



HAL
open science

Haiti, des vivants et des morts

Alice Corbet

► **To cite this version:**

Alice Corbet. Haiti, des vivants et des morts. Alain Musset; Virginia Acosta. Les catastrophes et l'interdisciplinarité. Dialogues, regards croisés, pratiques., Academia-L'Harmattan, pp.93-110, 2018. halshs-02288883

HAL Id: halshs-02288883

<https://shs.hal.science/halshs-02288883>

Submitted on 16 Sep 2019

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

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

Haïti, des vivants et des morts

Alice Corbet, chercheur CNRS, laboratoire LAM

Le séisme haïtien du 12 janvier 2010 fut un moment de désordre total. La rapidité de l'évènement, l'incompréhension, la peur, les blessures et les disparitions de personnes sous des amas enchevêtrés et poussiéreux... Chacun dut s'arranger en fonction de ses pertes et de ses moyens, alors que la découverte des dégâts, l'errance des blessés, et la recherche des morts s'organisaient malgré la crainte des secousses qui ébranlaient encore le sol. Même les heures et jours qui suivirent apportèrent peu de réconfort. L'État, quasi absent, ne put inspirer le sentiment que la catastrophe était passée et qu'il prenait en main sa « réparation » (Oliver-Smith, 2010), alors que la communauté internationale s'activait au gré des urgences et des arrivées de moyens.

Les pertes humaines furent très nombreuses. Aujourd'hui encore, elles sont difficiles à évaluer car elles ont donné lieu à plusieurs inflations numériques, allant de 46 000 (Schwartz, 2011) à plus de 316 000 (déclaration du Premier ministre Jean-Max Bellerive le 12 janvier 2011). La mort survenue de manière imprévue, collective et violente, a posé la question du traitement des cadavres, qu'il soit maîtrisé ou massifié, particulier ou collectif. Si mourir lors du séisme fut une fatalité, « bien » mourir fut souvent une étape inachevée. En outre, les responsables haïtiens ont délaissé la question des morts, comme indifférents à leur sort et à ceux des vivants.

Ainsi, la gestion des nombreux morts s'opéra en fonction du moment où ils étaient retrouvés (juste après le séisme ou dans les semaines qui suivirent) et, surtout, en fonction des moyens financiers de leurs proches. Les plus riches les enterrèrent dans des cimetières, parfois privés. Ce fut plus difficile pour les plus pauvres et, quand leurs défunts n'étaient pas enterrés près du lieu où ils avaient trouvé la mort, le long des routes ou dans les coteaux, ils partaient rejoindre ceux qui n'avaient pu être identifiés, dans plusieurs fosses communes à travers les agglomérations comme en dehors. La vie reprit ensuite rapidement ses droits, car la grande pauvreté de nombreux Haïtiens les oblige à s'organiser au jour le jour, ne pouvant se permettre une trop longue interruption dans un rythme quotidien fait de débrouille (l'indice de développement humain classe Haïti à la 163^{ème} position sur 188 (PNUD, 2015)).

Ce texte s'appuie sur un travail ethnographique basé sur une monographie menée à Port-au-Prince, initialement en avril et mai 2011 pour un travail répondant à une commande de la Délégation aux affaires stratégiques¹. Cette approche fut consolidée par cinq autres séjours d'étude de plusieurs semaines chacun entre 2012 et 2015, à nouveau dans la capitale haïtienne, permettant d'étayer la recherche et d'agrandir le panorama des personnes rencontrées et, donc, de l'analyse. Ces différents séjours se concentraient en particulier sur le thème de l'anthropologie des camps et de la relation humanitaire. C'est donc souvent à partir des camps de déplacés et en suivant, parfois sur plusieurs années, le parcours de vie d'haïtiens affectés par le séisme, que l'analyse est développée.

La méthode utilisée fut principalement qualitative, en procédant par de nombreux entretiens informels menés dans des cadres souples et spontanés : pendant les visites de camps de déplacés, lors de rencontres inopinées, auprès du voisinage... Ainsi, la diversité des paroles relevées dessine une carte générale des différentes attitudes et perceptions liées à la mort. Cet échantillon aléatoire est donc composé de personnes de différents milieux, hommes, femmes, et mêmes enfants. En outre, plusieurs chercheurs, intellectuels, personnels de l'Ambassade de France ou de différentes organisations de solidarité, ont été interrogés dans un cadre plus formel, sur le mode d'entretiens semi-dirigés. En tout, plus d'une centaine de personnes ont permis d'alimenter cette recherche, de l'anonyme croisé dans un transport en commun au chercheur renommé. Les termes créoles, et particulièrement ceux ayant trait au *vodou*, sont mentionnés en italique : ils ne sont pas systématiquement traduits quand le mot est transparent.

Après avoir expliqué comment les rites mortuaires structurent habituellement la question de la mort en Haïti, l'aspect logistique mis en marche au niveau individuel comme collectif pour résoudre le problème de la létalité massive et soudaine provoquée par le séisme sera abordé. Mis à l'écart mais sans cesse rappelés par les tombes éparses, les fosses communes, et les corps toujours dans les décombres, la mort et les morts sont toujours omniprésents dans le paysage matériel comme spirituel des haïtiens. L'entretien de la mémoire de la catastrophe sera ensuite évoqué : les pertes humaines sont avant tout mentionnées par des structures religieuses, symboliques, et culturelles. On se demandera alors si la quasi-absence officielle d'entretien mémoriel de la catastrophe et de ses morts traduit l'absence de préoccupations des élites et des politiques sur le reste de la population.

¹ Aujourd'hui Direction générale des relations internationales et de la stratégie du Ministère de la défense.

1. Rites de mort, rites de passage

La mort a plusieurs dimensions, explorées depuis longtemps par de nombreux anthropologues (Thomas, 1975). L'une d'entre elle est purement matérielle : le corps ne vit plus, il se dégrade. Après le séisme, la présence de cadavre en masses, la chaleur, l'humidité, et le manque de moyens pour gérer et conserver les corps (les morgues étaient saturées et abîmées, leurs chambres froides souvent inopérantes), ont confronté les vivants au problème de la décomposition des corps, avec ses écoulements, ses odeurs, et la multiplication des animaux charognards et des mouches (Corbet, 2011), etc. Or, bien qu'un cadavre ne représente pas un danger épidémiologique (« un corps sain fait un cadavre sain » est une expression bien connue du milieu médico-légal), sa présence est associée à la maladie et sa vue renvoie à la perte d'un semblable et à ce qu'on pourrait être : une enveloppe charnelle qui se dégrade, à laquelle le vivant n'est pas habitué. À travers le monde, cet aspect est souvent combattu par l'inhumation, la crémation du corps, son abandon ritualisé dans des régions arides, ou par des techniques d'embaumement et de maquillage du défunt (la thanatopraxie).

Dans toutes les religions, une cérémonie suivant des gestes codifiés permet le passage du monde des vivants à celui des morts. Ces rites d'enterrement et d'ancestralisation assurent au défunt qu'il peut continuer une vie dans un « au-delà » détaché de son enveloppe corporelle : ils permettent de mettre à distance le mort, tout en le respectant. Bien qu'il y ait de multiples croyances en Haïti, le *vodou* – exercé de manière pleine ou synchrétique – est omniprésent. Le nourrisson a d'ailleurs souvent deux baptêmes : un catholique, et un autre le plaçant sous la protection d'un esprit tutélaire dit *lwa rasin* (l'esprit racine) (Hurbon, 1993). Le *vodou* haïtien considère qu'un dieu créateur existe, mais très lointain : c'est *Bondye* (le bon dieu). Mais ce *Gran Met* (grand maître) n'a pas le temps, ni aucun intérêt, à s'occuper des humains. Il y a donc des esprits intermédiaires, les *lwas* – équivalents des saints catholiques –, avec qui chacun peut interagir, notamment par le biais de la magie. Les *lwas* peuvent être rencontrés lors de cérémonies animées par des maîtres de la religion (les *hougans*, des hommes, ou les *mambos*, des femmes). On peut s'assurer leur amitié par des offrandes, et ils se manifestent parfois à travers la nature ou en intervenant directement sur les aléas de la vie. Ces *lwas* sont multiples, et le *Baron Samedi* est un des plus célèbres : avec sa femme *Gran Brigitte*, il s'occupe de la mort et est le maître du cimetière, où une croix noire incarne sa présence.

Lorsqu'une personne meurt, le *gros bon ange* du défunt, qui est la force de vie contenue dans chaque vivant, se détache du *ti bon ange*, qui est la part de son âme lui donnant sa

personnalité et ses caractères propres (c'est ce *ti bon ange* qui quitte le corps lors des trances ou pendant la nuit, ce qui explique hallucinations et rêves). Afin que le *gros bon ange* puisse être libéré et qu'il rejoigne le *Gran Met*, le *hougan* doit effectuer un rite de séparation dit *govi*, qui passe notamment par une cérémonie autour de l'eau et d'un récipient qui recueille l'âme et les *lwas*. Ces diverses étapes liées au décès sont toujours respectées par la grande majorité des Haïtiens, au moins partiellement. Si, pour des raisons de conservation des corps, les enterrements citadins ne respectent plus que rarement la période de neuvaine (veillée de neuf jours lors desquels les proches se recueillent tout en effectuant des rituels aux *lwas*), la « promenade » du défunt jusqu'à sa dernière demeure perdure : le convoi mortuaire doit s'arrêter aux carrefours et le cercueil y être tourné dans toutes les directions afin que le mort, perdu, ne puisse retrouver son lieu de décès. Après l'inhumation, des offrandes sont dispensées sur la tombe ou près de la croix du *Baron Samedi*. Si l'âme du mort ne suit pas ces étapes mises en œuvre par les vivants, elle est rejetée rapidement par ce dernier et renvoyée dans le corps du défunt, qui, « mal mort » et coincé entre deux mondes : il devient un mort-vivant, un *zonbi*. Mais si tout est en ordre, l'âme peut retourner en *Gine* (Guinée), c'est-à-dire en Afrique de l'Ouest, et plus particulièrement dans le Dahomey (actuels Bénin et Ghana), qui est la région originaire de nombreux esclaves amenés en Haïti, mais aussi le référentiel originel de l'univers mystique *vodou* (Hurbon, 1993).

Le mort est à nouveau au centre de rituels un an et un jour après son décès, pour que son âme sorte des eaux où elle est encore retenue (*anba dlo*) et qu'elle puisse être totalement libérée, ainsi qu'à des moments clefs tels que celui de la fête des morts, le 2 novembre. Défilent alors des personnes portant les attributs de *Baron Samedi* et de *Gran Brigitte*, mais aussi de *Baron Cimetière* (qui empêche le défunt de sortir du cimetière), de *Baron La Croix* (qui va chercher l'âme du défunt pour l'amener à sa dernière demeure), de *Baron Kriminel*, du *guede nibo* (pour ceux qui sont décédés d'une mort violente). Ils incarnent les *guede*, qui sont le relais entre morts et vivants, dansent dans les rues à la Toussaint et lors de carnaval, et témoignent du rapport vodouisant dans lequel les morts font partie de la vie (Lescot, 2010).

2. Le temps de la catastrophe : gérer la mort, vivre avec les morts

La gestion de la mort, en Haïti, est donc une affaire culturelle et sociale, donnant lieu à plusieurs rites permettant le passage de l'âme d'un monde à l'autre. Quels furent les attitudes adoptées quand les rites d'ancestralisation ne purent être effectués, en particulier quand les corps

des défunts n'étaient pas retrouvés ou qu'ils étaient partis, collectivement et indistinctement, dans des fosses communes ?

Les premiers jours suivants le séisme, les cadavres qui étaient évacués des décombres étaient déposés le long des routes. Ils étaient alors cachés sous des draps ou des morceaux de papiers. Recouvrir le défunt permettait à la fois de respecter son corps et, pour les vivants, de prendre une distance avec la mort. Mais les premières nuits, cette présence de corps recouverts heurta beaucoup ceux qui traversaient les villes car « les vivants dormaient à côté des morts », dans un temps d'indistinction entre le mort et le vivant (Scapin, Van Eecke, 2012).

Passés ces premiers temps de stupeur, il fallut évacuer les cadavres. La majorité de la population se vit confrontée à plusieurs problèmes : comment les transporter, comment conserver les dépouilles quand les morgues n'avaient plus d'électricité pour leurs chambres froides et négociaient des tarifs prohibitifs, où et comment les enterrer ? Certains avaient les moyens de trouver une voiture et une morgue en état de fonctionnement, les plus riches enterraient leurs proches dans des cimetières privés. Mais les cimetières communaux, vers lesquels se dirigeaient spontanément les familles, furent vite saturés. De nombreuses tombes y ont même accueilli plusieurs corps (au cimetière principal de Port-au-Prince, elles sont marquées d'une croix). Comme beaucoup d'haïtiens viennent de provinces, parfois éloignées de la capitale mais auxquelles ils restent très attachés bien qu'ils n'y retournent que rarement, le renvoi dans la région d'origine fut privilégié quand un moyen de transport était disponible. Le défunt rejoignait ainsi parfois son *lakou* initial et contribuait à y fonder l'ancestralité de sa famille (le *lakou* vient du français « la cour » et désigne l'espace central entre les habitations d'un même lignage). Accompagner son proche au cimetière ou l'enterrer au sein de sa région d'origine ou de son *lakou* fut vécu par les vivants comme la réalisation d'un devoir social envers le mort qui, bien respecté et « bien mort », peut retourner en *Gine* sans porter préjudice aux vivants. Replacer ainsi le mort dans un contexte social habituel permettait également de normaliser la catastrophe.

De leur côté, le corps des étrangers (expatriés membres d'ONG, de l'ONU², hommes d'affaire...) ont pour certains été recherchés par des équipes spécialisées venues de leur pays d'origine : les méthodes d'identification et de traitement des corps s'appuyaient sur les guides du Comité international de la Croix-Rouge et d'Interpol (CICR, 2009, Interpol, 2009). Les français identifièrent et rapatrièrent la dépouille de trente-trois de leurs compatriotes, grâce à

² L'Organisation des Nations unies perd plus de cent membres lors du séisme, dont une grande partie avec l'effondrement de son siège, à l'hôtel Christopher.

l'intervention de l'Unité nationale d'identification des victimes de catastrophes (UNIVC) (Corbet, 2011). Cette attention portée aux étrangers – ou du moins à certains étrangers, beaucoup de pays n'ayant pas organisé la recherche des corps de leurs citoyens – s'est donc basée sur des recommandations techniques. Il en fut de même pour le choix du lieu devant accueillir les fosses communes principales. À Port-au-Prince, ce sont les équipes de l'UNIVC qui ont conseillé au gouvernement de mettre en place des dépôts mortuaires temporaires au sein des villes. Des camions venaient ramasser les cadavres qui y étaient déposés pour les amener sur divers sites creusés à travers la ville, tel qu'au cimetière général de Port-au-Prince, et, surtout, au Nord de la région.

Plusieurs dizaines de milliers de corps furent ainsi collectés pour être enfouis. L'envoi de nombreux cadavres dans les fosses communes fut tantôt choisi par défaut, pour ceux qui ne pouvaient s'occuper de leurs défunts, tantôt imposé (pour les dépouilles anonymes). Mais avec les fosses communes, les survivants n'avaient aucune assurance sur le devenir des âmes des défunts. L'enfouissage des corps s'effectuait principalement la nuit, en présence de peu de témoins et de maîtres du culte non coordonnés ni organisés. Le devoir lié aux morts a donc échappé à ceux dont c'est la fonction : la famille et les maîtres religieux. Dans la vision du monde *vodou*, les âmes de ceux qui ont été enterrés collectivement, sans que les gestes rituels ne soient effectués, sont forcément insatisfaites. Elles peuvent revenir se venger ou hanter les vivants : les fosses communes ne seraient-elles pas le site de possibles *zonbis* désœuvrés, dont le passage dans l'au-delà n'a pas été entériné, et dont les âmes errent (Thomas, 1963) ?

Les fosses communes sont aujourd'hui perçues comme des sites où les défunts ont été *abandonnés* (abandonnés), d'autant plus que les plus importantes ont été creusées dans un endroit rationnellement idéal (proche d'une route, à la terre meuble...) mais symboliquement redouté. Il s'agit de Titanyen, ancienne décharge sauvage au Nord de la ville, où furent effectuées de nombreuses exécutions politiques lors des dictatures duvaliéristes³. Dans l'imaginaire collectif, Titanyen est donc apparenté à un lieu d'abandon pour les déchets et les corps, traités comme des enveloppes charnelles devenues inusitées.

On pourrait croire que les fosses communes ont mis à distance les morts pour que les vivants puissent continuer de vivre. Mais ces enterrements collectifs, dans des conditions obscures et abandonnant les cadavres à une gestion technique, les ont rendus omniprésents. En effet, ce geste d'éloignement, motivé par l'ampleur de la catastrophe et par une dimension

³ François Duvalier puis son fils Jean-Claude Duvalier, de 1957 à 1986.

pragmatique, finit par poser problème aux vivants : les fosses communes sont un élément discursif récurrent dans les récits, ce qui alimente les craintes ou rumeurs liées à l'absence de lieux de mémoire dont on parlera plus tard. En somme, la gestion très pragmatique des fosses sous-entend que la mort est avant tout une préoccupation technique, hygiéniste : une fin moins importante que la gestion des vivants. Un état qu'un dispositif humanitaire, qui promeut la « politique de la vie » en étant fondée sur les vivants, relègue dans un monde mis à l'écart (Fassin, 2000).

Pour éviter que le proche décédé n'aille rejoindre les anonymes dans les fosses, certaines personnes choisirent la crémation. Brûler un cadavre n'est en rien habituel en Haïti. Cependant, dans l'immédiateté post-catastrophe, ce fut non seulement un moyen de s'appropriier le corps mort et d'échapper à la collectivisation et à l'indistinction des fosses communes, mais aussi de s'assurer du respect du corps et de l'âme du défunt. Les rites, d'habitude associés à l'inhumation, étaient effectués par des méthodes de substitution, permettant à l'esprit du mort de continuer sa vie dans l'au-delà. Par exemple, le linceul dans lequel le défunt était entouré était aspergé d'alcool ou de rhum, lesquels sont utilisés dans la plupart des cérémonies comme une offrande aux esprits. Des *veves* (dessins symbolisant les *lwas*) étaient tracés sur le sol. La plupart des personnes qui ont choisi la crémation l'ont effectué envers des êtres qui leurs étaient très proches, souvent des enfants.

Face à la réalité macabre qui s'imposait aux populations, différentes tactiques de mise à distance des morts pour préserver l'équilibre des vivants, tout en tentant de respecter le défunt, furent donc adoptées. À la cruauté de la mort qui a frappé au hasard, de l'identification ou non du défunt et des possibilités ou non des familles de leur consacrer un enterrement digne, s'ajoutèrent la confusion de l'envoi dans des fosses aux sombres renommées et la question du traitement des cadavres qui ne respectaient pas toujours les rites appropriés. Ainsi, si le séisme est toujours omniprésent en Haïti aujourd'hui, c'est tant par les souvenirs et les cauchemars qu'à travers les décombres qui parsèment encore les villes, mais aussi à cause de l'absence de reconnaissance mémorielle collective des morts.

3. Après la catastrophe : dire la mort particulière au sein de la mort collective

Aujourd'hui encore, on découvre des corps de personnes décédées lors du tremblement de terre quand les décombres des bâtiments détruits sont retirés ou quand des infrastructures de

reconstruction, telles que des fondations ou des égouts, sont creusées. Ces découvertes sont censées donner lieu à des recherches dans le but d'identifier la dépouille, et à des enterrements organisés par la communauté locale. Mais dans la grande majorité des cas, les corps partent avec les gravats : les cadavres, devenus ossements anonymes et d'apparence minérale – donc moins effrayants que quand ils étaient en décomposition –, sont déversés dans les ravines ou réduits en poussière pour combler les trous des routes. Ces cadavres qui parsèment tout l'espace public contribuent à donner au territoire usité du quotidien une dimension morbide. Certes, les villes haïtiennes sont toujours foisonnantes de vie, avec leurs transports embouteillés, leurs petites boutiques le long des rues, la musique volant d'un quartier à l'autre... Mais le sentiment du drame se prolonge et la catastrophe s'inscrit toujours en filigrane dans le quotidien des habitants, où les morts comme les disparus continuent de hanter les lieux (Corbet 2011).

Face à toutes ces craintes, notamment envers l'inquiétude autour de ceux qui seraient « mal mort » et qui pourraient revenir se venger de leur sort, en provoquant une maladie ou un accident par exemple, de nombreuses organisations de solidarité internationales ont souhaité porter une attention psychologique à la population, et en particulier aux enfants. Ce genre de soins de santé mentale demande un suivi dans la durée, ce que peu d'organisations purent mettre en place, la plupart des ONG ne restant qu'un temps limité sur place (quelques mois ou quelques années). En outre, l'offre de soins gratuits a déstabilisé les structures locales préexistantes à l'arrivée des ONG (Gouzerh 2010). Mais, surtout, un décalage s'est révélé entre la nécessité réelle ou exprimée de l'aide psychologique, et les réponses données à ce besoin. Ce décalage est souvent propre aux différentes lectures et interprétations de la catastrophe (Revet, 2010). Ainsi, les soins psychologiques proposés furent peu investis par les Haïtiens, qui craignaient d'être incompris par des médecins venus de l'Occident, et qui redoutaient l'usage de magie noire et d'éventuelles manipulations qui pourraient avoir lieu entre le psychologue, l'esprit du vivant (le patient), et celui des morts. Chacun ayant été touché par le tremblement de terre, à quoi bon s'attarder sur son cas et s'interroger sur ce qui est banal, voire même sur ce qui est devenu normal ?

D'autres pratiques à la fois commémoratives et cathartiques, plus culturelles, ont alors été spontanément mises en œuvre par la population afin d'évoquer et de remettre un peu d'ordre dans le paysage mortuaire post-catastrophe. En Haïti, les cadres d'expression de soi et du mal-être général sont autorisés lors des réunions religieuses, qu'elles soient œcuméniques ou confessionnelles : la plainte personnelle s'y lie à celle collective de manière admise, reconnue, et même valorisée. La ferveur des rassemblements religieux est exprimée par des chants, des

larmes, des cris, voire même des trances. Signes de foi bien sûr, ces manifestations sont aussi de vrais lieux de catharsis. Toutefois, certaines religions – et en particulier les chrétiens évangélistes, dont les églises se développent très rapidement depuis le tournant du siècle – ont tenté d'ostraciser le *vodou* et d'alimenter la rupture entre des « mauvaises pratiques » animistes et la modernisation d'Haïti à travers de nouvelles croyances. Ainsi, dès le lendemain du séisme, le prédicateur évangéliste américain Pat Anderson a déclaré que le séisme était une punition de Dieu car les Haïtiens ont fait un « pacte avec le diable » en adoptant les croyances *vodous*. Ce « pacte » fait référence à la cérémonie *vodou* de Bois-Caïman qui eut lieu en août 1791, et qui marque le début de la guerre d'indépendance d'Haïti. Cette perspective évolutionniste, qui considère qu'en adoptant une « bonne » religion le pays serait enfin « civilisé » et pourrait se développer, est un discours encore entretenu aujourd'hui pour favoriser les conversions. Le séisme y est interprété comme l'expression d'un dieu « vengeur » qui punit le pays. Ce dieu, mécontent de la hiérarchie catholique détachée de la population ou, selon les versions, ne luttant pas assez contre le *vodou*, aurait organisé le séisme pour détruire la cathédrale. En colère contre la classe politique, corrompue et inefficace, et contrarié par le poids pris par l'ingérence étrangère, il aurait fait écrouler le palais national et mettre à bas l'hôtel qui hébergeait le quartier général de la Mission des Nations Unies pour la stabilisation en Haïti (Minustah, en opération depuis 2004) (Corbet 2014).

Où vont ceux qui veulent commémorer ou « rencontrer » leurs morts ? Le cimetière général, qui a toujours été un endroit permissif (c'est un lieu de cérémonies vodous, de rencontres amoureuses, et de promenades), a vu sa fréquentation augmenter. Comme il est plus facile de s'y rendre qu'à Titanyen, c'est devenu un site de « retrouvailles » avec l'esprit des morts en général, quel que soit l'endroit où ces derniers ont été enterrés. La période post-séisme a amorcé une recrudescence des visites auprès de la croix du *Baron Samedi*. Cachée dans les méandres du cimetière, les offrandes s'y succèdent sans-cesse, en particulier quand le soleil est à son zénith et à minuit. De manière générale d'ailleurs, le vodou et l'omniprésence du monde mystique restent un langage commun pour échanger sur la catastrophe. Au centre-ville, la cathédrale de Port-au-Prince, dont seul le Christ en croix est demeuré intact, s'avère un autre lieu de réunion et de prières, au-delà de son caractère catholique. Quotidiennement, des espaces de parole improvisés se multiplient, en particulier dans les *taps-taps* (petits bus privés). Il n'est pas rare de voir certaines personnes y raconter leurs douleurs dans l'anonymat, souvent écoutées par le reste des passagers, qui parfois lient leurs propres récits à ces discours du malheur.

Parmi tous ces moments permettant de déclencher la parole et l'expression de la catastrophe, beaucoup ont une dimension artistique : ainsi l'art, qui est omniprésent en Haïti tant il est valorisé, fut très marqué par le séisme. Outre les nombreuses œuvres littéraires, telles que celles écrites par Yanick Lahens, Frankétienne, Dany Lafférière, Lyonel Trouillot, ou Kettly Mars – qui font la fierté de la population mais qui sont essentiellement lues par l'élite haïtienne ou par des étrangers – on se contentera de citer la pièce de théâtre « Zonbi Lage ». Ce spectacle, présenté par la compagnie Zhovie, avait été imaginé antérieurement au séisme. Après la catastrophe, il fut retravaillé et soutenu par l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). Les représentations mêlent des scènes très réalistes du séisme, l'intervention d'esprits *vodous*, des chansons populaires, et des lectures de textes de Frankétienne. Jouée à travers les camps de déplacés au lendemain du séisme, des acteurs y mimaient les corps amassés dans des pelleteuses et leur déversement dans des fosses communes. Les représentations soulevaient de nombreux rires : des rires de décompression, qui relativisent et dédramatisent l'horreur, indissociables d'une vision où la mort et les morts sont considérés comme des êtres à part entière dont on peut avoir peur mais dont on peut aussi se moquer. La période de Carnaval, en mars 2011, a aussi vu émerger des figurations très crues et sanglantes des morts, exposées à travers les villes de manière dramatique, obscène ou grotesque. Outre les traditionnels costumes de couleur et défilés de *guede*, certains s'y sont déguisés en *zonbis* et d'autres en *Madame Kolera* : la maladie était apparue en octobre 2010, provoquant la mort de plusieurs centaines de personnes.

Derrière ces expressions de soi très directes – bien qu'éparses – liées à la catastrophe, comment les Haïtiens nomment-ils cette dernière ? Au quotidien, ils parlent du *tranbleman tè* (tremblement de terre) parfois, mais surtout du *goudougoudou* (onomatopée traduisant le bruit provoqué par le déchirement de la terre), du *12 janvyè*, de *bagay la* (la chose), voire du *dezas* (le désastre). Ni vraiment nommé, ni collectivement commémoré, le traumatisme du séisme s'étend au-delà des stigmates de la destruction, et s'exprime avec des initiatives ponctuelles. Si les domaines du religieux et des arts ne sont pas en reste pour faire une place aux expressions du drame, tout en cherchant à lui faire sens, ce n'est pas le cas pour son inscription dans l'histoire nationale officielle.

4. Les stigmates de la catastrophe, omniprésents et à l'écart

Une grande partie de la population haïtienne vit dans une précarité de chaque instant. La catastrophe, pour beaucoup, semble avoir été vécue comme un évènement difficile de plus, avec en compensation de son ampleur l'« avantage » qu'il a été limité dans le temps et circonscrit à janvier 2010, alors que, à l'inverse, les dictatures et les déséquilibres politiques sont récurrents, et la pauvreté persistante. Comme après chaque difficulté, la vie quotidienne s'est réorganisée, même pour les plus déshérités qui vivent de débrouille et luttent au jour le jour pour des besoins essentiels. En ce sens, le séisme fut certes un moment d'arrêt, mais inscrit dans une continuité d'évènements. Il s'intègre dans l'histoire turbulente d'Haïti, faite de tensions et de blessures permanentes vécues de manière très personnelles, mais toujours dans une communauté de malheurs.

Les tentatives de commémorations mémorielles officielles du tremblement de terre, rares, dispersées, et peu relayées auprès des populations, ajoutent au drame du séisme celui d'un manque – d'un oubli – dans l'histoire du pays. Il n'y a ni lieu, ni symbole, autour desquels pourrait se resserrer une communauté nationale. Par exemple, les commémorations annuelles près des fosses communes de Titanyen rassemblent plus de journalistes et d'étrangers que de Haïtiens, tous issus de l'immuable petite classe politique, tous en permanente campagne électorale : la référence à la catastrophe est alors surtout un moyen empathique de se montrer proche de la population, sans qu'aucune unité, même temporaire, ne suive les paroles compassionnelles. Ces temps de recueil semblent bien faibles quand on considère que, le reste de l'année, les fosses sont envahies d'herbes folles, à peine visibles, juste signalées par un petit monument commémoratif sur lequel est écrit un paradoxal : « 12 janvier 2010. *Nou pap janm bliye* » (on ne peut pas oublier)⁴. Les autorités ont surtout tenté de renommer Titanyen du nom d'une montagne adjacente, *morne* Saint Christophe : un truchement nominatif qui n'a toutefois pas été adopté par la population. De même, la fosse commune du cimetière général de Port-au-Prince n'est pas accessible. La zone a été emmurée d'un côté et grillagée de l'autre, afin que le fer de la sculpture commémorative « L'ange des astres » créée par Saint-Eloi, financée par l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID) et commandée par la mairie, ne soit pas dérobé. Au cœur même de la ville, près de *kafou ayopo* (Carrefour Aéroport), d'autres fosses sont uniquement matérialisées par l'absence d'habitation : elles ne sont pas recouvertes de tentes et de tôles, alors que le quartier est très densément peuplé par des déplacés.

⁴ Un nouveau mémorial a été construit et quelques brèves commémorations y ont eu lieu en 2016. Mais Titanyen demeure dans le silence, laissant s'engouffrer les pires spéculations sur le devenir des vies anonymes qui y sont enfouies anonymes. Par ailleurs, seul un site de fosses communes est matérialisé. De nombreux autres sont complètement négligés par les politiques communales et les personnels officiels, non visibilisés par des clôtures ou des panneaux indicatifs.

Quant aux *zonbis* redoutés, un large et pragmatique consensus, validé par des *hougans*, s'est accordé sur le fait que, les fosses ayant été une nécessité et une exception, ceux qui y avaient amenés ne peuvent réclamer vengeance ou réparation pour leur enfouissement collectif. Un arrangement rassurant pour les vivants, qui laisse toutefois flotter bien des doutes sur les morts.

La catastrophe haïtienne n'a donc pas été prise en charge par la collectivité en tant que nation, ni par des symboles forts de la part du dispositif étatique, comme s'il n'y avait rien d'exceptionnel au drame. Il n'y a pas de réponse possible aux fosses communes et au désordre post-séisme, pas de responsable à blâmer, pas d'interlocuteur. Aucun acte mémoriel ne permet aux Haïtiens de baliser leur rapport aux disparus éparpillés dans le paysage réel et mental, et de ne plus se débattre avec leurs états d'âme et questionnements sur ce que sont devenus leurs proches décédés. La mémoire de la catastrophe prend donc principalement des formes non officielles, non formalisées, populaires : psychologiques, hantant les rêves et les mémoires ; matérielles, tant les villes encore parsemées de décombres rappellent incessamment le séisme ; culturelles, car la réponse au malheur voit différents ancrages dans la culture (religieuse, artistique, symbolique, etc.) ; et économiques, car les efforts de tous les jours pour survivre ont une dimension très palpable qui caractérisent Haïti depuis toujours.

Avec le séisme, la mort a fait irruption de façon imprévisible et massive, désorganisant la société. Cette absence de réponse collective à la catastrophe laisse se développer l'incertitude, encore aujourd'hui. Sans mémoire « officielle », il n'y a que la mémoire « événementielle », faite de souvenirs, d'émotions, et d'imaginaire, qui témoigne encore de la catastrophe (Clavandier, 2004). Que le gouvernement haïtien place des mots sur les morts serait une des manières de vivre avec eux, et non de les occulter ou de les mettre de côté – alors même qu'ils sont au cœur de la quotidienneté. Cette absence de considération envers les morts reflète le profond hiatus ancré en Haïti entre les différentes classes sociales, comme s'ils étaient oubliés tels qu'ont pu l'être les morts des dictatures.

On l'a vu, les fosses communes sont un lieu de relégation pour ceux qui sont, en période de tension d'une société, surnuméraires, exclus, inutiles : les « déchets humains » (Bauman, 2009). Quand il n'y pas eu de prise en main personnelle de la gestion des morts, le régime d'urgence imposé par la catastrophe a mené à une deshumanisation du traitement des morts – et donc des vivants – notamment à travers la mise en fosses. De la même manière, lors de la gestion de la crise provoquée par la maladie Ebola en Guinée en 2014-2015, pendant laquelle les ONG ont respecté de drastiques modes de gestion des cadavres sans tenir compte des pratiques

socioculturelles des vivants, il y a eu une « production sociale de l'indifférence » (Le Marcis, 2015). Le traitement indifférencié des corps, opposé aux tentatives de réappropriations individuelles du corps du défunt, est à l'image de l'abandon de la société haïtienne par son élite sociale et politique. Ainsi les riches, plutôt chrétiens, plutôt blancs de peau (Labelle, 1987), ont eu droit à des enterrements particuliers : ils dominent, jusque dans la mort, les plus pauvres, plus noirs, anonymes. Ce rapport de pouvoir entre riches et pauvres renvoie violemment à la déshumanisation et à la massification des défunts envoyés en fosse commune. Il reflète également l'abandon constant de la population par la classe politique : après des élections controversées ayant porté au pouvoir Martelly, en mai 2011, et malgré les efforts et les aides financières importantes de la communauté internationale, le gouvernement n'a pas été capable d'organiser les élections de son successeur. Depuis février 2016, Haïti n'a plus de président. Dans ces aléas politiques incessants, le souvenir des morts n'est pas prêt de s'inscrire dans la mémoire nationale, et à défaut reste plus que jamais présente dans l'histoire meurtrie de la population.

Bibliographie :

Bauman Z., 2009, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Rivages.

CICR, 2009, *Personnes disparues, analyses ADN, et identifications des restes humains*, Genève, CICR.

Clavandier G., 2004, *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS Editions.

Corbet A., 2011, *La mort et les morts à Haïti suite au séisme du 12 janvier 2010*, Rapport commandé par la Délégation aux affaires stratégiques du ministère de la Défense, Paris, DAS.

Corbet A., 2014, « Invisibles omniprésents, les morts du séisme », Hurbon Laennec Catastrophe et environnement, Paris, Editions de l'EHESS, p. 29-58.

Fassin D., 2000, « Politiques de la vie et politiques du vivant. Pour une anthropologie de la santé », *Anthropologie et Sociétés*, 24 (1), p. 95-116.

Gouzerh D., 2010, « La santé en Haïti, un service public ou un système privé ? », *Issues de secours. Quels enjeux pour l'humanitaire ?*, 21 juin. En ligne sur : <http://humanitaire.blogs.liberation.fr>, consulté le 25 janvier 2016.

Hurbon L., 2004, *Religion et lien social : L'église et l'état moderne en Haïti*, Paris, Les éditions du Cerf.

- Hurbon L., 1993, *Les mystères du vodou*, Paris, Gallimard.
- Interpol, 2009, *Guide sur l'identification des victimes de catastrophes*, Lyon, Interpol.
- Labelle M., 1987, *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
- Le Marcis F. , 2015, « « Traiter les corps comme des fagots ». Production sociale de l'indifférence en contexte Ebola (Guinée) », *Anthropologie et santé*, 11. En ligne sur : <http://anthropologiesante.revues.org>, consulté le 25 janvier 2016.
- Lescot A. , 2010, « Haïti : pas de vie sans mort, pas de mort sans vie », *Les Inrocks en ligne*, 31.01.2010. En ligne sur : <http://www.lesinrocks.com>, consulté le 25 janvier 2016.
- Oliver-Smith A., 2010, « Haiti and the Historical Construction of Disasters », *NACLA Report on the Americas*, 43 (4), p. 32-36.
- PNUD, 2015, *Rapport sur le développement humain 2015*, New York, PNUD.
- Revet S., 2010, « Le sens du désastre. Les multiples interprétations d'une catastrophe « naturelle » au Venezuela », *Terrain*, 54, p. 42-55.
- Scapin F., Van Eecke P. , 2012, *Goudougoudou*, Polymorfilm.
- Schwartz T. (dir.), 2011, *Building Assessments and Rubble Removal in Quake-Affected Neighborhoods in Haiti, BARR survey final report*, Washington DC, LTL Strategies.
- Thomas L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- Thomas L.-V., 1963, « Remarques sur quelques attitudes négro-africaines devant la mort », *Revue française de sociologie*, 4, p. 395-410.