1981, p. 1C.

²⁴⁶ *Miami Herald*, 2 juillet 1982, p. 1C.

époque : « En 1981, Miami avait le taux le plus élevé de tuberculose de tout le pays : 87 cas pour 100 000, soit sept fois plus que la moyenne nationale. On enregistra cette année-là 346 cas dont 169, soit 38%, étaient des Haïtiens. La presse monta ces chiffres en épingle et de nombreux Haïtiens connurent des difficultés pour trouver du travail car leurs employeurs éventuels avaient peur d'eux. Certains responsables de la santé publique laissèrent même entendre que les Haïtiens étaient résistants à la chimiothérapie habituellement prescrite contre la tuberculose, ce qui n'arrangea pas les choses. Les événements ont montré que cette réaction de l'ensemble de la population était minime par comparaison avec celle déclenchée par le sida. Toutefois, elle eut un impact considérable sur la communauté haïtienne. Le tollé général inquiéta les personnalités en vue de la diaspora qui, pour certaines, voyaient dans ce débat un complot pour stigmatiser les Haïtiens » (Nachman s.d. : 1-2).

Les Haïtiens se sont heurtés à une hostilité exprimée de façon similaire au Canada, où on les a également accusés d'avoir importé le sida. L'apparition du sida en République dominicaine, dans la Guyane française et aux Bahamas (qui ont un taux de contamination supérieur à celui d'Haïti), n'a fait qu'accroître le sentiment antihaïtien présent dans ces pays depuis des décennies ²⁴⁷.

L'image américaine des Haïtiens « porteurs du sida » allait généralement de pair avec l'évocation de leur pauvreté, de leur race et de leur « étrangeté ». Aucune de ces mentions n'avait pour but de susciter la sympathie. Comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent, les images de l'exotisme ont joué un rôle considérable dans l'élaboration d'une représentation collective du « mystère haïtien ». Dans son ouvrage sur le sida et ses métaphores, Sontag (1988 : 48) écrit

²⁴⁷ La haine des Dominicains pour les Haïtiens est légendaire. On connaît moins les préjugés qui ont cours aux Bahamas : « L'hostilité persistante des citoyens et des autorités des Bahamas sont à l'origine de deux tentatives concertées pour débarrasser le pays des Haïtiens, en 1974 et en 1978, quand les Haïtiens furent traqués dans la rue comme des chiens, emprisonnés, battus puis expulsés. La prison de Fox Hill, à Nassau, abritait en permanence 900 à 1 500 Haïtiens, entassés dans des cellules prévues pour 600 personnes ; dès que des détenus étaient expulsés, de nouveaux venus prenaient leur place. Même les Haïtiens installés dans le pays depuis vingt-cinq ans n'étaient plus en sécurité » (Abbott 1988 : 234). En 1991, le Population Reference Bureau de Washington estimait le PNB d'Haïti par habitant à 400 dollars ; il s'élevait à 11 370 dollars aux Bahamas.

qu'il « existe une relation entre la façon d'imaginer la maladie et la façon d'imaginer l'étrangeté. Ce rapport réside peut-être dans le concept de l'erroné qui est originellement identique au non-nous, à l'étranger. » Le concept de race a également eu son importance dans la définition des Haïtiens en tant que personnes « accablées de maladies ». Les Haïtiens sont, pour une énorme majorité, d'origine africaine et l'on savait déjà que le sida était sexuellement transmissible : deux faits qui évoquent immédiatement le début du siècle, quand des médecins américains pouvaient, sans provoquer beaucoup de remous, parler des Noirs comme d'une « race notoirement pétrie de syphilis » (Jones 1981 : 27).

Peu de pays ont été aussi étroitement associés qu'Haïti aux maladies infectieuses endémiques. Les Espagnols appelaient la syphilis la maladie d'Hispaniola, « croyant que Christophe Colomb l'avait rapportée de ce qui est aujourd'hui Haïti » (Sabatier 1988 : 42). « Selon une opinion vivace, la syphilis serait arrivée en Europe à partir d'Haïti », rappelle Holcomb (1937 : 13), dans une étude visant à réfuter le « mythe haïtien ». Ainsi que le note Lawless (s.d.) dans son étude exhaustive sur la mauvaise presse faite à Haïti, Américains et Européens n'ont cessé tout au long du XIX^e siècle d'affirmer que le pays était peuplé de cannibales crasseux et pourris de maladies. Dans son important travail sur les relations entre Haïti et les grandes puissances, Plummer consacre une bonne part de son analyse au poids dont pesaient ces condamnations : « Haïti est depuis longtemps le sujet de fables sinistres concernant des rites vaudou, des crimes bizarres et des coutumes fantasques, auxquels les auteurs de ces récits n'ont jamais assisté. Ce goût du sensationnel remonte au début du XIX^e siècle mais Américains et Européens n'avaient guère modifié leur ton méprisant en 1900 ; ils continuaient à broder sur le thème de la bizarrerie et de la déraison des Noirs [...]. Disséminées dans la présente anthologie, on trouvera des histoires de cannibales qui enlevèrent, sacrifièrent et se régalerent de jeunes enfants » (Plummer 1988 : 71).

À la fin du siècle dernier, Samuel Hazard (1873 : 410) fournissait ses nombreux lecteurs américains en descriptions des immondices « abandonnées sur place, imprégnant l'air des germes de maladies contagieuses [...]. Ainsi vont les lois sanitaires dans cette république éclairée (?) d'Haïti. » Sir Spencer St. John, envoyé britannique en Haïti, publia une « étude » sur l'état du pays en 1884 : il y déplorait un cannibalisme très répandu, comprenant l'exhumation et la

consommation de cadavres, et « l'intolérable stupidité des habitants » (St. John 1884 : 5). Son ouvrage connut un succès immédiat.

Les étrangers ne nuancèrent pas leurs jugements au XX^e siècle. À cet égard, le guide très lu de Carpenter, *Lands of the Caribbean*, publié dans les années 1930, ne fait pas figure d'exception : « À l'époque de l'intervention américaine, Haïti était un mélange déplorable et presque inimaginable de coutumes barbares et de traditions africaines [...]. Même dans les villes, les Américains découvrirent une situation sanitaire indescriptible ; les maladies régnaient dans toute la république ²⁴⁸. La plupart des gens sont tellement superstitieux qu'il faut les forcer pour qu'ils suivent des traitements médicaux modernes ; on doit combattre les pratiques des guérisseurs du cru et des sorciers. La religion de la plupart des autochtones est une survivance de superstitions africaines et du vaudou venu des jungles de la Côte de l'Or. Certains voyageurs soutiennent que dans les régions les plus isolées de la république, on pratique encore des sacrifices humains et que le cannibalisme n'est pas complètement éradiqué » (Carpenter 1930 : 236-237).

On peut comparer ce commentaire avec un article de 1991 sur les difficultés qui attendent le touriste débarquant dans le « paradis tropical privé » de Labadee, sans même être avisé qu'il se trouve en Haïti : « Il est difficile de vendre Haïti comme un paradis pour touristes quand l'opinion publique assimile un séjour dans le pays à des vacances en enfer. La misère, le sida, l'esclavage des enfants, les zombis, le vaudou, les sacrifices d'animaux et la violence politique constituent quelques unes des images négatives auxquelles se heurtent les agences de voyages. Le gouvernement fédéral « conseille fortement » aux ressortissants américains d'éviter Haïti » ²⁴⁹.

L'équation qui fait des Haïtiens des gens porteurs de maladies a gagné en force avec la pandémie de sida, comme le suggère d'ailleurs une analyse récente

²⁴⁸ De nombreuses maladies infectieuses sont effectivement endémiques en Haïti. Cela n'empêche pas les stéréotypes d'être à l'œuvre dans bien des analyses comme on peut le voir chez Leyburn (1966 : 275) qui mêle curieusement conceptions occidentales sur la promiscuité parmi les Noirs et contagion. Il observe ainsi qu'en Haïti, « la tuberculose progresse rapidement dès qu'elle apparaît. La population n'a jamais acquis une immunité spécifique et la promiscuité sexuelle contribue à propager la maladie par contagion. »

²⁴⁹ *Sunday Punch* (San Francisco), 31 mars 1991.

de l'agitation politique haïtienne parue dans *U.S. News and World Report* : « Aujourd'hui, Haïti est une terre qui laisse peu d'espoir à la démocratie. Tout d'abord, on y trouve la pauvreté la plus profonde de tout l'hémisphère nord. Ensuite, il y a la maladie. Si les statistiques sur le nombre de cas de sida restent incomplètes, une étude réalisée auprès des femmes enceintes du bidonville de Cité Soleil a révélé que 10% d'entre elles étaient porteuses du virus » (Lief 1990 : 36).

Cet étiquetage des Haïtiens comme séropositifs se conformait à des stéréotypes plus anciens, ce que les intéressés comprirent vite. Tout au long du XIX^e siècle, on avait débattu de leur identité collective, de leur « haïtianité », de leur « négritude ». Il n'est donc pas surprenant que les Haïtiens habitant aux États-Unis aient très tôt senti la différence entre la définition de comportements comportant effectivement des risques de transmission du virus, et l'étiquette de « groupe à risque » que les autorités américaines leur attribuèrent d'office, « catégorie administrative aux allures neutres qui ressuscite l'idée archaïque d'un groupe souillé que la maladie a jugé » (Sontag 1988 : 46).

2. « Les États-Unis font un trafic de sang haïtien. »

La théorie du « trafic de sang » haïtien mérite elle aussi qu'on s'y arrête plus longuement. Si cette accusation fournit une splendide métaphore de trois siècles d'histoire haïtienne, elle va bien au-delà : un tel commerce a bien existé, assuré par la Hemo-Caribbean and Co., financé par des fonds américains et internationaux et organisé par les amis de Duvalier ²⁵⁰. Dans son récit de la chute du régime duvaliériste, Ferguson (1987 : 62) souligne le rôle joué par Luckner Cambronne dans le commerce du sang haïtien ; il note que ce chef macoute « avait été impliqué dans un scandale particulièrement répugnant qui comportait la vente de sang et de plasma haïtiens à des hôpitaux et des laboratoires américains (ce sang exceptionnellement riche en anticorps était cédé au prix de 3 dollars le litre) ». À l'apogée de cette activité, on estime que cinq tonnes de plasma partaient chaque mois vers des laboratoires américains appartenant à Cutter Laboratories, Armour Pharmaceutical et Dow Chemical. Le plasma était

²⁵⁰ Selon Saint-Gérard (1984 : 108), le principal bénéficiaire de ce commerce fut un certain Joseph Gorinstein.

revendu sept fois le prix qu'il avait coûté à la collecte. Ce négoce rentable valut à Cambronne le surnom de « vampire des Caraïbes » (Abbott 1988 : 171, Prince 1985) ²⁵¹.

L'affaire était suffisamment sordide pour que la presse internationale lui accorde quelque attention. Le biochimiste Werner A. Thrill, responsable technique de l'opération, s'interrogeait dans *L'Express* français : si les Haïtiens ne vendaient pas leur sang, que voudriez-vous qu'ils en fassent ?, demandait-il en substance (Saint-Gérard 1984 : 111, n. 7). Enfin, la presse haïtienne dénonça timidement l'affaire, ce qui ne mit pas fin aux opérations de la Hemo-Caribbean and Co. Dans son étude sur la découverte du VIH, Leibowitch retrace l'histoire depuis ses débuts. Il note que les hémophiles américains bénéficient depuis des années du facteur VIII, un coagulant fabriqué à partir du plasma de milliers de donneurs : « Le sang utilisé en Amérique du Nord avant 1975 provenait pour l'essentiel d'Amérique latine et des Caraïbes, en particulier d'Haïti. Depuis le début des années 1970, l'industrie du sang utilisait des donneurs qu'elle pouvait payer peu. Les acheteurs ne manquaient pas d'un certain sens de l'opportunisme : en 1973, le tremblement de terre au Nicaragua fit de nombreuses victimes et attira la sympathie ainsi que l'aide matérielle et physique de nombreux volontaires venus de tout le monde occidental. Des camps provisoires furent installés dans des tentes modernes et confortables. Dans l'une, très grande d'ailleurs, une société produisant du matériel pour extraire le plasma, installa des dizaines d'appareils. Il s'agissait de collecter une énorme quantité de plasma à des fins commerciales, au rythme de plusieurs centaines de litres par semaine. Ailleurs, on se souviendra des rumeurs de scandale provoquées, de 1970 à 1972, par le trafic de sang provenant d'Haïti. Du mauvais sang bien sûr, en concluront certains en pensant au sang

²⁵¹ « Cambronne faisait aussi commerce de cadavres, également très demandés. Pour pouvoir sauver les vivants, les étudiants en médecine doivent disséquer les morts ; les écoles de médecine ont toujours eu des problèmes pour obtenir des corps en quantité suffisante. Les cadavres haïtiens, qu'il fut très facile de se procurer dès que Cambronne arriva aux affaires, avaient l'avantage notoire d'être minces ce qui évitait aux étudiants de découper des épaisseurs de graisse avant d'arriver au sujet de la leçon. Cambronne, utilisant les chambres froides récemment introduites en Haïti, fournissait les corps à la demande. Quand l'Hôpital Général ne l'approvisionnait pas assez généreusement malgré les trois dollars qu'il payait pour chaque cadavre, il volait le supplément dans des dépôts mortuaires » (Abbott 1988 : 171).

haïtien à l'époque du sida. C'est pourtant improbable : le sang haïtien a cessé d'être légalement importé aux États-Unis après 1973. La technique de la plasmaphérèse étant très répandue à cette date, l'Amérique ne dépendait plus de son fournisseur haïtien. Après 1975, la Federal Food and Drug Administration n'accordait plus son autorisation au sang haïtien ni à la plupart des fournisseurs sud-américains » (Leibowitch 1985 : 63-64). Leibowitch souligne également que ce commerce nous permet de déduire que les donateurs haïtiens n'étaient pas porteurs du VIH avant 1976. Cette conclusion nous amène à une autre théorie du complot, celle concernant les origines de la pandémie américaine.

3. « Les Américains nous ont transmis le sida puis ils ont dit que nous l'avions transmis au reste du monde. »

Le sida est arrivé en Haïti à partir des États-Unis et « les Américains » ont reproché à Haïti d'avoir transmis le sida au monde. Ces deux réflexions qui reviennent sans cesse refléteraient, selon de nombreux commentateurs, une tendance paranoïaque des Haïtiens ; d'autres analystes ne leur accordent aucune crédibilité. Cependant, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, il y a beaucoup à dire en faveur de cette théorie, telle qu'elle est formulée par des Haïtiens conscients de leur histoire.

Prenons la première proposition : « les Américains nous ont transmis le sida. » L'épidémiologie du VIH en Haïti met en évidence les apports des chercheurs haïtiens. Le docteur Jean Pape et son équipe ont fourni les données qui montrent que le VIH a effectivement été introduit en Haïti par les touristes américains. Ce qui n'empêchait pas le *Albuquerque Journal* ²⁵² de publier un article intitulé « Le virus du sida, du singe à l'homme : la maladie est probablement arrivée en Amérique par le Zaïre et Haïti », où l'on pouvait lire ces lignes : « Au milieu des années 1970, il y a eu un échange culturel d'environ dix mille personnes entre Haïti et le Zaïre, deux pays francophones, explique le Dr Peter J. Fischinger, directeur adjoint du National Cancer Institute. Le virus peut avoir traversé l'Atlantique à l'occasion de cet échange puis être passé d'Haïti à New York quand l'île est devenue une destination très appréciée des homosexuels. » Outre

²⁵² *Albuquerque Journal*, 14 octobre 1985.

les inexactitudes habituelles (jamais, au grand jamais, on n'a vu d'échange culturel de cette ampleur avec le Zaïre ; aucun des deux pays n'est francophone), il faut également souligner que l'article ne mentionne nulle part les données publiées dans des revues scientifiques reconnues par des chercheurs haïtiens et américains, et prouvant que rien ne liait les Haïtiens malades du sida à l'Afrique. Alors qu'au contraire, parmi les premiers malades, plusieurs racontèrent avoir eu des contacts sexuels avec des touristes américains ²⁵³.

Pour ce qui est de la deuxième proposition, « ils ont dit que nous l'avions transmis au reste du monde », les chapitres qui précèdent semblent pouvoir se passer de démonstrations complémentaires. L'idée que l'agent infectieux viendrait d'Haïti et celle selon laquelle Haïti fut le berceau de l'épidémie américaine ont toutes deux été formulées par des médecins américains et diffusées par la presse américaine. Les Haïtiens, qu'ils vivent dans leur pays ou en Amérique, mesurent ce détail à son juste poids.

²⁵³ La théorie du parcours Afrique/Haïti/États-Unis est toujours très répandue, même parmi des esprits plus critiques. Randy Shilts écrit ainsi que l'histoire de l'épidémie « est assez facile à reconstituer. Une tribu isolée abritait peut-être le virus. Avec l'urbanisation rapide [de l'Afrique équatoriale] après la colonisation, ce virus peut n'avoir atteint que récemment de grandes villes comme Kinshasa. De l'Afrique, il est passé en Europe, où des cas de sida sont apparus de façon régulière à partir de la fin des années 1970, ainsi qu'en Haïti, par l'intermédiaire d'administrateurs venus de l'île pour travailler au Zaïre pendant les années 1970. À partir de l'Europe et d'Haïti, le virus a rapidement fait son apparition aux États-Unis » (Shilts 1987 : 459).

Paranoïa ou imagination sociologique ?

On pourrait se livrer au même exercice pour chacune des théories du complot citées plus haut ²⁵⁴. Il paraît tout aussi instructif de relire les récits de Manno, d'Anita, de Dieudonné et des habitants du village à la lumière des évolutions historiques et des découvertes épidémiologiques présentées dans les chapitres précédents. Ainsi, Anita soulignait qu'elle avait « attrapé la maladie d'un homme de la ville ». Sans s'attarder sur cette cause distale, elle préférait parler de « la vraie raison » de sa maladie, la pauvreté. Elle avait pris un amant à un jeune âge parce que, disait-elle, « je n'avais pas de mère ». Elle résumait son parcours de la façon suivante : « J'ai vu comme j'étais pauvre, comme j'avais faim, et que ça n'irait jamais mieux. Il fallait aller en ville. J'étais si maigre à cette époque, j'avais l'impression de sauver ma peau en partant d'ici. » La cause de la pauvreté de sa famille lui paraissait tout aussi évidente : « Mes parents ont perdu leur terre à cause du barrage, c'est pour ça que nous sommes pauvres », rappelait-elle. Sans barrage, disait Anita, sa mère ne serait pas tombée malade et ne serait pas morte ;

²⁵⁴ Ceux qui réfutent en bloc les rumeurs d'expériences médicales menées sur des populations noires démunies devraient se pencher sur l'affaire du « Tuskegee Experiment » : quatre cents métayers noirs de l'Alabama furent privés à leur insu d'un traitement contre la syphilis, afin que des chercheurs puissent observer « l'évolution naturelle » de la maladie. Voir à ce propos Brandt (1978, 1987) et Jones (1981). L'hypothèse selon laquelle le sida serait arrivé en Haïti à la suite d'une opération menée par la CIA pour détruire le cheptel cubain, a toujours été assez faible. Mais il faut noter, avant de qualifier les spéculations haïtiennes d'idioties, que la même théorie fut avancée par bon nombre de scientifiques nord-américains : « Une épidémie de fièvres mortelles a ravagé le cheptel porcin de Cuba à partir de 1975. On trouve à l'origine de cette épidémie une souche de virus africaine dont les premières victimes furent les porcs des plateaux kenyans. Kenya/Angola/Cuba/sida, telle serait la chaîne d'importation, soit par l'intermédiaire de bêtes contaminées, soit, si l'on en croit le témoignage d'anciens membres de la célèbre « agence », par la contamination directe et criminelle des porcs cubains, financée par la CIA. Malgré ses aspects exotico-historiques assez séduisants, ce virus n'est ni rétro, ni humanophile, ni T4trope, ni présent au Japon. Pourtant, un bref moment, il a figuré en tête des virus candidats au sida, au cours de la période hautement imaginative des trois premiers mois de 1983 » (Leibowitch 1985 : 69-70).

si sa mère avait été en vie, elle-même ne serait jamais partie en ville ; si elle n'était pas allée à Port-au-Prince, elle n'aurait pas « attrapé la maladie d'un homme de la ville ».

À l'image d'Anita, Dieudonné posait les problèmes en termes sociologiques, une façon de procéder très répandue en Haïti. Tout le monde ne parle pas comme les personnes citées dans cet ouvrage mais les évolutions de ces dernières années ont installé une tendance collective à déchiffrer le monde comme un champ d'action de forces sociales. Dieudonné se demandait « si le sida n'aurait pas pu être envoyé à Haïti par les États-Unis. C'est pour ça qu'ils ont tout de suite dit que les Haïtiens avaient passé le sida [au reste du monde]. » Et d'expliquer les motifs qui auraient poussé les Américains : « Ils disent que maintenant, il y a trop de Haïtiens là-bas. Ils ont eu besoin de nous pour travailler mais maintenant on est de trop. » Ce discours, comme d'autres, n'est pas incompatible avec les données disponibles sur l'immigration haïtienne aux États-Unis et le type d'emplois occupés par ces immigrés. Dieudonné observait que le sida est une « maladie de la jalousie » : « Les pauvres l'attrapent plus facilement. On dit que les riches attrapent le sida. Ce n'est pas ce que je constate. Mais je constate qu'une personne pauvre l'envoie à une autre personne pauvre. C'est comme l'armée, des frères qui tirent sur leurs frères. » Les données épidémiologiques confortent cette perception de la maladie : le sida est en effet, et de plus en plus, une maladie de pauvres, qui décime d'ailleurs des « sœurs » plutôt que des frères. Une maladie de pauvres dont Anita explique l'appauvrissement : comme nous l'avons montré tout au long de ces pages, le barrage et l'épidémie — ainsi que bon nombre de malheurs — sont dus en grande partie à la position déplorable qu'occupe Haïti dans un réseau plus vaste de relations économiques et sexuelles.

Les liens entre les accusations de sorcellerie et les théories du complot sont manifestes. Laissons de côté la « superstition » des Haïtiens et leurs « délires paranoïaques » : lorsqu'on s'interroge sur ces accusations dans l'optique d'une « herméneutique de la générosité » au lieu de les prendre de haut, on découvre par exemple un trafic de sang, hélas bien réel. Les Haïtiens ruraux font preuve de perspicacité lorsqu'ils dénoncent les conséquences directes sur leur existence de forces impersonnelles ou historiques. C'est sans doute cela qu'entendait C. Wright Mills par « l'imagination sociologique » : elle « permet à celui qui la possède d'appréhender l'histoire pour ce qu'elle signifie au niveau des individus,

psychologiquement et matériellement. Elle lui permet de rendre compte de la façon dont des individus, dans le désordre de leur vie quotidienne, acquièrent une conscience faussée de leur place sociale » (Mills 1959 : 5).

Cette imagination sociologique, évidemment à l'œuvre chez Dieudonné, apparaît dans nombre de proverbes haïtiens incisifs et dans les commentaires des villageois cités dans le présent ouvrage. Ses origines remontent sans doute à la colonie esclavagiste de Saint-Domingue où « les forces naturelles, tempête, sécheresse, maladie ou autres, semblaient secondaires comparées aux forces sociales, telle celle des propriétaires d'esclaves » (Brown 1989a : 67). La vie dans les plantations engendra un sain respect pour l'action de l'homme, qui servit de moule aux interprétations plus tardives de la causalité.

La lecture que les Haïtiens font du sida et les attitudes collectives qu'ils ont adoptées face à cette maladie, reflètent leur lecture du monde en général, un monde où le pouvoir, la richesse et la santé sont distribués de façon parfaitement inéquitable. Citons à nouveau Madame Lamandier résumant la bataille entre chercheurs américains et haïtiens au sujet des origines de la pandémie caribéenne : « Un cafard n'a jamais raison devant un poulet. » Étant donné le rapport de forces actuel, les Haïtiens peuvent espérer, au mieux, que leurs théories du complot arrêteront dans leur élan ceux qui veulent à tout prix faire porter la faute à Haïti.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Cinquième partie. Le sida et ses procès

Chapitre XXI

La cause et les accusations

« Quelles sont les tenants et les aboutissants du langage utilisé pour parler de concepts tels que le comportement, le risque, les personnes à risque, les modes de transmission (personnels et épidémiques, mot grec qui signifie « parmi les gens »), les agents de transmission, la santé et la maladie ?

« Quelle est la nature des êtres dits « à risque » pour la contamination par le VIH ? Comment les différencie-t-on ? Quelle est leur histoire dans les discours ?

« Quelles sont les différences entre les descriptions « dominante » et « contestataire » de ce phénomène complexe ? » P. Treichler, AIDS, Gender and Biomedical Discourse..., p. 232

[Retour à la table des matières](#)

Depuis que l'on connaît le sida, reproches et accusations comptent parmi les principales attitudes collectives adoptées face au nouveau syndrome. Ils ont joué un rôle assez important pour être qualifiés de « troisième épidémie », éclipsant parfois celles du sida et du VIH. Dans les trois chapitres qui précèdent, nous avons vu différents types d'accusations nées de l'épidémie de sida : accusations de sorcellerie au sein d'un petit village haïtien ; accusations lancées par les Américains (scientifiques, journalistes et opinion publique) contre les Haïtiens dont viendraient aussi bien l'agent infectieux du sida que la pandémie américaine ; contre-accusations des Haïtiens sous forme de théories du complot. Ayant analysé la teneur et la logique de chacune de ces accusations, nous allons essayer de voir en quoi elles sont comparables. Sur la base des chapitres

ethnographiques, épidémiologiques, historiques et interprétatifs qui précèdent, ces pages présentent une lecture critique des attitudes adoptées face au sida.

Les trois formes d'accusations imputent à l'action de l'homme un rôle significatif dans la propagation d'une maladie redoutée. Dans le village haïtien, la sorcellerie permet aux hommes d'« expédier » le sida à un ennemi ; en Amérique, des étrangers accablés de maladies sont montrés du doigt et tenus pour responsables d'une pandémie mondiale ; à Port-au-Prince ou à New York, des théories du complot attribuent aux puissants des motifs malfaisants visant soit à affaiblir des êtres marginalisés (homosexuels, Haïtiens, usagers de drogue par voie intraveineuse), soit à discréditer les Noirs. Dans tous les cas de figure, un groupe social attribue à un autre des motifs inavouables. Les similitudes restent superficielles. La sorcellerie, les discriminations liées au sida et les théories du complot constituent des attitudes bien différentes qui reflètent la culture dont elles sont issues. Et leurs effets immédiats ne sont pas comparables.

Un tour d'horizon des ouvrages d'anthropologie nous permettrait de conclure que la sorcellerie peut avoir des effets négatifs au niveau des individus ou des groupes. On retrouve le même constat dans la littérature ethnographique consacrée au vaudou ; quant aux intellectuels haïtiens, ils tiennent à souligner que cette religion peut servir certaines formes d'exploitation. Le père Alexis, pourtant tolérant à l'égard du vaudou, admet mal la sorcellerie : « Ça ne fait de mal à personne d'accuser un microbe, observait-il en 1987, mais accuser quelqu'un des malheurs qui vous frappent suscite les divisions et la haine. » Le matériel ethnographique recueilli dans la région de Kay montre toutefois qu'aucune des personnes accusées d'avoir envoyé la maladie n'a payé physiquement de sa personne. La violence est symbolique, comme l'avait déjà souligné Métraux (1958 : 240) : « Mieux vaut envoûter quelqu'un que le poignarder. Je suis enclin à croire que la faible proportion d'homicides en Haïti doit être portée au crédit de la sorcellerie. L'individu qui ensorcèle son ennemi satisfait sa haine et s'évite toute action qui, sur le plan du réel, serait plus grave » ²⁵⁵.

²⁵⁵ Il faut nuancer cette déclaration par un autre passage du même ouvrage où Métraux estime que « croyances et pratiques « folkloriques » ne sont pas toujours d'aimables superstitions. Pour beaucoup de gens, elles sont une source d'inquiétudes graves et la cause de grandes dépenses. Elles sèment la

Le chapitre XVIII propose en quelque sorte une lecture fonctionnaliste de la sorcellerie haïtienne qui signalerait les infractions au code social ; la sorcellerie sert à étayer la tradition dans les zones rurales, là où la pauvreté croissante mène à des inégalités croissantes. Des anthropologues ont proposé une analyse similaire dans d'autres cadres. Ainsi Lindenbaum (1979 : 146), dans son étude sur le kuru de Nouvelle-Guinée, maladie attribuée à la sorcellerie, observe qu'en « l'absence d'autres méthodes pour mettre fin à un litige, la sorcellerie peut servir à réguler les relations entre des individus qui doivent coopérer mais qui sont aussi en compétition [...]. La sorcellerie semble appelée non pas à interrompre ces relations mais à les moduler. » Ce rôle modulateur se retrouve en Amérique du Sud : « La crainte de la sorcellerie équivaut à la crainte d'avoir plus que les autres car avoir plus révèle une incapacité à partager » (Taussig 1980 : 117).

Quoi qu'on pense de l'agression symbolique inhérente aux accusations de sorcellerie en Haïti, ces dernières n'impliquent aucune agression physique. Cela s'est avéré vrai pour tous les cas de sorcellerie relatifs au sida enregistrés à Do Kay. Au moment où j'écris ces lignes, trois ans ont passé depuis que la femme de Manno a juré de se venger des agresseurs de son mari. Si Alourdes Surpris a quitté la région peu de temps après l'enterrement de Manno, elle est revenue depuis et continue de se rendre à la clinique tandis que sa fille va en classe à l'école Saint-André. La maison de la famille semble tranquille bien qu'Alourdes partage la même cour avec sa cousine et Maître Fritz, « le meneur de l'affaire ». Au cours d'un entretien au début 1990, la femme de Manno reniait son serment de vengeance : « Je ne crois pas à ce genre de choses, disait-elle. Ce n'est pas chrétien de tuer les gens, quoi qu'ils aient fait. »

Il faut également noter que la sorcellerie est un modèle de pathogénie répandu dans les régions rurales d'Haïti. Brown soutient d'ailleurs (1989a : 38) que « la guérison constitue la principale activité » du vaudou et d'autres traditions religieuses propres à l'aire afro-caribéenne. Dans la région de Kay, on consulte un *houngan* quand plusieurs critères décisifs sont réunis. Ceux-ci comportent en général le fort soupçon que la maladie a été provoquée par une action *directe* de l'homme, ainsi que la crainte que la maladie soit fatale. À l'inverse, il n'est pas nécessaire que la personne qui consulte le *houngan* adhère à un ensemble de

dissension entre parents et voisins, alimentent des haines tenaces et aboutissent parfois au meurtre » (Métraux 1958 : 238).

croyances bien définies, telles que le « vaudou », ni qu'elle participe régulièrement aux activités rituelles d'un temple vaudou. La rémunération d'un *houngan* reconnu pouvant être élevée, les maladies courantes ou « simples » ne sont pas portées devant le guérisseur. Enfin, il faut souligner que les Haïtiens n'ont souvent d'autre choix que le recours au *houngan*. Le nombre de médecins pour cent mille habitants est de dix-huit en Haïti, contre deux cent cinquante aux États-Unis. Cette moyenne nationale varie beaucoup suivant les régions ; Do Kay appartient à la « région transversale », l'une des moins favorisées de ce point de vue.

Pour résumer, les accusations de sorcellerie vont souvent de pair avec des maladies graves car, quels que soient leurs défauts, elles répondent à des interrogations relatives à l'étiologie et à la pathogénie, tout en débouchant sur des réponses thérapeutiques reconnues. On ne peut pas en dire autant des autres formes d'accusations, constats pseudo-scientifiques ou théories du complot, qui constituent des modèles « macrosociologiques » élaborés pour associer reproches et étiologie. Les explications que ces accusations donnent de la maladie ne disent pas pourquoi le sida frappe particulièrement les déshérités.

La comparaison entre les accusations aux États-Unis, alimentées par la xénophobie et surtout le racisme, et les accusations de sorcellerie dans les régions rurales haïtiennes, est défavorable aux premières, qui ont mené à des licenciements, des expulsions, des violences à l'encontre d'Haïtiens immigrés. La théorie selon laquelle le VIH provenait d'Haïti avait en outre le désavantage d'être entièrement fautive, de même que tous les on-dit sur le vaudou, le cannibalisme, les singes et autres élucubrations mentionnées plus haut. Quant aux théories du complot, en pâle contraste avec les accusations américaines, elles apparaissent comme la défense verbale de victimes impuissantes. Elles renferment cependant une grande part de vérité : au-delà de l'anecdote, elles tirent les leçons de cinq cents ans d'histoire caribéenne.

De tous ces types d'accusations, un seul frappe la victime de la maladie : aux États-Unis, on fait désormais une distinction odieuse entre malades du sida « innocents » et « coupables ». Dans un ouvrage récent, nous comparions l'expérience d'Anita Joseph aux soins dont avait bénéficié un homosexuel américain du nom de Robert, décédé du sida dans un hôpital universitaire de Boston. Leur parcours était intimement lié aux valeurs culturelles fondamentales

de la société à laquelle chacun appartenait : « La maladie de Robert soulève des questions qui tournent autour des notions d'autonomie et de responsabilité. Le concept d'individus autonomes entièrement responsables de leur destin, y compris de leurs maladies, est un axiome ancré dans la culture américaine. Sous son aspect positif, il encourage la défense des droits individuels et le respect des différences et des réalisations de chacun. Ce principe fondamental s'avère plus menaçant lorsqu'il justifie, ce qui arrive souvent, les accusations à l'encontre des victimes. Les pauvres sont considérés comme incapables de se tirer d'affaire tout seuls tandis que l'on ne tient aucun compte des effets sur l'individu de forces sociales puissantes échappant totalement à son contrôle. Alcooliques, toxicomanes, fumeurs atteints d'emphysème, obèses victimes de crises cardiaques, patients souffrant de douleurs chroniques et même certains cancéreux — agressifs refoulés ou adeptes d'une alimentation trop riche en graisses et trop pauvre en fibres —, tous sont considérés comme personnellement responsables de leurs problèmes physiques. La maladie ne serait que l'issue du libre choix qu'ils auraient fait en adoptant des comportements à risque. [...] À l'opposé, en Haïti et dans de nombreux pays africains et asiatiques où l'on accorde moins de poids aux droits individuels, où ceux-ci sont souvent menacés et où la notion de responsabilité individuelle a peu d'importance face à la prééminence des rapports sociaux, l'attitude qui consiste à blâmer la victime est moins fréquente lorsqu'il s'agit du sida » (Farmer et Kleinman 1989 : 146-147).

Quelle cible visaient les accusations formulées par les Haïtiens ? La majorité de mes informateurs faisait porter une part au moins de la responsabilité à la situation héritée du passé, à une organisation sociale injuste et au racisme américain. Quand les accusations visaient des individus, les accusés étaient invariablement les pairs des accusateurs ou bien des gens puissants. Et plus souvent encore des classes sociales puissantes.

L'arithmétique morale sous-jacente aux accusations haïtiennes pourrait apparaître comme l'envers exact de celle présidant aux accusations américaines. Aux États-Unis, on montrait du doigt les pauvres et les marginaux à des titres divers : homosexuels, immigrés haïtiens, usagers de drogue par voie

intraveineuse, prostituées ²⁵⁶. Ryan explique de façon convaincante (1971 : 22) que l'attitude qui consiste à accuser la victime est « centrale dans la pensée sociale dominante de l'Amérique contemporaine ; elle imprègne nos postulats les plus élémentaires au point qu'on ne la remarque même plus ». Cette attitude se perpétue en premier lieu grâce à des sociologues et autres spécialistes se réclamant d'un vague idéal humanitaire, tels ceux chargés en particulier d'élaborer la politique sociale des États-Unis. Les effets de cette idéologie ont une portée considérable, comme le souligne Ryan : « Le procédé général consistant à blâmer la victime est appliqué à presque tous les problèmes américains. Les soins médicaux misérables dont bénéficient les pauvres sont mis sur le compte du manque d'information ou de motivation de ces derniers. L'insalubrité des logements tiendrait aux spécificités de leurs habitants, définis comme des « migrants ruraux du Sud » insuffisamment « acculturés » pour s'adapter à l'existence dans les grandes villes. Les pauvres « à problèmes multiples » souffrent, soutient-on, des effets psychologiques du dénuement, d'une « culture de la pauvreté » et du dévoiement des valeurs culturelles des classes populaires ; en conséquence, ils sont, involontairement, la cause de leurs propres difficultés. Cette approche ignore ou écarte le fait évident que la pauvreté est avant tout un manque d'argent » (Ryan 1971 : 5).

L'accusation de la victime comme principe explicatif a pesé sur les Haïtiens, et particulièrement sur les plus démunis d'entre eux, depuis le début de leur existence en tant qu'Afro-Américains. Dès l'époque de Las Casas, les Africains du Nouveau Monde furent tenus pour coupables de leur propre asservissement, en tant que descendants de Cham, en tant que victimes de luttes intestines entre tribus ou en tant qu'habitants dépravés d'un continent noir : « Les différences culturelles des Nègres servaient de justification à leur esclavage, renforçant le mythe selon lequel ils avaient été arrachés aux ténèbres païennes et emmenés sur une terre où rayonnait l'Esprit » (Davis 1975 : 47). À l'apogée des Lumières, de

²⁵⁶ Les femmes pauvres en général ont souvent fait office de bouc émissaire, ainsi que le notent Anastos et Marte (1989 : 12) : « Le sexisme se nourrit d'une perception erronée des femmes comme vecteurs et non victimes de la contamination par le VIH. Quand le mépris de classe et le racisme s'ajoutent au sexisme, comme c'est le cas dès qu'il s'agit de femmes vivant dans les centres-ville pauvres, l'impact du sida est dévastateur. »

grands penseurs éclairés pouvaient ainsi passer sous silence l'esclavage d'êtres ravalés au rang de choses, voire le justifier ²⁵⁷.

Les voyageurs du XIX^e siècle, presque tous ressortissants des puissances qui avaient créé ou maintenu le système esclavagiste des plantations, firent une critique cinglante de la jeune république. Au début du XX^e siècle, les représentants des grandes nations déploraient le soulèvement qu'ils avaient eux-mêmes aidé à fomenter et financé. Marchands d'armes, banquiers et diplomates adeptes de la négociation armée, qui tous souhaitaient modeler Haïti à leur avantage, estimaient le progrès impossible dans un pays en « révolution » permanente. Et pourtant Haïti, comme le souligne Allen (1930 : 125), fut « d'innombrables fois victime de négociants étrangers, de détenteurs de capitaux étrangers et de gouvernements étrangers ».

Les artisans de l'occupation américaine ne s'efforcèrent guère de cacher leur sentiment, largement partagé : les problèmes du pays venaient en réalité du fait que les Noirs étaient incapables de se gouverner. Robert Lansing, secrétaire d'État américain, écrivait ainsi en 1918 : « L'expérience du Liberia et d'Haïti prouve que les races africaines sont dépourvues de toute aptitude à l'organisation politique et qu'il leur manque le génie du gouvernement » ²⁵⁸.

²⁵⁷ Pour une présentation des justifications « bibliques » de l'esclavage, voir Smith (1972). Vissière et Vissière présentent des documents passionnants dans leur ouvrage sur *La traite des Noirs au siècle des Lumières*. Ils écrivent (1982 : 7) que « les profiteurs du système n'avaient pas besoin d'orchestrer des campagnes de propagande : il y a, à l'origine de la traite et de l'esclavage, un tel enchaînement de circonstances que cette exploitation féroce de l'homme par l'homme pouvait sembler nécessaire, inévitable, inscrite dans la nature même des choses ». L'étude la plus fine sur la question demeure toutefois le magistral ouvrage de David Brion David, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (1975).

²⁵⁸ Voir l'étude capitale de Weinberg sur les justifications « humanitaires » de l'impérialisme nord-américain (1963 : 434-435). L'accusation de la victime reste à l'œuvre dans certaines lectures de l'histoire haïtienne, comme le prouve un essai récent de Martha Gellhorn, où l'on peut lire : « Ces pauvres Haïtiens malchanceux n'ont jamais compris qu'ils devaient s'intéresser à la politique pendant qu'il était encore temps. Je crois qu'ils avaient le cerveau obscurci par trois cents ans de vaudou. Ils étaient trop occupés à honorer une bande de divinités malfaisantes pour voir que des hommes, et non pas des

L'occupation américaine fut brutale et éhontément raciste ; depuis, les façons de faire ont changé, on a mis au goût du jour le procédé d'accusation de la victime. Cette idéologie « revêt les habits de la bonté et du souci de l'autre ; elle montre tous les signes extérieurs de la science, fanfreluches statistiques comprises ; elle est voilée d'un nuage parfumé d'arguments humanitaires » (Ryan 1971 : 6). À dater de la période de l'occupation, les États-Unis ont envoyé en Haïti différentes « missions scientifiques » composées de consultants variés, bien rémunérés, qui ont enquêté puis disserté sur les problèmes du pays et en particulier sur ses tares. Les organisations internationales leur ont emboîté le pas : là encore, l'idéologie de la victime coupable semble s'imposer comme pensée dominante. Dernière en date de ses réincarnations, le dispositif de l'aide internationale a canalisé des millions vers les comptes en banque suisses des Duvalier et de leur clique. Cette idéologie solidement enracinée sous-tend la plupart des « actions de développement » comme le laisse deviner par exemple le soutien actif apporté par les États-Unis à un comité de la nutrition qui décèle dans les carences intellectuelles des mères de famille pauvres la cause principale de la malnutrition ²⁵⁹. À l'occasion, ces carences sont attribuées à des injustices bien réelles mais ces dernières ne constituent le point de mire ni des études ni des interventions des organismes concernés. Leur cheval de bataille, c'est l'éducation. Une telle position s'avère parfaitement compatible avec la philosophie qui renvoie les victimes sur le banc des accusés : « Premièrement, vous identifiez un problème social. Deuxièmement, vous étudiez ceux qui en souffrent et vous repérez en quoi ils sont différents de nous du fait des privations et des injustices. Troisièmement, vous définissez ces différences comme la cause même du problème social. Enfin, bien sûr, vous nommez un fonctionnaire afin qu'il invente un programme humanitaire pour corriger ces différences » (Ryan 1971 : 8).

Sous sa forme la plus foudroyante, l'idéologie de la victime coupable situe carrément la cause de la pauvreté et de la souffrance en Haïti dans le crâne des Haïtiens : Lawrence Harrison, ancien directeur de la mission USAID en Haïti, intitulait ainsi son étude sur Haïti et l'Amérique latine *Le sous-développement, un*

dieux, les menaient à leur perte, eux et leur pays. S'ils l'ont enfin compris, c'est un peu tard » (Gellhorn 1984 : 103).

²⁵⁹ Voir l'excellent rapport de 1981, *Socialization for Scarcity*, remis par Maria Alvarez et Gerald Murray à l'antenne USAID de Port-au-Prince.

état d'esprit ²⁶⁰. Nombreux sont ceux qui, au sein des organisations internationales, semblent partager les idées de Harrison ; ainsi un fonctionnaire occidental pouvait décréter : « Ce pays est celui du négatif superlatif : le plus pauvre, le plus analphabète, le plus sous-développé, le plus superstitieux » (Abbott 1988 : 338). Mais lorsqu'on lit l'histoire haïtienne dans l'optique d'une herméneutique de la générosité, on obtient une tout autre formulation. Haïti est bien le pays des superlatifs négatifs : le pays compte parmi ceux qui ont été le plus brutalement dépouillés et appauvris ; ses habitants ont été empêchés d'avancer plus que tout autre peuple du Nouveau Monde.

Pour résumer, il faut tenir compte de nombreux facteurs lorsqu'on s'efforce de comprendre l'expérience des Haïtiens aux États-Unis au cours des premières années de l'épidémie de sida. Les facteurs les plus importants sont liés sans aucun doute aux attitudes issues de la culture dominante face à l'occurrence « étrange » du sida parmi les Haïtiens. Une propension à accuser la victime sous-tend quantité de ces attitudes mais elle n'éclaire pas complètement ce que nous disions dans le chapitre XIX. À titre d'illustration, prenons le roman satirique de Samuel Butler, *Erewhon*, qui raconte les aventures d'un voyageur britannique sur une terre étrange. À Erewhon, on punit les malades et on soigne les criminels. Ce roman est souvent évoqué à propos du traitement réservé aux Américains atteints de sida mais il ne fournit pas de point de comparaison utile pour rendre compte de l'expérience des immigrés haïtiens : malades ou en bonne santé, ils n'ont jamais été traités de façon charitable. Butler suggère la place tenue par le racisme, et non plus seulement par la propension à accuser la victime, dans le sentiment antihaïtien. En effet, c'est la « blancheur » de son héros qui évite à celui-ci un

²⁶⁰ « La flétrissure qui désigne la victime et explique qu'elle occupe ce rôle, est un stigmatisme acquis, d'origine sociale et non pas génétique. Mais la flétrissure, la faille, la différence fatale, si elle est issue historiquement du jeu de différentes forces, n'en demeure pas moins *dans* la victime, sous sa peau. Muni de cette lecture élégante, le spécialiste de l'action humanitaire tire toujours son épingle du jeu. Il peut tout à la fois porter son attention charitable sur les défauts de la victime et condamner les vagues problèmes, sociaux ou autres, qui ont produit ces défauts (il y a de cela un certain temps) ; mais il peut parallèlement ignorer les forces sociales durables (et bien actuelles) qui continuent de faire des victimes. Cette idéologie géniale justifie une forme perverse d'action sociale destinée à transformer non pas la société, comme on aurait pu le penser, mais plutôt les victimes de la société » (Ryan 1971 : 7).

surcroît de malheurs : « Si mes cheveux s'avéraient assez clairs, mes yeux assez bleus et mon teint assez frais, on m'enverrait immédiatement à la métropole pour que le Roi et la Reine me voient » (Butler 1970 : 91). L'attitude des Américains vis-à-vis des Haïtiens s'enracine dans une tendance à accuser la victime, un racisme endémique et une « théorie populaire » selon laquelle les Haïtiens sont à la fois différents et contaminés : contaminés parce que différents et différents parce que contaminés.

Dans une nouvelle publiée récemment, intitulée *Un Vol*, Saul Bellow, prix Nobel de littérature en 1976, donne un aperçu très juste de la façon dont ces éléments participent aux associations d'idées sous-jacentes à l'attitude américaine. L'héroïne s'appelle Clara Velde, elle travaille dans la mode ; au dos de l'ouvrage, on la présente comme une femme « aux dons insoupçonnés pour la sagesse et l'amour ». Elle atteint toutefois ses limites devant Frédéric, le « sale baiseur » qui utilise l'invitée autrichienne de Clara comme « couverture pour s'introduire dans la maison » et voler l'une des précieuses bagues de l'héroïne. Frédéric est haïtien, « l'un de ces *boat-people* qui ont eu la veine d'arriver en Floride voici quelques années » (Bellow 1989 : 87). Clara n'aime rien de lui, pas même la façon dont il parle : « Son bagout bien français était déplaisant » (p. 84). Elle a eu le tort de laisser la femme autrichienne « amener Frédéric dans l'appartement et *infecter* l'endroit » (p. 71 ; nous ajoutons les italiques). Son opinion des Haïtiens en général est assez mauvaise : « Ces gens sortaient de leurs bidonvilles tropicaux pour jouer au plus malin à New York. Avec toutes les règles qui s'effondraient ici comme ailleurs, de telle sorte que plus personne n'avait les idées claires sur rien, ils avaient le champ libre » (p. 73).

Le *Bahamas Guardian* qualifie les Haïtiens, qui ont reçu un accueil aussi mauvais aux États-Unis qu'ailleurs, de « parias des Caraïbes » ²⁶¹. Le phénomène contemporain décrit dans les chapitres précédents résulte en grande partie d'une combinaison empoisonnée où se mêlent la tendance américaine à accuser les victimes, un racisme qui s'est étendu à tous les pays de l'hémisphère nord et une « théorie populaire » au sujet des Haïtiens étonnamment répandue et cohérente. Appliquée aux théories du complot haïtiennes, une herméneutique de la générosité pleinement consciente des données historiques souligne les différences

²⁶¹ Cité in Abbott 1988 : 235.

énormes entre la manière dont Américains et Haïtiens s'efforcent de désigner un coupable et de trouver une logique morale à ce nouveau fléau.

SIDA en Haïti. La victime accusée.
Cinquième partie. Le sida et ses procès

Chapitre XXII

Conclusion : sida et anthropologie de la souffrance

« Notre conscience est devenue plus globale et historique. Évoquer une autre culture, c'est désormais la situer dans un temps et un espace contemporains de notre propre culture ; c'est la percevoir comme faisant partie de notre monde et non comme un miroir ou une alternative à nous-mêmes, d'origine totalement étrangère. »

G. Marcus et M. Fisher, *Anthropology as Cultural Critique...*, p. 134

« Cochons, sida, immigration, soutien aux Duvalier, aide militaire... On ne s'étonnera pas si, au moment du départ de Baby Doc, le ressentiment à l'égard des États-Unis avait atteint un point critique. »

M. Massing, *Haiti : The New Violence*, p. 49

« ... le lieu où il était ne le reconnaîtra plus.

« Ses enfants seront accablés de pauvreté, et ses propres mains lui rendront le mal qu'il a fait aux autres. »

Job, chap. 20, 9-10

[Retour à la table des matières](#)

Le premier Président haïtien démocratiquement élu entre en fonction au moment où j'écris ces lignes. Par un retournement tout à fait inattendu, le chef de file d'une église progressiste persécutée, celui-là même dont le sanctuaire avait été attaqué et brûlé en 1988, alors qu'il disait la messe, fut élu à une majorité écrasante parmi onze candidats. Jean-Bertrand Aristide venait de publier *In the Parish of the Poor* : « Haïti, écrivait-il, est la paroisse des pauvres. Dans ce pays,

il ne suffit pas de panser les plaies, car une nouvelle blessure s'ouvre chaque jour. Il ne suffit pas de donner à manger aux pauvres un jour, de leur acheter des antibiotiques le suivant, de leur apprendre à lire quelques phrases ou à écrire quelques mots. Hypocrisie. Le lendemain, ils mourront à nouveau de faim, ils auront la fièvre et ils ne pourront jamais acheter les livres où se trouvent les mots qui pourraient les délivrer » (Aristide 1990 : 67).

La pauvreté constitue la donnée essentielle de l'existence pour la plupart des Haïtiens des régions rurales. Lorsqu'on vit dans un village haïtien, on est témoin des combats que livrent ses habitants démunis, confrontés à la crise économique qui ne cesse de s'aggraver aujourd'hui dans le pays. Une recherche anthropologique menée dans ce cadre est inévitablement plongée dans cet univers du manque ; les textes ethnographiques doivent refléter la faim, la peur, la maladie, qui sont le lot de la plupart des Haïtiens. Mais décrire la souffrance, même de la façon la plus touchante, ne constitue pas une réponse suffisante de la part d'un chercheur face au défi intellectuel posé par la pandémie mondiale de la maladie due au VIH. Le sida en Haïti s'inscrit clairement dans une crise politique et économique, ce qui demande explication : distribution des risques de contamination et de la maladie, attitudes collectives face au sida, perspectives pour le futur proche, s'éclairent à la lumière d'une analyse qui opère le lien entre les données ethnographiques et les structures sociales et économiques héritées du passé. Si nous voulons faire face à l'infection par le VIH d'une manière humaine et efficace, nous devons avoir une approche globale de la maladie.

L'anthropologie dispose de moyens exceptionnels pour étudier une pathologie nouvelle mais les travaux anthropologiques sur le sida doivent aller au-delà de la quête d'une « signification culturelle », éternel objet des recherches sur les idées et les symboles ²⁶². Les lectures faites par les Haïtiens eux-mêmes peuvent nous en apprendre beaucoup, surtout si nous scrutons attentivement l'expérience de ceux qui souffrent. Leurs commentaires, ceux de leurs proches nous obligent à regarder plus loin, par-delà les drames locaux d'un petit village. Bon nombre de femmes et d'hommes cités dans ces pages sont d'ailleurs les premiers à réclamer

²⁶² Nous ne voulons pas signifier par là que les recherches sur les représentations de la maladie ne constituent pas une tâche essentielle de l'anthropologie médicale. Pour de telles recherches, voir Farmer (1990c) et Farmer et Good (1991).

que nous réfléchissions sur leurs souffrances à la lumière des malheurs passés et de la pauvreté actuelle. Certains, tels Anita, nous ont expliqué les mécanismes par lesquels ils s'étaient retrouvés dans une situation « à risque ». D'autres ont lié explicitement leurs maux à l'oppression et aux luttes qui font depuis longtemps le quotidien des Haïtiens pauvres. Ils voient grand, de Port-au-Prince à New York et d'un lointain passé à nos jours.

Une anthropologie du sida pose des problèmes méthodologiques et théoriques à l'anthropologie médicale. Le sida est une maladie nouvelle qui de plus a rapidement traversé les frontières entre pays riches et tiers monde, frontières que l'anthropologie a contribué à créer et à perpétuer. D'un point de vue méthodologique, il faut faire appel à une ethnographie soucieuse du temps et de l'histoire, capable de « montrer comment des événements et des commentaires locaux peuvent être reliés à plusieurs processus se déployant simultanément sur des échelles très différentes de temps et de lieu ; [une ethnographie capable] également de faire la distinction entre ce qu'on pourrait appeler le « premier plan des préoccupations » des acteurs et des commentateurs, et « l'arrière-plan des conditions » qui informent leur situation et occupent une place beaucoup plus importante dans les préoccupations de l'ethnologue soucieux d'histoire » (Moore 1987 : 731).

Moore parle « d'échelles très différentes de temps et de lieu » ; dans la présente étude, j'ai tenté d'analyser trois « temporalités » dont on peut montrer la pertinence pour une étude du sida²⁶³. Le consensus au niveau du village concernant une maladie nouvelle peut lui-même être conçu comme un flux de temporalité, immédiat et intime, englobant l'expérience ethnographiquement observable d'un groupe assez restreint d'individus. Ainsi, à Kay, le consensus en cours de formation constituait un flux serpentant à travers une série d'événements, rumeurs sur le sida, apparition de la maladie chez Manno (qui se révéla être la tuberculose mais une tuberculose « pas simple »), soupçons de sorcellerie, long déclin de Manno.

²⁶³ Par « temporalité », Webster (1981) entend « un souci du temps, des évolutions et des événements quotidiens, considérés comme plus réels et significatifs que des formes, des structures ou des systèmes intemporels et extérieurs. Cette approche met l'accent sur le changement plutôt que sur la permanence. »

Cette ethnographie du processus a permis de mettre en évidence une évolution dans les principales préoccupations des gens de Do Kay. Le sida faisait partie de celles-ci, de même que la violence politique croissante et la crise économique en constante aggravation. Ce qui se dégage de cette analyse pourrait porter le nom de structure à condition qu'on admette que les structures changent, et à des rythmes variables : « Le fait que de telles structures de pertinence soient contestées, non déterminantes, changeantes (même pour l'ethnographe), signifie que les descriptions fournies par l'ethnographe portent toujours sur un univers mental local dont on ne peut avoir qu'une connaissance incomplète. Cela signifie aussi que les observations, d'une validité et d'une fiabilité relatives, doivent être régulièrement revues » (Kleinman et Kleinman 1989 : 7). Les chapitres ethnographiques de cet ouvrage exposent un flux de temporalité intime dont ils mettent en lumière l'importance dans le modelage d'un univers mental local.

Du général au local

L'univers mental local de Do Kay connut d'autres bouleversements qui relevaient moins clairement de l'observation ethnographique directe. L'effondrement du régime dynastique des Duvalier n'a pas débouché immédiatement sur une nouvelle forme de gouvernement pour le peuple haïtien mais il a provoqué de profonds changements d'ordre symbolique, largement ressentis dans les régions rurales du pays. L'irruption soudaine d'enjeux politiques nationaux a eu, comme on l'a montré, des effets non seulement sur la forme et le contenu des récits de maladie et sur les représentations naissantes contenues dans ces récits, mais aussi sur l'expérience vécue de la maladie. Les bouleversements politiques décrits au chapitre VI jouent, dans la compréhension du sida, un rôle plus subtil mais tout aussi pertinent que les événements et les structures locaux. On peut parler de bouleversements « à plus grande échelle » dans la mesure où ils ont affecté de différentes manières la majorité des Haïtiens. C'est vrai pour les habitants de Do Kay comme pour ceux de Port-au-Prince et, dans une moindre mesure, pour les Haïtiens vivant à Boston, New York, Miami et ailleurs.

Encore une fois, l'ethnographie des processus peut dégager le sens de ces évolutions plus générales mais une analyse strictement locale ne suffira pas à la tâche. Les reflets de ces événements sont certes « ethnographiquement visibles » et nous les avons mentionnés mais ils s'étendent au-delà du champ de vision de l'ethnographe. De plus, le rythme de ces bouleversements fut ressenti comme

beaucoup plus rapide que celui de la temporalité intime mentionnée plus haut : « événement sur événement », disaient les habitants de Kay après 1986. Les gens du village se mirent à parler différemment des épreuves qu'ils traversaient, faisant ainsi écho aux péripéties nationales. Un paysan de Do Kay se demandait par exemple si « ces *makout san manman* n'avaient pas fabriqué un microbe pour faire leur sale boulot » : le rapport entre sa théorie, et surtout le fait qu'il pouvait la formuler en public, et les troubles de février 1986 était manifeste. Ce type de commentaires, lié à des événements précis (ici, une rumeur d'empoisonnement de masse à Port-au-Prince), devenait possible grâce à la liberté de parole que les Haïtiens pauvres retrouvaient peu à peu. Ces événements, ces processus doivent prendre place dans le décor planté par l'ethnographe, même lorsque ce dernier, spécialisé en anthropologie médicale, étudie une maladie infectieuse.

La prise en compte de facteurs de dimension internationale s'avère tout aussi nécessaire. Quand Madame Jolibois évoque l'une de ses cousines vivant à New York, renvoyée « parce qu'on disait qu'elle était haïtienne et qu'elle était porteuse du sida », elle établit un lien entre ce fait ponctuel et les rumeurs persistantes concernant la façon dont les Haïtiens étaient traités aux États-Unis. Si, comme les propos de Madame Jolibois semblent nous y inciter, nous accordons du crédit aux théories qui proposent une approche globale du système mondial, de telles rumeurs justifient que le chercheur travaillant sur une région rurale d'Haïti pousse ses investigations au-delà du cadre local. Les discriminations liées au sida, à New York comme à Miami, constituent des chocs qui suivent une seule et même ligne de faille ; ils finiront par avoir des répercussions, peut-être plus graves que le choc initial, jusque dans un petit village haïtien. Le VIH, en tant qu'agent infectieux intracellulaire, nous rappelle avec insistance que l'anthropologie contemporaine doit considérer avec le plus grand sérieux un mode d'analyse qui souligne des corrélations trop souvent occultées jusqu'ici par notre discipline.

Un second flux de temporalité apparaît lorsqu'on tente d'évaluer les effets de ces rebondissements nationaux et internationaux. Il touche un peuple tout entier et la vie de chacun au sein de ce peuple. On voit s'y dessiner les contours des relations existant entre un centre puissant et un État périphérique : il s'agit donc d'un flux de temporalité géographiquement vaste. Une réflexion ambitieuse par l'étendue qu'elle embrasse ne tiendra ses promesses qu'à condition de capter un troisième flux de temporalité qui remonte quant à lui très loin dans l'histoire.

Sida, histoire et économie politique

Quand les gens de Do Kay parlent du sida comme du dernier coup du sort, ils laissent entendre qu'une analyse ahistorique de leur situation actuelle échouerait à rendre compte de la vraie nature de leurs souffrances. Seul un regard historique fait resurgir les « coups » précédents, le barrage et ses conséquences mais aussi les contrecoups d'événements vieux de plusieurs siècles et qui pourtant ont modelé l'épidémie haïtienne. Dans une étude sur une maladie commune dans les régions rurales d'Haïti, nous évoquons déjà de façon détournée deux flux de temporalité, l'un vaste par son étendue géographique, l'autre profond par son épaisseur historique : « Il est inexcusable de borner notre horizon à un village, une culture ou une étude de cas idéalement circonscrits, sans tenir compte des données sociales qui sont à l'origine de la plupart des maladies et des souffrances, voire de toutes. Une anthropologie interprétative de la souffrance, sensible aux conséquences locales et individuelles de l'histoire et de ses rapports de force économiques et symboliques, pourra fournir de nouvelles lectures des attitudes culturelles élaborées face à la maladie, la peur, la douleur, la faim et la brutalité » (Farmer 1988a : 80).

Le présent ouvrage réitère cette thèse : l'histoire et ses rapports de force économiques et symboliques éclairent les raisons pour lesquelles des individus appartenant au même groupe interprètent comme ils le font des maladies telles que la tuberculose ou le sida. Sur quelles bases s'élabore la représentation collective de la catégorie « maladie » ? À partir de quels éléments ? Selon quelles perspectives, voulues par qui ? À quel rythme ? L'approche historique permet aussi d'expliquer pourquoi le sida, avec sa cohorte de malheurs, a frappé si violemment Haïti, et non pas Cuba par exemple. Suivons tour à tour ces deux fils, en fait indissociables, de l'histoire et de l'économie politique.

Le premier est le plus riche sous bien des aspects. L'ethnographe trouvera rarement des institutions culturelles aussi incompréhensibles qu'en Haïti sans une connaissance des trois derniers siècles d'histoire. Ce n'est guère surprenant si l'on se souvient que les aborigènes furent exterminés jusqu'au dernier et « remplacés »

par des Africains arrachés à leur terre. Les religions actuelles d'Haïti, telles que le vaudou ou le protestantisme, ont une histoire bien documentée. On peut en dire autant des institutions professionnelles et informelles (« populaires ») qui s'occupent des malades dans les régions rurales. La parenté haïtienne ressemble plus à celle de la France du XVIII^e siècle qu'à celle de l'Afrique de l'Ouest, contrairement à ce qu'on croit généralement à l'étranger. Bon nombre de pratiques agricoles trouvent leur origine dans les petits « jardins d'esclaves » de Saint-Domingue ou dans les cultures dissimulées des Nègres marrons. Le Code noir napoléonien pèse de tout son poids sur les codes ruraux haïtiens du XIX^e. L'organisation des classes sociales est héritée du temps de la colonie. Tout ce qui affecte la vie d'un village comme Do Kay semble provenir d'un passé directement palpable.

Les trois cents dernières années ont manifestement fourni aux régions rurales d'Haïti la matière première pour l'élaboration d'une représentation du sida : une maladie qui peut être « envoyée » à un ennemi avec l'aide d'un *bokor* ; une maladie contre laquelle peu de *wanga* semblent efficaces ; une maladie qui, selon Alourdes Surpris, n'est pas dévastatrice au point qu'on ne puisse lever un *zonbi* de la tombe de quelqu'un mort du sida ; une maladie qui obligeait Dieudonné à se demander si on lui avait donné un *makandal*. Tous ces attributs du sida sont hérités de l'époque coloniale ; on peut suivre pas à pas la genèse de ces idées.

L'étude de l'histoire étant une entreprise justifiée et même nécessaire pour l'anthropologue, il semblait logique de faire appel aux méthodes des historiens, celles de l'école des Annales, par exemple ²⁶⁴. La recherche de la « matière première » des représentations de la maladie et des attitudes collectives observées à Kay, ramène l'anthropologue au XVIII^e siècle ; la quête des origines des structures culturelles, politiques et économiques contemporaines le fait remonter plus loin encore dans le temps. Mais les fruits de mes propres investigations historiques ne sont pas tout à fait en concordance avec l'historiographie de Braudel (1985) et de ses élèves qui estimaient qu'un événement prend tout son

²⁶⁴ À partir des années 1930, l'école des Annales, avec Bloch, Febvre, Braudel et d'autres, fit la critique de l'histoire des grandes batailles et des fastes royaux, telle qu'on l'écrivait jusque-là. Cette histoire événementielle, toute de fluctuations brèves et de retournements rapides, devait céder le pas à l'analyse de la longue durée et de structures explicatives efficaces.

sens lorsqu'on dégage sa signification au sein de processus longs. Au contraire, les événements de 1986 (départ de Duvalier et premier cas de sida à Kay), de 1979 (premier cas recensé de sida en Haïti) et de 1956 (inondation de la vallée) s'éclairaient à la lumière d'autres événements ou d'évolutions à court terme : arrivée de Christophe Colomb, disparition des Amérindiens décimés par les Européens, début de la traite des esclaves africains, domination française croissante sur Saint-Domingue, épanouissement d'une colonie reposant sur le travail forcé, révolution qui donna naissance à Haïti, consécration par l'occupation américaine de la place attribuée à Haïti dans le système de l'Atlantique ouest, prêt de la Export-Import Bank pour financer le barrage, développement du tourisme, etc. Les « structures sous-jacentes » apparaissaient comme le pâle reflet d'énormes convulsions. Pénétré de l'avertissement de Braudel pour qui l'histoire événementielle manque de substance, je n'en suis pas moins convaincu de la signification primordiale qu'ont les événements dans une culture née de l'irruption violente du capitalisme européen sous sa forme primitive.

On peut soutenir que c'est l'économie politique de la région qui a généré les *zonbi*, les *wanga*, les *makandal* et les maladies envoyées ²⁶⁵. Ce deuxième fil de l'analyse doit lui-même s'inscrire dans une approche historique mais on ne soulignera jamais assez l'impact dévastateur du système esclavagiste des plantations, composante d'économies internationales dont le centre se trouvait en Europe. Première nation « sous-développée » du monde, Haïti est né de ce moule. De même, la place qu'occupe le pays dans le système de l'Atlantique ouest, une économie internationale dont le centre se trouve aux États-Unis, a contribué à définir l'épidémiologie du VIH. Telle est du moins la thèse avancée au chapitre XIV, qui replace l'apparition du virus dans le contexte de dynamiques plus vastes, où la poussée exercée par la pauvreté dans les régions rurales a joué dans le même sens que l'attraction vers les villes exercée par les usines et le tourisme nord-américain.

Une anthropologie interprétative du sida en Haïti nous incite à un « matérialisme responsable », hélas absent de la plupart des entreprises de

²⁶⁵ C'est la théorie que défendent de façon convaincante Depestre (1980), Hurbon (1987a, 1987c) et d'autres spécialistes des phénomènes culturels haïtiens.

l'anthropologie symbolique. Comme nous le notions au début de l'ouvrage, Marcus et Fisher (1986 : 86) ont résumé ce défi en une phrase : « Une anthropologie interprétative assumant sa dette à l'égard de l'histoire et de l'économie politique reste à écrire. » Sans cette conscience de l'histoire et de l'économie politique, l'ethnographe risquera de récolter des coquilles vides de sens dont il laissera échapper la richesse. De même, il court le danger d'évacuer les implications critiques d'une telle anthropologie. Quand un informateur tel que Dieudonné parle d'une « maladie de la jalousie causée par la pauvreté », il nous suggère sans le savoir de sonder tout le registre symbolique de la notion de « maladie envoyée ». Le conseil vaut pour tous les pays d'Amérique latine et plus encore pour Haïti où les accidents de l'histoire semblent fournir l'ossature de l'expérience vécue. Haïti est bien cette « paroisse des pauvres » où des balles venues d'ailleurs pleuvent sur les manifestants et les femmes des marchés, et où les murs portent des graffitis explicites tels que celui qu'on pouvait lire en 1987 : « Nous avons tous le sida : Fonds Monétaire International = sida. Le sida, ça devait arriver. »

La pandémie de l'Atlantique ouest

Dans le monde entier, et particulièrement dans ce qu'il est convenu d'appeler le tiers monde, la souffrance humaine est provoquée ou aggravée par des forces sociales, sur lesquelles l'anthropologie médicale doit donc se pencher. La souffrance constitue un sujet légitime des travaux ethnographiques, moyennant quelques stipulations d'ordre intellectuel et éthique. L'une d'elles, mentionnée dès le début de l'ouvrage, est que l'expérience vécue de la maladie a une importance capitale. Une autre concerne l'épidémiologie qui doit être, lorsqu'on étudie la maladie, une composante du matérialisme responsable. Bien que qualifiée à de nombreuses reprises de « mystère complet » par les spécialistes américains, l'épidémiologie du sida et de son héraut silencieux, le VIH, n'est que superficiellement aléatoire. Un examen attentif des données disponibles et une analyse critique de la validité de certaines études permettent de conclure que l'épidémie haïtienne constitue une facette, tragique mais sans surprise, d'une pandémie beaucoup plus vaste. Partout où ce fléau transnational sévit, à New

York comme à Port-au-Prince, le VIH est devenu, selon les termes de Sabatier (1988), « un missile chercheur de misère ». Il s'est frayé un chemin là où la résistance était la plus faible, frappant de façon disproportionnée les plus pauvres et les plus vulnérables.

La littérature médicale fait ses choux gras des ressemblances entre les épidémies haïtienne et africaine mais l'épidémie caribéenne est bien une épidémie de l'hémisphère nord. Les connaissances actuelles sur l'avancée du VIH dans les Caraïbes laissent penser que le virus est arrivé en République dominicaine, en Jamaïque, à Trinité et Tobago et aux Bahamas de la même façon qu'en Haïti : à partir des États-Unis, et probablement par l'intermédiaire des touristes. Un tourisme qui semble, de plus en plus, faire office d'indicateur de la dépendance d'un pays à l'égard de l'Amérique du Nord. Cette activité est emblématique de la disparité économique entre la périphérie pauvre et le centre riche²⁶⁶. Le lien entre le degré d'« insertion » dans le système de l'Atlantique ouest et la prévalence du sida ressort du parallèle que l'on peut établir entre les taux de sida des pays des Caraïbes et les chiffres de leur commerce avec les États-Unis. Les cinq pays comptant le plus grand nombre de cas en 1986 étaient la République dominicaine, les Bahamas, Trinidad et Tobago, le Mexique et Haïti. Or ces pays étaient également, en 1977 comme en 1983, ceux qui dépendaient le plus étroitement des États-Unis en matière de commerce extérieur. Haïti venait en tête dans les deux classifications.

Inutile de rechercher un lien de cause à effet entre ces données. On soulignera plutôt que dans plusieurs de ces pays existait déjà, au début de l'épidémie, un passé de contacts sexuels avec des Américains. Pour cette raison et pour d'autres, la terminologie déployée par les spécialistes du programme sur le sida de l'Organisation mondiale de la santé paraît obscurantiste. Ainsi, l'épidémiologie dans les Caraïbes serait de « type II » comme en Afrique subsaharienne, catégorie qui diffère du « type I », nord-américain ou européen, en ce que « les relations hétérosexuelles ont constitué dès l'origine le principal mode de transmission du VIH. Les transfusions sanguines, la réutilisation de seringues contaminées et

²⁶⁶ Les chiffres du Population Reference Bureau de Washington (fournis dans le document intitulé « World Population Data Sheet ») parlent d'eux-mêmes : le PNB haïtien par habitant s'élevait à 400 dollars en 1991, celui des États-Unis à 21 100 dollars.

l'usage de drogue par voie intraveineuse contribuent à la propagation du virus à des degrés divers mais l'homosexualité joue généralement un rôle secondaire » (Osborn 1989 : 126). Cependant, ce qu'on sait de « l'origine » du sida dans les Caraïbes indique que l'épidémie s'est introduite par le biais de la prostitution auprès d'étrangers et de rapports homosexuels et bisexuels. Les transfusions sanguines ont également eu leur part. Les épidémies que connaissent les îles caribéennes ne sont pas, selon toute vraisemblance, les « descendantes directes » de la pandémie africaine. Elles sont américaines.

Une approche historique de la propagation mondiale du VIH s'avère pertinente. J'ai tenté pour ma part de retracer la trajectoire du virus dans le bassin caribéen. Leibowitch présente l'histoire d'un autre rétrovirus, le HTLV, endémique dans certaines zones des Caraïbes. La carte du HTLV dans le Nouveau Monde est celle de la diaspora africaine, écrit-il (1985 : 57). Le terme de « diaspora » désignant la transplantation en masse de populations africaines à l'époque de l'esclavage, on pourrait reformuler ainsi les choses : la carte du HTLV dans le Nouveau Monde est celle de l'expansion impérialiste européenne. Les relations inévitables entre les pays des Caraïbes et les États-Unis ayant contribué à l'épidémiologie du VIH, nous pouvons dire de même que la carte du VIH dans le Nouveau Monde reflète de près la géographie du néocolonialisme américain.

Sans justifier des formules abruptes telles que « l'impérialisme est la cause du sida », nos recherches sur le sida comme « maladie envoyée » et l'étude détaillée de l'épidémiologie locale du VIH nous encouragent à nous pencher sur les parallélismes mentionnés ci-dessus. La comparaison entre Haïti et Cuba souligne l'importance de ces derniers : à Cuba, seulement 0,01% des individus soumis au test de dépistage présentaient des anticorps au VIH. Dans la plupart des autres pays des Caraïbes, la séroprévalence parmi des citoyens adultes apparemment sains était deux à trois fois plus élevée qu'à Cuba. Comme nous l'avons noté au chapitre XIV, le fait que le VIH a fait son apparition dans les dernières décennies du siècle et non plus tôt a largement déterminé la façon dont le virus s'est propagé dans cette région du monde.

De telles affirmations semblent bien éloignées du domaine des pratiques sexuelles, pratiques qu'il faut comprendre pour avoir une vision claire de la pandémie. Mais là encore, on n'évite pas longtemps les considérations d'ordre matériel. Le docteur Bernard Liautaud, qui diagnostiqua en 1979 le premier cas de

sarcome de Kaposi recensé en Haïti, notait ainsi : « Il y a deux groupes d'homosexuels, ceux qui font ça pour le plaisir et ceux qui font ça pour des raisons économiques. En Haïti, nous avons des homosexuels pour raisons économiques : des gens pauvres qui font l'amour pour de l'argent »²⁶⁷. La formule est simpliste mais elle nous rappelle que peu de domaines de l'expérience humaine échappent aux forces sociales sur lesquelles j'ai mis l'accent dans cet ouvrage.

Enfin, l'histoire du VIH en Haïti laisse penser que, si les étrangers ont joué un rôle capital au début de l'épidémie, ils ne représentent plus aujourd'hui un élément important dans la transmission du virus. À la lumière des récits relatés dans les chapitres ethnographiques, cette histoire du VIH permet de montrer comment le sida est devenu une maladie transmise à l'occasion de rapports hétérosexuels. La pauvreté place les jeunes adultes dans des situations à risque ; des taux élevés de séroprévalence ont déjà été enregistrés dans toutes les zones urbaines du pays. L'ouvrage souligne les liens étroits qui unissent les régions rurales à Port-au-Prince et aux États-Unis, liens intimes si l'on en juge par la rapidité avec laquelle les chiffres de l'épidémie ont doublé.

Mises bout à bout, ces conclusions indiquent que pour éviter un désastre dans les régions rurales, des campagnes de prévention vigoureuses et efficaces doivent être immédiatement entreprises. L'espoir d'arrêter la progression régulière du virus reste toutefois mince. Le sida risque de rejoindre le bataillon des maladies sexuellement transmissibles, au nombre desquelles la blennorragie, la syphilis, l'herpès génital, les chlamydiae, l'hépatite B, la lymphogranulomatose vénérienne et même le cancer du col de l'utérus, déjà très répandues parmi les populations pauvres²⁶⁸.

²⁶⁷ Cité dans le *Houston Chronicle*, 1^{er} novembre 1987, p. 8.

²⁶⁸ Dans leur récente étude des maladies sexuellement transmissibles à l'ère du sida, Arl et Holmes (1991 : 69) aboutissent à des conclusions similaires : « Les solutions médicales pour la prévention et le contrôle des MST et du sida ne sont pas suffisantes en elles-mêmes : elles doivent être couplées avec l'identification et la correction des facteurs sociaux responsables de la pandémie globale. »

Sida, anthropologie et critique culturelle

L'anthropologie a beaucoup à apporter à une compréhension en profondeur du sida et donc aux efforts déployés pour lutter contre la propagation du virus. L'un des points forts de cette discipline, le travail de terrain, démarque les textes ethnographiques des analyses souvent arides proposées par les économistes, les responsables de programmes ou les épidémiologistes. Ces dernières années, toutefois, nombre d'anthropologues se sont vu demander de réduire leurs recherches à leur plus simple expression, de fournir de « brèves estimations ethnographiques » sur les populations à risque²⁶⁹. Le résultat de telles expurgations transparait peut-être dans les propos d'un malade : « Les anthropologues de nos tristes tropiques ont accumulé un stock considérable d'informations et de conclusions sur notre hérité et nos mœurs, sur l'organisation de notre société et nos mythes mais, ce faisant, ils ont perdu de vue notre humanité » (Dreuilhe 1988 : 4).

Une façon d'éviter cet oubli consiste à ne jamais perdre de vue l'expérience et les conceptions de ceux qui souffrent. Dans cette étude, je me suis efforcé de relier les événements et les structures à grande échelle de la pandémie mondiale du sida, à l'expérience vécue et aux commentaires de gens tels que Manno, Anita, Dieudonné et leur entourage. Ce rapprochement dévoile plus que des différences entre cultures ou entre malades et bien portants. Il nous offre un aperçu unique sur ce que cela signifie d'être malade et pauvre et conscient des causes de sa propre souffrance : « Les opprimés ne se résument pas à ce que nous en disent les économistes, les sociologues et les anthropologues. Nous devons écouter les opprimés eux-mêmes. Les pauvres, dans leur sagesse populaire, en savent bien plus sur la pauvreté qu'aucun économiste. Ou plutôt, ils savent d'une autre façon, beaucoup plus profonde » (Boff et Boff 1987 : 30).

Pour le lecteur occidental, et surtout américain, la portée de ce qu'ils pensent va au-delà du contenu ethnographique immédiat. Qu'est-ce que ce lecteur-là apprendra en lisant que le sida est une maladie que l'on peut envoyer à un ennemi ? En découvrant les relations entre la maladie et l'impérialisme américain

²⁶⁹ On trouvera une critique de cette « anthropologie à la hache » dans Farmer 1991a.

ou le manque de solidarité parmi les pauvres ou la corruption de l'élite haïtienne au pouvoir ? En découvrant enfin les théories du complot haïtiennes, présentées à la lumière d'une herméneutique de la générosité ? La notion de « maladie envoyée », avec ses connotations symboliques, traite de situations héritées du passé qui mettent des gens dans une situation de risque face au sida et aux autres affections qui les accablent. En bref, elle nous parle de la façon dont les victimes de la souffrance analysent la cause de leurs maux. Ces analyses, qui lient le local au général, placent les ethnographes (ou les lecteurs) américains face à une critique de leur propre culture parfois si pointue qu'elle semble leur être personnellement destinée.

Dans un état des lieux récent de l'anthropologie, Marcus et Fischer remarquent que « la possibilité de mettre en place une critique anthropologique de la société américaine est liée de façon inhérente au [...] domaine traditionnel de la recherche dans des pays étrangers » (1986 : 4). Les auteurs suggèrent qu'une critique épistémologique radicale de la société américaine pourrait naître de la juxtaposition des modes de vie familiers de la classe moyenne avec des modes de vie différents. Un tel exercice n'est pas nécessaire dans l'étude du sida en Haïti : le virus a en effet relégué au second plan les frontières entre le « chez soi » et l'« ailleurs », entre le « familier » et l'« exotique ».

Le défi lancé à l'anthropologie de la souffrance par de telles approches paraît écrasant puisque les questions que soulèvent les gens cités dans ces pages mettent en cause le cadre de référence et la portée des analyses consacrées au sida en Haïti. Les textes anthropologiques révèlent en la matière un penchant pour l'exotisme, avec sa cohorte de sacrifices rituels et de possessions, de poisons et de zombis. Si l'on ne prend pas les précautions théoriques nécessaires, le sida se glisse avec un naturel suspect dans ce réseau symbolique. Les Haïtiens sont exotiques pour « nous » (tels que cette structure symbolique « nous » définit) mais « nous » ne sommes absolument pas exotiques pour les habitants de Do Kay. Citons à nouveau Eric Wolf (1982 : 4) : « Si tout événement est lié à d'autres événements, pourquoi persistons-nous à transformer des phénomènes dynamiques et articulés entre eux en choses statiques et isolées ? » Le sida en Haïti parle de proximité plus que de distance, de relations avec les États-Unis plutôt qu'avec l'Afrique. Dans un pays où le chômage touche 70% de la population active, le sida est affaire de commerce et de tourisme plus que de « saturnales célébrées par

des nègres « ivres de sang, de stupre et de Dieu », pour citer une dernière fois Alfred Métraux.

SIDA en Haïti. La victime accusée.

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

Abbott E.

1988 *Haiti : The Duvalier and Their Legacy*, New York, McGraw-Hill.

Adams H.

1947 [1889] *The Formative Years : History of the United States of America during the First Administration of Thomas Jefferson*, Cambridge, MA, The Riverside Press, vol. 1.

Adelaide-Merlande J.

1982 Introduction, in V. Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Karthala, pp. v-XXIII.

1985 Introduction, in A. Métral, *Histoire de l'expédition des Français à Saint-Domingue*, Paris, Karthala, pp. v-XXXIII.

Adesky A.-C. d'

1991 Silence + Death = AIDS in Haiti, *The Advocate* 577 : 30-36.

Albert E.

1986 Illness and Deviance : The Response of the Press to AIDS, in D. Feldman et Th. Johnson (sous la dir. de), *The Social Dimensions of AIDS : Method and Theory*, New York, Praeger, pp. 163-178.

Allen J.

1930 An Inside View of Revolutions in Haiti, *Current History* 32 : 325-329.

- Allman J.
1980 Sexual Unions in Rural Haiti, *International Journal of Sociology of the Family* 10 : 15-39.
1981 Estimates of Haitian International Migration : Some Policy Considerations, Communication à la conférence de la Population Association of America, Washington, D.C., 26-28 mars.
- Allman T. D.
1989 After Baby Doc, *Vanity Fair* 52 (1) : 74-116.
- Altéma R. et L. Bright
1983 Only Homosexual Haitians, Not All Haitians, *Annals of Internal Medicine* 99 (6) : 877-878.
- Altman D.
1986 *AIDS in the Mind of America*, Garden City, NY, Anchor Books.
- Alvarez M. et G. Murray
s.d. *Socialization for Scarcity : Child Feeding Beliefs and Practices in a Haitian Village*, Rapport soumis le 28 août 1981 à USAID/Haïti, Port-au-Prince.
- Ambinder R.F., C. Newman, G.S. Hayward, R. Biggar, M. Melbye, L. Kestens, E. Van Marck, P. Piot, P. Gigase, P.B. Wright *et al.*
1987 Lack of Association of Cytomegalovirus with Endemic African Kaposi's Sarcoma, *Journal of Infectious Disease* 156 (1) : 193-197.
- Ambursley F. et R. Cohen (sous la dir. de)
1983 *Crisis in the Caribbean*, New York, Monthly Review Press.
- American Public Health Association
1983 Avoiding the Public Health Consequences of Anti-Immigrant Racism, *American Journal of Public Health* 73 (3) : 345-346.
- Anastos K. et C. Marte
1989 Women - The Missing Persons in the AIDS Epidemic, *Health/PAC Bulletin* (hiver) : 6-13.
- Anglade G.
1969 *Contribution à l'étude de la population d'Haïti ; évolution démographique et répartition géographique*, Service des thèses, Institut de géographie appliquée, Université de Strasbourg.
1974 *Mon pays d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.

Ans A.-M. d'

1985 Rémy Bastien et l'ethnologie haïtienne. Introduction, in R. Bastien, *Le paysan haïtien et sa famille*, Paris, Karthala, pp. 7-18.

1987 *Haïti, paysage et société*, Paris, Karthala.

Antoine L.B., L. Pierre et J.B. Page

1990 Exclusion of Blood Donors by Country of Origin and Discrimination against Black Foreigners in the USA [lettre], *AIDS* 4 : 818.

Aral S. et K. Holmes

1991 Sexually Transmitted Diseases in the AIDS Era, *Scientific American* 264 (2) : 62-69.

Archer M.-Th.

1987 *La créolologie haïtienne : latinité du créole d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.

Aristide J.-B.

1989 *La vérité ! En vérité ! Dossier de défense présenté à la Sacrée Congrégation pour les religieux et les instituts séculiers*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.

1990 *In the Parish of the Poor : Writings from Haiti*, New York, Orbis.

Asad T.

1975 Introduction, in T. Asad (sous la dir. de), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, pp. 9-19.

Augé M.

1974 Les croyances à la sorcellerie, in M. Augé (sous la dir. de), *La construction du monde* (coll. Dossiers africains), Paris, Maspero, pp. 52-74.

Auguste C. et M. Auguste

1985 *L'expédition Leclerc 1801-1803*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.

Auguste M. et C. Auguste

1980 *La participation étrangère à l'expédition française de Saint-Domingue*, Publication privée, Canada.

Auguste Y.

1987 *Haïti et les États-Unis*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.

- Balch E. (sous la dir. de)
1927 *Occupied Haiti*, New York, The Writers Publishing.
- Balibar E.
1988 The Vacillation of Ideology, in C. Nelson et L. Grossberg (sous la dir. de), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 159-209.
- Barros J.
1984 *Haïti de 1804 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 2 vols.
- Barthélemy G.
1989 *Le pays en dehors*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Bartholemew C., C. Saxinger, J. Clark, M. Gail, A. Dudgeon, B. Mahabir, B. Hull-Drysdale, F. Cleghorn, R. Gallo et W. Blattner
1987 Transmission of HTLV-1 and HIV among Homosexual Men in Trinidad, *Journal of the American Medical Association* 257 (19) : 2604-2608.
- Bastien R.
1961 Haitian Rural Family Organization, *Social and Economic Studies* 10 (4) : 478-510.
1985 [1951] *Le paysan haïtien et sa famille : Vallée de Marbial*, Paris, Karthala.
- Bateson M.-C. et R. Goldsby
1988 *Thinking AIDS : The Social Response to the Biological Threat*, Reading, MA, Addison-Wesley.
- Beach R. et P. Laura
1983 Nutrition and the Acquired Immune Deficiency Syndrome, *Annals of Internal Medicine* 99 (4) : 565-566.
- Beghin I., W. Fougere et K. King
1970 *L'alimentation et la nutrition en Haïti*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bellegarde D.
1953 Alexandre Pétion : The Founder of Rural Democracy in Haiti, *Caribbean Quarterly* 3 : 167-173.
- Bellow S.
1989 *A Theft*, New York, Penguin Books.

- Benot Y.
1988 *La Révolution française et la fin des colonies*, Paris, La Découverte.
- Berggren W., D. Ewbank et G. Berggren
1981 Reduction of Mortality in Haiti through a Primary Health Care Program, *New England Journal of Medicine* 304 (22) : 1324-1330.
- Berreman G.
1981 *The Politics of Truth : Essays in Critical Anthropology*, New Delhi, South Asian Publishers.
- Bing F.
1964 Entretiens avec Alfred Métraux, *L'Homme* 4 (2) : 20-32.
- Blackburn R.
1988 *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Londres, Verso.
- Blaser M.
1983 Acquired Immunodeficiency Syndrome Possibly Arthropod-Borne, *Annals of Internal Medicine* 99 (6) : 877.
- Bloch M. (sous la dir. de)
1975 *Political Language and Oratory in Traditional Society*, New York, Academic Press.
- Boff L. et C. Boff
1987 *Introducing Liberation Theology*, Trad. Paul Burns, Maryknoll, NY, Orbis Press.
- Boisrond-Tonnerre F.
1804 *Mémoires pour servir à l'histoire d'Hayti*, Port-au-Prince, Imprimerie Centrale du Gouvernement.
- Bonnardot M.L. et G. Danroc
1989 *La chute de la Maison Duvalier*, Paris, Karthala.
- Boodhoo K.
1984 The Economic Dimension of U.S. Caribbean Policy, in H. Erisman (sous la dir. de), *The Caribbean Challenge : U.S. Policy in a Volatile Region*, Boulder, CO, Westview Press, pp. 72-91.
- Bordes A.
1979 *Évolution des sciences de la santé et de l'hygiène publique en Haïti*, Port-au-Prince, Centre d'Hygiène Familiale, Tome 1.

- 1989 *Un médecin raconte*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Borneman J.
1988 AIDS in the Two Berlins, in D. Crimp (sous la dir. de), *AIDS : Cultural Analysis/Cultural Activism*, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 223-235.
- Bourdieu P.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de Trois études d'ethnologie kabyle)*, Genève, Librairie Droz.
1984 *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Brandt A.
1978 Racism and Research : The Case of the Tuskegee Syphilis Study, *Hastings Center Report* 8 : 21-28.
1987 *No Magic Bullet : A Social History of Venereal Disease in the United States since 1880* (édition revue), New York, Oxford University Press.
1988 AIDS : From Social History to Social Policy, in E. Fee et D. Fox (sous la dir. de), *AIDS : The Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 147-171.
- Braudel F.
1985 *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.
- Brown K. McCarthy
1989a Afro-Caribbean Spirituality : A Haitian Case Study, *Second Opinion* 11 : 36-57.
1989b Systematic Remembering, Systematic Forgetting : Ogou in Haiti, in S. Barnes (sous la dir. de), *Africa's Ogun : Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 65-89.
- Browner C.H., B.R. Ortiz de Montellano et A.J. Rubel
1988 A Methodology for Cross-Cultural Ethnomedical Research, *Current Anthropology* 29 (5) : 681-702.
- Brunet J.B. et R.A. Ancelle
1985 The International Occurrence of the Acquired Immunodeficiency Syndrome, *Annals of Internal Medicine* 103 (5) : 670-674.

- Brutus J.-R.
1989a Problèmes d'éthique liés au dépistage du virus HIV-1, Congrès des Médecins francophones d'Amérique, Fort-de-France, Martinique, 12-16 juin 1989.
1989b Séroprévalence de HIV parmi les femmes enceintes à Cité Soleil, Haïti, Fifth International Conference on AIDS, Montréal, Canada, 5-7 juin 1989.
- Bryan P.
1984 *The Haitian Revolution and Its Effects*, Kingston, Jamaïque, Heinemann.
- Burbach R. et M. Herold
1984 The U.S. Economic Stake in Central America and the Caribbean, in R. Burbach et P. Flynn (sous la dir. de), *The Politics of Intervention : The United States in Central America*, New York, Monthly Review Press, pp. 190-211.
- Butler S.
1970 *Erewhon*, Harmondworth, Penguin Books.
- Campbell M.
1975 *The Dynamics of Change in a Slave Society : A Socio-Political History of the Free Coloured of Jamaica 1800-1865*, Londres, Associated Universities Press.
- Carduso F. et E. Faletto
1979 *Dependency and Development in Latin America*, Trad. M. Urquidi, Berkeley, University of California Press.
- Carpenter F.
1930 *Lands of the Caribbean*, Garden City, NY, Doubleday, Doran and Co.
- Casper V.
1986 AIDS : A Psychosocial Perspective, in D. Feldman et Th. Johnson (sous la dir. de), *The Social Dimensions of AIDS : Method and Theory*, New York, Praeger, pp. 197-209.
- Castor S.
1988a *Le massacre de 1937 et les relations haïtiano-dominicaines*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
1988b *L'occupation américaine d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.

Cauna J.

- 1984 L'état sanitaire des esclaves sur une grande sucrerie (Habitation Fleuriau de Bellevue 1777-1788), *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie* 42 (145) : 18-78.

Centers for Disease Control

- 1982a Opportunistic Infections and Kaposi's Sarcoma among Haitians in the United States, *Morbidity and Mortality Weekly Report* 31 : 353-354 et 360-361.
- 1982b Update on Kaposi's Sarcoma and Opportunistic Infections in Previously Well Persons - United States, *Morbidity and Mortality Weekly Report* 31 : 294 et 300-301.
- 1983 Acquired Immunodeficiency Syndrome Update, *Morbidity and Mortality Weekly Report* 32 : 465-467.
- 1990 AIDS in Women - United States, *Morbidity and Mortality Weekly Report* 39 : 845-846.

Césaire A.

- 1981 *Toussaint Louverture : La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence Africaine.

Chaisson R.E., G.F. Schechter, C.P. Theuer, G.W. Rutherford et D.F. Echenberg

- 1987 Tuberculosis in Patients with the Acquired Immunodeficiency Syndrome, *American Reviews in Respiratory Disease* 136 (3) : 570-574.

Chaze William

- 1983 In Haiti, a View of Life at the Bottom, *U.S. News and World Report* 95 (18) : 41-42.

Chen K.-H. et G. Murray

- 1976 Truths and Untruths in Village Haiti : An Experiment in Third World Survey Research, in J. Marshall et S. Polgar (sous la dir. de), *Culture, Natality, and Family Planning*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp. 241-262.

Chierici R.-M.

- 1987 Making it to the Center : Migration and Adaptation among Haitian Boat People, *New York Folklore* 13 (1-2) : 107-116.

Chinchilla N. et N. Hamilton

- 1984 Prelude to Revolution : U.S. Investment in Central America, in R. Burbach et P. Flynn (sous la dir. de), *The Politics of*

Intervention : The United States in Central America, New York, Monthly Review Press, pp. 214-249.

Chittester J.

1989 Haiti : Voices of Misery, Voices of Promise, *Pax Christi USA* 14 (3) : 4-9.

Chlebowski R.T., M.B. Grosvenor, N.H. Bernard, L.S. Morales et L.M. Bulcavage

1989 Nutritional Status, Gastrointestinal Dysfunction, and Survival in Patients with AIDS, *American Journal of Gastroenterology* 84 (10) : 1288-1293.

Choi K.

1987 Assembling the AIDS Puzzle : Epidemiology, in V. Gong (sous la dir. de), *AIDS : Facts and Issues*, New Brunswick, NJ, Rutgers, pp. 15-24.

Clarke L. et M. Potts (sous la dir. de)

1988 *The AIDS Reader : Documentary History of a Modern Epidemic*, Boston, Branden Publishing Co.

Clérismé C.

1979 *Recherches sur la médecine traditionnelle*, Port-au-Prince, Éditions Fardin.

Clumeck N., M. Carael, D. Rouvroy et D. Nzaramba

1985 Heterosexual Promiscuity among African Patients with AIDS, *New England Journal of Medicine* 313 (3) : 182.

Collaborative Study Group of AIDS in Haitian-Americans

1987 Risk Factors for AIDS among Haitians Residing in the United States : Evidence of Heterosexual Transmission, *Journal of the American Medical Association*, 257 (5) : 635-639.

Comaroff J.

1983 The Defectiveness of Symbols or the Symbols of Defectiveness ? On the Cultural Analysis of Medical Systems, *Culture, Medicine and Psychiatry* 7 : 3-20.

Comhaire S. et J. Comhaire Sylvain

1959 Urban Stratification in Haiti, *Social and Economic Studies* 8 (2) : 179-189.

- Compa L.
1989 *Labor Rights in Haiti*, Washington, D.C., International Labor Rights Education and Research Fund.
- Conner S. et S. Klingman
1988 *The Search for the Virus*, London, Penguin Books.
- Conway F. et S. Buchanan
1985 *Haitians*, in D. Haines (sous la dir. de), *Refugees in the United States*, Westport, CT, Greenwood Press, pp. 95-110.
- Cook S. et W. Borah
1971 *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, Berkeley, University of California Press.
- Coreil J.
1980 Traditional and Western Responses to an Anthrax Epidemic in Rural Haiti, *Medical Anthropology* 4 : 79-105.
1983a Allocation of Family Resources for Health Care in Rural Haiti, *Social Science and Medicine* 17 (11) : 709-719.
1983b Parallel Structures in Professional Folk Health Care : A Model Applied to Rural Haiti, *Culture, Medicine and Psychiatry* 7 : 131-151.
1988 Innovation among Haitian Healers : The Adoption of Oral Rehydration Therapy, *Human Organization* 47 (1) : 48-57.
- Cornevin R.
1982 *Haïti*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Corten A.
1986 *Port-au-Sucre. Prolétariat et prolétarisations : Haïti et République dominicaine*, Montréal, CIDIHCA.
1989 *L'État faible : Haïti et République dominicaine*, Montréal, CIDIHCA.
- Corvington G.
1984 *Port-au-Prince au cours des ans : la capitale d'Haïti sous l'occupation 1915-1922*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
1987 *Port-au-Prince au cours des ans : la capitale d'Haïti sous l'occupation 1922-1934*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.

- Courlander H.
1960 *The Drum and the Hoe : Life and Lore of the Haitian People*, Berkeley, University of California Press.
- Courtain M.
1989 Mémoire sommaire sur les prétendues pratiques magiques et empoisonnements prouvés au procès instruit et jugé au Cap contre plusieurs nègres et négresses dont le chef, F. Macandal, a été condamné au feu et exécuté le 20 janvier 1758, *Chemins Critiques* 1 (1) : 136-142.
- Craighead J., A. Moore, H. Grossman, W. Ershler, U. Frattini, C. Saxinger, U. Hess et F. Ngowi
1988 Pathogenetic Role of HIV Infection in Kaposi's Sarcoma of Equatorial East Africa, *Archives of Pathology and Laboratory Medicine* 112 (3) : 259-265.
- Crandon-Malamud L.
1991 *From the Fat of Our Souls*, Berkeley, University of California Press.
- Crouse N.
1966 *The French Struggle for the West Indies 1665-1713*, New York, Octagon Books.
- Dalton H.
1989 AIDS in Blackface, *Daedalus* 118 (3) : 205-228.
- Danner M.
1989 A Reporter at Large : Beyond the Mountains I, *The New Yorker*, 27 novembre : 55-100.
- Darwin Ch.
1989 [1839] *Voyage of the Beagle*, Londres, Penguin Books.
- Davies K.G.
1974 *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Davis D.B.
1975 *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca, Cornell University Press.

- Davis W.
1988 *Passage of Darkness : The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Dayan J.
1977 Introduction, in R. Depestre, *Rainbow for the Christian West*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- Debien G.
1962 Plantations et esclaves à Saint-Domingue : Sucrierie Cottineau, *Notes d'Histoire Coloniale* 66 : 9-82.
- DeCock K.
1984 AIDS : An Old Disease from Africa ?, *British Medical Journal* 289 (6440) : 306-308.
- DeHovitz J., J. Pape, M. Boncy et W. Johnson
1986 Clinical Manifestations and Therapy of *Isospora belli* Infection in Patients with the Acquired Immunodeficiency Syndrome, *The New England Journal of Medicine* 315 : 87-90.
- Delince K.
1979 *Armée et politique en Haïti*, Paris, L'Harmattan.
- Depestre R.
1980 *Bondieu et adieu à la négritude*, Paris, Laffont.
- Deschamps M.-M., J. Pape, R. Verdier, J. DeHovitz, F. Thomas et W. Johnson
1988 Treatment of *Candida* Esophagitis in AIDS Patients, *The American Journal of Gastroenterology* 83 (1) : 20-21.
- Desinor C.
1988 *De coup d'État en coup d'État*, Port-au-Prince, L'Imprimeur II.
1989 *Il était une fois : Duvalier, Bosch et Kennedy, 1963*, Port-au-Prince, L'Imprimeur II.
- Detienne M.
1986 *The Creation of Mythology*, Trad. Margaret Cook, Chicago, University of Chicago Press.
- DeWind J. et D. Kinley
1988 *Aide à la migration : l'impact de l'assistance internationale à Haïti*, Montréal, CIDIHCA.

- Diederich B.
1985 *Swine Fever Ironies : The Slaughter of the Haitian Black Pig, Caribbean Review* 14 (1) : 16-17 et 41.
- Diederich B. et A. Burt
1986 *Papa Doc et les tontons macoutes*, Trad. Henri Drevet, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Douglass F.
1955 *The Life and Writings of Frederick Douglass*, vol.4. Ph. Foner (sous la dir. de)., New York, International Publishers.
- Dreuilhe E.
1988 *Mortal Embrace : Living with AIDS*, New York, Hill and Wang.
- Duffy M.
1987 *Soldiers, Sugar and Seapower : The British Expeditions to the West Indies and the War against Revolutionary France*, Oxford, Oxford University Press.
- Dulles J.F.
1954 *America's Rise to World Power 1898-1954*, New York, Harper Torchbooks.
- Dundes A.
1987 *At Ease, Disease - AIDS Jokes as Sick Humor, American Behavioral Scientist* 30 (1) : 72-81.
- Dunn R.
1972 *Sugar and Slaves : The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Edstrom L.
1988 *AIDS Virus Epidemic in Haiti : Projecting Its Likely Future Impact and Assessing the Potential for Intervention*, Soutenance de M. Phil., Development Studies, University of Sussex, England.
- Edwards B.
1977 *A Historical Survey of the French Colony of the Island of St. Domingo*, Londres, J. Stockdale.
- Efferen L.S., D. Nadarajah et D.S. Palat
1989 *Survival Following Mechanical Ventilation for *Pneumocystis carinii* Pneumonia in Patients with the Acquired*

Immunodeficiency Syndrome : A Different Perspective, *American Journal of Medicine* 87 (4) : 401-404.

ENDA-Panos

1987 Sida et Tiers Monde, *Environnement Africain* (Série Études et Recherches) 118-119 : 1-140.

Epstein T.S.

1967 Sociological Analysis of Witch Beliefs in a Mysore Village, in J. Middleton (sous la dir. de), *Magic, Witchcraft, and Curing*, Garden City, NY, Anchor Books, pp. 135-154.

Erikson K.

1976 *Everything in Its Path : Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*, New York, Simon & Schuster.

Ernst P., M.F. Chen, N.S. Wang et M. Cosio

1983 Symbiosis of *Pneumocystis carinii* and Cytomegalovirus in a Case of Fatal Pneumonia, *Canadian Medical Association Journal* 128 : 1089-1092.

Fabian J.

1983 *Time and the Other : How Anthropology Makes Its Object*, New York, Columbia University Press.

Farmer P.

1988a Bad Blood, Spoiled Milk : Bodily Fluids as Moral Barometers in Rural Haiti, *American Ethnologist* 15 (1) : 62-83.

1988b Blood, Sweat, and Baseballs : Haiti in the West Atlantic System, *Dialectical Anthropology* 13 : 83-99.

1990a AIDS and Accusation : Haiti and the Geography of Blame, in D. Feldman (sous la dir. de), *AIDS and Culture : The Human Factor*, New York, Praeger, pp. 67-91.

1990b The Exotic and the Mundane. Human Immunodeficiency Virus in the Caribbean, *Human Nature* 1 (4) : 415-445.

1990c Sending Sickness : Sorcery, Politics, and Changing Concepts of AIDS in Rural Haiti, *Medical Anthropology Quarterly* 4 (1) : 6-27.

1991a New Disorder, Old Dilemmas : AIDS and Anthropology in Haiti, in G. Herdt et S. Lindenbaum (sous la dir. de), *Social Analysis in the Time of AIDS*, Beverly Hills, Sage Publications.

1991b The Power of the Poor in Haiti, *America* 164 (9) : 260-267.

1996 L'anthropologue face à la pauvreté et au sida dans un contexte rural, in J. Benoist et A. Desclaux (sous la dir. de), *Anthropologie et sida*, Paris, Karthala, pp. 89-100.

- Farmer P. et B. Good
1991 Illness Representations in Medical Anthropology : A Critical Review and a Case Study of the Representation of AIDS in Haiti, in J. Skelton et R. Croyle (sous la dir. de), *The Mental Representation of Health and Illness*, New York, Springer-Verlag, pp. 131-167.
- Farmer P. et J.Y. Kim
1991 Anthropology, Accountability, and the Prevention of AIDS, *The Journal of Sex Research* 28 (2) : 203-221.
- Farmer P. et A. Kleinman
1989 AIDS as Human Suffering, *Daedalus* 118 (2) : 135-160.
- Farmer P., S. Robin, St. L. Ramilus et J.Y. Kim
1991 Tuberculosis, Poverty, and « Compliance » : Lessons from Rural Haiti, *Seminars in Respiratory Infections* 6 (4) : 373-379.
- Fass S.
1978 Port-au-Prince : Awakening to the Urban Crisis, in W. Cornelius et R. Kemper (sous la dir. de), *Latin American Urban Research*, Beverly Hills, Sage Publications, pp. 115-180.
1988 *Political Economy in Haiti : The Drama of Survival*, New Brunswick, NJ, Transaction.
- Fee E.
1988 Sin versus Science : Venereal Disease in Twentieth-Century Baltimore, in E. Fee et D. Fox (sous la dir. de), *AIDS : The Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 121-146.
- Feilden R., J. Allman, J. Montague et J. Rohde
1981 *Health, Population and Nutrition in Haiti : A Report Prepared for the World Bank*, Boston, Management Sciences for Health.
- Ferguson J.
1987 *Papa Doc, Baby Doc : Haiti and the Duvaliers*, Oxford, Basil Blackwell.
- FIC (Frères de l'Instruction Chrétienne)
1942 *Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Fonds monétaire international
1984 Les chiffres du commerce, *Rapport annuel*, Washington, D.C., FMI.

- Fombrun O.
1983 *Résumé de Moreau de Saint-Méry*, Port-au-Prince, Le Natal.
- Foster C. et A. Valdman (sous la dir. de)
1984 *Haiti-Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America.
- Foster G.
1988 The Validating Role of Humoral Theory in Spanish-American Therapeutics, *American Ethnologist* 15 (1) : 120-135.
- Francisque É.
1986 *La structure économique et sociale d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Frank A.-G.
1979 *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, New York, Monthly Review Press.
- Frank E., S. Weiss, J. Compas, J. Benstock, J. Weber, A. Bodner et S. Landesman
1985 AIDS in Haitian-Americans : A Reassessment, *Cancer Research* suppl. 45 : 4619s-4620s.
- Friedman Y., C. Franklin, E.C. Rackow et M.H. Weil
1989 Improved Survival in Patients with AIDS, *Pneumocystis carinii* Pneumonia, and Severe Respiratory Failure, *Chest* 96 (4) : 862-866.
- Fuller J.
1991 *AIDS and the Church : A Stimulus to Our Theologizing*, Cambridge, MA, Weston School of Theology.
- Gail M., Ph. Rosenberg et J. Goedert
1990 Therapy May Explain Recent Deficits in AIDS Incidence, *Journal of the Acquired Immune Deficiency Syndromes* 3 : 296-306.
- Gaillard R.
1974 *Les cent-jours de Rosalvo Bobo, ou une mise à mort politique*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
1981a *Premier écrasement du Cacoïsme*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
1981b *La République autoritaire*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
1982a *Charlemagne Péralte le Caco*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.

- 1982b *Hinche mise en croix*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
1983 *La guérilla de Batrville*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
1984 *La République exterminatrice I. Une modernisation manquée*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
1988 *La République exterminatrice II. L'État vassal*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
- Gaines Atwood et Paul Farmer
1986 Visible Saints : Social Cynosures and Dysphoria in the Mediterranean Tradition, *Culture, Medicine and Psychiatry* 11 : 295-330.
- Garcia R.
1991 Tourism and AIDS - A Dominican Republic Study, *AIDS and Society* 2 (3) : insert, 1-3.
- Geggus D.
1989 The Haitian Revolution, in F. Knight et C. Palmer (sous la dir. de), *The Modern Caribbean*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, pp. 21-50.
- Gellhorn M.
1984 White into Black, *Granta* 10 : 93-106.
- Georges Adams A.
1982 *Une crise haïtienne, 1867-1869 : Sylvain Salnave*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Gerstoft J., J. Nielsen, E. Dickmeiss, T. Ronne, P. Platz et L. Mathiesen
1985 The Acquired Immunodeficiency Syndrome (AIDS) in Denmark, *Acta Med. Scand.* 217 : 213-224.
- GHESKIO (Boncy *et al.*)
1983 Acquired Immunodeficiency in Haitians, *New England Journal of Medicine* 308 (23) : 1419-1420.
- Gibson C.
1966 *Spain in America*, New York, Harper & Row.
- Gilman S.
1988a AIDS and Syphilis : The Iconography of Disease, in D. Crimp (sous la dir. de), *AIDS : Cultural Analysis / Cultural Activism*, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 87-107.
1988b *Disease and Representation : Images of Illness from Madness to AIDS*, Ithaca, Cornell University Press.

- Girault Ch.
1982 *Le commerce du café en Haïti : habitants, spéculateurs et exportateurs*, Paris, Éditions du CNRS.
- 1984 Commerce in the Haitian Economy, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti-Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 173-179.
- Gisler A.
1981 *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Karthala.
- Glick-Schiller N. et G. Fouron
1990 « Everywhere We Go, We Are in Danger » : Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity, *American Ethnologist* 17 (2) : 329-347.
- Good B.
1977 The Heart of What's the Matter : The Semantics of Illness in Iran, *Culture, Medicine and Psychiatry* 1 : 25-58.
- Good B. et M.-J. DelVecchio Good
1982 Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories : « Fright Illness » and « Heart Distress » in Iran, in A.J. Marsella et G.M. White (sous la dir. de), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, Boston, Reidel, pp. 141-166.
- Gorman E.M.
1986 The AIDS Epidemic in San Francisco : Epidemiological and Anthropological Perspectives, in C. Janes, R. Stall et S. Gifford (sous la dir. de), *Anthropology and Epidemiology*, Dordrecht, Reidel, pp. 157-172.
- Gottlieb M., J. Groopman, W. Weinstein, J. Fahey et R. Detels
1983 The Acquired Immunodeficiency Syndrome, *Annals of Internal Medicine* 99 : 208-220.
- Goudsmit J.
1983 Malnutrition and Concomitant Herpesvirus Infection as a Possible Cause of Immunodeficiency Syndrome in Haitian Infants [lettre], *New England Journal of Medicine* 309 (9) : 554-555.
- Greco R.S.
1983 Haiti and the Stigma of AIDS [lettre], *Lancet* 2 : 515-516.

Greene G.

1966 *The Comedians*, Londres, The Bodley Head.

1980 *Ways of Escape*, Londres, The Bodley Head.

Greenfield W.

1986 Night of the Living Dead II : Slow Virus Encephalopathies and AIDS : Do Necromantic Zombiists Transmit HTLV-III/LAV during Voodooistic Rituals ?, *Journal of the American Medical Association* 256 : 2199-2200.

Greenwood D., Sh. Lindenbaum, M. Lock et A. Young

1988 Introduction to Theme Issue on Medical Anthropology, *American Ethnologist* 15 (1) : 1-3.

Groopman J.

1983 Viruses and Human Neoplasia : Approaching Etiology, *American Journal of Medicine* 75 (3) : 377-380.

Grunwald J., L. Delatour et K. Voltaire

1984 Offshore Assembly in Haiti, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti-Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 231-252.

Guérin J., R. Malebranche, R. Elie, A. Laroche, G. Pierre, E. Arnoux, T. Spira, J. Dupuy, T. Seemayer et C. Pean-Guichard

1984 Acquired Immune Deficiency Syndrome : Specific Aspects of the Disease in Haiti, *Annals of the New York Academy of Sciences* 437 : 254-261.

Guinan M., P. Thomas, P. Pinsky, J. Goodrich, R. Selik, H. Jaffe, H. Haverkos, G. Noble et J. Curran

1984 Heterosexual and Homosexual Patients with the Acquired Immunodeficiency Syndrome, *Annals of Internal Medicine* 100 : 213-218.

Gutiérrez G.

1987 *On Job : God-Talk and the Suffering of the Innocent*, Maryknoll, NY, Orbis Books.

Haitian Refugee Center

1990 *Affidavits Concerning Conditions in INS Detention*, Miami, Haitian Refugee Center.

- Hall R.
1953 *Haitian Creole*, Philadelphia, American Folklore Society.
- Halsey N., R. Boulos, J. Brutus *et al.*
1987 HIV Antibody Prevalence in Pregnant Haitian Women, Résumés de la Third International Conference on AIDS, Washington, D.C., juin, p. 174.
- Hancock G.
1989 *The Lords of Poverty : The Power, Prestige, and Corruption of the International Aid Business*, New York, Atlantic Monthly Press.
- Hargreaves J. (sous la dir. de)
1969 *France and West Africa : An Anthology of Historical Documents*, New York, St. Martin's Press.
- Haring C.H.
1957 *The Spanish Empire in America*, New York, Harcourt, Brace and World.
- Harrison L.
1985 *Underdevelopment is a State of Mind*, Lanham, MD, University Press of America.
- Hayden J.C.
1987 Afro-Anglican Linkages, 1701-1900 : Ethiopia Shall Soon Stretch Out Her Hands unto God, *Journal of Religious Thought* 44 (1) : 25-34.
- Hazard S.
1873 *Santo Domingo, Past and Present ; With a Glance at Hayti*, New York, Harper and Brothers.
- Hector M.
1989 *Syndicalisme et socialisme en Haïti, 1932-1970*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Heinl R. et N. Heinl
1978 *Written in Blood*, Boston, Houghton Mifflin Co.
- Heise L.
1988 AIDS : New Threat to the Third World, *World Watch* 1 (1) : 19-43.

- Henrys D.
1989 Propositions pour une démocratisation de la santé, *Forum Libre* 1 (Médecine, Santé et Démocratie en Haïti) : 29-37.
- Herold J.Ch. (dirigé et traduit par)
1955 *The Mind of Napoleon : A Selection from His Written and Spoken Words*, New York, Columbia University Press.
- Herskovits M.
1975 [1937] *Life in a Haitian Valley*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Hess S.
1984 *Domestic Medicine and Indigenous Medical Systems in Haiti*, Ph.D., McGill University, Montréal.
- Hicks A.
1946 *Blood in the Streets : The Life and Rule of Trujillo*, New York, Creative Press.
- Holcomb R.
1937 *Who Gave the World Syphilis ? The Haitian Myth*, New York, Froben Press.
- Hospedales J.
1989 Heterosexual Spread of HIV Infection, *Reviews of Infectious Diseases* 11 (4) : 663-664.
- Hurbon L.
1979 *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*, Paris, L'Harmattan.
1987a *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
1987b *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*, Paris, Karthala.
1987c *Dieu dans le vaudou haïtien*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
1989 Enjeu politique de la crise actuelle de l'Église, *Chemins Critiques* 1 (1) : 13-22.
- Institut Haïtien de la Statistique et de l'Informatique (IHSI)
1987 *Recueil des données de base*, Port-au-Prince, Division des Statistiques Générales.

- Jaffe H., D. Bregman et R. Selik
1983 Acquired Immune Deficiency Syndrome in the United States : The First 1 000 Cases, *Journal of Infectious Diseases* 148 (2) : 339-345.
- Jaffe H. *et al.*
1985 The Acquired Immunodeficiency Syndrome in a Cohort of Homosexual Men, *Annals of Internal Medicine* 103 : 210-214.
- James C.L.R.
1949 *Les jacobins noirs*, Paris, Gallimard.
- Janvier L.J.
1883 *La république d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882)*, Paris, Marpon et Flammarion, tome 1.
- Janzen J.
1988 Reply to Browner *et al.*, *Current Anthropology* 29 (5) : 695.
1995 *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala.
- Jean-Louis R.
1989 Diagnostic de l'état de santé en Haïti, *Forum Libre* 1 (Médecine, santé et démocratie en Haïti) : 11-20.
- Joachim B.
1979 *Les racines du sous-développement en Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Johnson T.
1987 *Plague : A Novel about Healing*, Boston, Alyson Publications.
- Johnson W. et J. Pape
1989 AIDS in Haiti, in J. Levy (sous la dir. de), *AIDS : Pathogenesis and Treatment*, New York, Marcel Dekker, pp. 65-78.
- Jones J.
1981 *Bad Blood : The Tuskegee Syphilis Experiment*, New York, Free Press.
- Jordan W.
1974 *The White Man's Burden : Historical Origins of Racism in the United States*, Londres, Oxford University Press.

- Kajiyama W., S. Kashiwagi, H. Ikematsu, J. Hayashi, H. Nomura et K. Okochi
1986 Intrafamilial Transmission of Adult T-Cell Leukemia Virus, *Journal of Infectious Diseases* 154 : 851-857.
- Kinsella J.
1989 *Covering the Plague : AIDS and the American Media*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Kiple K.
1984 *The Caribbean Slave : A Biological History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Klein H.
1986 *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, New York, Oxford University Press.
- Kleinman A.
1975 Explanatory Models in Health Care Relationships, in *Health of the Family*, Washington, D.C., NCIH, pp. 159-172.
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*, Berkeley, University of California Press.
1986 *Social Origins of Distress and Disease : Depression, Neurasthenia and Pain in Modern China*, New Haven, Yale University Press.
1988 *The Illness Narratives : Suffering, Healing, and the Human Condition*, New York, Basic Books.
- Kleinman A., L. Eisenberg et B. Good
1978 Culture, Illness and Care : Clinical Lessons from Anthropologic and Cross-Cultural Research, *Annals of Internal Medicine* 88 : 251-258.
- Kleinman A. et J. Kleinman
1989 Suffering and Its Professional Transformation : Toward an Ethnography of Experience, Communication à la première conférence de la Society for Psychological Anthropology, San Diego, 6-8 octobre.
- Koenig E., L. Gonzalez Brache et J.A. Levy
1987 Response to K.W. Payne, *Journal of the American Medical Association* 258 : 47.

- Koenig E., J. Pittaluga, M. Bogart, M. Castro, F. Nunez, I. Vilorio, L. Delvillar, M. Calzada et J. Levy
1987 Prevalence of Antibodies to Human Immunodeficiency Virus in Dominicans and Haitians in the Dominican Republic, *Journal of the American Medical Association* 257 (5) : 631-634.
- Kreiss J. et al.
1986 AIDS Virus Infection in Nairobi Prostitutes, *New England Journal of Medicine* 314 (7) : 414-418.
- Labat Père
1724 *Voyage aux isles d'Amérique*, 6 vol., plusieurs rééditions partielles récentes.
- Labelle M.
1987 *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, CIDIHCA.
- Lacerte R.
1981 Xenophobia and Economic Decline : The Haitian Case, 1820-1843, *The Americas* 37 (4) : 499-515.
- Laguerre M.
1977 Le coumbite haïtien, *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. 1 : 341-357, Paris, 2-9 septembre 1976.
1978 Ticouloute and His Kinfolk : The Study of a Haitian Extended Family, in D. Shimkin et al. (sous la dir. de), *The Extended Family in Black Societies*, La Haye, Mouton, pp. 407-445.
1982 *Urban Life in the Caribbean*, Cambridge, MA, Schenkman.
1984 *American Odyssey : Haitians in New York City*, Ithaca, Cornell University Press.
1987 *Afro-Caribbean Folk Medicine*, South Hadley, MA, Bergin and Garvey.
1989 *Voodoo and Politics in Haiti*, New York, Saint Martin's Press.
- Landesman S.H., H.M. Ginzburg et S.H. Weiss
1985 The AIDS Epidemic, *New England Journal of Medicine* 312 : 521-525.
- Landesman Sh.
1983 The Haitian Connection, in K. Cahill (sous la dir. de), *The AIDS Epidemic*, New York, St. Martin's Press, pp. 28-37.

- Lange W.R. et E. Dax
1987 HIV Infection and International Travel, *AFP* 36 (3) : 197-204.
- Lange W.R. et J. Jaffe
1987 AIDS in Haiti, *New England Journal of Medicine* 316 (22) : 1409-1410.
- Langley L.
1989 *The United States and the Caribbean in the Twentieth Century* (4e éd.), Athens, University of Georgia Press.
- Lappé F., J. Collins et D. Kinley
1980 *Aid as Obstacle*, San Francisco, IFDP.
- Larose S.
1976 *L'exploitation agricole en Haïti*, Montréal, Centre de Recherches Caraïbes, Université de Montréal.
1977 The Meaning of Africa in Haitian Vodou, in J. Lewis (sous la dir. de), *Symbols and Sentiments : Cross-Cultural Studies in Symbolism*, New York, Academic Press, pp. 85-116.
- Larrain J.
1983 *Marxism and Ideology*, Londres, Macmillan.
- Laverdière M., J. Tremblay, R. Lavallée, Y. Banny, M. Lacombe, J. Boileau, J. Lachapelle et Ch. Lamoureux
1983 AIDS in Haitian Immigrants and a Caucasian Woman Closely Associated with Haitians, *Canadian Medical Association Journal* 129 : 1209-1212.
- Lawless R.
s.d. *Haiti's Bad Press*, Manuscrit non-publié, Bibliothèque personnelle de l'auteur.
- LeBlanc R., M. Simard, K. Flegel et N. Gilmore
1983 Opportunistic Infections and Acquired Cellular Immune Deficiency among Haitian Immigrants in Montreal, *Canadian Medical Association Journal* 129 : 1205-1209.
- Léger J.
1907 *Haïti et ses détracteurs*, New York, Neale.

- Leibowitch J.
1985 *A Strange Virus of Unknown Origin*, Trad. R. Howard, New York, Ballantine Books.
- Lemoine M.
1985 *Bitter Sugar : Slaves Today in the Caribbean*, Chicago, Banner Press.
- Leonides J.R. et N. Hyppolite
1983 Haiti and the Acquired Immune Deficiency Syndrome, *Annals of Internal Medicine* 98 : 1020-1021.
- Leyburn J.
1966 *The Haitian People*, New Haven, Yale University Press.
- Liautaud B., C. Laroche, J. Duvivier et C. Pean-Guichard
1982 Le sarcome de Kaposi (maladie de Kaposi) est-il fréquent en Haïti ? Communication au 18e Congrès des médecins francophones de l'hémisphère américain, Port-au-Prince, Haïti.
1983 Le sarcome de Kaposi en Haïti : foyer méconnu ou récemment apparu ?, *Annals of Dermatological Venereology* 110 : 213-219.
- Liautaud B., J. Pape et M. Pamphile
1988 Le sida dans les Caraïbes, *Médecine et Maladies Infectieuses*, décembre : 687-697.
- Lief L.
1990 Where Democracy isn't about to Break Out, *U.S. News and World Report*, 12 février : 34-36.
- Lindenbaum Sh.
1979 *Kuru Sorcery : Disease and Danger in the New Guinea Highlands*, Palo Alto, CA, Mayfield.
1981 Images of the Sorcerer in Papua New Guinea, *Social Analysis* 8 : 119-128.
- Locher U.
1984 Migration in Haiti, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti - Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 325-336.
- Logan R.
1968 *Haiti and the Dominican Republic*, Londres, Oxford University Press.

Lowenthal I.

- 1974 *Catalogue de la Collection Mangones*, New Haven, Antilles Research Program.
- 1976 Haiti : Behind Mountains, More Mountains, *Reviews in Anthropology*, pp. 656-669.
- 1978 Ritual Performance and Religious Experience : A Service for the Gods in Southern Haiti, *Journal of Anthropological Research* 34 (3) : 392-414.
- 1984 Labor, Sexuality and the Conjugal Contract in Rural Haiti, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti - Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 15-33.

Lundahl M.

- 1983 *The Haitian Economy*, New York, St. Martin's Press.
- 1984 The Roots of Haitian Underdevelopment, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti - Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 181-203.

Madiou Th.

- 1989 *Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 9 vols.

Magloire E.

- 1984 *Regards sur la minorité ethnique haïtienne aux États-Unis*, Sherbrooke, Éditions Naaman.

Malebranche R., E. Arnoux, J.M. Guérin *et al.*

- 1983 Acquired Immunodeficiency Syndrome with Severe Gastro-Intestinal Manifestations in Haiti, *Lancet* 2 : 873-878.

Marasca G. et M. McEvoy

- 1986 Length of Survival of Patients with Acquired Immunodeficiency Syndrome in the United Kingdom, *British Medical Journal* 292 (6537) : 1727-1729.

Marcus G. et M. Fischer

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

- Marshall D.I.
1979 « *The Haitian Problem* » : *Illegal Migration to the Bahamas*, Kingston, Jamaïque, Institute of Social and Economic Research, University of the West Indies.
- Massing M.
1987 Haiti : The New Violence, *The New York Review of Books* 34 : 45-52.
- Mattéis A. de
1987 *Le massacre de 1937. Une succession immobilière internationale*, Port-au-Prince, L'Imprimeur II.
- Maximilien L.
1945 *Le vaudou haïtien. Rite radas-canço*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- May R., R. Anderson et S. Blower
1988 The Epidemiology and Transmission Dynamics of HIV-AIDS, *Daedalus* 118 : 163-201.
- Mellors J. et M. Barry
1984 Malnutrition or AIDS in Haiti ?, *New England Journal of Medicine* 310 (17) : 1119-1120.
- Menos S.
1986 [1898] *L'affaire Luders*, Port-au-Prince, Editions Fardin.
- Merino N., R. Sanchez, A. Munoz, G. Prada, C. Garcia et B.F. Polk
1990 HIV-1, Sexual Practices, and Contact with Foreigners in Homosexual Men in Colombia, South America, *Journal of the Acquired Immune Deficiency Syndromes* 3 : 330-334.
- Metellus J.
1987 *Haïti, une nation pathétique*, Paris, Denoël.
- Métral A.
1985 [1825] *Histoire de l'expédition des Français à Saint-Domingue*, Paris, Karthala.
- Métraux A.
1953 Médecine et vodou en Haïti, *Acta Tropica* 10 (1) : 28-68.
1958 *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

- 1960 *Haiti : Black Peasants and Voodoo*, Trad. Peter Lengyel, New York, Universe Books.
- Midy F.
1989a L'affaire Aristide en perspective. Histoire de la formation et du rejet d'une vocation prophétique, *Chemins Critiques* 1 (1) : 45-60.
1989b Haïti, la religion sur les chemins de la démocratie, *Chemins Critiques* 1 (1) : 23-44.
- Millet K.
1978 *Les paysans haïtiens et l'occupation américaine 1915-1930*, La Salle, Québec, Collectif Paroles.
- Mills C.W.
1959 *The Sociological Imagination*, Londres, Oxford University Press.
- Mintz S.
1966 Forward to J. Leyburn, *The Haitian People*, New Haven, Yale University Press.
1971 Toward an Afro-American History, *Cahiers d'Histoire Mondiale* 13 (2) : 317-332.
1972 Introduction, in A. Métraux, *Voodoo in Haiti*, New York, Schocken, pp. 1-14.
1974a *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
1974b The Caribbean Region, in S. Mintz (sous la dir. de), *Slavery, Colonialism, and Racism*, New York, Norton, pp. 45-72.
1977 The So-Called World System : Local Initiative and Local Response, *Dialectical Anthropology* 2 (4) : 253-270.
1979 *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, Paris, François Maspero.
1991 *Sucre blanc, misère noire*, Paris, Nathan.
- Moore A. et R. LeBaron
1986 The Case for a Haitian Origin of the AIDS Epidemic, in D. Feldman et Th. Johnson (sous la dir. de), *The Social Dimensions of AIDS : Method and Theory*, New York, Praeger, pp. 77-93.
- Moore J.
1956 *A Study of the Episcopal Church in the Missionary District of Haiti*, Evanston, IL, The National Council of the Protestant Episcopal Church.

- Moore S.F.
 1975a Selection for Failure in a Small Social Field : Ritual Concord and Fraternal Strife among the Chagga, Kilimanjaro, 1968-1969, in S.F. Moore et B. Myerhoff (sous la dir. de), *Symbol and Politics in Communal Ideology: Cases and Questions*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 109-143.
- 1975b Uncertainties in Situations, Indeterminacies in Culture, in S.F. Moore et B. Myerhoff (sous la dir. de), *Symbol and Politics in Communal Ideology: Cases and Questions*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 211-239.
- 1986 *Social Facts and Fabrications : Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1987 Explaining the Present : Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography, *American Ethnologist* 14 (4) : 727-736.
- Moral P.
 1959 *L'économie haïtienne*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
 1961 *Le paysan haïtien*, Port-au-Prince, Éditions Fardin.
- Moreau de Saint-Méry M.-L.-E.
 1984 *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue (1797-1798)*, Nouvelle édition sous la dir. de B. Maurel et E. Taillemite, Paris, Société de l'Histoire des Colonies Françaises et Librairie Larose, 3 vols.
- Moses P. et J. Moses
 1983 Haiti and the Acquired Immune Deficiency Syndrome, *Annals of Internal Medicine* 99 (4) : 565.
- Moskowitz L., P. Kory, J. Chan, H. Haverkos, F. Conley et G. Hensley
 1983 Unusual Causes of Death in Haitians Residing in Miami, *Journal of the American Medical Association* 250 (9) : 1187-1191.
- Murat I.
 1976 *Napoleon and the American Dream*, Trad. F. Frenaye, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Murphy E., P. Figeroa, W. Gibbs, A. Brathwaite, M. Holding-Cobham, D. Waters, B. Cranston, B. Hanchard et W. Blattner
 1989 Sexual Transmission of Human T-Lymphotropic Virus Type I (HTLV-I), *Annals of Internal Medicine* 111 (7) : 555-560.

- Murray G.
1976 Women in Perdition : Ritual Fertility Control in Haiti, in J. Marshall et S. Polgar (sous la dir. de), *Culture, Natalty, and Family Planning*, Chapel Hill, Carolina Population Center, University of North Carolina, pp. 59-78.
- 1977 *The Evolution of Haitian Peasant Land Tenure : A Case Study of Agricultural Adaptation to Population Growth*, Ph.D., Columbia University.
- 1980 *Population Pressure, Land Tenure and Voodoo*, New York, Academic Press.
- 1984 The Wood Tree as a Peasant Cash-Crop : An Anthropological Strategy for the Domestication of Energy, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti - Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 141-160.
- Murray G. et M. Alvarez
1975 Haitian Bean Circuits : Cropping and Trading Maneuvers among a Cash-Oriented Peasantry, in S. Mintz (sous la dir. de), *Working Papers in Haitian Society and Culture*, New Haven, Antilles Research Center, pp. 85-126.
- Murray S.
1986 A Note on Haitian Tolerance of Homosexuality, in S. Murray (sous la dir. de), *Male Homosexuality in Central and South America*, Gai Saber Monograph 5 : 92-100.
- 1987 A Loaded Gun : Some Thoughts on American Concentration Camps and the AIDS Epidemic, *New York Native*, 27 juillet : 15-17.
- Murray S. et K. Payne
1988 Medical Policy without Scientific Evidence : The Promiscuity Paradigm and AIDS, *California Sociologist* 11 (1-2) : 13-54.
- Nachman S.
s.d. Wasted Lives : Tuberculosis and Other Health Risks of Being Haitian in a U.S. Detention Camp, Communication au Southern Anthropological Society Meeting, Baton Rouge, 14 février 1983.
- Nachman S. et G. Dreyfuss
1986 Haitians and AIDS in South Florida, *Medical Anthropology Quarterly* 17 (2) : 32-33.
- s.d. Haitians and AIDS in South Florida, Manuscrit non-publié.

- Neptune-Anglade M.
1986 *L'autre moitié du développement. À propos du travail des femmes en Haïti*, Pétion-Ville, Haïti, Éditions des Alizés.
- Nicholls D.
1979 *From Dessalines to Duvalier : Race, Colour, and National Independence in Haiti*, Cambridge, Cambridge University Press.
1985 *Haiti in Caribbean Context : Ethnicity, Economy and Revolt*, New York, St. Martin's Press.
- Nicolas H.
1957 *L'occupation américaine d'Haïti*, Madrid, Industrias Gráficas España.
- Olle-Goig J.
1984 Groups at High Risk for AIDS, *New England Journal of Medicine* 311 : 124.
- Oppenheimer G.
1988 In the Eye of the Storm : The Epidemiological Construction of AIDS, in E. Fee et D. Fox (sous la dir. de), *AIDS : The Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 267-300.
- Ortner Sh.
1984 Theory in Anthropology since the Sixties, *Comparative Studies in Society and History* 26 : 126-166.
- Osborn J.
1989 Public Health and the Politics of AIDS Prevention, *Daedalus* 118 (3) : 123-144.
1990 Policy Implications of the AIDS Deficit, *Journal of Acquired Immune Deficiency Syndromes* 3 : 293-295.
- Packard R.
1989 *White Plague, Black Labor : Tuberculosis and the Political Economy of Health and Disease in South America*, Berkeley, University of California Press.
- Palmer M.
1991 *Extreme Measures*, New York, Bantam Books.
- Palmer R.
1979 *Caribbean Dependence on the United States Economy*, New York, Praeger.

Pamphile de Lacroix F.J.

1984 [1819] *Mémoires pour servir à l'histoire de la révolution de Saint-Domingue*, Port-au-Prince, Éditions Fardin.

Panem S.

1988 *The AIDS Bureaucracy*, Cambridge, Harvard University Press.

Pape J.

1988 Treatment of Gastrointestinal Infections, *AIDS* 2 (suppl. 1) : s161-s167.

Pape J. et al.

1983 Characteristics of the Acquired Immunodeficiency Syndrome (AIDS) in Haiti, *The New England Journal of Medicine* 309 (16) : 945-950.

1984 Acquired Immunodeficiency Syndrome in Haiti (résumé), *Clinical Research* 32 (2) : 379A.

1985 The Acquired Immunodeficiency Syndrome in Haiti, *Annals of Internal Medicine* 103 : 674-678.

1986 Risk Factors Associated with AIDS in Haiti, *American Journal of Medical Sciences* 29 (1) : 4-7.

Pape J. et W. Johnson

1988a Epidemiology of AIDS in the Caribbean, *Baillière's Clinical Tropical Medicine and Communicable Diseases* 3 (1) : 31-42.

1988b Perinatal Transmission of Human Immunodeficiency Virus, *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana* 105 (5-6) : 73-89.

Paquette R.

1988 *Sugar is Made with Blood: The Conspiracy of La Escalera Conflict between Empires over Slavery in Cuba*, Middletown, CT, Wesleyan University Press.

Parker R.

1987 Acquired Immunodeficiency Syndrome in Urban Brazil, *Medical Anthropology Quarterly* 1 (2) : 155-175.

Parkinson W.

1978 « *This Gilded African* » : *Toussaint L'Ouverture*, Londres, Quartet.

Patterson O.

1967 *The Sociology of Slavery*, Londres, MacGibbon and Kee.

1979 On Slavery and Slave Formations, *New Left Review* 117 : 31-67.

- 1987 The Emerging West Atlantic System : Migration, Culture and Underdevelopment in the U.S. and Circum-Caribbean Region, in W. Alonzo (sous la dir. de), *Population in an Interacting World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 227-260.
- Paul M.
1984 Société et histoire. Notes sur les événements de 1902 à partir des Archives allemandes, *Bulletin du Bureau National d'Ethnologie* 2 : 85-96.
- Payne K.W.
1987 Response to Koenig *et al.* 1987, *Journal of the American Medical Association* 258 (1) : 46-47.
- Peterman T.A., R.L. Stoneburner, J.R. Allen, H.W. Jaffe et J.W. Curran
1988 Risk of Human Immunodeficiency Virus Transmission from Heterosexual Adults with Transfusion-Associated Infections, *Journal of the American Medical Association* 259 : 55-58.
- Pitchenik A.
1984 Tuberculosis, Atypical Mycobacteria, and AIDS among Haitian and Non-Haitian Patients in South Florida, *Annals of Internal Medicine* 101 : 641-645.
- Pitchenik A., M. Fischl, G. Dickenson, D. Becker, A. Fournier, M. O'Connell, R. Colton et Th. Spira
1983 Opportunistic Infections and Kaposi's Sarcoma among Haitians : Evidence of a New Acquired Immunodeficiency State, *Annals of Internal Medicine* 98 (3) : 277-284.
- Pitman F.
1967 [1917] *The Development of the British West Indies 1700-1763*, Hamden, CT, Archon Books.
- Planson C.
1978 *À la découverte du vaudou*, Vicence, Éditions de Vecchi.
- Plant R.
1987 *Sugar and Modern Slavery : A Tale of Two Countries*, Londres, Zed Books.
- Pluchon P.
1980 *La route des esclaves. Négriers et bois d'ébène au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

- 1987 *Vaudou, sorciers, empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala.
- Plummer B.G.
1988 *Haiti and the Great Powers, 1902-1915*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Portes A. et J. Walton
1982 *Labor, Class, and the International System*, New York, Academic Press.
- Price H.
1900 *De la réhabilitation de la race noire par la république d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
- Price L.
1987 *Ecuadorian Illness Stories : Cultural Knowledge in Natural Discourse*, in D. Holland et N. Quinn (sous la dir. de), *Cultural Knowledge in Language and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 313-342.
- Price-Mars J.
1953 *La république d'Haïti et la République dominicaine. Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnologie*, Lausanne, Imprimerie Held, 2 vols.
- Prince R.
1985 *Haiti : Family Business*, Londres, Latin American Bureau.
- Quesenberry C.P., B. Fireman, R.A. Hiatt et J.B. Selby
1989 A Survival Analysis of Hospitalization among Patients with Acquired Immunodeficiency Syndrome, *American Journal of Public Health* 79 (12) : 1643-1647.
- Rieder I. et P. Ruppelt
1988 *AIDS : The Women*, Pittsburgh, Cleis Press.
- Rigaud M.
1953 *La tradition vaudou et le vaudou haïtien*, Paris, Niclaus.
- Risse G.
1988 *Epidemics and History : Ecological Perspectives and Social Responses*, in E. Fee et D. Fox (sous la dir. de), *AIDS : The Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 33-66.

- Roberts L.
1989 Disease and Death in the New World, *Science* 246 : 1245-1247.
- Robertson W.
1967 [1939] *France and Latin-American Independence*, New York, Octagon Books.
- Romain C.-P.
1986 *Le protestantisme dans la société haïtienne*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
- Romain J.B.
1959 *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
- Romelus M.
1987 Transformations foncières et développement national. Le cas d'Haïti, in Ch. Deverre (sous la dir. de), *Enjeux fonciers dans la Caraïbe, en Amérique centrale et à la Réunion. Plantations et paysanneries*, Paris, Karthala, pp. 15-37.
- Rosenberg Ch.
1988 What is an Epidemic ? AIDS in Historical Perspective, *Daedalus* 118 : 1-17.
- Rotberg R.
1971 *Haiti : The Politics of Squalor*, Boston, Houghton Mifflin.
1988 Haiti's Past Mortgages its Future, *Foreign Affairs* 67 (1) : 93-109.
- Rothenberg R., M. Woelfel, R. Stoneburner, J. Milberg, R. Parker et B. Truman
1987 Survival with the Acquired Immunodeficiency Syndrome : Experience with 5833 Cases in New York City, *New England Journal of Medicine* 317 (21) : 1297-1302.
- Rout L.
1976 *The African Experience in Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ryan W.
1971 *Blaming the Victim*, New York, Vintage.
- Sabatier R.
1988 *Blaming Others : Prejudice, Race, and Worldwide AIDS*, Philadelphia, New Society Publishers.

- Said E.
1987 *Orientalism*, New York, Vintage Books.
- Saint-Gérard Y.
1984 *L'État de mal : Haïti*, Toulouse, Eche.
- St. John R.K.
1988 The Public Health Challenge of AIDS in Latin America and the Caribbean, in R. Schinazi et A. Nahmias (sous la dir. de), *AIDS in Children, Adolescents and Heterosexual Adults : An Interdisciplinary Approach to Prevention*, New York, Elsevier, pp. 34-41.
- St. John S.
1984 *Hayti : Or the Black Republic*, Londres, Smith and Elder.
- Sala-Molins L.
1987 *Le Code Noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Sanchez Th.
1989 *Mile Zero*, New York, Knopf.
- Schmidt H.
1971 *The United States Occupation of Haiti, 1915-1934*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Schoelcher V.
1982 [1889] *Vie de Toussaint Louverture*, Paris, Karthala.
- Schoepf B.G.
1988 Women, AIDS, and the Economic Crisis in Central Africa, *Canadian Journal of African Studies* 29 (3) : 625-644.
- Scott J.
1984 History According to Winners and Losers, *Senri Ethnological Studies* 13 : 161-210.
1985 *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Selzer R.
1987 A Mask on the Face of Death, *Life* 10 (8) : 58-64.
- Sencer D.
1983 Tracking a Local Outbreak, in K. Cahill (sous la dir. de), *The AIDS Epidemic*, New York, St. Martin's Press, pp. 18-27.

Service d'Hygiène

1933 *Notes bio-bibliographiques. Médecins et naturalistes de l'ancienne colonie française de Saint-Domingue*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.

Shilts R.

1987 *And the Band Played On : Politics, People, and the AIDS Epidemic*, New York, St. Martin's Press.

Siegal F.P. et M. Siegal

1983 *AIDS : The Medical Mystery*, New York, Grove Press.

Simpson G.

1942 Sexual and Family Institutions in Northern Haiti, *American Anthropologist* 44 : 655-674.

1978 *Black Religions in the New World*, New York, Columbia University Press.

Sklar H.

1988 *Washington's War on Nicaragua*, Boston, South End Press.

Smith C.

1978 Beyond Dependency Theory : National and Regional Patterns of Underdevelopment in Guatemala, *American Ethnologist* 5 (3) : 574-617.

Smith H.Sh.

1972 *In His Image, but... Racism in Southern Religion*, Durham, NC, Duke University Press.

Smith H.

1983 AIDS : The Haitian Connection, *MD* (décembre) : 46-52.

Sontag S.

1988 *AIDS and Its Metaphors*, Nex York, Farrar, Strauss and Giroux. Traduction : *Le sida et ses métaphores*, Paris, Christian Bourgois, 1989.

Stehr-Green J.K., R.C. Holman et M.A. Mahoney

1989 Survival Analysis of Hemophilia-associated AIDS Cases, *American Journal of Public Health* 79 (7) : 832-835.

- Stepick A.
1984 The Roots of Haitian Migration, in C. Foster et A. Valdman (sous la dir. de), *Haiti - Today and Tomorrow : An Interdisciplinary Study*, Lanham, MD, University Press of America, pp. 337-349.
- Stepick A. et A. Portes
1986 Flight into Despair : A Profile of Recent Haitian Refugees in South Florida, *International Migration Review* 20 (2) : 329-350.
- Tanzi V.
1976 Export Taxation in Developing Countries : Taxation of Coffee in Haiti, *Social and Economic Studies* 25 : 66-76.
- Tardo-Dino F.
1985 *Le collier de la servitude. La condition sanitaire des esclaves aux Antilles françaises du XVII^e au XIX^e siècle*, Paris, Éditions Caribéennes.
- Taussig M.
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- Teas J.
1983 Could AIDS Agent Be a New Variant of African Swine Fever Virus ?, *The Lancet*, 23 avril : 923.
- Terry P.
1987 Acquired Immunodeficiency Syndrome in the Caribbean, Communication à la première téléconférence sur le sida sur le continent américain, Quito, Equateur.
- Treichler P.
1988a AIDS, Gender, and Biomedical Discourse : Current Contests for Meaning, in E. Fee et D. Fox (sous la dir. de), *AIDS : The Burdens of History*, Berkeley, University of California Press, pp. 190-266.
1988b AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse : An Epidemic of Signification, in D. Crimp (sous la dir. de), *AIDS : Cultural Analysis/Cultural Activism*, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 31-
1989 AIDS and HIV Infection in the Third World : A First World Chronicle, in B. Kruger et P. Mariani (sous la dir. de), *Remaking History*, Seattle, Bay Press, pp. 31-86.
1990 Uncertainties and Excesses, *Science* 248 : 232-233.

- Trouillot H.
1983 *Introduction à une histoire du vaudou*, Port-au-Prince, Éditions Fardin.
- Trouillot M.-R.
1986 *Les racines historiques de l'État duvalierien*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps.
1990 *Haiti, State against Nation : The Origins and Legacy of Duvalierism*, New York, Monthly Review Press.
- Turnier A.
1985 *La société des baïonnettes, un regard nouveau*, Port-au-Prince, Imprimerie Le Natal.
- Viaud L.
1984 Le Houmfor, *Bulletin du Bureau National d'Ethnologie* 2 : 29-33.
- Viera J.
1985 The Haitian Link, in V. Gong (sous la dir. de), *Understanding AIDS : A Comprehensive Guide*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, pp. 90-99.
1987 The Haitian Link, in V. Gong (sous la dir. de), *AIDS : Facts and Issues*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, pp. 117-123.
- Viera J., E. Frank, T.J. Spira et S.H. Landesman
1983 Acquired Immune Deficiency in Haitians : Opportunistic Infections in Previously Healthy Haitian Immigrants, *New England Journal of Medicine* 308 : 125-129.
- Vieux S.-H.
1989 *Le plaçage. Droit coutumier et famille en Haïti*, Paris, Publisud.
- Vissière I. et J.-L. Vissière (sous la dir. de)
1982 *La traite des Noirs au siècle des Lumières*, Paris, A.M. Métaile.
- Wallerstein I.
1974 *The Modern World-System : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, San Diego, Academic Press.
- Weber J.
1984 Is AIDS an Epidemic Form of African Kaposi's Sarcoma ?, *Journal of the Royal Society of Medicine* 77 : 572-576.

- Weidman H.
1978 *Miami Health Ecology Project Report : A Statement on Ethnicity and Health*, Miami, University of Miami Press.
- Weinberg A.
1963 *Manifest Destiny : A Study of Nationalist Expansionism in American History*, Chicago, Quadrangle Books.
- Weise J.
1971 *The Interaction of Western and Indigenous Medicine in Haiti in Regard to Tuberculosis*, Ph.D., University of North Carolina, Chapel Hill.
1976 Tuberculosis in Rural Haiti, *Social Science and Medicine* 8 : 359-362.
- White N.J. et D.A. Warrell
1988 The Management of Severe Malaria, in W.M. Wernsdorfer et Sir I. McGregor (sous la dir. de), *Malaria : Principles and Practice of Malariology*, Edimbourg, Churchill Livingstone, pp. 865-886.
- Wilentz A.
1989 *The Rainy Season : Haiti After Duvalier*, New York, Simon and Schuster.
1990 Préface à J.B. Aristide, *In the Parish of the Poor : Writings from Haiti*, Maryknoll, N.Y., Orbis Press.
- Williams E.
1970 *From Columbus to Castro : The History of the Caribbean 1492-1969*, Londres, André Deutsch.
- Williams R.
1977 *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
1980 *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso.
- Wolf E.
1982 *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.
- Yonker D.
1985 Rara : A Lenten Festival, *Bulletin du Bureau National d'Ethnologie* 2 : 63-71.

Fin du texte