



Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

1 | 2005

Haïti et l'anthropologie

Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie

The status of voodoo and the history of anthropology

Laënnec Hurbon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/336>

DOI : 10.4000/gradhiva.336

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2005

Pagination : 153-163

ISBN : 2-915133-08-5

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Laënnec Hurbon, « Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie », *Gradhiva* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/336> ; DOI : 10.4000/gradhiva.336

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© musée du quai Branly

Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie

The status of voodoo and the history of anthropology

Laënnec Hurbon

1 Le vodou a été associé à tant de représentations et de préjugés qu'il est encore difficile et périlleux de produire une approche anthropologique qui l'englobe dans sa factualité. Par exemple, il évoque à la fois un culte essentiellement lié au groupe humain originaire de l'Afrique noire appelé haïtien, comme s'il devenait impossible de parler d'Haïti sans lui adjoindre de manière indissociable la coloration, les pratiques et les croyances du vodou. Telle est ainsi l'image d'Haïti qu'on repère dans une part importante de la littérature du pays voisin, la République dominicaine¹, cependant qu'aux États-Unis (Hurbon 1994: 181-197), encore ces dernières années, le vodou est donné dans la presse comme la clé du sous-développement d'Haïti et la source des



gouvernements despotiques que le pays a connus pendant les deux derniers siècles. En Europe, il faut encore régulièrement et sans cesse démontrer que le vodou, venu d'Afrique, n'est pas une mosaïque de rites magiques et de sorcellerie qui font des Haïtiens un peuple-enfant, et qui ramène à l'enfance de l'humanité. À travers ces préjugés et fantasmes qui l'entourent d'un épais brouillard, il est cependant possible d'entrevoir que le vodou, comme n'importe quel système religieux, renvoie à la fois à une problématique

d'identité culturelle, qu'il remplit un rôle essentiel dans l'histoire politique d'Haïti et implique une conception particulière ou singulière des rapports au développement économique. Mais tout cela ne permet ni de saisir le vodou dans sa spécificité, ni de connaître sa véritable nature. Auparavant il est sans doute nécessaire de s'interroger avant tout sur le statut reconnu au vodou aux différentes époques de l'histoire d'Haïti comme aux différentes étapes du développement de l'anthropologie. C'est ce que nous nous proposons de faire dans ce texte.

Le vodou comme sorcellerie et idolâtrie dans le contexte esclavagiste (XVII^e et XVIII^e siècles)

- 2 Dans le contexte esclavagiste, le vodou comme religion n'existe pas : les récits des missionnaires et des voyageurs n'y repèrent qu'un amas de pratiques magiques et de sorcellerie. Pour le révérend père Du Tertre (1667) par exemple, qui nous fournit l'un des premiers récits sur la vie quotidienne des esclaves, les Noirs, lorsqu'ils arrivent, sont déjà chrétiens. Capturés comme esclaves et embarqués depuis les ports d'Espagne et du Portugal, ils ont été baptisés avant d'être enchaînés sur les bateaux négriers. Du Tertre note qu'ils sont « malléables au christianisme » (*ibid.*: 502), et qu'ils fréquentent les sacrements plus que les maîtres. Du vodou, le père Du Tertre ne pouvait guère en entrevoir l'existence. Il se contente de relever la passion des esclaves pour la danse :

« Il ne se passe guère de fêtes et de dimanches, que plusieurs nègres d'une même terre, ou de celles qui leur sont voisines, ne s'assemblent pour se recréer, et pour lors ils dansent à la mode du pays, tantôt à la cadence de leurs chansons, qui forment un chant très agréable, et tantôt au son d'un tambourin, sur lequel on a étendu une peau de loup marin... » (*ibid.*: 526).
- 3 De même, les esclaves apparaissent aux yeux du Père Du Tertre heureux dans les églises qu'ils fréquentent avec empressement en toutes occasions :

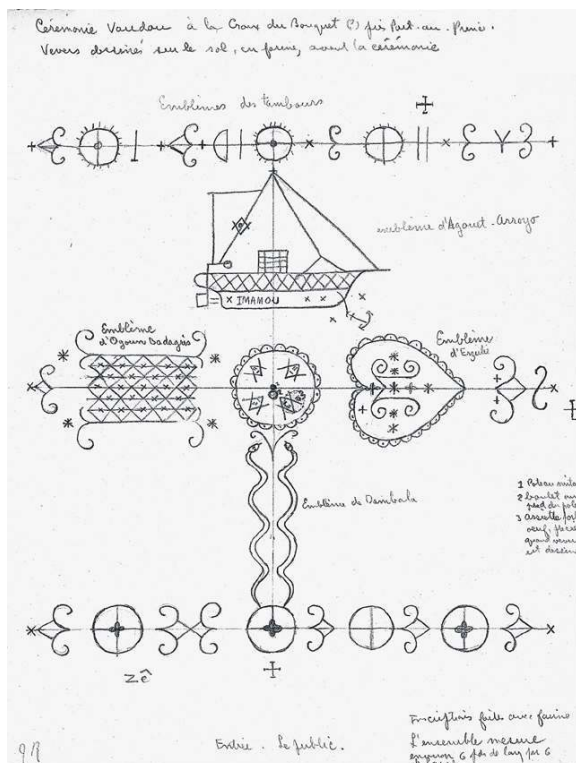
« Leurs plus grandes réjouissances se font au baptême de leurs enfants, car pour lors ils invitent tous les nègres de leur pays, aussi bien ceux de la case, et ils vendraient plutôt tout ce qu'ils ont, qu'ils n'eussent de vie pour solenniser leur naissance... » (*ibid.*: 528).
- 4 En revanche, dans l'île de Saint-Christophe, un arrêt du Conseil supérieur du 23 novembre 1686, met en garde contre «... les nègres sorciers et soi-disant médecins qui se mêlent de guérir plusieurs malades par sortilèges, paroles et même aussi de deviner les choses qu'on leur demande ». Quatre catégories de sorciers sont décrites dans cet arrêt : ceux qui ont « communication avec le démon... », ceux qui « usent de sortilèges, drogues par la coopération du démon, qui agit secrètement en conséquence d'un pacte » ; puis les jongleurs « qui font croire aux plus simples qu'ils les ont désorcélés... » ; enfin ceux qui « usent des remèdes naturels et ont connaissance de quelques simples » (Peytraud 1897: 187-188). Pour le père Labat (1724), autre témoin missionnaire à la fin du XVII^e siècle, il est préférable de différer le plus possible le baptême des esclaves, « jusqu'à ce qu'on soit assuré qu'ils ont abandonné tout à fait les pratiques qu'ils ont avec le diable » (*ibid.*: 325). En développant à l'intérieur même des églises des pratiques qui s'écartent des normes du christianisme, les esclaves méritent alors d'être assimilés à des sorciers.
- 5 Dès le début du XVIII^e siècle, missionnaires et administrateurs, de même que les « habitants » (ainsi appelait-on les colons) ne se borneront à voir dans les pratiques de sorcellerie, que des menaces mortelles dirigées contre eux. Aussi cherchent-ils, lit-on

dans une lettre du 3 septembre 1727 « à faire mourir de leur propre autorité » (Peytraud 1897: 187-188) les nègres sorciers. Effectivement, les rumeurs vont enfler pendant tout le XVIII^e siècle, surtout à partir des années 1750 qui voient apparaître une série de chefs religieux qui prétendent annoncer la fin de l'esclavage et l'extermination des colons. Le plus célèbre d'entre eux s'appelle Makandal qui passe pour le plus grand faiseur de poisons et de maléfices.

- 6 Sur la base des récits des missionnaires et de divers arrêts de l'administration coloniale, nulle part le vodou n'est considéré comme la religion des esclaves déportés d'Afrique. Ces pratiques relèvent du domaine de la sorcellerie. Ce qui paraissait encore, au XVII^e siècle, bénin et récréatif prend de plus en plus une teinte menaçante, subversive même, car alors il s'agit de pratiques qui portent en elles la contestation du système esclavagiste. Depuis le Code noir de 1685, qui suit de près la révocation de l'Édit de Nantes, tous les cultes autres que le catholicisme sont interdits et considérés comme « séditeux ». Mais il s'agit nommément du judaïsme et du protestantisme. Le vodou n'est toujours pas reconnu comme une religion. Toutefois, vers la fin du XVIII^e siècle, la description présentée par Moreau de St Méry (1797) d'un culte qu'ils croient être ophiolâtrique (culte de la couleuvre) livre un aperçu de rites qui, cette fois, se déploient totalement en dehors des églises et qui garde une réelle étrangeté par rapport aux rituels chrétiens. Des danses et des transes allant jusqu'au phénomène de la possession par des entités dites surnaturelles, ainsi que des invocations dirigées par des spécialistes tenant lieu de prêtres et de prêtresses sont identifiées (Moreau de St Méry 1797: 210-211), sans qu'on puisse encore dire qu'il s'agit d'une religion au sens strict.
- 7 Ce qui apparaît ici c'est que seul le christianisme est défini comme religion, mais cette conception est le résultat de toute une évolution des rapports entre celui-ci et les autres cultes depuis les Pères de l'Église. La réflexion élaborée par ceux-ci du III^e au V^e siècle était portée par une stratégie de conversion et par conséquent se développait en apologétique qui devait fatalement réduire les autres cultes à des activités rituelles périphériques, comme des coutumes païennes ou des croyances et pratiques polythéistes qui normalement avaient perdu leur légitimité devant le christianisme. Ce sera la doctrine qui prévaudra au moment de l'arrivée des conquistadors dans les Amériques. Il faudra bien en effet trouver un mode de classement des pratiques rituelles et croyances des non encore convertis : s'ils invoquent des entités surnaturelles, ce ne peut être que manière d'imiter la vraie religion (Borgeaud 2004: 188 sq.). C'est ce que les Pères de l'Église appelaient « imitation diabolique ». La théorie de l'idolâtrie sera rigoureusement appliquée par Las Casas par exemple pour rendre compte des modes de croyances des Amérindiens qui proviennent d'erreurs de perception induites par le diable. Une lumière naturelle leur avait été donnée comme à tous les êtres humains, c'est le diable qui serait venu se mettre à la place du vrai Dieu à invoquer et à adorer². Cette perspective de Las Casas ne sera pas tout à fait celle des missionnaires du XVII^e et du XVIII^e siècle face aux esclaves africains. Il n'est plus question en effet de leur attribuer une quelconque lumière naturelle qui aurait connu une dégénérescence. Les missionnaires et les colons se contentent de faire appel aux croyances en la sorcellerie répandues alors en Europe pour faire des Africains un groupe humain né sous le règne de la malédiction et vivant totalement sous l'emprise du diable. Cham, dans la Bible, représenterait la souche véritable du peuplement de l'Afrique noire et comme il a été maudit, il est voué à l'esclavage, certains missionnaires prétendaient expliquer de cette manière le consentement des Noirs, en tant que postérité de Cham, à l'esclavage³. Il n'y a pas là une

thèse aux arêtes bien nettes sur l'infériorité raciale du Noir, mais le mythe de Cham est déjà un des éléments du dispositif mis en place pour produire une infériorité raciale à partir même du religieux. Il ne fait aucun doute que saint Augustin et saint Thomas soutenaient le principe de l'unité du genre humain dans laquelle ils intégraient, mais de manière spéculative, les Noirs africains vus sous l'appellation d'Aethiops⁴ ; en revanche avec le mythe de la malédiction de Cham, ces mêmes Africains pouvaient tout au plus entrer dans la catégorie des Infidèles et des idolâtres. Là encore ce qui prédomine dans la vision qu'ont les Européens des cultes pratiqués par les Noirs demeure la sorcellerie. Car, en fin de compte, même convertis au christianisme, ils méritent encore d'être tenus en esclavage qui est leur destin naturel, s'ils veulent un jour être intégrés entièrement dans le genre humain.

Dessin d'un vèvé attribué à Alfred Métraux



© Laboratoire d'Anthropologie sociale, droits réservés

La dénégation du vodou par les élites haïtiennes au XIX^e siècle

- 8 Avec la Révolution des droits de l'homme et du citoyen, les difficultés pour reconnaître l'égalité des « Noirs » avec les Européens s'enracinent dans les représentations que nous venons d'évoquer. Il semble plutôt qu'une nouvelle opposition, celle entre peuples primitifs et peuples civilisés, voit le jour. Le vodou qui a rempli un rôle cardinal dans l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue pour cimenter leur solidarité et les doter d'un système de reconnaissance mutuelle ne peut pas être reconnu comme religion à part entière, même par les nouveaux dirigeants de l'État haïtien nouvellement créé en 1804.

- 9 Il y a eu, certes, une période allant de 1804 à 1860 au cours de laquelle le vodou a été toléré par le clergé et a vécu presque en harmonie avec le catholicisme, mais il ne pouvait être question d'une quelconque reconnaissance du vodou comme religion. Et ce pour plusieurs raisons : d'abord, parce que si le vodou se pratiquait librement, il aurait permis le développement de pouvoirs parallèles par rapport à ceux établis, ensuite et surtout parce qu'en Europe les rumeurs à propos d'un vodou qui serait de la pure sorcellerie et un signe de sauvagerie ont continué à circuler, de sorte que les chefs d'État haïtiens ont dû choisir de mettre en avant le catholicisme comme religion officielle du pays afin de faire accepter celui-ci parmi les nations dites civilisées. Le Code pénal de 1836 en son article 246 rendait suspecte de sorcellerie toute pratique du vodou. Ce même article est constamment repris dans différentes circulaires des gouvernements au cours du XIX^e siècle ; en 1935, l'article 405 de ce même Code se fait plus bavard sur les offrandes à « de prétendues divinités » et sur les « pratiques superstitieuses » susceptibles d'emprisonnement et d'amende.
- 10 La pratique du vodou se fera dans une certaine clandestinité, d'autant plus qu'à partir de 1860 l'État signe un Concordat avec le Vatican pour que l'école, l'éducation et la culture soient sous la responsabilité exclusive de l'Église catholique. Plusieurs vagues de persécutions (1864, 1896 et 1941) pour une éradication immédiate et complète vont être lancées par le clergé missionnaire contre le vodou, sous prétexte qu'il constitue « une tare africaine » et une activité culturelle en l'honneur du démon. Tout se passe finalement comme si le paradigme des missionnaires catholiques de vraie et fausse religion était dorénavant conforté par celui de l'anthropologie naissante qui tente d'élaborer une échelle des civilisations dont la pointe la plus avancée est évidemment celle de l'Occident, comme on peut le découvrir sans peine dans les *Leçons de la philosophie de l'histoire* de Hegel. Pour les élites haïtiennes du XIX^e siècle, le vodou allait être ainsi relégué au rang d'un culte en voie de disparition au fur et à mesure que la civilisation s'épanouirait en Haïti et pénétrerait les campagnes. Il y aurait une véritable intériorisation du paradigme opposant primitif et civilisé⁵ qui traverse la plupart des productions anthropologiques. Les exceptions n'ont pas manqué, mais il faut remarquer que les tendances fortes de l'anthropologie comme l'évolutionnisme, tout en reconnaissant l'unité du genre humain, restent soucieuses de donner une place importante au sens du progrès, du développement de la science et des techniques.

Le vodou, « âme du peuple » ou symbole d'archaïsme

- 11 Il faudra attendre les années 1930 en Haïti pour que se mette en place une rupture épistémologique avec la problématique d'un vodou qualifié de pure sorcellerie et de tare africaine. Jean Price-Mars est à l'origine de cette rupture lorsqu'il publie son célèbre ouvrage, *Ainsi parla l'Oncle*, en 1928, en pleine occupation américaine (1915-1934). À la même époque, aux États-Unis, plusieurs journaux et ouvrages relancent tous les préjugés du XIX^e siècle sur le vodou, identifié à des pratiques de cannibalisme, de sacrifices et de sorcellerie, et cela en vue de refonder et de consolider le racisme anti-noir sur la vision d'une Haïti tout entière plongée dans la barbarie. Jean Price-Mars n'hésite alors pas à déclarer que le vodou est une religion qui représente un héritage africain, lequel fait partie de la culture du pays et qu'il faut dorénavant assumer. Tout un courant littéraire, dit de la Négritude ou école indigéniste, prend naissance sous l'impulsion des idées de Jean Price-Mars. Quelques années plus tard, un Bureau d'ethnologie est créé en Haïti et

l'écrivain Jacques Roumain⁶, en faisant l'inventaire ethnographique des richesses culturelles et artistiques que recèle le vodou, fait figure de pionnier. Même si la perspective d'un statut de libre fonctionnement du vodou n'est pas assurée par les gouvernements, la curiosité pour la recherche anthropologique sur le vodou et sur les traces des cultures africaines est éveillée. Mais on est encore loin du compte. Qu'il suffise de se pencher sur les conceptions prédominantes dans les élites face à la *santería* à Cuba ou au candomblé au Brésil, on s'aperçoit que le statut de ce qu'on appelle les « religions afro-américaines » est encore celui de cultes tolérés, ou en tout cas tenus en subordination par rapport au catholicisme, seule religion considérée comme officielle, donc normale. Les chercheurs parviennent cependant à détacher les religions afro-américaines de la sorcellerie et reconnaissent leurs aspects esthétiques et leur rôle dans les pratiques thérapeutiques. Il faut garder en mémoire que toute cette effervescence se produit au cours des années 1930, au Brésil, à Cuba et en Haïti et qu'elle est déterminée par le nouveau cours que prend l'anthropologie en Europe et aux États-Unis. Comme le remarque Stefania Capone (1999: 221) avec justesse, à propos des recherches sur le candomblé, les ethnologues vont devenir « les garants de l'africanité des cultes et, par conséquent, de leur légitimité ». Une légitimité qui sera parfois articulée aux intérêts du pouvoir politique. Mais concentrons-nous à nouveau sur la tournure complexe que prennent les débats en Haïti autour du vodou à cette époque.

Mambo conduisant les initiés en procession



© Laboratoire d'anthropologie sociale, photo Rhoda Métraux, droits réservés

- 12 Il est important de rappeler tout d'abord que le nouveau courant initié par Jean Price-Mars permet enfin que des enquêtes et des recherches empiriques sur le vodou et sur les éléments constitutifs de la culture haïtienne se développent. L'École des Griots avec François Duvalier, Lorimer Denis et Louis Diaquoi, fondée en 1932, va produire une série

d'articles inspirés par un certain nationalisme culturel. À la fin de 1942, le Bureau d'ethnologie d'Haïti est officiellement fondé et le président de la République, Élie Lescot, nomme Jacques Roumain directeur du Bureau. Or, c'est pendant l'année 1941 que le clergé catholique trouve l'appui de ce même président pour lancer la campagne célèbre dite « campagne des rejetés »⁷, au cours de laquelle tous les catholiques, surtout ceux vivant en zone rurale, doivent, par un serment public dans les églises, déclarer qu'ils renoncent au vodou, parce qu'il serait idolâtrie et œuvre de Satan.

- 13 Mais l'école indigéniste va se diviser en deux groupes : l'un se développera dans la mouvance antifasciste, donc prudente et critique par rapport aux perspectives des auteurs comme G. Montandon et A. Rosenberg, connus comme idéologues de l'antisémitisme ; l'autre prétend essentialiser la différence culturelle que représente le vodou pour marquer une opposition radicale à l'universalisme abstrait, conquérant et assimilationniste du monde occidental. C'est dans ce dernier groupe qu'on retrouve l'ethnologue François Duvalier qui peu à peu, dès les années 1936-1940, prépare par différents articles⁸ les bases idéologiques du régime dictatorial qu'il instaurera de 1957 à 1971. Dans ses travaux, le vodou est considéré comme « l'âme du peuple », le lieu véritable d'expression de l'authenticité culturelle de celui-ci. À ce titre, le vodou est censé inspirer le chef politique de la nation pour faire de lui l'homme qui est à l'écoute du plus grand nombre. Il y a bien un changement du statut traditionnel du vodou, il est devenu objet d'étude pour être mis au service du pouvoir politique. La condition de subordination par rapport au catholicisme est maintenue dans le contexte de la dictature de Duvalier : les cérémonies du vodou sont organisées par les officiels du régime pour mieux contrôler l'imaginaire populaire et conférer des assises plus durables à la dictature. On peut se demander si l'on n'est pas en présence d'une stratégie antiraciste prise au piège du racisme qu'il est censé combattre. Sans pouvoir reprocher à ce courant d'ignorer les valeurs comme les droits de l'homme et la démocratie, on peut dire qu'il portait un soupçon sur tout ce qui était censé provenir du monde occidental. Entre le vodou et l'haïtianité, un lien indissoluble est établi et sur la base d'une vision holiste de la société, il n'est plus loisible à un Haïtien d'exprimer une critique quelconque d'un pouvoir politique qui s'est autoproclamé garant de cette haïtianité. Ce n'est pas le point de vue défendu par Jacques Roumain, pendant la « campagne des rejetés » : dans une polémique célèbre avec le père Foisset, représentant du clergé catholique, il soutenait qu'il fallait d'une part reconnaître dans le vodou une superstition comme toutes celles qui ont existé et existent encore en Europe, et en même temps contester les persécutions de type inquisitorial contre le vodou, qui sont d'inspiration fasciste et pro-vichyste. Cette volonté d'éradiquer d'un seul coup le vodou produit même des effets contraires : d'après Jacques Roumain, abatte par exemple certains arbres, « sous prétexte d'en chasser les mauvais esprits [...], pour les paysans passait pour la confirmation évidente de leur existence »⁹. Point ici de tentative de manipulation politique du vodou, comme on l'observe dans le courant des Griots, car il importait surtout de sortir des croyances superstitieuses du vodou par l'éducation formelle et l'accès à la science. Le vodou était donc vu encore comme un culte en sursis et l'on ne pensait guère lui accorder un statut de religion à part entière, à l'égal de celui des Églises protestantes et catholiques.

Vèvè



© musée du quai Branly

- 14 Peut-on cependant dire qu'à ce jour le débat sur le statut du vodou est épuisé, dans la mesure où, dans la dernière Constitution de 1987, mise en place après le renversement de la dictature des Duvalier (père et fils), se trouve supprimée explicitement toute pénalisation du vodou ? Loin de là, car il faut encore compter avec la prédication des Églises protestantes et surtout avec la version pentecôtiste du protestantisme qui reprend le flambeau de la campagne contre le vodou réduit à un culte en l'honneur de Satan. De plus, la liberté des cultes est encore entravée par le maintien d'un système concordataire qui confère à l'Église sa position privilégiée et le caractère d'une religion officielle. Toutefois, la condition de subordination du vodou par rapport aux Églises catholiques et protestantes va permettre un rebondissement du débat sur son statut. En dépit d'une prédication protestante visant la diabolisation du vodou et même son éradication, les prêtres vodou se regroupent et forment des associations pour sa défense depuis 1986 grâce à l'appui de plusieurs écrivains et artistes.
- 15 Cependant, la tendance à la manipulation politique reparaît de plus belle, cette fois sous l'emballage d'un décret prétendant reconnaître au vodou le statut d'une religion à part entière. Effectivement tout se passe comme si nous étions enfin en présence d'une rupture réelle avec deux siècles d'histoire d'infériorisation du vodou. Tentons dès lors de lire au plus près le texte de l'arrêté récent publié dans *Le Moniteur*, journal officiel de la République d'Haïti, le 14 avril 2003, par Jean-Bertrand Aristide, alors encore président de la République (depuis le 7 février 2001).
- 16 Dans ses « considérants », l'arrêté part du principe que le vodou « est un élément constitutif de l'identité nationale » et qu'il importe de « prendre les mesures, pour éviter toute tentative d'inquisition et d'exclusion, pour sauvegarder l'intégrité nationale ». On

peut ici difficilement contester de telles visées positives, édictées pour la première fois officiellement en Haïti. Mais déclarer le vodou « élément constitutif de l'identité nationale » semble rejoindre les prétentions que l'Église catholique exprimait pour elle-même tout au long du XIX^e siècle et jusqu'aux années 1960, et qui la poussaient à l'intolérance vis-à-vis des autres systèmes religieux, et surtout vis-à-vis du vodou. Dès lors, on peut se demander si les Haïtiens qui ne se revendiquent pas vodouisants ne risquent pas de paraître en déficit de nationalité et donc des Haïtiens de seconde zone.

- 17 La perspective qui eut permis un réel respect du vodou comme religion ne devrait-elle pas procéder de la laïcité de l'État, comprise comme une neutralité de l'État par rapport à toutes les religions en compétition en Haïti ? C'est justement ce qui fait totalement défaut dans le texte de l'arrêté qui ne cesse d'annoncer que l'État est prêt à accorder au vodou « aide et protection » ou encore « un soutien qualitatif ». Ne s'agirait-il pas là d'une manière de hausser le vodou au statut des autres religions, en particulier du catholicisme, auprès de l'État, sans toutefois rien modifier des rapports traditionnels entre l'État et les religions en Haïti et, concrètement, sans même poser le problème de la séparation entre les sphères politiques et les sphères religieuses ? De fait, l'arrêté invite les chefs de culte vodou à venir « prêter serment par devant le Doyen du Tribunal civil de son ressort », pour être « habilités à célébrer baptêmes, mariages et funérailles ». Telles sont déjà les prérogatives des pasteurs protestants et des prêtres catholiques en ce qui concerne les actes d'état civil. Mais on sait que la tradition vodou n'a pas pour fonction d'organiser des baptêmes, encore moins des mariages, car si parfois il y a mariage dans les temples vodou, il s'agit alors d'alliance entre un individu (homme ou femme) et une divinité. Pour un vodouisant, baptêmes et funérailles peuvent avoir lieu dans une église catholique, sans qu'il en ressente pour autant une quelconque contradiction, tant il intègre avec aisance des éléments du rituel catholique au point même que certains auteurs parlent d'un « catho-vodouisme »¹⁰. En revanche, l'arrêté semble répondre à une demande formulée récemment par un groupe de vodouisants dans le cadre d'une commission dite « commission de structuration du vodou » qui prétend moderniser le culte en le faisant accéder à l'écriture¹¹. Pour cela, des cérémonies sont organisées le dimanche à la manière des assemblées protestantes ou des messes catholiques ; des textes mythologiques sur l'histoire des divinités vodou sont lus au cours de ces cérémonies. Tout se passe comme si le vodou devenait une Église sur le modèle des Églises protestantes et catholiques avec en conséquence la possibilité pour les chefs du culte vodou de coopérer avec l'État aux actes d'état civil. On se doute qu'un embarras persiste au sujet du statut juridique du vodou, et que l'empressement à produire un arrêté ne s'explique en dernière instance non par une volonté de protéger le culte du vodou, mais par celle d'obtenir un bénéfice politique en lui octroyant des facilités et des privilèges. La liberté véritable de culte ne saurait être garantie dans un système politique où le président de la République prétend exercer un pouvoir absolu sans contrôle et où les autres pouvoirs (législatif et judiciaire) ne jouissent d'aucune indépendance. Aristide comme Duvalier ne semblent avoir vu dans le vodou qu'un système de croyances et de pratiques dans lequel les couches populaires seraient enfermées, comme si « le peuple » n'avait qu'une demande : celle de pratiquer le vodou sans possibilité de liberté de pensée.
- 18 Les péripéties qu'a connues et que connaît encore le statut du vodou en Haïti ne peuvent être appréhendées en dehors de l'histoire politique du pays. Toute anthropologie du vodou qui ferait l'impasse sur le rapport des pouvoirs établis au vodou ne peut que rater son objet, car l'évolution du vodou et les formes qu'il prend sont déterminées à partir de

ces pouvoirs. Mais il est remarquable que les modifications qui s'opèrent dans les théories anthropologiques du XVIII^e au XX^e siècle aient eu un impact direct sur les attitudes des élites intellectuelles et politiques en Haïti. Par exemple, comme nous l'avons vu, au XIX^e siècle les essayistes haïtiens craignent de reconnaître jusqu'à l'existence du vodou, sous le prétexte qu'il dessert notre statut de nation « civilisée », cependant qu'au XX^e siècle le vodou est tantôt un lieu d'authenticité culturelle du peuple, tantôt une superstition qui disparaîtra non par la violence mais par l'accès à l'éducation scientifique.

Les défis actuels pour le vodou : laïcité et démocratie

- 19 Aujourd'hui encore, le flou sur le statut du vodou persiste, même si, dans les œuvres romanesques et poétiques, un changement notoire apparaît dans le traitement dont il est l'objet. En effet depuis les années 1980, il n'est plus fait mention du vodou comme d'un phénomène exotique sur lequel l'écrivain haïtien se penche avec une certaine condescendance. Le vodou paraît bien inscrit dans le paysage culturel et religieux du pays sans que l'écrivain puisse s'en offusquer, mais sans qu'il soit non plus obligé de faire l'apologie du culte. Une position qui est congruente aux avancées du vodou dans l'espace public : dans les médias, dans la musique et la peinture, le vodou semble être peu à peu assumé comme un système de croyances et de pratiques qui constituent un des éléments de l'identité culturelle et comme une source d'inspiration. Des chercheurs font désormais valoir les aspects éducatifs du vodou, le rôle psychothérapeutique qu'il remplit traditionnellement et ses valeurs esthétiques. Mais les problèmes du statut juridique du vodou ne sont pas résolus, des enquêtes récentes révèlent que des vodouisants des campagnes et des classes moyennes ont encore quelque difficulté à se déclarer vodouisants à cause de rumeurs persistantes sur l'identification du vodou à de la sorcellerie. Il se pourrait que ces difficultés soient donc encore enracinées dans les hésitations de la recherche anthropologique elle-même. Autrement dit, on peut se demander si n'apparaît pas une opposition entre un vodou pur (exempt de toute trace de pratique de magie et de sorcellerie) donc à protéger et à accepter sur la place publique, un vodou maléfique, c'est-à-dire un vodou qui se pratique « des deux mains » (autrement dit tant pour « le mal » que pour « le bien ») ou encore un vodou aux mains pleines de sacrifices rituels suspects, de cannibalisme et de sorcellerie allant jusqu'à la zombification. Comme si finalement l'imaginaire qui s'est élaboré autour du vodou depuis la période esclavagiste, et qui a rebondi sur la base des récits sur l'insurrection des esclaves de 1791, ne cessait de produire des effets sur le statut actuel du vodou. L'Église catholique ayant abandonné les pratiques de campagne anti-vodou, le protestantisme prend le relais malgré une prédication ambiguë axée sur la diabolisation de ses croyances, puisque bien des éléments du culte, comme les rêves, la transe, les thérapies par les plantes médicinales, la glossolalie sont allègrement repris, par exemple dans les assemblées pentecôtistes. Ou bien encore, on est souvent amené aujourd'hui à opposer de façon irréductible deux aspects du vodou, l'un qui serait tenu pour du folklore – finalement acceptable et intégrable dans les arts et la littérature – et l'autre qui serait l'aspect religieux, mais qu'on répugnerait à reconnaître tant s'y trouveraient mêlées la magie et la sorcellerie.

Scène de possession à Balan



© Laboratoire d'Anthropologie sociale, droits réservés

- 20 L'ambivalence de la société tout entière vis-à-vis du vodou ne semble pas encore levée, malgré l'existence de groupes de défense du vodou à l'intérieur du pays comme dans la diaspora haïtienne, où l'on remarque depuis les années 1990 une action continue d'intellectuels, parfois vodouisants eux-mêmes, en faveur de la reconnaissance internationale du vodou. Une des difficultés majeures qu'a connues le vodou au cours de sa formation et de son évolution en Haïti provient sans nul doute de la place que lui a assigné généralement l'État. On aura beau reconnaître la spécificité du vodou (dont on ne saurait nier que cela constitue un progrès dans les mentalités), encore faudra-t-il qu'il puisse entrer dans ce qu'on appelle aujourd'hui un droit culturel et donc qu'il fasse partie des droits fondamentaux comme celui de la liberté de pensée, la liberté de religion, la liberté d'expression. Que depuis le dispositif des croyances du vodou, des personnes puissent être – dans certaines circonstances – accusées d'être des sorcières et être, de ce fait, sujettes à des lynchages, renvoie encore et toujours à l'absence d'un État démocratique de droit qui aurait pour charge de devoir assurer la sûreté et la sécurité des individus. Dans un même temps, là où le vodou est considéré comme une part importante du patrimoine culturel national, il revient encore à l'État de protéger ce qui correspond à des lieux de mémoire, et cela ne suppose pas une intervention en faveur du culte comme tel, mais plutôt une tâche d'éducation à la citoyenneté.
- 21 En revanche, les recherches anthropologiques sur le vodou sont encore lacunaires sur différents points, et ce pour plusieurs raisons : ou on est trop pressé de porter un jugement négatif sur le vodou comme un culte qu'il faut décourager parce qu'il maintiendrait le pays dans l'archaïsme et le sous-développement, ou bien on lui reconnaît une altérité qui, produisant un style de vie différent de celui des Occidentaux, pourrait

apparaître comme subversif ou libérateur. C'est par exemple la thèse défendue par Lidwina Meyer (1999) dans son ouvrage portant sur les mises en scène du masculin et du féminin dans les textes culturels des cultes des Orisha et du vodou dans le golfe du Bénin. En appliquant les théories sémiotiques post-structuralistes de l'intertextualité aux mythes et aux rites du vodou béninois, L. Meyer s'attache à montrer que le vodou parvient à sortir de toute perspective infériorisant la femme ou neutralisant la différence sexuelle au bénéfice de l'homme (*der Mann*) pris en tant qu'homme universel (*der Mensch*). En effet, le modèle mis en avant dans cette recherche est celui d'un continuum qui imagine une différenciation graduelle du sexe, ce qui offre à l'individu des possibilités de métamorphoses et d'un jeu de masques et donc des rôles les plus divers dans l'ordre de la sexualité. Il est clair que cette recherche anthropologique tente par ce biais de surmonter les oppositions traditionnelles esprit / corps, identité du soi / non-soi, féminin / masculin, etc. Cette approche est exemplaire par la radicalisation de l'herméneutique textuelle comme véritable clé pour appréhender l'altérité de la culture vodou, mais la tentation de maintenir la culture moderne occidentale et le vodou comme deux univers culturels irréductibles l'un à l'autre est encore grande. On risque sinon une vision exotique, du moins un relativisme culturel qui se résignerait à une scotomisation de toute valeur universelle ou universalisable. C'est du moins ce qu'on soupçonne dans les réemplois psychothérapeutiques des rites et croyances du vodou, comme s'il fallait renvoyer l'individu à sa culture originaire, chaque fois qu'il est engagé dans un processus d'adaptation difficile en milieu d'émigration.

- 22 Nous ne soutenons pas ici l'idée que la reconnaissance officielle du vodou mettrait fin au drame vécu par l'individu obligé de faire un choix entre différents systèmes religieux en compétition surtout lors de quêtes thérapeutiques. On gagnerait plutôt à assumer le vodou comme lieu de mémoire de la traite et de l'esclavage pour sortir des préjugés véhiculés depuis au moins quatre siècles sur ce culte. Dans ce cas, l'obscurité maintenue autour de son dispositif de croyances et de pratiques rituelles doit être combattue en intégrant dans les écoles une information sur le vodou comme sur les autres systèmes religieux. On aura remarqué que la dépénalisation du vodou et les exigences de respect pour le culte proviennent du processus de démocratisation engagé en ligne brisée depuis une quinzaine d'années. Il faudrait alors poursuivre les recherches anthropologiques autour de deux pôles : l'un qui saurait prendre en compte le poids du politique et des processus de domination, l'autre qui s'attacherait à mettre en valeur le travail inaugural et continu de réélaboration symbolique qui s'avérerait nécessaire dans les luttes contre la déshumanisation qu'a constituée l'esclavage. Ainsi par exemple, le culte des morts et des ancêtres auquel l'Africain était accoutumé reçoit une surdétermination dans le contexte de l'esclavage dans la Caraïbe : le rapport aux morts et aux ancêtres relie en effet l'individu à l'origine perdue, le dote d'un nom qui lui permet de recouvrer son identité. De même la transe et la possession par les divinités du vodou constituent une mise en scène de l'histoire des dieux et font du corps un lieu de mémoire de l'esclavage et un moyen pour le groupe d'échapper à la domination du maître. Autant de pistes qui pourraient conduire à une recherche éloignée de toute apologétique, mais aussi de toute conception réductrice du vodou comme pratiques et croyances africaines résiduelles, ou tout simplement comme religion liée à un stade primitif dans l'évolution de l'échelle des civilisations et appelée nécessairement à disparaître sous l'influence de la modernité. Est-il inutile de souligner que le vodou nous met en présence d'une mémoire qui appartient non seulement aux anciens esclaves de Saint-Domingue, mais aussi au monde occidental,

trop souvent distraité par rapport à son rôle capital dans l'organisation de la Traite et l'institution esclavagiste dans les Amériques ?

BIBLIOGRAPHIE

Anthropologie

1986 *Anthropologie: état des lieux*. Paris, Le Livre de poche («Biblio essais») (ayant précédemment fait l'objet d'un numéro spécial de *L'Homme*, 1986, 97-98).

BARTHÉLEMY, Gérard

1997 *Dans la splendeur d'une après-midi d'histoire*. Port-au-Prince, Imprimerie Deschamps.

BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge

1988 *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Éd. du Seuil («Anthropologie»).

BORGEAUD, Philippe

2004 *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris, Éd. du Seuil («Librairie du XX^e siècle»).

CAPONE, Stefania

1999 *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala.

D'ANS, André-Marcel

1993 «Jacques Roumain et la fascination de l'ethnologie», in J. Roumain, *Œuvres complètes*, coord. L. F. Hoffmann. Madrid, Allca XX-Unesco: 1378-1428.

DEIVE, C. E.

1975 *Vodu y magia en Santo Domingo*. Santo Domingo, Museo del Hombre.

DIANTEILL, Erwan

2000 *Des dieux et des signes*. Paris, Éditions de l'EHESS.

DUCHET, Michèle

1971 *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris, Maspero.

DU TERTRE, Jean-Baptiste, R.P.

1667 *Histoire générale des Antilles habitées par des François. II. Contenant l'histoire naturelle des Antilles*. Paris, Chez Thomas Jolly.

DUVALIER, François

1968 *Œuvres essentielles*. Ed. F. Pichon. Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti.

FIRMIN, Anténor

1885 *De l'égalité des races humaines*. Paris, Éd. F. Pichon.

HURBON, Laënnec

1988 *Le Barbare imaginaire*. Paris, Éditions du Cerf.

1993 *Les Mystères du vaudou*. Paris, Gallimard («Découvertes»).

1994 «American Fantasy and Haitian Vodou», in D. Consentino, ed., *Sacred Arts of Vodou*. Los Angeles, UCLA-Fowler Museum of Cultural History: 181-197.

- 2001 *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle. La démocratie introuvable*. Paris, Karthala.
- 2004 *Religions et lien social. L'Église et l'État en Haïti*. Paris, Éditions du Cerf («Sciences humaines et religions»).
- LABAT, Jean-Baptiste
- 1724 *Voyage aux isles d'Amérique, 1693-1705*. Paris, Édition Duchartre.
- MEDEIROS, François de
- 1985 *L'Occident et l'Afrique (XIII^e-XV^e siècles)*. Paris, Karthala.
- MERCIER, Paul
- 1966 *Histoire de l'anthropologie*. Paris, PUF.
- MEYER, Lidwina
- 1999 *Das fingierte Geschlecht. Inszenierungen des Weiblichen und Männlichen in den kulturellen Texten des Oriha- und Vodun-Kulte am Golf von Benin*. Frankfurt am Main, Peter Lang («Europaischer Verlag der Wissenschaften»).
- MOREAU DE ST MÉRY, Médéric Louis Élie
- 1797 *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint Domingue*. Paris, chez Dupont, 2 vol.
- PEYTRAUD, Lucien
- 1897 *L'Esclavage aux Antilles françaises avant 1789 d'après les documents inédits des archives coloniales*. Paris, Librairie Hachette.
- PRICE-MARS, Jean
- 1928 *Ainsi parla l'Oncle*. Port-au-Prince, Paris, Imprimerie de Compiègne («Bibliothèque haïtienne»)
- QUENUM, Alphonse
- 1993 *Les Églises chrétiennes et la Traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*. Paris, Karthala.
- ROUMAIN, Jacques
- 2003 *Œuvres complètes*, coordinateur L.F. Hoffmann, Madrid, Allca XX-Unesco («Archivos»).
- SALA-MOLINS, Louis
- 1987 *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*. Paris, PUF.

NOTES

1. Voir, par exemple, C. Esteiban Deive (1975: 379 sq.).
2. Borgeaud 2004: 202 ; sur les sources théologiques de Las Casas et son interprétation des religions amérindiennes, voir les analyses de C. Bernand et S. Gruzinski (1988: 48, 76).
3. Sur le mythe blanco-biblique de Cham, cf. L. Sala-Molins (1987: 22-23); et pour de plus amples informations, voir aussi A. Quenum (1993: 166 sq.).
4. Cf. l'excellent travail de F. Medeiros (1985: 223) sur l'histoire des représentations des Noirs en Europe entre le XIII^e et le XV^e siècle.

5. Pour plus de détails sur le paradigme de l'opposition entre barbarie et civilisation, cf. *Le Barbare imaginaire* (Hurbon 1988: 58 sq.). Voir aussi l'ouvrage encore d'actualité de Michèle Duchet (1971) sur l'anthropologie et l'histoire au XVIII^e siècle. La plupart des essayistes très en vue au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, comme Anténor Firmin (1885), ont soutenu que le vodou était en voie de disparition, car le Noir, en Haïti, était en train de s'éloigner, de se distancer le plus possible de l'Afrique au fur et à mesure qu'églises et écoles étaient installées.
6. Voir Jacques Roumain (2003: 750). Sur J. Roumain, voir la contribution de A.-M. D'Ans (2003: 1378-1428).
7. Le président Élie Lescot a effectivement donné son feu vert pour la campagne anti-superstitieuse pendant toute l'année 1941 ; il a dû cependant y mettre fin à cause de la tournure qu'elle prenait dans les milieux urbains et surtout les milieux de la bourgeoisie de la capitale qui commençaient à s'affoler devant la généralisation de la campagne. Lescot a tant et si bien donné son accord que des gendarmes ont eu l'autorisation expresse d'accompagner les curés dans la tâche d'éradication immédiate du vodou lors des autodafés et des entrées *manu militari* dans les temples du vodou. Paradoxalement, le même Élie Lescot a permis que soit créé le Bureau d'ethnologie pour l'étude systématique des coutumes haïtiennes, voir les analyses que nous proposons dans *Religions et lien social* (Hurbon 2004: 209-218). Voir aussi notre étude sur *Les Mystères du vaudou* (1993) où nous avons présenté plusieurs documents sur la « campagne anti-superstitieuse ».
8. Voir l'article paru dans le journal *Le Nouvelliste* à Port-au-Prince, le 3 janvier 1936: « En quoi l'état d'âme du Noir se différencie-t-il de celui du Blanc ? », repris dans *Éléments d'une doctrine*, t. I, 3^e éd. coll. *Œuvres essentielles*, 1968, p. 49 où il précise que « Le Comte Gobineau a posé certains principes qui demeurent. Il a catégorisé la famille humaine en trois types: le Blanc, le Noir et le Mongolique... »
9. Cf. Articles du 11, 13 et 18 mars 1942 (Roumain 2003: 750).
10. C'est par exemple le point de vue de Gérard Barthélemy (1997).
11. Pour plus d'informations, cf. Hurbon (2001: 245-265).

RÉSUMÉS

Le statut du vodou en Haïti est lié à l'histoire politique du pays autant qu'à l'histoire de l'anthropologie. Pendant la période esclavagiste, il est connu comme sorcellerie et est interdit. À partir de l'indépendance (1804), il subit plusieurs vagues de persécution, de la part du catholicisme. Le paradigme de l'opposition entre idolâtrie et vraie religion ou entre primitif et civilisé, domine les élites et l'État, en sorte que le vodou est compris comme un culte appelé à disparaître tôt ou tard. Pour être reconnu comme un culte à l'égal des cultes catholique et protestant, la laïcité et la démocratie sont des requis indispensables. Fruit d'un travail de réélaboration qui permet aux esclaves de recouvrer une identité, le vodou est un lieu de mémoire des luttes contre la Traite et l'esclavage.

Voodoo's status in Haiti is linked to the country's political history as much as to anthropology's. During the slavery era, it was known as witchcraft and forbidden. Starting with independence in 1804, it experienced several waves of persecution from Catholicism. The paradigm of an opposition between idolatry and the true religion, or between the primitive and the civilized, prevailed among the elite and in the state. Voodoo was thus taken to be a cult destined to become

extinct sooner or later. Democracy and laicism are requisites for voodoo to be recognized as a form of worship equal to Catholicism or Protestantism. As the outcome of a reconstruction process whereby slaves recovered a sense of identity, vodo has stored memories of the struggle against the slave trade and slavery.

INDEX

Mots-clés : esclavage, identité culturelle, idolâtrie, laïcité, mémoire, persécution, sorcellerie

Keywords : collective memory, cultural identity, idolatry, laicism, slavery, witchcraft

AUTEUR

LAËNNEC HURBON

CNRS Centre de recherche sur les pouvoirs locaux dans la Caraïbe Schoelcher, Martinique,
lhurbon2@yahoo.com