

SAVOIRS CRÉOLES

LEÇONS DU SIDA POUR L'HISTOIRE DE MONTRÉAL

VIVIANE NAMASTE

MÉMOIRE
D'ENCRIER 

SAVOIRS CRÉOLES

Leçons du sida pour l'histoire de Montréal

Viviane Namaste

SAVOIRS CRÉOLES

Leçons du sida pour l'histoire de Montréal

MÉMOIRE D'ENCRIER

*Aux infirmières d'origine haïtienne à Montréal.
Grâce à votre travail, on a pu répondre à la crise du sida avec
nuance, rigueur, solidarité, et grâce. Nous espérons
que ce livre offre une modeste contribution soulignant
l'importance de votre engagement novateur. Onè.*

INTRODUCTION

Ce livre vise à écrire une partie de l'histoire de Montréal, notamment l'histoire du sida. Mais pour relever un tel défi, il faudrait réfléchir en profondeur à nos façons de concevoir et d'opérationnaliser l'histoire elle-même. En commençant par l'histoire du sida, nous voulons poser des questions sur la façon de comprendre l'histoire de la ville de Montréal – ses citoyen·ne·s, leurs vécus, actions, souffrances et apprentissages. En étudiant les réponses au sida de la communauté haïtienne à Montréal, nous aurons une autre version de l'histoire de cette épidémie que celle communément connue, c'est-à-dire celle d'une maladie étrange qui touchait les gais. Sans nier l'impact de cette maladie sur les gais, nous nous intéressons à mieux documenter et à mieux comprendre la place de cette maladie dans la communauté haïtienne à Montréal. Nous voulons étudier les réponses offertes par cette communauté et la manière dont ces expériences nous offrent une nouvelle vision de l'histoire de la ville elle-même.

Nous ne le nions pas, raconter cette histoire est un défi de taille, défi qui risque de renforcer l'association entre les Haïtien·ne·s et le sida et ainsi propager davantage la discrimination envers les membres de cette communauté. Comme le constate Rodney Saint-Éloi, une des personnes interviewées dans le cadre de cette étude, il existe déjà des histoires sur le sida et les Haïtien·ne·s, mais ces histoires sont fragmentaires :

Il faut se rappeler une chose... qui est pour moi fondamentale, c'est que tant que le lion n'aura pas son historien, les histoires de chasse glorifieront toujours le chasseur. Parce que l'histoire, cette histoire [le sida et les Haïtien·ne·s] a déjà été écrite, mais cette histoire a été mal écrite, cette histoire a été écrite très vite par les journalistes, très vite par des gens qui ne connaissent pas cette communauté et qui n'étaient pas sensibles aux problématiques de cette communauté, à la condition de cette communauté...

Saint-Éloi souligne la nécessité d'écrire cette histoire locale, mais en insistant sur un travail rigoureux, de longue haleine. Il reconnaît implicitement que faire taire cette histoire entraîne des conséquences aussi, notamment celle de ne pas connaître de réponse militante à la situation. Cette valorisation de l'histoire et de ses leçons est souvent avancée par les leaders de la communauté. Frantz Benjamin, ancien président du Conseil municipal de Montréal et actuellement député de la circonscription de Viau à l'Assemblée nationale, souligne dans une entrevue destinée à la communauté haïtienne qu'il faut absolument connaître son histoire :

Nou gen yon sèl lang ke nou tout pale. Kreyòl pale, kreyòl konprann. Et ça c'est important. Et dezyèm bagay ki reyini nou tout, nou tout se Ayisyen, se istwa nou. Donk, m kwè que, yon mesaj ke m ta lanse, bay paran yo, se enpòtan m kwè, pou nou ansenye ti jèn yo, istwa nou. Aussi douloureuse que istwa sa a ye, osi difisil ke li ye, que ça soit istwa pèsonel kom paran, oubyen, istwa peyi nou tou. Se enpòtan que timoun yo, jèn yo, konnen kote yo sòti. Pou konnen kote ou prale, fòk ou konnen kote ou ye, e pou konnen kote ou ye, fòk ou konnen kote ou sòti.¹

(Nous avons tous et toutes une seule langue. Parler le créole, comprendre le créole. Et ça, c'est important. Et la deuxième affaire qui nous réunit tous, nous, les Haïtien·ne·s, c'est notre histoire. Alors, je crois qu'un message que j'aimerais donner aux parents, c'est celui de l'importance d'apprendre à nos jeunes notre histoire. Aussi douloureuse que cette histoire soit, aussi difficile qu'elle le soit, que ce soit nos histoires personnelles comme parents ou l'histoire de notre pays. C'est important que les jeunes sachent d'où

ils viennent. Pour savoir où ils vont aller, il faut savoir où ils sont, et pour savoir où ils sont, il faut savoir d'où ils viennent.)

Benjamin et Saint-Éloi nous encouragent à documenter, à comprendre, à écrire, et à transmettre l'histoire montréalaise. Mais comment? Avec quels moyens? En commençant où, précisément? Dans quel but? En posant ces questions et en acceptant le défi de documenter cette histoire, nous avons conçu un projet de recherche en nous servant de deux éléments fondamentaux: la recherche dans les archives (les journaux, les publications officielles du gouvernement, les documents des organismes communautaires, les publications des militant-e-s et des chercheur-e-s, les émissions de radio) et les entretiens avec les personnes haïtiennes impliquées dans l'histoire du sida dans les années 1980 à Montréal ou touchées par cette maladie.

Outre ces deux méthodes spécifiques, cette recherche est guidée par des réflexions sur la façon de concevoir la production du savoir qui influe sur l'histoire. La notion de *savoirs créoles* est une proposition de pratique intellectuelle qui vise à documenter des histoires méconnues, inédites, négligées ou même interdites. Nous expliquons ici comment le concept de *savoirs créoles* a orienté cette étude et pourquoi il est pertinent pour comprendre l'histoire autrement. Les chapitres suivants illustrent des éléments divers de cette idée de *savoirs créoles*. Bref, nous espérons démontrer la pertinence de ce concept – non seulement pour l'histoire de la communauté haïtienne à Montréal, mais également pour l'histoire du sida et l'histoire de Montréal en général. *Savoirs créoles* se décline de plusieurs façons.

SAVOIRS CRÉOLES : LA COMMUNAUTÉ HAÏTIENNE AU QUÉBEC

En premier lieu, dans le contexte de l'histoire montréalaise, la désignation *savoirs créoles* fait référence aux communautés créolophones, et notamment à la communauté haïtienne qui occupe une place symbolique importante dans la conscience collective au Québec². À cet égard, écrire une histoire du sida dans un cadre de *savoirs créoles* exige une attention fine et nuancée de l'épidémie au sein de la communauté haïtienne. Combien de personnes étaient infectées au cours des premières années de l'épidémie? Comment la

communauté haïtienne a-t-elle réagi? Y avait-il des services à leur disposition? Quels ont été les impacts sur les personnes vivant avec le sida? Comment les proches, la famille et les ami.e-s ont-ils et ont-elles réagi? Quelles associations ont été faites entre les Haïtien-ne-s et le sida, et pourquoi? Y a-t-il des leçons à retenir de la réponse de la communauté haïtienne au sida pour le Québec en général? Prise dans ce sens, la notion de *savoirs créoles* vise à documenter le vécu, les expériences, le travail, et les réponses militantes de la communauté haïtienne lors de la crise du sida dans les années 1980. Il s'agit, bien sûr, d'un des premiers objectifs de ce projet.

SAVOIRS CRÉOLES : VALORISER LES SAVOIRS LOCAUX

Mais la notion de *savoirs créoles* ne se limite pas à une meilleure connaissance des créolophones au Québec. Au contraire, cette idée soulève des questions fondamentales en ce qui concerne le savoir lui-même. Les idées de la théoricienne Raewyn Connell peuvent nous aider ici. Dans son livre *Southern Theory*, Connell explique comment les théories sociologiques se fondent sur le projet colonial même³. Dans ses mots :

Sociology was formed within the culture of imperialism and embodied in an intellectual response to the colonized world. This fact is crucial in understanding the content and method of sociology as well as the discipline's wider cultural significance.

(La sociologie s'est formée dans une culture impérialiste et s'incarne dans une réponse intellectuelle au monde colonisé. Il s'agit d'un élément fondamental pour comprendre le contenu et la méthode sociologiques, ainsi que la signification culturelle plus large de la discipline.)⁴

Pour Connell, les explications sociologiques des rapports sociaux s'ancrent dans les données des pays du Nord, notamment l'Europe de l'Ouest et les États-Unis. Les systèmes de savoir avancés dans ces contextes sont considérés comme étant les plus « avancés » et les plus pertinents. Dans une telle logique, les colonies et leurs vécus servent à démontrer la centralité du savoir des métropoles. Ainsi,

le progrès est lié à la métropole civilisée. La recherche joue un rôle fondamental dans ce projet d'empire par le biais de la validation de certaines formes de savoir, de certaines épistémologies et de certaines façons de connaître le monde.

Le projet de Connell vise à remettre ce cadre en question. Au lieu d'une perspective sociologique qui tient pour acquis les termes et les référents du savoir de la métropole, elle propose d'analyser les savoirs locaux de la périphérie. Nous pouvons donc appréhender sous un nouvel angle les rapports sociaux – non pas en considérant le vécu dans les colonies comme étant une expérience déficiente, mais en examinant leurs spécificités sur place. La théorie sociale devient alors plus riche qu'une simple imposition d'un cadre métropolitain sur les contextes coloniaux. En effet, les contextes coloniaux nous aident à mieux comprendre le fonctionnement des rapports sociaux, notamment les rapports d'empire et la place accordée au savoir dans le fonctionnement de la domination d'un pays sur un autre.

Afin de briser la production du savoir dans un projet colonial, Connell jette un regard nuancé sur les expériences ancrées dans la vie quotidienne et sur la perspective (*Weltanschauung*) dans les colonies. Par exemple, en examinant la question des droits des autochtones en Australie, elle propose une théorie sociale qui inclut une analyse de la question de la terre, un enjeu souvent absent des théories métropolitaines⁵. Elle défait ainsi un cadre théorique implicite qui n'aurait pas nécessairement sa place dans cette question. Selon Connell, la valorisation du savoir produit dans les périphéries nous aide à mieux questionner les termes du savoir métropole :

Social science and social science theories need to recognize «centre» and «periphery» as empirical realities and useful names to designate these realities.... A second test of realism for social science, then, is its capacity to recognise the dynamic of the periphery.

(Les sciences sociales et les théories sociales doivent reconnaître que le «centre» et la «périphérie» sont des réalités empiriques ainsi que des mots utiles pour nommer ces réalités... Une deuxième épreuve pour les sciences sociales, sur le plan du

réalisme, sera donc leur capacité de reconnaître le dynamisme de la périphérie.)⁶

Connell souligne que la production du savoir doit tenir compte des contextes locaux, qui sont particuliers dans leurs vécus, leurs interprétations et leurs généralisations. Elle nous invite à considérer le savoir au-delà de la métropole, afin de comprendre autrement.

Ce cadre théorique nous permet de préciser davantage une deuxième signification de notre concept de *savoirs créoles*. Nous entendons par ce terme une validation des savoirs locaux, c'est-à-dire des savoirs de la communauté elle-même. Un des objectifs de ce livre est donc de mettre en évidence les savoirs de la communauté haïtienne à Montréal à l'égard du sida dans les années 1980. Ici, nous dépassons une simple description des actions de la communauté face à l'épidémie, pour souligner les savoirs qui ont permis certaines réponses concrètes. Plusieurs exemples présentés dans ce livre offrent des illustrations de cet aspect des savoirs créoles : le travail des infirmières concernant la prévention de la maladie ou bien les modèles d'organisation communautaire qui ont permis l'articulation des réponses. Comme pour le projet avancé par Connell, ceci nous permettra de comprendre autrement l'histoire du sida ainsi que l'histoire de Montréal. Comment pouvons-nous raconter l'histoire de l'épidémie du sida si nous commençons par celle de la communauté haïtienne à Montréal? Comment pouvons-nous raconter l'histoire de Montréal si nous commençons notre analyse au coin du boulevard Saint-Michel et de la rue Jean-Talon, au lieu de choisir l'intersection des rues Sainte-Catherine et McGill College? C'est seulement en nous servant des faits et des vécus provenant des *savoirs créoles*, des savoirs ancrés dans la communauté haïtienne, que nous pourrions répondre à ces questions. Nous tenterons de démontrer dans ce livre non seulement la pertinence, mais la nécessité de ces questions pour écrire l'histoire de Montréal, et l'histoire du sida, dans toute leur complexité.

SAVOIRS CRÉOLES : DES RAPPORTS ENTRE LES SYSTÈMES DE SAVOIR DU CENTRE ET DE LA PÉRIPHÉRIE

Si nous prôtons un concept de savoirs créoles qui documente et valorise ce qui est connu dans la communauté haïtienne, nous ne nous limitons pas aux savoirs uniquement produits à l'intérieur de celle-ci. Comme l'explique Connell, afin de bâtir des théories sociales du Sud, on ne peut pas seulement décrire les conditions de vie dans la périphérie: il y a un « danger d'une analyse serrée de la périphérie⁷ ». Au lieu de valoriser exclusivement une description de la périphérie, Connell nous enjoint de mieux documenter la vie dans la périphérie afin d'interroger les modèles explicatifs de la métropole. Il s'agit d'un projet visant à refaire la théorie sociale tout court. Loin de réifier une division pure entre le centre et la périphérie, Connell nous invite à considérer comment certains cadres circulent dans le domaine universitaire. Le projet de *Southern Theory* vise le déplacement d'une telle logique: au-delà de la valorisation des colonies ou de leurs savoirs, une analyse des « rapports engagés entre les systèmes de savoirs »⁸.

Ces réflexions nous inspirent une autre dimension de notre concept des savoirs créoles: la reconnaissance que le savoir que nous détenons et que nous produisons, même celui de la périphérie, s'organise toujours dans un contexte qui implique un échange effervescent des systèmes de savoirs. Pour concrétiser cette théorie en rapport avec l'histoire du sida à Montréal, il ne suffit pas de citer les savoirs, ou les identités, de la communauté haïtienne⁹. Il faut en même temps reconnaître le savoir soi-disant « expert » et « universel » sur la maladie pendant l'époque étudiée. Ainsi, nous pouvons mieux comprendre pourquoi et comment certaines compréhensions et certains cadres circulaient. Ce livre exposera comment un cadre étasunien a été adopté au Canada et au Québec au début des années 1980 dans la réponse gouvernementale au sida. L'imposition de ce cadre a eu des conséquences importantes pour la communauté haïtienne, et a même défini une bonne partie de sa réponse militante à l'épidémie. Un projet d'histoire du sida doit tenir compte des données et des théories invoquées pour gérer l'épidémie¹⁰. La notion de *savoirs créoles* vise donc à prêter attention aux cadres scientifiques considérés comme étant valides, ainsi qu'aux écarts potentiels vis-à-vis

de certains vécus et de certaines expériences (de la communauté haïtienne).

Il ne s'agit pas nécessairement d'accepter un cadre dominant et ses données, mais plutôt de reconnaître sa circulation et l'exclusion d'autres formes de savoir qui pourrait en découler. Ce livre abordera ces enjeux plus particulièrement par la manière dont la Croix-Rouge canadienne a associé les Haïtien·ne·s au sida en invoquant des données et des politiques provenant des États-Unis. En imposant ce cadre étasunien, quelles données ont été mises à l'écart qui auraient pu mieux informer notre compréhension de cette maladie? La notion de *savoirs créoles* inclut donc une attention portée aux cadres dominants, ainsi qu'aux faits et données qu'ils ont exclus.

SAVOIRS CRÉOLES : D'OÙ VIENNENT LES INFORMATIONS ET LES DONNÉES ?

Si, comme nous l'avancions, il faut valoriser des savoirs trop souvent exclus, la question des sources se pose. En effet, sur quelles études, recherches ou informations se base notre compréhension de l'histoire de Montréal? Quels sont les documents qui nous renseignent sur l'histoire de l'épidémie du sida? Qu'arrive-t-il lorsque nous considérons d'autres sources d'information? Comment nos cadres peuvent-ils donner un nouveau sens à l'histoire en référence aux documents consultés? Nous esquissons plusieurs éléments de cet aspect de notre travail.

En premier lieu, ce travail doit nécessairement considérer les cadres dominants pour comprendre quelque question que ce soit, plus précisément l'épidémie du sida dans ce cas-ci. Les documents officiels du gouvernement, les politiques institutionnelles et les directives ministérielles font partie de ce contexte. S'il faut examiner les sources officielles – les statistiques, les communiqués de presse, les annonces budgétaires –, il ne faudrait pas se limiter uniquement à ces sources ni à la vérité qu'elles prétendent représenter, car ce serait une grave erreur de limiter notre compréhension de la maladie au discours officiel. Surtout au début de la décennie des années 1980, le sida posait un grand défi aux chercheurs: on avait bien plus de questions que de réponses quant à son origine, ses manifestations cliniques, ses moyens de transmission,

ses traitements potentiels, sa prévention et son éradication éventuelle. Un exemple nous aide à expliquer pourquoi et comment on aurait intérêt à garder une distance critique vis-à-vis des sources officielles. Il concerne la découverte du virus lui-même. Le chercheur Jacques Pépin, dans *The Origins of AIDS*, essaie de donner un sens à l'émergence du virus qui a été identifié comme étant responsable du syndrome du sida¹¹. Il enquête sur l'apparition de ce virus dans la population humaine et sur sa circulation, notamment au Zaïre (maintenant la République démocratique du Congo), en ayant recours à plusieurs archives coloniales. Citant en particulier le contexte zaïrois, il souligne la centralité des sources coloniales :

While France was busy running the health systems of more than twenty-five territories in Africa, around the Indian ocean, in south-east Asia and the Americas, Belgium could concentrate its efforts on its three African colonies, the largest of which by far was the Belgian Congo. Belgium was justifiably proud of its achievement in the Congo, whose health system soon acquired the reputation of being the best in tropical Africa. This led to a substantial improvement in the health of the Congolese people, but also to numerous opportunities for the transmission of blood-borne microbial agents. What happened in and around Léopoldville will be especially relevant, as this is the area where ultimately HIV-1 spread and diversified.

For this part of the story, the best sources of information are in Belgium. Since 1960 the ministry of foreign affairs has kept the archives of the Belgian Congo, which are accessible to researchers. The Royal Library and the university libraries of Brussels, Louvain and Louvain-la-Neuve hold impressive collections of books and journals relating to the country's former colonies. In Antwerp, the tropical medicine institute has made available online the Annales de la Société Belge de Médecine Tropicale, in which Belgian medical officers working in the tropics used to publish their findings. More detailed articles were published through the Académie royale des sciences coloniales.

(Alors que la France s'affairait à gérer le système de santé de plus de vingt-cinq territoires en Afrique, autour de l'océan Indien, en Asie du Sud-Est et dans les Amériques, la Belgique investissait ses efforts dans ses trois colonies africaines, la plus grande étant de loin le Congo belge. La Belgique était à juste titre fière de son succès au Congo : le système de santé congolais avait rapidement acquis la réputation d'être le meilleur en Afrique tropicale. Une amélioration nette de la santé chez la population congolaise a pu être constatée ; en revanche, cette situation a aussi provoqué de nombreuses occasions pour la transmission sanguine d'agents microbiens. Ce qui s'est passé à Léopoldville est particulièrement pertinent, dans la mesure où c'est précisément là que le VIH-1 s'est propagé et a muté.

Pour cette partie de l'histoire, les meilleures sources d'information sont en Belgique. Depuis 1960, le ministre des Affaires étrangères conserve les archives du Congo belge, qui sont accessibles aux chercheurs. La Bibliothèque royale et les bibliothèques universitaires de Bruxelles, de Louvain et de Louvain-la-Neuve détiennent d'impressionnantes collections d'ouvrages sur les anciennes colonies belges. À Anvers, l'institut de médecine tropicale a mis en ligne les *Annales de la Société belge de médecine tropicale*, dans lesquelles les médecins belges travaillant dans les tropiques ont publié leurs résultats. Des articles plus détaillés ont été publiés par l'Académie royale des sciences coloniales.)¹²

Sans faire une critique complète des thèses de Pépin, et même sans contester ses conclusions, nous pensons qu'il serait pertinent de reconnaître que les archives coloniales ne détiennent pas toute la vérité sur le vécu et les expériences des personnes africaines à l'égard des maladies. Certes, elles comprennent des informations précieuses, mais cela ne veut pas dire qu'elles représentent fidèlement *tous* les aspects de la vie coloniale. Comme le dit Rodney Saint-Éloi, en citant un proverbe africain, les lions ont également besoin de leurs historien·ne·s.

Les sources officielles nous offrent une vue partielle de l'histoire du sida. En effet, la communauté haïtienne a contesté des données avancées par l'État canadien au début de l'épidémie, posant la

question de la fiabilité des informations qui circulaient. Le concept de *savoirs créoles* doit nécessairement examiner à la fois les sources et les données officielles, tout en admettant au moins la possibilité d'autres réalités, d'autres données, ou même de contestations aux faits tenus pour acquis dans les documents et les politiques reconnus¹³.

Écrire qu'il faut aller au-delà des sources officielles d'une épidémie, c'est une chose. Mais comment réaliser ceci sur le plan pratique? Comment chercher de nouvelles sources afin de pouvoir raconter d'autres histoires? Comment collecter des données qui incluraient le vécu des créolophones à Montréal? Comment amasser des faits afin de diversifier nos récits de la ville de Montréal? Nous avons eu recours à plusieurs méthodes. Une lecture de la presse écrite pendant les années 1980 – *Le Devoir*, *Le Journal de Montréal*, et *La Presse* –, nous a fourni un contexte général sur l'épidémie du sida (ou au moins les éléments de l'épidémie représentés dans les médias francophones au Québec). Ces informations ont été suppléées par les documents des organismes communautaires – notamment GAP-VIES (une agence de prévention et des services VIH destinée à la communauté haïtienne), le Bureau de la communauté haïtienne de Montréal (BCHM), la Maison d'Haïti, et le Centre international de documentation et d'information haïtienne, caribéenne et afro-canadienne (CIDHICA). Comme le démontrent d'autres chercheur·e·s de l'histoire de Montréal, ces publications nous renseignent à la fois sur le travail quotidien de ces organismes et sur leurs visions politiques et sociales¹⁴. Ce sont des sources inestimables qui rajoutent une couche de complexité à nos histoires de la ville et de ses citoyen·n·es.

Si les procès-verbaux, les affiches, les outils d'éducation sur le sida et les autres éléments provenant des organismes communautaires nous aident à mieux comprendre les perspectives haïtiennes, nous ne nous sommes pas limitées à une analyse des documents écrits. Nous avons eu recours à des entretiens avec des personnes haïtiennes impliquées dans la lutte contre le sida pendant les années 1980 pour obtenir le plus d'informations possible sur l'impact de l'épidémie chez les Haïtien·ne·s à Montréal et sur la réponse offerte. Cette méthode, celle d'une histoire orale, est reconnue comme

étant l'une des plus pertinentes pour documenter des histoires méconnues ou négligées par l'Histoire officielle¹⁵. Interviewer les gens impliqués et touchés par la crise du sida permet de recueillir des récits, des vécus et des interprétations qui ne figurent pas dans les documents écrits, qu'ils soient gouvernementaux ou communautaires et d'écrire des histoires jusqu'ici occultées. Ceci est surtout important lorsque nous parlons de la crise du sida dans les années 1980. Notre travail vise, entre autres, à illustrer la contribution remarquable du travail des femmes haïtiennes dans cette épidémie. Bien sûr, les archives (surtout communautaires) contiennent plusieurs documents qui parlent du travail important des femmes. Mais c'est surtout en leur parlant que nous avons pu constater l'ampleur de leur contribution. À cet égard, un recours à l'histoire orale et aux entretiens est une démarche méthodologique qui assure que la perspective des femmes soit incluse. Grace Sanders parle de cette question :

Despite the centrality of Haitian women's bodies, work and lives to the politics, governments and national ideologies that are foregrounded in Haitian history, historians have taken little interest in women or in using gender as a lens of historical analysis for Haiti. This inattentiveness has left the written history of Haitian women and activism scattered among a few academic articles and countless footnotes.

(En dépit de la place centrale du corps, du travail et de la vie des femmes haïtiennes dans la politique, dans le gouvernement et dans les idéologies nationales qui sont au premier plan de l'histoire haïtienne, les historiens se sont peu intéressés aux femmes ou encore à l'utilisation du genre comme perspective d'analyse pour Haïti. Cette inattention a relégué l'histoire écrite des femmes haïtiennes et de leur militantisme à quelques articles universitaires et à un nombre interminable de notes de bas de page.)¹⁶

Sanders poursuit en arguant que si l'histoire officielle et les documents écrits incluent partiellement les expériences des femmes, une réponse adéquate nécessite une méthode qui recueille les voix des femmes :

Orality, then, is a central component and practice of Haitian history. In the face of archives that represent the inequalities of the gendered, class and racialized experiences of Haitian women it is necessary to privilege the areas where women's interpretations of their lives can be heard.

(Ainsi, la tradition orale est un élément fondamental et une pratique intégrale de l'histoire haïtienne. Quant aux archives qui représentent les inégalités des expériences de sexe social, de race, et de classe des femmes haïtiennes, il est nécessaire de privilégier ces espaces où les femmes peuvent rendre audible l'interprétation de leurs vies.)¹⁷

Tout comme Sanders, nous privilégions les entretiens avec les femmes afin d'assurer que les interprétations de leurs vies soient répertoriées. Sanders démontre bien ce que nous essayons de préciser par la notion de *savoirs créoles* : il y a un rapport de réciprocité entre les fondements théoriques d'une recherche et sa méthodologie. Ce projet de recherche commence par un engagement clair qui souligne l'histoire du sida et des femmes à Montréal¹⁸. Il est donc essentiel de faire des entrevues avec les femmes qui ont répondu à la crise. L'histoire du sida est souvent associée uniquement aux hommes gais, surtout en Amérique du Nord¹⁹. Bien que nous admettions l'impact dévastateur de cette maladie sur cette communauté²⁰, nous nous intéressons tout particulièrement aux situations vécues par les femmes ici. Comme nous allons le démontrer, la situation générale de la maladie à Montréal a été différente de celle décrite aux États-Unis au début des années 1980 : les femmes se trouvaient parmi les personnes infectées, et les femmes haïtiennes en particulier ont offert des réponses bien spécifiques. Les entretiens avec ces femmes peuvent donc nous aider à repenser l'histoire même du sida.

Pour débusquer les savoirs créoles, nous avons jusqu'ici invoqué les sources officielles et celles des médias, mais également les documents des organismes communautaires et les entrevues avec les gens de la communauté haïtienne. Mais comment cibler et recruter les personnes à sélectionner pour les entrevues ? À qui doit-on parler ? Évidemment, en lisant les articles dans la presse

écrite ainsi que les documents des organismes communautaires, nous avons pu retracer les noms des leaders, les personnes les plus connues et les plus actives dans le dossier, et nous les avons contactées. La grande majorité de ces personnes nous ont accordé une entrevue afin de nous aider. Même si nous n'avons pas pu recueillir le témoignage de tout le monde, nous avons quand même réussi à parler aux principales personnes intéressées : les médecins qui défendaient la communauté haïtienne dans les médias ; les cliniciens qui traitaient les personnes haïtiennes malades ; les infirmières qui ont établi des services pour les gens malades. Nous pouvons dire avec confiance que nous avons pu parler aux personnes les plus concernées par ce dossier, à quelques exceptions près. Notre contribution à cette histoire se base sur ces entrevues.

Nous reconnaissons la nécessité de contacter et d'interviewer les personnes clés dans la communauté haïtienne à l'égard du sida : elles sont très bien placées pour nous parler de leurs vécus, de leurs luttes et de leurs interprétations. Ceci dit, une telle démarche risque d'inclure uniquement les gens qui étaient dans les médias ou qui prenaient une position de leader à l'époque. Afin d'élargir l'échantillon, nous avons également cherché à contacter des personnes qui étaient moins visibles : une infirmière qui a fait son travail sans trop de reconnaissance formelle ; une bénévole qui a donné du temps à la cause du sida dans les années 1980, mais qui s'est retirée de la lutte depuis 25 ans ; un membre de la communauté haïtienne qui ne vivait pas avec le VIH ou le sida dans les années 1980, mais qui appuyait à sa manière un membre de sa famille infecté. Notre démarche vise à assurer une diversité de points de vue sur la maladie. Une étude qui se limite aux leaders d'une communauté risque de généraliser leurs interprétations propres en lieu et place des expériences de la communauté²¹. Bien sûr, notre travail vise à documenter et à analyser les réponses militantes haïtiennes à la crise du sida à Montréal. Par contre, nous voulons également assurer que Monsieur et Madame Tout-le-Monde soient représenté.e-s. Ainsi, nous avons interviewé des personnes haïtiennes vivant à Montréal pendant les années 1980, qui n'ont pas été impliquées directement dans la lutte contre le sida. Ces entrevues nous ont aidées à mieux comprendre le contexte des années 1980 et à saisir l'impact du sida sur toute personne haïtienne vivant à Montréal à l'époque, étant

donné l'association étroite dans les médias entre les Haïtien·ne·s et cette nouvelle maladie considérée comme mortelle.

Notre intérêt à inclure des perspectives autres que celles des leaders nous a poussées à chercher des gens qui ne nous auraient pas nécessairement accordé d'entrevue. Cette démarche a impliqué un travail assidu de recrutement des personnes à interviewer. Une bonne partie de ce travail tente de trouver un équilibre délicat entre l'encouragement, l'insistance et la patience, afin d'inclure des voix et des perspectives qui n'auraient pas été comprises. Plusieurs techniques et stratégies de communication ont facilité ce travail. Nous avons souligné l'importance de capter les expériences des femmes dans le recrutement. Malgré cette approche, certaines femmes ont avancé qu'elles n'avaient rien à dire même si elles avaient été impliquées dans l'affaire du sida depuis des décennies. Nous avons épluché les archives pour trouver les noms de bénévoles de l'époque disparus du milieu communautaire depuis longtemps. Nous avons garanti l'anonymat à ceux et celles qui le désiraient. À ceux et celles qui étaient très réticents à nous parler, nous avons offert la possibilité d'une rencontre unique, sans enregistrement d'une entrevue formelle, afin d'assurer leur participation (une stratégie qui a eu du succès). Si l'un des objectifs de cette étude est de documenter des vécus et des expériences souvent invisibles, il importe de tout faire pour assurer que les gens qui ont des réserves, ou tout simplement les femmes qui ne croient pas qu'elles aient quoi que ce soit d'important à raconter puissent accepter de nous rencontrer. Cet élément de notre projet a pris beaucoup de temps. Si, comme le dit Rodney Saint-Éloi, l'histoire du sida et des Haïtien·ne·s a été trop vite écrite par des journalistes, les chercheurs qui s'y intéressent doivent prendre le temps et trouver des moyens pratiques d'assurer une belle diversité d'expériences et de paroles. Pour réaliser ce défi, il fallait non seulement inviter des gens à nous accorder une entrevue, mais aussi les encourager à nous parler et même les convaincre de le faire²².

Une telle démarche est intéressante, car elle vise à accorder une attention particulière aux vécus des femmes, et à éviter de généraliser la vision d'un organisme communautaire à toute une communauté. Le fait de procéder ainsi s'avère important, étant donné que la question du sida est très sensible pour la communauté

haïtienne à Montréal depuis le début de l'épidémie. Comme nous l'exposerons plus tard, l'association entre les Haïtien-ne-s et le sida par certaines instances gouvernementales et par les médias a causé beaucoup de discrimination – sur le plan politique et dans la vie quotidienne. Tenter de raconter cette histoire rappelle aux gens les difficultés et les injustices qu'ils ont vécues. Comme le disait la docteure Yolande Charles :

... parce que quand ça arrive, des choses douloureuses comme ça, on a un mécanisme de défense. C'est-à-dire qu'on met ça dans... une partie de notre mémoire là et puis on laisse ça. C'est mort quasiment là, c'est comme si on n'avait plus de souvenirs de cette période-là, qui sont douloureux. Je pense que c'est peut-être à cause de ça que je n'arrive même pas à situer quelle année que ça s'est produit les actions.

La franchise de la docteure Charles nous rappelle la douleur de cette épidémie. Les enjeux soulevés – la douleur de revenir sur cette histoire ainsi que les non-dits dans la mémoire collective d'une communauté – nous rappellent que la discrimination entraîne souvent le silence. Notre démarche méthodologique d'approcher une diversité de personnes vise à mieux comprendre les silences et les non-dits d'une communauté.

En tout, nous avons réalisé 44 entrevues dans le cadre de ce projet. La majorité des gens rencontrés ont accepté d'être nommés : nous allons par conséquent les citer en les identifiant au cours de cette étude²³. Par contre, plusieurs personnes ont préféré garder l'anonymat ; elles sont désignées par « un participant » ou « une participante ». Nous avons interviewé des médecins, des cliniciens, des travailleuses sociales, des infirmières, des bénévoles, et des gens ayant une personne malade du sida dans leur famille immédiate. Nous avons rencontré des militant-e-s communautaires, des pasteurs ainsi que des personnes qui étaient tout simplement d'origine haïtienne et qui vivaient à Montréal durant les années 1980. Par contre, nous n'avons pas pu parler aux personnes d'origine haïtienne qui vivent avec le VIH depuis le début de l'épidémie et notamment pendant la période de notre étude (les années 1980)²⁴. Malgré cette limite, nous avons confiance que les données

recueillies incluent les vécus et les expériences des personnes vivant avec le sida. Ce projet ne prétend pas donner la voix aux personnes séropositives d'origine haïtienne, mais il esquisse quand même les discriminations vécues par elles pendant les années 1980 à Montréal. Notre projet se limite à Montréal, et ce, pendant les années 1980. Notre intention est de mieux comprendre l'impact du sida pendant la première décennie de l'épidémie ainsi que la réponse de la communauté haïtienne à ce grand défi. Même si notre recherche se définit comme étant une histoire montréalaise, nous avons fait trois entrevues avec des militant·e·s haïtien·ne·s à Toronto puisqu'ils et elles avaient organisé des actions en lien avec le sida et les Haïtien·ne·s à cette époque. Ces entrevues et les documents connexes nous permettent de comprendre les enjeux de l'association entre les Haïtien·ne·s et le sida à l'extérieur du Québec, ce qui facilite nos réflexions sur la situation d'ici.

Pour revenir à la question des sources nécessaires à la production des savoirs créoles, nous soulignons une source inestimable : les médias communautaires, notamment la radio et les émissions de télévision. Si les entrevues nous offrent la possibilité d'obtenir les réflexions des gens interviewés aujourd'hui sur une histoire passée, les émissions de radio et de télévision des années 1980 témoignent des débats à l'époque. Afin de mieux comprendre le contexte historique de la communauté haïtienne à Montréal, nous avons consulté les émissions de radio diffusées pendant les années 1980, et en particulier l'émission *Koumbit flamboyant* produite par le BCCHM²⁵. Outre les émissions de la radio communautaire et de télévision, nous avons consulté les documents audio et télévisuels produits par les organismes communautaires, notamment les campagnes de sensibilisation sur le sida dans les années 1980. Ces sources incarnent l'oralité de la communauté haïtienne elle-même : c'est au cours des émissions de radio que les nouvelles et les débats de la communauté haïtienne se passent. Si un projet de recherche sur les Haïtien·ne·s admet le rôle central de l'oralité dans le vécu haïtien ainsi que la nécessité d'avoir recours à l'oralité pour inclure la perspective des femmes²⁶, il devient capital de consulter les émissions de la radio communautaire haïtienne. Elles ont été peu exploitées dans les études sur les Haïtien·ne·s à Montréal; nous proposons donc cette piste de recherche qui

pourrait être intéressante pour d'autres chercheur·e·s. Certes, notre travail ne se concentre pas uniquement sur les médias communautaires haïtiens, mais leur consultation fait partie intégrante de notre démarche²⁷.

Un dernier élément complète nos stratégies visant à valoriser les savoirs créoles dans les sources. Lors de nos rencontres avec les individus, que ce soit les médecins, les organisatrices-teurs communautaires ou bien les infirmières, nous leur avons demandé de consulter leurs archives personnelles, c'est-à-dire les documents, les articles de journaux ou les outils de prévention qu'ils avaient gardés au cours des années. Les documents fournis par les docteurs Alcindor, Duperval et Robert, et par l'infirmière Marie-Luce Ambroise nous ont été très utiles. En effet, les informations contenues dans ces fonds personnels nous ont permis de mieux comprendre l'ampleur du travail accompli : toutes les réunions, le travail souvent invisible qui a précédé la rédaction des communiqués de presse et autres documents, la coordination entre les différents acteurs et actrices, les appels téléphoniques avec les responsables gouvernementaux. En outre, la variété des sources nous offre une analyse des différents savoirs impliqués dans cette épidémie : ceux qui ont été privilégiés ainsi que ceux qui ont été mis à l'écart. À titre d'exemple, les textes fournis par Dr Jean Robert contiennent des études cliniques et de la documentation médicale provenant de sources francophones (Québec, France) et anglophones (Canada anglais, États-Unis). La consultation de sources rédigées dans différentes langues au sein du même fonds facilite l'analyse des cadres scientifiques privilégiés dans la version officielle du sida : un article paru dans *Paris Match* donne la version française de la découverte du VIH, dans laquelle le Dr Luc Montagnier déclare : « Dix mois avant le communiqué de victoire américaine [annonçant la découverte du virus responsable du sida comme syndrome], j'avais envoyé mon virus au professeur Gallo [le chercheur américain responsable de cette annonce]²⁸. » Des fonds composés de sources anglophones et francophones permettent de mieux encadrer la lecture étasunienne du phénomène non pas comme une « vérité » absolue, mais comme une des articulations possibles de celui-ci. Creuser l'histoire du sida à partir du contexte montréalais offre une occasion unique puisque les chercheur·e·s, les médecins et

les militant-e-s ont été exposé-e-s aux cadres anglophones *et* francophones dans leur travail quotidien face à l'épidémie. Le concept de *savoirs créoles* est facilité par ce contexte plurilinguistique, dans lequel les sources anglophones ne sont pas les seules considérées ou consultées. Nous reviendrons sur ce point.

Savoir créoles est non seulement un cadre théorique, c'est en même temps une pratique méthodologique. Comme le maintient Raewyn Connell, l'enracinement du colonialisme dans la sociologie se manifeste également sur le plan du contenu et de la méthode de la discipline²⁹. Afin de se libérer des cadres universitaires qui valorisent exclusivement ou principalement la métropole, les démarches intellectuelles doivent procéder autrement. Nos réflexions sur les sources cherchent à tracer des voies potentielles. Pour résumer, nous reconnaissons la nécessité de consulter les sources officielles en ce qui concerne l'épidémie du sida, mais sans accepter leurs termes et définitions *a priori*. Une analyse des rapports entre les systèmes de savoir fait partie intégrante de notre interrogation, afin de mieux comprendre pourquoi et comment certaines formes de savoir sont exclues. La consultation des documents produits par les organismes communautaires et les mouvements sociaux permet une meilleure appréciation des vécus et des réalités qui ne figurent pas toujours dans les sources officielles. Afin de collecter des expériences qui ne font pas toujours partie du dossier officiel, nous accordons une attention particulière aux entrevues. Cette stratégie est surtout importante pour l'inclusion des voix des femmes. Nous soulignons également notre attention et notre bonne volonté afin de chercher une diversité de gens et de perspectives dans nos recherches empiriques. Étant donné l'importance de l'oralité au sein de la communauté haïtienne, les sources consultées comprennent les émissions de radio et de télévision de la communauté ainsi que les outils audiovisuels liés au sida. Finalement, les fonds personnels de quelques personnes rencontrées ont orienté nos réflexions sur le sujet en général, principalement grâce à la lecture des sources rédigées dans des langues différentes. Ensemble, toutes ces perspectives sur les sources nous permettent de mieux comprendre les savoirs en ce qui concerne le sida dans les années 1980, la valorisation de certaines formes de savoir et les techniques

et méthodes nécessaires sur le plan pratique pour produire le savoir autrement.

SAVOIRS CRÉOLES : L'APPORT D'UNE ANALYSE COMPARATIVE

Notre recours à des sources différentes nous permet de collecter des données représentant une diversité d'expériences et de vécus. Ces faits, événements et interprétations nous aident à mieux comprendre les cadres scientifiques officiels de l'épidémie du sida et à découvrir d'autres réalités méconnues. Nous soulignons dans une telle approche l'importance d'une analyse comparative des données et des systèmes de savoir. Si, en utilisant les sources différentes citées ci-dessus, nous réussissons à faire émerger de nouveaux faits, nous pourrions donc interroger les façons typiques de comprendre cette maladie et de raconter son histoire. Le cas de la découverte du virus, cité ci-haut, est exemplaire : si on se fie à certaines sources américaines de l'époque, on pourrait conclure que le virus responsable du sida a été découvert et identifié par l'équipe étasunienne du Dr Gallo. Par contre, la consultation de sources françaises nous indique que l'équipe de l'Institut Pasteur, associée au Dr Montagnier, a été la première à localiser le virus qu'on appelle maintenant VIH. L'octroi du Prix Nobel de médecine en 2008 à Françoise Barré-Sinoussi, une virologue de l'équipe Pasteur, est une forme de reconnaissance officielle et internationale de la découverte du virus responsable du sida³⁰. Nous citons ce cas pour illustrer non seulement l'importance, mais la nécessité même d'une analyse comparative des données, surtout par le biais de l'examen des données occultées. Cette analyse prendra plusieurs formes : une comparaison des politiques étasuniennes et canadiennes concernant les dons de sang en 1983 et en 1990 et une analyse des actions militantes haïtiennes à Montréal et à Toronto. L'analyse comparative demeure un aspect central des *savoirs créoles*, pour mieux dégager d'autres expériences de cette maladie. En effet, la remise en question du discours standard de l'histoire du sida en Amérique du Nord, qui veut que la maladie ait touché d'abord les gais, est au fondement même de ce projet. Nous démontrerons que, si nous étudions l'impact du sida chez les Haïtien·ne·s à Montréal dans les années 1980, nous en arriverons à une autre compréhension de ce phénomène. Ainsi, nous pourrions non seulement rendre

compte de l'expérience du sida dans une communauté autre que celle des gais, mais également revoir la manière même dont nous représentons l'histoire de cette épidémie. Si nous commençons par la communauté haïtienne, quelles histoires de l'épidémie pouvons-nous raconter? Quelles histoires de Montréal pouvons-nous écrire?

SAVOIRS CRÉOLES : AU-DELÀ DE CE QUI EST DÉJÀ VISIBLE

Notre méthode accorde une importance capitale à ce qui n'est pas déjà visible. Par exemple, lorsqu'on se penche sur l'épidémie du sida, surtout dans le contexte de l'Amérique du Nord, on associe d'emblée la maladie à la communauté gaie. Un examen des études académiques sur ce sujet ancre l'émergence du sida au sein de ce milieu: Benjamin Shephard Heim offre une histoire orale de la communauté gaie à San Francisco; Deborah Gould considère le rapport étroit entre la communauté gaie et le sida à l'égard des militantismes; Richard MacKay examine comment la condition a été associée à un agent de bord gai dans ses premières années; David Roman étudie l'histoire du sida en lien avec la communauté gaie et les performances artistiques; et Jennifer Brier constate le rôle central de la communauté gaie américaine dans la réponse politique à l'épidémie aux États-Unis, une position affirmée également dans les recherches de Steven Epstein³¹. De façon semblable, une littérature francophone situe les origines du sida au sein de la communauté gaie masculine, comme l'illustrent les études et les monographies de Christophe Broqua et de Didier Lestrade³². En outre, plusieurs films, créations et documentaires récents tracent la mobilisation communautaire de la communauté gaie. Les documentaires *We Were Here!*, *How To Survive a Plague*, *United in Anger*, les films *120 Battements par minute* et *Plaire, aimer et courir vite* et la pièce de théâtre montréalaise *Propositions for the AIDS Museum* renforcent le lien entre cette épidémie et la communauté gaie³³. Un lien indissoluble entre la communauté gaie et l'histoire du sida s'articule souvent dans la presse écrite également³⁴. Nous ne voulons pas suggérer que toutes les études ou les productions culturelles sur l'histoire du sida situent la maladie dans la communauté gaie³⁵. Toutefois, nous soulignons que la compréhension générale de cette épidémie – dans les études

scientifiques, dans les productions culturelles, et dans les médias – stipule que cette épidémie est d’abord apparue chez les gais.

Une étude sur l’histoire du sida au sein de la communauté gaie masculine, quoiqu’importante et nécessaire, risque de rester dans une logique de ce qui est déjà visible. Le présent projet vise à offrir un nouveau regard sur l’histoire, sans nier l’impact qu’a eue la maladie dans la communauté gaie ou d’autres populations. Pour réaliser ceci, on commence ailleurs – avec des faits, des vécus, et des réalités qui sont méconnues, négligées ou tout simplement écartées de notre compréhension actuelle de la maladie. Cette recherche propose tout simplement l’idée qu’en commençant avec des réalités qui ne sont pas déjà nommées et identifiées, nous pouvons arriver à une analyse plus complexe, à la fois de l’histoire de cette épidémie et de l’histoire de la ville de Montréal.

Les études existantes sur la communauté haïtienne montréalaise n’échappent pas à notre regard critique, toujours à la recherche de ce que l’on ne voit pas. En effet, nous différons dans notre démarche et notre conception d’autres chercheur·e·s qui se sont penché·e·s sur l’histoire de la communauté haïtienne à Montréal. Dans son livre *A Place in the Sun: Haiti, Haitians and the Remaking of Québec*, l’historien Sean Mills offre une analyse importante des rapports entre Haïti et le Québec³⁶. Le projet de Mills est double: il considère la façon dont on a vu Haïti sur le plan historique en examinant, par exemple, les discours des missionnaires. Ensuite, il défait ce cadre et fait l’examen des contributions des Haïtien·ne·s à la société québécoise en général. Étudiant, entre autres, une campagne de régularisation des personnes sans statut, le racisme vis-à-vis des chauffeurs de taxi, les travaux des collectifs féministes et le discours littéraire dans les travaux de Dany Laferrière, Mills démontre comment les Haïtien·ne·s ont contribué aux valeurs sociales de solidarité et d’engagement communautaire. Le projet de Mills est d’une importance capitale: au lieu de considérer les Haïtien·ne·s dans une logique de charité et d’accueil, il nous explique comment ceux-ci et celles-ci ont forgé le Québec moderne. Sur le plan méthodologique, il explique son recours aux sources des organismes communautaires:

... and unofficial archival holdings of community groups, particularly the important collections of the Bureau de la communauté haïtienne de Montréal and the Maison d'Haïti. In the holdings of these community groups, the activities and intellectual production of community organizers and taxi drivers, feminists, and those fighting deportation begin to become legible.

(... et les fonds d'archives non officiels des groupes communautaires, particulièrement les collections importantes du Bureau de la communauté haïtienne de Montréal et de la Maison d'Haïti. C'est dans ces fonds d'archives que les activités et la production intellectuelle des organisateurs communautaires, des chauffeurs de taxi, des féministes et de ceux et celles qui se sont opposé·e·s au déportement deviennent visibles.)³⁷

Mills a raison de souligner l'importance de ces sources. Tout comme lui, nous avons recours aux documents de ces organismes communautaires afin de comprendre l'histoire du sida à Montréal. Les travaux de Mills, en se concentrant sur les activités visibles dans la sphère publique – les protestations des chauffeurs de taxi à l'égard du racisme dans l'industrie; les campagnes contre la déportation; les actions féministes d'éducation populaire; les romans de Laferrière –, en documentant les contributions exceptionnelles des Haïtien·ne·s à la vie québécoise et leur capacité de se faire entendre et d'effectuer des changements sur la place publique, nous offrent des informations essentielles³⁸.

Pendant, au contraire de Mills, nous ne laissons pas la sphère publique définir les termes de notre analyse. La raison en est simple : le sida, surtout dans les années 1980 et même aujourd'hui, impose ses silences. Si nous étudions la sphère publique et les discours des Haïtien·ne·s de l'époque, nous parlons, bien sûr, de l'association entre les Haïtien·ne·s et le sida dans la presse écrite et à la radio. Par contre, se focaliser uniquement sur ce point ne permettrait pas d'aborder d'autres éléments de cette histoire. Comme nous l'expliquons dans cette recherche, les Haïtien·ne·s ont fait énormément d'interventions dans la sphère publique à l'égard du sida. Mais les expériences de la communauté haïtienne ne se limitaient pas à ces enjeux : elles comprenaient le désarroi d'apprendre le diagnostic

du sida, la peine de perdre un enfant touché par cette maladie, le rejet des personnes séropositives haïtiennes à l'intérieur de la communauté même, le travail invisible des membres de la famille pour aider quelqu'un.e ayant besoin de soins palliatifs, ou bien les silences et les non-dits de personnes vivant avec le sida qui n'osaient pas divulguer leur statut dans leur vie privée, que ce soit dans la famille, à l'école ou à l'église. Le sida et les défis qu'il soulève ne se limitent pas à la sphère publique. C'est une affaire hautement intime, une réalité que, souvent, on ne nomme même pas.

Aussi devons-nous tenter de faire émerger ce qui est souvent invisible, surtout dans les discussions à l'intérieur de la communauté. L'accent sera donc mis sur les actions militantes qui n'ont pas nécessairement eu un écho dans la sphère publique, que ce soit des lettres présentées aux médias qui n'ont pas été publiées ou le travail de couloir pour changer des politiques publiques. C'est en analysant ce qui n'est pas visible que nous pouvons véritablement apprécier l'apport de la communauté haïtienne à la vie de Montréal. Ainsi, nous allons considérer la contribution des infirmières et des travailleuses sociales dans la lutte contre le sida et le rejet et la méconnaissance que subissaient les personnes vivant avec le sida à l'intérieur même de la communauté. En tournant notre regard vers l'invisible, nous allons faire émerger la réalité des femmes dans la sphère privée. L'accent que nous mettons sur l'invisible, notre conception des *savoirs créoles*, ne vise pas à nier les enjeux de la sphère publique. Au contraire, nous allons en parler souvent dans ce livre. En revanche, notre conception des *savoirs créoles* inclut une attention assidue à ce qui ne se dit pas, à ce qu'on vit dans l'intimité sans jamais l'avouer.

SAVOIRS CRÉOLES : ANN PALE KREYÒL (PARLONS LE CRÉOLE)

Un dernier élément de notre concept et de notre pratique des savoirs créoles doit être abordé: la nécessité pour les chercheur.e-s de maîtriser la langue créole afin d'effectuer leurs recherches, de mieux comprendre les valeurs et les perspectives de la communauté haïtienne au Québec, d'avoir un meilleur accès aux fonds d'archives et aux personnes à interviewer, et de reconnaître les limites mêmes de leurs connaissances.

D'abord, rappelons le contexte particulier de Montréal. Comme nous le présentons dans le premier chapitre, l'immigration haïtienne au Québec se démarque surtout à partir des années 1960, la première vague étant des personnes professionnelles scolarisées (médecins, infirmières, enseignant-e-s). Le système d'éducation en Haïti étant en français à cette époque, les membres de la communauté haïtienne ayant fait des études collégiales ou universitaires avaient une excellente connaissance de la langue française. Il serait facile pour des chercheur-e-s au Québec d'interagir avec les leaders de la communauté haïtienne uniquement en français, mais on risque alors de négliger certaines nuances plus perceptibles lorsqu'on parle le créole haïtien.

Parmi les exemples qui peuvent nous aider, Rodney Saint-Éloi donne celui d'un mot qui a des connotations sémantiques très différentes en créole haïtien et en français au Québec :

C'est-à-dire que, d'autant plus que culturellement, le mot « nèg » est très valorisant en Haïti. Le mot, le mot « nèg ». Le mot « nèg », ça veut dire « être humain ». Et ici, ça veut dire autre chose, ça veut dire « citoyen de seconde classe ». Donc, on n'était pas dans cette logique-là. En Haïti, un « gran nèg », c'est un être bon, généreux, donc. C'était même un idéal humain, le mot « nèg » en Haïti. Donc, parce que le blanc n'existe... parce que l'être humain, c'était le « nèg », c'est l'être humain.

Nous prévenant contre une équivalence entre les désignations sémantiques en français et en créole, Saint-Éloi illustre la raison pour laquelle il est important de maîtriser les nuances de la langue créole afin de mieux comprendre les réalités présentées et vécues dans cette langue³⁹.

Marjorie Villefranche offre un autre exemple de ce point :

Souvent... en créole, quand on parle de soi, on parle de soi à la troisième personne. La personne. On ne dit pas « je », on dit « la personne ». Parce qu'il y a comme... une chose autonome qui est la personne physique, les choses fonctionnent dans ton corps, mais si tu regardes ça fonctionner et tu n'as pas toujours prise

dessus. Donc, c'est comme « la personne », il faut faire attention à « la personne » (rires).

VN : Même, on dit : « *Tèt ou* ».

MV : Oui, exactement, « *tèt ou* ». Hum. C'est, c'est la personne.

Le point que Villefranche soulève – la conception de soi et la référence à soi se font autrement en créole qu'en français – a été illustré de façon explicite dans l'un de nos entretiens. En parlant de l'association entre les Haïtien-ne-s et le sida en 1983, à la suite d'un communiqué de presse publié par la Croix-Rouge canadienne (le sujet du deuxième chapitre), Monique Dauphin déclare tout simplement : « Ça a été une bombe... qui nous est tombée sur la tête ». L'énoncé est puissant. Mais pour bien comprendre tout ce qui est évoqué, il faut parler et comprendre le créole haïtien. Même si l'entrevue avec madame Dauphin s'est déroulée en français, nous pouvons observer une formulation typiquement créolophone, le recours à « *tèt* » invoqué ici pour désigner la communauté haïtienne en général. Sans parler le créole, impossible d'apprécier toutes les nuances et les complexités de son analyse et de saisir les nuances et les contradictions des vécus des Haïtien-ne-s au Québec. Si, suivant Saint-Éloi, nous voulons offrir une histoire qui va au-delà de celle qui a été écrite trop vite, si nous voulons offrir une véritable connaissance de la communauté, de ses valeurs, de ses contributions et de ses sensibilités, la maîtrise du créole haïtien s'impose.

L'apprentissage du créole haïtien est important, car il nous permet également de lire certains documents dans les archives, de recueillir et d'analyser les données de notre étude. Alors que la grande majorité des documents écrits consultés sont écrits en français, certains ne sont offerts qu'en créole. C'est le cas notamment des dépliants de prévention, des émissions de télévision et des émissions communautaires de radio.

L'usage du créole s'est avéré capital dans nos rapports avec les gens de la communauté, que ce soit pour l'accès aux archives des organismes communautaires ou pour convaincre les gens de nous accorder une entrevue. Frantz Benjamin, actuellement député à l'Assemblée nationale, souligne l'importance de la langue créole dans ses rapports avec les créolophones :

Pour moi qui suis d'origine haïtienne, c'est-à-dire quand je vais à la rencontre des membres de la communauté haïtienne, donc, normalement, je m'exprime en créole... Ils ont cette liberté et ils sentent que je suis un des leurs. Donc, et ça, c'est, c'est un espace, le créole devient, à ce moment-là, un espace de reconnaissance pour tout le monde. Et l'autre chose aussi... comme toutes les langues maternelles, c'est des territoires de liberté. C'est des territoires de liberté.

Comme espace de reconnaissance et de liberté, le créole est un outil fondamental pour que les gens s'expriment, notamment dans leur intimité. Lors de nos recherches sur le terrain – en accédant aux archives, dans le recrutement des personnes à interviewer et dans les présentations de nos résultats aux membres de la communauté haïtienne –, plusieurs personnes ont apprécié le fait que nous parlions le créole. Certaines nous ont même dit qu'elles avaient accepté de nous accorder une entrevue parce que nous parlions leur langue, ce qui démontrait pour eux un intérêt et le sérieux de notre démarche⁴⁰. La maîtrise du créole assure donc une plus grande participation des gens de la communauté à notre recherche. Si, comme nous l'avons déjà souligné, l'oralité est fondamentale pour la communauté haïtienne – les rapports entre les gens, les débats, la manière dont la communauté se présente et s'articule –, il faut parler le créole haïtien afin de s'engager sur ce plan. Une capacité de lire et de comprendre le créole seulement ne suffirait pas, car on ne pourrait vraiment connaître les enjeux complexes de la communauté soulevés souvent uniquement sous forme orale.

La reconnaissance du créole comme territoire de liberté implique une appréciation fine des niveaux de langue différents, de son utilisation et de ses référents. Pierre-Roland Bain, fondateur du *Komite Entènasyonnal pou Pwomosyon Kreyòl ak Alfabetizasyon* (KEPKAA, Comité international pour la promotion du créole et de l'alphabétisation), un organisme communautaire de Montréal dédié à l'avancement des langues créoles, explique :

Parce qu'en fait, il ne suffit pas de... simplement entendre les choses qui sont dites, mais aussi il faut pénétrer aussi l'âme des gens de la communauté, alors, l'âme haïtienne, pour bien

comprendre, pour bien saisir. Parce qu'il y a la façon. Surtout les Haïtiens, ils parlent beaucoup en proverbes. Ils parlent beaucoup en proverbes et on ne peut jamais prendre le proverbe au premier degré. OK. Il faut toujours aller au, au premier, deuxième, troisième niveau. Donc, ça peut aider [de parler la langue créole haïtienne]. C'est-à-dire, une fois qu'on peut... même si on n'arrive pas à identifier les niveaux, mais on, on peut toujours comprendre. « Oui, la personne m'a dit telle chose, mais peut-être qu'il y a quelque chose en arrière de ça. » Ça va suffire.

VN: Juste comprendre qu'on ne comprend pas?

PRB: Oui, voilà. (rires) Oui, c'est ça. (rires)

Bain invite les chercheur·e·s à bien parler et à comprendre le créole haïtien afin d'apprécier cette langue. L'échange entre nous soulève une question fondamentale dans le domaine de la recherche, c'est-à-dire la reconnaissance de ce qu'on ne comprend pas. Cette position peut surprendre – nous avons souvent tendance à croire que l'apprentissage d'une langue facilite la compréhension entière de ce qui est dit. Cette affirmation est, bien sûr, vraie sur un certain plan : ça nous *aide* à mieux comprendre. Mais dans une démarche typiquement haïtienne, Bain parle de la langue créole en citant implicitement un proverbe haïtien : « *Sa w pa konnen pi gran pase w* » (ce que vous ne savez pas vous dépasse). Ce proverbe parle d'humilité à l'égard du savoir. Ainsi, maîtriser la langue créole pour pouvoir admettre qu'on ne saisit pas tout nous rapproche d'une sensibilité haïtienne à l'égard du savoir lui-même.

Pour résumer, nous soulignons que notre conception et nos pratiques des savoirs créoles reposent sur une maîtrise suffisante de la langue créole haïtienne. L'importance de l'oralité au sein de la communauté haïtienne crée un contexte dans lequel nous devons être attentives aux langues parlées vivantes. De plus, comme nous l'avons expliqué, les nuances des vécus et des interprétations de la vie quotidienne sont incarnées dans la langue créole elle-même. Des échanges uniquement en français risquent soit d'imposer un cadre français à un contexte créolophone (le mot « nèg » serait ainsi défavorisé), soit de négliger certaines couches d'analyse (l'exemple

fourni de l'utilisation du mot «tèt» et ce qui est évoqué par ce terme dans la langue créole haïtienne). Un travail qui se fait en créole, au moins en partie, permet de lire et de consulter les documents d'archives accessibles uniquement dans cette langue: c'est surtout important pour les documents audiovisuels. Une telle approche favorise aussi le rapprochement auprès des gens, permettant ainsi une plus grande diversité au sein d'un échantillon de personnes interviewées. Finalement, la compréhension et l'appréciation des proverbes à leur juste valeur, et les différents niveaux d'analyse qui en découlent ne sont possibles que grâce à une maîtrise de la langue créole. Si, comme le dit Pierre-Roland Bain, les Haïtien·ne·s parlent en proverbes, les chercheur·e·s doivent développer une aisance non seulement avec les éléments sémantiques et lexicologiques de la langue, mais aussi avec ses mises en application, ses formes narratives, ses valeurs, ses dictons... et ses proverbes.

Savoirs créoles ne peut donc pas se faire uniquement en français. Comme le dit le proverbe haïtien, «*Pale fransè pa di lespri*» (le fait de parler français n'est pas un signe d'intelligence). Ce proverbe est surtout important lorsque nous considérons la valorisation du français dans la société haïtienne. Dans un contexte historique, bien parler le français signifiait qu'un·e Haïtien·ne avait été à l'école, puisque le système d'éducation était uniquement en français, tout comme l'appareil étatique⁴¹. Comme l'explique Tontongi :

Pandan de syèk lekòl ann Ayiti fèt inikman an franse, men nan lis matyè ki enseye yo ou te wè lang laten, grèk, angle e panyòl; men pèsòn pat janm site lang kreyòl, ni ekri ni oral.

(Pendant deux siècles, l'école s'est faite en français en Haïti, mais dans la liste des matières enseignées, on voit le latin, le grec, et l'espagnol; mais aucune mention n'est jamais faite du créole, ni écrit ni oral.)⁴²

Ayant noté la place centrale occupée par le français dans le système éducatif haïtien, Tontongi va plus loin en remettant en question le fait que les écrivain·e·s créolophones s'expriment en français. Il voit dans cette pratique une forme de néocolonialisme :