

---

# "Mères pouvoir et santé en Haïti"

---

→ Johanne Trambly, Éditions Karthala 1995 ©, Fiche de lecture Jérôme Bruckmann, Inter Aide, juin 1999, revue et complétée par Anne Carpentier, Pratiques, oct. 2007

*NB: Dans cette fiche de lecture nous avons fait le choix de reproduire certains passages qui nous paraissaient particulièrement pertinents pour appréhender la culture haïtienne et/ou pertinents pour la mise en œuvre des programmes de santé tels que ceux que nous appuyons en Haïti. Ces passages sont reproduits en bleu.*

- Préface
- Une pratique anthropologique (chapitre 1)
- Penser autrement (chapitre 2)
- Repères cartographiques (chapitre 3)
- Le lakou et la famille à Varreux (chapitre 4)
- Une économie rituelle sapée (chapitre 5)
- Les échanges symboliques (chapitre 6)
- Dieu, l'Église et l'Hôpital (chapitre 7)
- Le fonctionnement des relations de pouvoir (chapitre 8)
- Éthique néo-coloniale et coloniale (chapitre 9)
- Un emprisonnement dans l'histoire (chapitre 10)
- L'art de produire de nouveaux mélanges (chapitre 11)
- Conclusion

## AVIS IMPORTANT

*Les fiches et récits d'expériences "Pratiques" sont diffusés dans le cadre du réseau d'échanges d'idées et de méthodes entre les ONG signataires de la "charte Inter Aide".*

*Il est important de souligner que ces fiches ne sont pas normatives et ne prétendent en aucun cas "dire ce qu'il faudrait faire"; elles se contentent de présenter des expériences qui ont donné des résultats intéressants dans le contexte où elles ont été menées.*

*Les auteurs de "Pratiques" ne voient aucun inconvénient, au contraire, à ce que ces fiches soient reproduites à la condition expresse que les informations qu'elles contiennent soient données intégralement y compris cet avis .*

*L'auteur, anthropologue, a vécu en Haïti, dans une famille paysanne de Varreux (à 60 km environ de Port-au-Prince) de 1986 à 1988, dans le cadre d'une étude sur les relations de parentés, les pratiques de prévention et de soins materno-infantiles, et les stratégies de guérison des femmes de Varreux. Elle est inspirée par les oeuvres de Foucault, Deleuze, Guattari, interrogeant le sens donné par les Haïtiens aux technologies apportées par ceux qui "aident", se souvenant que les relations sociales sont des relations de pouvoir. Elle analyse les relations de pouvoir liées à la maladie, les stratégies de guérison élaborées au sein de ce qu'elle appelle les "affrontements socio-symboliques".*

## **P**réface de Gilles Bibeau

La mythologie vaudou devrait permettre d'implanter un véritable ordre socio-politique comme l'assise de base pour la construction d'une éthique personnelle et sociale. "Il ne s'agit pas pour Trembay de re-propulser la religion vaudou vers un âge d'or ou de re-mythologiser une théologie en la réinsérant dans un lointain passé africain. Ce n'est ni d'une nouvelle temporalité ni d'une autre spacialité dont il est ici question mais plutôt d'un ancrage dans des fondations métahistoriques et toujours d'actualité (...). L'univers du vaudou est présenté comme forces directionnelles pour les Haïtiens dans la mesure où il fournit les paramètres à partir desquels les personnes construisent leur identité, balisent leur temporalité, marquent le cycle de vie, de la naissance à la mort, en ritualisant chacun des passages, tirant de leurs pratiques rituelles et sacrificielles force et sens pour la vie quotidienne et puisant dans des représentations ) contenu religieux des repères éthiques pour leur conduite". (p.11)

## **U**ne pratique anthropologique (chapitre 1)

"De septembre 1986 à mars 1988, j'ai vécu dans une famille paysanne de la section communale de Varreux. Cette zone rurale de la commune de Croix-des-bouquets est située à 60 km environ de Port-au-Prince. (...) La qualité des informations recueillies dépend en grande partie de l'accueil chaleureux et protecteur de cette famille vaudouïsante qui m'a accueillie sous son toit (...) Le travail de l'anthropologue s'exerce à partir de cette entrée dans la culture pour l'entendre en son dedans. (...) c'est une position d'écoute et de regard qui se forme à l'intérieur de la culture. Mais cette position est nomade et revient sans cesse à une position d'extériorité par rapport à la culture étudiée. (...) C'est dans ce va-et-vient (...) que se met en place une logique d'interprétation. (...) Il y a d'abord et cela n'est jamais terminé, une rencontre intersubjective. L'anthropologue se permet ce genre d'approche parce qu'il pose la question du sujet se représentant la vie, la mort, la souffrance, l'injustice, le travail, la liberté, la jouissance et la transgression. Comment en effet, puis-je comprendre ces représentation qui, à Varreux, fondent les pratiques si je ne ressens pas leur beauté, leur plaisir et leur puissance?". (p.17-18)

## **P**enser autrement (chapitre 2)

"Les projets de développement les plus nobles ou les plus rigoureusement établis se heurtent toujours à la représentation qu'en donne un groupe à partir des effets qu'ont ces projets sur le fonctionnement des relations. Les technocrates du développement ont tourné le dos au fait anthropologique de la représentation des choses, de la vie, de la mort et du travail, pour ne considérer que leur mécanisme. Le sens donné par un groupe à l'effet que produit une technologie nouvelle sur ses relations est déterminant pour son utilisation et son appropriation. Une technologie aussi utile soit-elle doit nécessairement passer par la mise en œuvre de sa symbolisation qui est multi-directionnelle. Il faut que cette technologie fasse sens au sein des relations qu'un groupe entretient avec lui-même, le monde et Dieu". (p.28)

## **R**epères cartographiques (Chapitre 3)

Les soins du corps mettent en jeu des forces mécaniques et symboliques. La médecine créole est d'abord communautaire et s'exerce dans le lakou et son voisinage. Elle se distingue de la médecine moderne basée sur la méthode anatomo-pathologique développée à la fin du 18ème siècle qui relève de la tradition culturelle occidentale.

Les femmes de Varreux désignent 4 catégories de maladie

- naturelle
- maladie du bon dieu
- loa
- diable

Chacune de ces maladie réfère à une des deux médecines (traditionnelle ou moderne). "Chacune des deux médecines offre des moyens de prévention et de guérison pour les problèmes de santé spécifique aux enfants et aux mères. Les femmes de Varreux choisiront l'ensemble de ces moyens si ils sont facilement accessibles, s'ils se complémentarisent et surtout s'ils font sens dans leur logique interprétative de la maladie, de la naissance et de la mort. La maladie du bon dieu indique le chemin du docteur de la médecine moderne. La maladie naturelle, qu'on pourrait qualifier de mécaniste, peut conduire sur le chemin du docteur, mais elle relève d'abord d'un premier échelon de soins, celui des soins de santé communautaires tels que les a développé la médecine créole. Si c'est une maladie loa ou une maladie diable, les femmes de Varreux se dirigeront vers le hougan ou la mambo, qui occupe le troisième échelon dans la médecine créole." (p. 60)

La médecine créole a 3 échelons :

- la famille dans le *lakou*, (la maisonnée): préventif, curatif
- les spécialistes du voisinage : docteur feuilles, femme sage, docteur os (préventif, curatif, magique).
- le devin, le hougan, la mambo : ils ont une autorité spirituelle, morale, sociale et politique (préventif, curatif, magique, religieux)

## **Le *lakou* et la famille à Varreux** (chapitre 4, p.71)

Au moment de l'indépendance, les paysans se sont dotés de petits villages fortifiés où le chef patriarche regroupait les autres maisons en étoile autour de sa maison. Le chef du *lakou* (du français "la cour") est le représentant d'un groupe de parents formé de descendants d'un ancêtre commun. Les terres transmises par voie d'héritage sont indivises entre membres d'une même lignée. A l'origine, à la mort du chef de lignée, les terres étaient divisées en parties égales entre ses héritiers, devenant de plus en plus petites. L'appropriation privée se développe aujourd'hui. Les *lakous* se transforment aussi face à l'individualisme lié à l'ordre social chaotique et à la diversité des obédiences religieuses.

Le droit coutumier (vrai "poumon juridique") régit l'ensemble des relations familiales dont une composante est le plaçage (la "place" était la parcelle de terre de l'esclave). Le plaçage est un mariage coutumier, le plus souvent bigame ou polygame. Il existe une hiérarchie dans la position des femmes. La femme principale est la fanm kay, c'est à dire la femme maison; les autres sont nommées fanm deho ou faem jaden, c'est-à-dire la femme du dehors ou la femme du jardin. (p.77) L'éthique polygamique demande à l'homme d'être responsable et sincère dans ses relations avec ses femmes. Elle l'oblige à leur assurer les ressources nécessaires; la femme doit lui être fidèle, alors que l'adultère de l'homme n'existe pas dans ce droit: toutefois il lui est défendu d'avoir des relations avec d'autres femmes que les siennes. (p.79)

Les auteurs s'opposent sur la question de la filiation:

- 1er constat : la famille est centrée autour de la mère (absence de l'homme, situation économique précaire)

•2ème constat : un patriarche, un père, est chef du lakou. L'homme a une autorité suprême sur la conduite des femmes.

Selon S.H. Vieux (*Plaçage, droit coutumier et famille en Haïti*, Paris Publisud 1989) on aurait là plutôt une filiation patrilinéaire, puisque le "principe de l'exclusivité sexuelle de la femme à l'égard de son mari s'explique en partie par le mode d'établissement de la filiation de l'enfant. Cette règle n'aurait aucun fondement dans un système matrilineaire". (p.81)

L'existence de deux systèmes juridiques produit des confusions. Le droit coutumier n'est pas reconnu par l'état. Les gouvernements ont opté pour un droit positif monogame. Les hommes de Varreux profitent de la polygamie mais en renonçant souvent aux devoirs qui y sont liés. Les femmes vivent donc des plaçages successifs; nombre d'entre elles vivent près de leur mari ou de leur famille. Les femmes, dans un système qui apparaît patrilinéaire, prennent en charge la maison et les enfants. Mais dans un tel contexte de polygamie en désordre, les femmes deviennent des gestionnaires de la pauvreté.

### **Une économie rituelle sapée**, (Chapitre 5 p.87)

Ayant perdu le droit sur la terre, les femmes se sont investies dans le travail de marchande, sans pour autant délaisser le travail de la terre. (p.99)

Malgré l'animation de la journée, qui est souvent ponctuée de visites, d'humour et de courtoisie, la bienveillance dans les rapports sociaux est aussi traversée par une souffrance exprimée de toute sorte de façons. La situation économique de bon nombre des femmes de Varreux est une situation de survie. Si l'entraide se pratique dans les lakou et entre les membres d'une famille nucléaire, elle est loin d'être inconditionnelle..

### **Les échanges symboliques** (Chapitre 6 p.105)

Les arbres et les plantes sont à la fois habitacle et média de l'énergie divine des esprits vaudous. Le vaudou est une institution religieuse fonctionnant sur la base de regroupements socio-politiques (filiation et / ou alliance). Il existe plusieurs réseaux de temples. Cette religion aménage un rapport cosmologique, écologique et énergétique au social.

"Les esprits sont localisables dans l'environnement immédiat de la paysannerie. Les esprits sont omniprésents; Zaka réside dans la terre, Legba dans les carrefours, Guede dans les espaces souterrains, Buku dans les rivières, Ezili dans les sources des plaines. Les Loa tiennent une position qui leur est spécifique dans cette géographie mystique. Avec les feuilles qui sont associées aux Loa et en référence à cette géographie, une configuration anatomique est dessinée et détermine des traitements spécifiques: "Ainsi, Legba qui est le dieu des ouvertures va commander pour la maladie et la guérison toutes les affections buccales comme des autres ouvertures du corps. Dambala (l'air ou le ciel) guérit tout ce qui a rapport à la tête au moyen des herbes sacrées qui combattent les céphalées. Ezili, divinité des sources, par conséquent divinité humide, guérit les coliques". (J.E. Pierre, *La notion de salut dans le vaudou haïtien*, thèse de doctorat, université de Montréal, 1989) (p.115)

Il existe deux rites : *rada* (blanc) et *péto* (rouge). La grande potentialité du vaudou réside dans son jeu avec les antinomies, à l'image des deux rites qui s'incorporent à l'image du ruban de Moebius.

Dans le *houmfo* (temple) deux petites pièces sont reliées par un portique (une pour chaque rite). Chacun est habitée par les loas du rite concerné. Quant une fête y est donnée, les dons en l'honneur des

loas sont par la même occasion un cadeau aux plus pauvres du groupe parental. En ce sens, la fête maintient les règles de réciprocité au sein du groupe. La générosité dans le don est attendue. Les membres de la famille rendront en retour des services et les loas pourront réaliser les vœux de l'organisateur de la fête.

La cérémonie est faite pour que chacun oublie son corps, son "moi" afin d'accueillir la voix des loas. Cette pratique s'acquiert par initiation. La transe est un premier pas de transgression. Papa Legba ouvre les barrières du monde invisible. Le rituel a pour principe la réciprocité (comme fin et moyen) loi non seulement d'ordre économique mais aussi de représentation. Cet espace est aussi celui de la faute possible car les dons sont précisément codifiés. "La ritualisation des procédures de guérison permet de préserver une position d'agent chez le malade, elle fait sens et favorise l'appropriation personnelle et sociale de l'événement". (p.125)

Le vaudou est une expérience érotique collective. Le discours lubrique et la danse érotique souligne l'intime liaison entre la mort et l'érotisme. Par leur exaltation, les vivants transmettent leur énergie vitale aux esprits morts. Ces esprits la retournent en fertilisant la vie. Aussi apparaît ce pouvoir de jouissance, de transgression. (p.120-121)

Ainsi, le corps du malade sera guéri non pour qu'il se retrouve "productif" mais afin qu'il retrouve sa place et sa vitalité dans l'espace des échanges symboliques.

D'ailleurs, le vaudouisant conçoit la personne comme étant formée de 5 éléments :

- la gros bon ange (la personne spirituelle)
- le cadours-corps (le corps)
- le petit bon-ange (Loa protecteur qui réside dans la tête)
- l'ombrage (double de la personne projetée sur le sol)
- l'âme (principe actif)

La mort chez le vaudouisant est la perte du corps et un déplacement vers un autre ordre de vie.

En résumé, le vaudouisant témoigne de sa conformité à un ordre écologique divin. Par ses rites, il établit une liaison entre lui, son groupe, la nature et le monde invisible, liaison par laquelle il tente de réduire la distance entre le profane et le sacré, jusqu'à leur fusion.

## **Dieu, l'Église et l'hôpital** (chapitre 7, p.131)

La position de Dieu est absolue. Il a créé les Loas. Les loas permettent aux vaudouissants de matérialiser la présence de Dieu. Leur présence est presque concrète dans la vie des paysans. Les loas blancs (du rite *rada*) se conjuguent aux saints, se distinguant des loas rouges (ou noirs, du rite *petro*) qui se conjuguent aux diables chrétiens. En effet, le vaudou s'est approprié les éléments de la religion catholique en modifiant la notion même de Dieu. Il est un principe de fertilité qui agit dans un bon sens, indiquant une route à suivre.

L'église catholique a été le dispositif privilégié du pouvoir moral de la colonisation. l'épiscopat catholique reste composé d'Européens jusqu'en 1957. Duvalier change alors cette situation pour permettre aux Noirs de détenir ce pouvoir ecclésiastique. La superposition du discours religieux sur le "développement" a influencé les paysans (Dieu-développement-progrès). Certes il n'y a pas en Haïti de pouvoir prescriptif en dehors du religieux.

Une différence entre catholicisme et vaudou réside dans la capacité de ce dernier à extérioriser ce que le premier incite à garder à l'intérieur (et retourne contre soi) la haine, la violence (p.137). Par ailleurs la Théologie de la Libération a rapproché le Dieu "chrétien" des paysans mais en affaiblissant la dialectique entre *rada* et *petro* qui produisait encore du sens en Guinée. Les Chrétiens excluent le rite *petro* (rejet de la représentation du mal) de même qu'en Occident, l'affirmation de la santé est posée comme exclusion de la maladie. Quand les paysans associent le docteur à Dieu, la cause de la maladie est abstraite alors que dans la pensée magique elle a presque "trop" de sens.

Les conversions et la recherche d'une pratique morale. (p146)

A Varreux, les conversions en situation de maladie sont fréquentes. L'économie rituelle ayant été sapée et le contexte socio-politique étant chaotique, le protestantisme, le puritanisme américain, les témoins de Jéhovah, le catholicisme "franc" sont des pistes examinées dans le cadre de la recherche d'une pratique morale. Le discours protestant nie et diabolise la religion vaudou. Les religions leur proposent de combler leur sentiment d'impuissance.

Avec sa notion de péché et ses multiples prescriptions morales, le protestantisme produit une pratique corporelle qui se caractérise par la crainte de la jouissance. Entrer dans une secte protestante implique une rupture avec le milieu familial, s'il appartient à une autre obédience. C'est aussi une des raisons qui fait que les conversions au protestantisme sont instables, parce que Dieu, coupé de l'échange symbolique, est trop abstrait. (p.148) ainsi les femmes et les paysans de Varreux font toutes sortes de mélanges entre les pratiques religieuses et les pratiques magiques.

"Le protestantisme propose une structure de relation d'entraide qui n'a rien à voir avec les fondements de la culture créole; l'église catholique et l'église protestante exacerbent l'opposition Dieu-diable; (...) le vaudou pétro amalgamé aux rites lucifériens domine, par sa violence pure, l'imaginaire contenu dans les rapports sociaux. Ces institutions religieuses et magiques accroissent le durcissement des tensions paradoxales contenues dans les relations de pouvoir". (p.150) Les acteurs qui promeuvent un culture occidentale judéo-chrétienne ajoutent un degré de tensions (non résolues) au sein de relations sociales et socio-symboliques.

## **Le fonctionnement des relations de pouvoir** (chapitre 8, p.155)

- pratiques d'exclusion:

La notion d'individualité (personnelle et collective) qui induit une responsabilisation de la personne et de son groupe est absente en Haïti. Dieu, le diable, les Loas, les ancêtre et les Pères sont les souverains qui gouvernent les conduites.

Le marquage social est fort. Dès l'origine, le baptistère fixe la place de chacun, renvoyant le citadin et le paysan à leur lieu d'origine, reproduisant la distinction qui existait entre les deux formes d'esclaves (l'esclave nouvellement arrivé d'Afrique, "bossale", était méprisé par l'esclave créole né dans le pays).

La société haïtienne est extrêmement hiérarchisée. Il y a toujours quelqu'un au-dessous de soi et quelqu'un au-dessus auquel on se soumet ("*tou moun pa moun*": il y a des personnes qui ne sont personne).

"*Tou moun PA moun*" rappelle la relation maître-esclave où le premier se pose comme sujet(...°. Il y a des êtres et des non-êtres et entre ces deux catégories extrêmes se situent des modulations de la voix

selon un ensemble de critères qui fixent les règles de différenciations sociales. Une personne interpellée par quelqu'un qui se sent supérieur, parce qu'il détient des attributs de la représentation du pouvoir, est interpellée dans un langage impératif; le ton se module du doux au sec et du chaud au froid, selon la distance psychosociale et économique qui existe entre ces deux personnes. La soumission de la paysanne et du paysan à la forme impérative s'exprime par un acquiescement résigné (...). Le regard de la soumission est tourné vers le sol et fixe la béance d'un je-ne-sais-quoi manquant qui place ce *pas moun* dans un "nulle part". Le paysan et la paysanne qui ne sont rien dans ce tableau hiérarchique, obéissent et gardent en secret leur révolte pour toujours, pour demain. La crainte des mots, des armes et de la magie les retient dans leur silence pour maintenant, pour hier." (p.159)

Il existe deux formes de travail domestique : la personne qui reçoit un maigre salaire est le *restavek* (enfant du groupe parental qui en échange de sa soumission reçoit nourriture, vêtement et - en principe - scolarité). ainsi, dans la recherche de solutions aux problèmes de survie, les paysans pauvres acceptent de confier un ou deux de leurs enfants à des membres de la famille plus fortunés. Ce dispositif social reproduit non seulement le fantasme du maître mais rend aussi nécessaire la reproduction de la pauvreté. De l'intimité de la famille à la vie publique des institutions, il y a une complicité collective (de répétition du drame originel).

### **Le pouvoir du paraître (p.160):**

En tant que technique de relation de pouvoir, l'apparence codifie l'accès à une position de maître. Les principaux attributs sont la classe sociale, la scolarité, la proximité sociale avec le pouvoir en place ou en opposition, l'argent, la maîtrise du français, la couleur de la peau et la "possession" de plusieurs femmes pour l'homme. Le grand vide entre la parole et l'action appartient à cet ordre du paraître. Le maniement des arts de l'apparence se combine au pouvoir des armes et des esprits.

"L'histoire d'Haïti est sillonnée d'ingérences multiples de la part de l'Occident. Et celles-ci sont validées par les représentations de la civilisation: la chrétienté contre l'animisme, l'humanisme contre la barbarie et la démocratie contre le totalitarisme. Même si la chrétienté procède du mépris, l'humanisme d'une violence douce et d'un intégrisme, et la démocratie d'un impérialisme, le Blanc domine toujours. La quête du pouvoir en Haïti vise un sommet à deux têtes: la tête blanche et la tête noire. les attributs du Blanc sont suffisamment incorporés pour que le pouvoir noir ait l'air blanc" (p.163)

### **Le pouvoir de la violence des armes (p.168)**

Les macoutes ont contrôlé par la force la conduite des paysans. La police avait à la campagne un pouvoir d'intervention absolue intégrant les règles d'administration, de juge, de police et de chef de section. Suivant l'occupation américaine, le duvaliérisme - qui a utilisé les sociétés vaudous - a prolongé l'appauvrissement des paysans, non seulement économiquement mais aussi symboliquement, en maintenant l'ordre du colonialisme et évoquant le désir de décolonisation sans le rendre réel.

### **Le pouvoir de la violence des esprits (p.174)**

Il existe trois grandes sociétés secrètes en Haïti (*bizango, zobop, san pwèl*) qui suggèrent par leur discours la transgression de l'interdit du meurtre. Ce thème met en forme l'extériorisation de la violence. (p.178-179) L'éthique duvaliériste a elle aussi poussé à l'extrême l'introduction du doute au sein des relations humaines, afin de se donner une position absolue d'autorité sur les autres. La culture vaudou

participe de cet esprit par la protection ou la puissance conférée par la magie. Une logique "guerrière" se lit dans les acquisitions de loas et les pactes passés avec eux.

## **Éthique néo-coloniale et coloniale** (Chapitre 9, p.181)

"La croyance des paysannes de Varreux au bienfait du soluté après l'accouchement, aux loups-garous dans les situations de maladies infantiles (...) appartient au temps de "l'Aiön", il est du futur antérieur. Ce temps est la mémoire d'un passé récent qui oscille vers un passé de plus en plus lointain. Cette mémoire travers l'espace de vie personnel pour se projeter plus loin dans des événements qui sont impersonnels parce qu'ils relèvent d'une histoire collective: filiale, locale, nationale, universelle, animale et moléculaire. La représentation du passé est intimement liée au devenir imaginé; ces deux temps s'inspirent mutuellement, s'interpénètrent, se contraignent ou s'affranchissent l'un de l'autre selon les effets produits par le fonctionnement des relations sociales. (...) Les technocrates du développement construisent (...) leurs stratégies en se référant essentiellement à un présent variable et mesurable. Et ceci n'est pas étranger à la représentation naïve que la modernité actuelle se fait du réel, pour qui la mesure probabiliste domine et atrophie son rapport à la connaissance et à la vérité. (...) Le présent n'est essentiellement présent qu'au moment de la réalisation d'une situation mais il est rapidement redoublé par l'imaginaire qui se déploie dans un futur antérieur. Ce redoublement permet de donner une direction (un bon sens) et un sens commun à une situation, ce qui la transforme en un événement capable de s'intégrer dans les relations. Le temps de l'événement (l'Aiön) n'est pas mesurable, il est qualifiable dans le rapport à soi, au monde, aux ancêtres, aux esprits et à Dieu. Ce temps s'élabore dans un devenir et un passé imaginé. Les paysannes de Varreux s'inspirent des effets de leurs relations sociales pour formuler leur interprétation de la naissance, la maladie de leurs enfants et l'organisation de leurs stratégies de guérison. Elles ne réagissent pas seulement à ces effets, elles les ordonnent et leur donnent un bon sens et un sens commun. Ainsi la position tenue par les deux traditions médicales (moderne et créole) dans le champ des conflits socio-symboliques et des intérêts de pouvoir est aussi prise en compte par les paysannes dans la mise en forme de leur rapport à la maladie de leurs enfants. (...) Les loups-garous, les esprits malfaisants ou le diable sont producteurs des maladies en tant qu'effets de relations sociales. Ces maladies renvoient à une brisure historique et impersonnelle parce que leur représentation, même si elle s'amorce à partir des effets des relations, qui sont actuels, relève d'un passé lointain. Ces invisibles malfaiteurs sont le fantasme d'un devenir-animal sacrifiant et sacrifié, lié à un passé souffrant de l'Haïtien qui a été disjoint avec violence de son origine fondatrice". (p.181-183)

La médecine moderne étant souvent pratiquée par des personnes issues de la bourgeoisie, le risque d'affrontement des cultures existe, et ceci d'autant plus que les femmes de Varreux se montrent extrêmement sensibles à la forme de la relation qui leur est proposée en clinique ou en poste de rassemblement.

## **Un emprisonnement dans l'histoire** (chapitre 10 ; p.211)

## **L'art de produire de nouveaux mélanges** (chapitre 11 ; p.229)

De façon courante en Haïti, on qualifie la médecine créole de médecine traditionnelle. Cette qualification empêche les Haïtiens de penser leur deux médecines dans le même temps: la médecine moderne est orientée vers un devenir alors que la médecine créole est enracinée dans le passé. Cette incompatibilité temporelle s'installe aussi dans la communication entre les deux médecines. Elle sert de support conceptuel pour valider la subordination de la médecine créole à la médecine moderne. (...) Cette subordination (...) se retrouve dans l'ensemble des politiques de santé en Haïti, excluant ainsi toutes formes de complémentarité, de juxtaposition ou de coordination entre les deux médecines. Bon nombre de technologies de la médecine créole sont dépassées ou dangereuses, mais d'autres se révèlent très efficaces et sécuritaires. La médecine créole a mis au point un système de distribution de soins beaucoup plus complexe, plus dynamique, plus affiné que celui imaginé par la médecine moderne. Elle a

développé des techniques corporelles comme le massage, les bains, les nettoyages du corps, les tisanes et les compresses qui, associées à une conception particulière de la maladie, **préservent une position dynamique de la personne dans son rapport à la prévention et la guérison.** (...)

La médecine créole ne peut émerger vers la modernité tant que la médicalisation opérée par la médecine moderne se fera sur un mode annihilant. Surtout que la médecine créole, plus fortement enracinée dans la culture, peut encore mettre en place de nouveaux dispositifs de résistance qui tiendront en échec les politiques de santé. Et pourtant ces deux médecines pourraient se ressourcer mutuellement si l'ouverture inter-culturelle était rendue possible." p.230-231

### **Le discours sur le développement de la santé en Haïti (p.236)**

"L'anthropologie sociale, qui travaille dans le champ de la maladie et de la naissance (...) tient compte de l'usage social de la maladie pour comprendre les problèmes humains qui en résultent. L'anthropologie a un point de vue sur une autre variation du réel en cela elle est complémentaire de l'épidémiologie, mais non réductible au registre bio-médical. Elle met en évidence le fait que les conceptions et les pratiques locales liées à la maladie sont inséparables d'une logique symbolique immanente aux relations sociales. (...)

L'anthropologue est mal à l'aise à la lecture du rapport sur le colloque "Santé en Haïti" (1989), quand il constate que la majorité des professionnels organisent le développement de la santé en région avec la perception que les populations visées sont ignorantes et médicalement démunies. Or, en Haïti, deux traditions médicales cohabitent depuis le début de la colonisation. Et les traditions culturelles de ces médecines s'affrontent au sein des rapports sociaux".

p.241: "Le transfert des technologies, c'est aussi le transfert des codes fondamentaux de la culture d'où proviennent ces technologies. L'OMS nous dit que "miser sur la participation de la population c'est accepter la diversité". (...) Toutefois, un ensemble de concepts utilisés par la médecine moderne orientent l'intervention vers la formation de codes de conduite qui n'ont rien à voir avec la complicité du milieu. Le concept de communauté par exemple, ne tient pas compte des singularités locales et régionales, des réseaux d'entraide et des conflits qui les divisent. La notion d'intégration, pour sa part, fait davantage référence à une position passive d'adaptation qu'à la possibilité d'appropriation pour transformer les technologies et les codes de conduites associés."

### **La médecine créole est empirique et symbolique**

"Ne comprenant pas le regard de la médecine moderne sur la maladie, les mères de Varreux en prennent quelques éléments et les intègrent à leur propre regard sur la maladie. (...) La médecine moderne est, aux mains de paysannes, un accessoire de sélection pour ses stratégies de guérison.(...) En Haïti, la médecine moderne ne peut espérer une compréhension de ses interventions tant qu'elle demandera à la paysannerie de faire un acte de foi face aux vérités de la science. (...) La science est une disposition particulier du regard sur le corps et les paysannes comme les docteurs feuilles, les sage-femmes, et les *hougan* devraient pouvoir en faire l'apprentissage. (...) (p. 244-247)

"Une autre caractéristique de la médecine créole, comme du vaudou, est son art des mélanges en tant que dispositif d'appropriation.. Ce point est important dans la mesure où cet art révèle une habileté d'appropriation de la culture créole, qui peut inspirer un développement conçu comme processus de différenciation". (p. 247)

## **Un art des mélanges comme dispositif d'appropriation**

Les différentes pratiques médicales développées par la culture créole sont le résultat d'une appropriation de techniques et d'une représentation de l'anatomie et de la maladie qui a eu cours en Occident avant l'ère moderne. On retrouve dans la médecine créole des éléments de la médecine des espèces du XVIIIème siècle (...) On retrouve aussi des représentations du corps et des procédures magiques telles qu'elles sont énoncées dans le Grand et le Petit Albert. Dans les différentes pratiques de la médecine créole on observe l'influence de la franc-maçonnerie, pour les procédures de guérison qui font appel à la magie blanche, et à l'influence des rites lucifériens qui relèvent de la magie noire. (...) La médecine créole a aussi intégré des éléments de la nosologie, de l'étiologie et des traitements relevant de l'épistémè moderne. Ces différentes technologies, que la culture créole s'est appropriées, se greffent à une trame de fond. On y retrouve un assemblage de pratiques et de pensées africaines, recomposées pendant la colonisation, et qui tient lieu de fil directeur dans son art des mélanges. Cette trame de fond est celle du vaudou en tant que culture régissant les règles de formation d'un rapport à soi (personne et groupe), au monde, aux esprits, aux ancêtres et à Dieu. (p.247-248)

## **C**onclusion

**L'Occident a médicalisé les événements materno-infantiles, oubliant qu'il est nécessaire à une société de les ritualiser.** Le transfert de ces technologies biomédicales ne peut être réalisé qu'à condition d'être approprié et recomposé dans les termes de la culture qui les reçoit.