



HAL
open science

Commerce, pouvoir et compétences dans le vaudou Haïtien

Dimitri Béchacq

► **To cite this version:**

Dimitri Béchacq. Commerce, pouvoir et compétences dans le vaudou Haïtien. Cahiers des Anneaux de la Mémoire, 2004, Haïti - dans le monde, 7, pp.41-70. hal-01909155

HAL Id: hal-01909155

<https://hal.science/hal-01909155>

Submitted on 30 Oct 2018

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

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

Copyright



© David Damoison, extrait de *Paris Caraïbe, le voyage des sens*, ed. Atlantica Paris.

Dimitri BECHACQ

Commerce, pouvoir et compétences dans le vaudou haïtien

À la fois lieu commun et emblème de la culture haïtienne, le vaudou haïtien peut donner l'impression d'être une sorte de nébuleuse se déclinant sur de multiples registres. À partir d'un fait religieux dont les modalités de cultes sont nombreuses et variées, des consultations de voyance dans des alcôves parisiennes aux nombreux pèlerinages en terre haïtienne, ce culte est devenu le support et la matrice d'expressions esthétiques, des mises en scène chorégraphiques aux arts sacrés du vaudou, et de productions intellectuelles avec d'abondantes publications littéraires, universitaires ou grand public.

À partir d'un noyau dur, le culte des ancêtres, le vaudou haïtien est devenu une configuration fluide autour de laquelle s'agencent ces productions périphériques. Afin de circonscrire les enjeux qui se nouent autour et dans le champ du vaudou, nous interrogerons ces pratiques et discours religieux, esthétiques et intellectuels à travers le prisme d'une analyse économique. Comment un culte des ancêtres a évolué en un commerce des esprits ? Comment le vaudou a-t-il été mobilisé dans la constitution d'un complexe folklorique haïtien susceptible d'être rentabilisé par des entrepreneurs ethniques ? Comment se manifestent et se légitiment les diverses mises à profit marchandes dans et autour du culte vaudou ?

1. REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR LA PLACE DU VAUDOU DANS LE PAYSAGE ÉCONOMIQUE HAÏTIEN.

1.1. Du culte des ancêtres au commerce des esprits.

Le terme *vaudou* désignait à l'origine une danse pratiquée dans les campagnes haïtiennes au cours de cérémonies (*dansé loa*, *manjé loa*) honorant les *loa* ou *mystères* (esprits) avec des sacrifices et des offrandes de nourritures. Ces *loa* peuvent incarner un trait de caractère, un aïeul, un élément naturel,

des personnages historiques, etc. Ils revêtent d'innombrables qualités et dénominations. Leurs classifications dépassent le seul cadre d'un panthéon et certaines d'entre elles marquent un rapport étroit au groupe familial et au territoire haïtien. C'est le cas avec les *loa rasin* (racine), les *loa abitation* (habitation), les *loa éritaj* (héritage). Ces *loa* sont honorés par des *servitè loa* (serviteurs d'esprits), des *hounsi* (initiés/ées), des *hougan* (prêtre) et des *mambo* (prêtresse). Ils acquièrent ce statut à l'issue d'un processus initiatique instaurant une relation de type don-contredon¹. Ils communiquent avec leurs *mystères* par le biais de la transe de possession, du rêve et de la divination.

Dans quelle mesure la présence des *hougan* et des *mambo* dans le paysage social haïtien est-elle liée au processus d'exode rural qui toucha les campagnes haïtiennes au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles? Pour saisir le sens et les implications de cette présence dans les villes et les zones périurbaines, il faut relire le statut de ces personnages religieux, médiateurs privilégiés entre les *mystères* et leurs serviteurs, à la lumière des évolutions induites par l'urbanisation croissante de la société haïtienne. Au XIX^{ème} siècle, les campagnes étaient divisées en *lakou*, sorte d'unité territoriale et spirituelle dirigée par un patriarche. Ce dernier, en tant que *papa-loa*², assurait notamment le lien entre ses descendants et les ancêtres familiaux divinisés. Autour du *lakou* se répartissaient les terrains familiaux, chaque parcelle étant sous la protection d'un ou plusieurs *loa*. Mais sous la forte pression démographique, le territoire familial se divisa en autant d'unités qu'il y avait de descendants, conduisant ainsi à la diminution puis à la pénurie des parcelles cultivables³.

A.-M. d'Ans précise que « *malgré la vigilance des familles, les héritages fonciers ont commencé à être démembrés, les « lois »⁴ de leur côté se sont mises à être*

1 Cette relation de type don-contredon se concrétise notamment par la célébration d'un mariage mystique. Il s'agit de l'union entre un-e initié-e et son *loa mait tèt*, ou génie tutélaire. Au cours de cette célébration, le *loa* s'incarne dans une personne proche de l'initié-e. Précisons que cette célébration suit en de nombreux points le déroulement d'un mariage classique: lecture d'un acte d'union, échange des bagues symbolisant l'alliance et consommation de biens appréciés par le *loa* (nourriture, parfum, habits). Enfin, signalons qu'il faut être baptisé dans la religion catholique pour pouvoir être initié au culte vaudou.

2 Ce terme est employé aussi pour désigner les *hougan*. Cette équivalence entre les deux termes témoigne peut-être de l'évolution de cette capacité de communiquer avec les *loa*, capacité désignée par l'expression « avoir le don », entre le *papa-loa*, dont ce serait l'une des charges au sein du *lakou*, et le *hougan*, dont ce serait la spécialité.

3 Pour une analyse des causes de la disparition du *lakou*, nous nous référons à BASTIEN R., 1985, *Le Paysan haïtien et sa famille*, Paris: ACCT-Karthala.

4 Cet auteur désigne les *mystères* ou esprits du vaudou par le terme « lois » et non pas par leur dénomination créole, *loa*.

vendu par des serviteurs peu scrupuleux, à des acheteurs qui ne l'étaient pas davantage » (d'Ans, 1987 : 291). Le phénomène des migrations rurales a pu alors favoriser l'apparition d'une nouvelle catégorie d'esprits, les *loa achté* (acheté), car ils étaient vendus à des *hougans* et des *mambos* par des paysans ayant cédé leurs terres. Ces médiateurs religieux les utilisaient pour accomplir les requêtes de leurs consultants et clients aux ambitions diverses : enrichissement personnel, visées matrimoniales, actes sorcellaires, etc. Ces *loa achté* constituèrent alors le fonds de commerce de certains prêtres du vaudou.

Cette hypothèse, si elle permet d'envisager le glissement d'un culte des ancêtres vers un commerce des esprits, se heurte cependant à la difficulté de localiser dans le temps l'apparition des différentes catégories d'esprits, dont celle de *loa achté*. Si les effets conjugués de la disparition du *lakou* et de la migration rurale ont pu induire de nombreux changements dans le culte, cela a pu aussi se manifester avec les modifications liées d'une part, aux compétences des esprits et d'autre part, au statut des *hougan* et des *mambo*.

Dans le contexte urbain, les *loa* n'agissent plus seulement comme les garants d'un ancrage territorial et familial mais aussi comme des « *prestataires de services existentiels* » (Hurbon L., 1993 : 81). D'après un informateur haïtien, il semblerait que cet exode rural ait conduit aussi à l'apparition ou du moins, à la plus grande place parmi les esprits du vaudou, d'un *loa* nommé *Baron-Samedi* lequel préside à tout ce qui touche à la mort et aux cimetières. En effet, les *lakou* incluaient les sépultures des ancêtres. L'éloignement des attaches familiales et territoriales a pu inciter les serviteurs du vaudou à faire de *Baron-Samedi* cet intermédiaire avec les aïeux.

Les *hougans* et les *mambos*, en répondant aux nouvelles formes de demandes des paysans émigrés, supplantèrent alors le patriarche du *lakou* dans ce rôle de médiateur avec les *loa*. Le contexte urbain favorisa alors une division du travail religieux qui passa par la spécialisation des compétences des *hougans* et des *mambos*. La mise à profit de leur don, cette capacité à communiquer avec les esprits, en s'inscrivant dans une logique marchande de l'offre et de la demande, interroge les enjeux de la professionnalisation de ce statut religieux. Comment ce commerce des esprits est-il légitimé ? Comment permet-il d'éclairer le rapport particulier à la richesse, cette dimension étant problématique dans le contexte économique haïtien ?

1.2. Le vaudou haïtien : facteur de précarité ?

Les détracteurs du vaudou ont fait du motif économique le principal argument pour expliquer les difficultés matérielles d'une grande majorité de la population haïtienne⁵. Pratiquer le vaudou, que ce soit en Haïti ou à Paris, implique un très fort investissement, autant humain que financier. Au vu de la multiplicité des postes de dépense qu'exige le culte⁶, il est effectivement légitime de s'interroger sur la place du vaudou dans l'économie paysanne. A. Métraux signale que « *du point de vue strictement économique, il est incontestable que le vaudou grève lourdement les revenus de la population paysanne* » (Métraux A., 1958 : 322). Une approche holiste de la dimension commerciale du culte doit d'abord prendre en compte les rouages du système économique paysan et la place de l'individu dans sa communauté d'appartenance.

Le fonctionnement du système paysan (Barthélémy G., 1989) suggère qu'un certain consensus social est relativement hostile aux processus d'accumulation et de thésaurisation. Si cela se comprend aisément dans un contexte de précarisation croissante de la population haïtienne, en amont, quelles valeurs sont véhiculées par la présence de ce consensus au sein d'une communauté d'individus ? L'enrichissement individuel ne débouchant pas sur une pratique redistributive, autant envers les siens qu'envers les *loa*, peut être considéré comme une volonté de détachement par rapport à la communauté d'origine, soudée par le principe de solidarité (*tèt ansanm*, tête ensemble). Dans un contexte économique difficile, ce principe de *tèt ansanm*, sorte de cohésion idéale au sein du groupe (famille, village, quartier), peut être envisagé comme un métronome des comportements humains, oscillant entre l'entraide mutuelle et la compétition pour la survie.

Quels sont les effets sur les relations interpersonnelles de ce principe quand il vient à être appliqué ? Et par quels moyens ? L'enrichissement individuel peut être sanctionné par des commérages (*télé-diòl*, *tripotaj*) et des attaques sorcellaires⁷. Motivées par la jalousie et l'envie, ces pratiques ont

5 Léon-François HOFFMANN passe en revue les différents motifs retenus contre le vaudou dans la littérature haïtienne des XIX^{ème} et XX^{ème} siècle : services rituels trop onéreux, *loa* trop exigeants, danses trop érotiques, folie et mauvaise image d'Haïti pour les étrangers (HOFFMANN, 1990 : 154-155). Il faut rappeler que l'approche psychopathologique des cultes afro-américains (vaudou haïtien, santeria cubaine et candomblé brésilien) était prédominante dans la première moitié du XX^{ème} siècle (AUBRÉE M. & DIANTEILL E. : 2002).

6 Ces postes de dépenses mériteraient une analyse détaillée : achats de nourritures et d'objets pour les services rituels courants (*manjé loa*) calqués sur le calendrier catholique, pour les rituels de passage (initiation, mariage mystique, enterrement), pour les séances de consultations, dépenses pendant les pèlerinages, la rétribution des prestations des *hougan* et *mambo*, etc.

pour but la neutralisation du pouvoir économique, mais aussi politique, de la personne visée. Nous pouvons voir dans ces pratiques l'application d'un individualisme égalitaire, une volonté de mise à niveau entre les situations des individus composant un groupe. Cette volonté d'homogénéisation, qui régule les relations humaines, semble être l'une des caractéristiques des sociétés caribéennes, comme le signale Richard Price au sujet de la Martinique : « Parallèlement à cette éthique de la concurrence, on décèle l'action d'un puissant, et en apparence contradictoire, courant égalitaire, un violent penchant au conformisme social et économique »⁸.

En considérant le vaudou comme un groupe d'appartenance, quelle est la place de l'individu dans ce groupe ? Pratiquer le vaudou, servir les *loa*, c'est assumer l'héritage spirituel familial : « le tout, identifié pour chacun à travers au moins deux dizaines de *loa éritaj*, définit, en quelque sorte, le profil religieux de l'individu qui différencie ainsi son culte familial de celui des autres » (Barthélémy, 1989 : 43). On ne peut se dérober au devoir d'honorer la mémoire de ses ancêtres, sous peine de sanctions des *loa*, dont certains sont réputés pour être irritables et exigeants envers leurs serviteurs.

Quel rôle joue le culte pour ses adeptes ? Plaçant l'individu dans une chaîne généalogique et spirituelle, la pratique du vaudou peut être vécue comme la recherche d'une filiation. S'initier, c'est répondre à la demande des esprits, mais c'est aussi se placer sous leur protection. L'initiation permet à l'individu de s'inscrire dans un espace social en créant des liens forts entre les membres d'une famille spirituelle, liens qui sont à la base de la solidarité, du *tèt ansanm* entre initiés. Ainsi le futur *hougan* E.J., pendant sa période d'initiation, ne faisait pas payer les séances à ses consultants, car il voulait tester son « don ». En retour, quand il envisagea de s'installer en Europe et aux États-Unis, il s'est fait aider par certains de ses consultants.

Pour les non-initiés et les sympathisants du vaudou, recourir à certains services du culte, notamment la divination et les offrandes, permet de pallier un sentiment de manque de contrôle sur les événements de l'existence. Par l'univers de sens qu'il génère et véhicule, le vaudou permet d'avoir prise sur le réel. La répétition de l'infortune (malchance, maladies, accidents) est interprétée comme le résultat du mécontentement des *loa*⁹. Les rituels peuvent alors être envisagés comme l'accomplissement d'un acte

7 Ces pratiques sont bien étudiées dans le cas de la Guadeloupe par Christiane BOUGEROL :

Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérage, sorcellerie, 1997, Paris : PUF.

8 Cité par BOUGEROL : 1997 (20), Price R., 1964 : *Magie et pêche à la Martinique*, L'Homme, IV, 2 : 84-113.

9 La littérature haïtienne offre de très nombreuses histoires dans lesquelles les personnages ...

qui doit être fait, car il est supposé pouvoir être bénéfique pour l'existence à venir : « *Mais l'homme a besoin de sécurité; c'est précisément parce qu'il est pauvre et menacé constamment de disette ou de maladie que le paysan est si fortement attaché au vaudou* » (Métraux A., 1958 : 322). Un Haïtien nous a récemment expliqué que pour compléter sa recherche d'emplois et après avoir déposé de nombreuses lettres auprès de diverses entreprises, il alla voir une *mambo* pour qu'elle réalise un *travay* (travail) sur cette même lettre afin d'optimiser ses chances de réussite.

Nous pensons donc que la proposition - le vaudou est le vecteur de l'appauvrissement en Haïti - doit être renversée. Au contraire, certaines pratiques du culte reflètent une situation économique difficile. Le développement de la sorcellerie, qui fait partie des stratégies de survie, peut être interprété comme l'une des conséquences de cette situation. Le naufrage actuel de l'économie haïtienne est davantage lié à la puissance d'un système capitaliste et libéral ne jouant pas en sa faveur et aux errances de la politique intérieure que le fruit d'une pratique religieuse n'impliquant pas seulement des dépenses, mais aussi des bénéfices, existentiels et financiers.

Le culte vaudou peut donc être appréhendé comme un espace économique car il engage différents protagonistes dans une configuration quadrangulaire au centre de laquelle on retrouve les *hougan* et les *mambo*. Ces derniers travaillent avec leurs alliés, les *loa* ; en tant que *papa* et *maman kanzo* (père et mère spirituelle) ils sont au centre d'une famille spirituelle ; ils sont consultés par des clients ; enfin, ils sont en relation avec des fournisseurs de biens nécessaires pour les services rituels (animaux, plantes, boissons, parfums et objets divers).

L'ensemble de ces relations humaines, nouées selon des intérêts spécifiques, déterminent donc l'intensité des échanges économiques, dont la pérennité repose sur une dynamique de la circulation de monnaies, de biens et de services. Comme dans d'autres systèmes religieux, l'espace économique généré à partir des pratiques du vaudou s'organise donc en un double mouvement, à la fois centripète et centrifuge.

9 ... ont recours au vaudou. Il s'agit souvent d'infléchir un quotidien qui n'est que la somme de malheurs à répétition : « *Elle était venue le voir, parce que dans la famille aussi ça faisait des temps qu'on n'avait pas célébré de service pour les loa protecteurs. Certes, il y avait six mois, Zuléma avait fait chanter un libera sur la tombe de son papa, mais ça ne suffisait pas. Et puis, tout ce qui était arrivé à Hilarion ces temps derniers, était un avertissement. Zuléma aussi était tout le temps malade. Il n'y avait pas d'autres solutions, il fallait faire un service. C'était décidé. Les parents de la campagne étaient d'accord* » (J. STEPHEN ALEXIS, 1955 : 93).

2. LES PRATIQUES COMMERCIALES AU CŒUR DU VAUDOU : DONNER, RECEVOIR ET DISTRIBUER.

2.1. Les consultations de voyance : diagnostic, négociation et profit.

Si nous appréhendons le vaudou comme un espace de circulations et d'échanges de services et de biens, qu'est-ce qui entre et qu'est-ce qui sort de cet espace ? Qu'est-ce qui s'échange ? Le fait de pratiquer le vaudou et d'en tirer des profits est justifié par la détention d'un savoir symbolique et pratique, valorisant selon les contextes. L'initiation suppose la filiation spirituelle et la transmission d'un savoir délivré tant par le *papa* ou *maman kanzo* que par les esprits. Cette transmission se fait par divers canaux, notamment l'oralité et le rêve.

Ce savoir a un prix car il implique des effets immédiats, bénéfiques ou maléfiques. Sa mise à profit la plus directe se réalise lors des consultations ou séances de voyance. Le consultant vient interroger le *loa* du *hougan* ou de la *mambo* qui mettent en œuvre leur don afin d'établir un diagnostic. Dans le cas d'une maladie, il arrive que le diagnostic puis le traitement du *hougan* ou de la *mambo* débouchent sur une guérison qui, considérée comme mystique, est la voie vers l'initiation. Parfois, dans l'incapacité de guérir le consultant, celui-ci est guidé vers un *doctè fey* (docteur feuilles), spécialiste de la médecine par les plantes¹⁰. Les modalités de consultation sont très diverses : invocation du *loa* par le biais de la transe ou d'une cruche sacrée (*govi*), lieu de résidence parmi d'autres de l'esprit, tirage des cartes du tarot, etc.

Nous avons sollicité plusieurs *hougan* et *mambo*, tant à Port-au-Prince qu'à Paris, dans le but d'assister à des séances de voyance et ce, pour en analyser les modes de réalisation. L'expérience ici décrite a eu lieu à Carrefour, quartier périphérique de Port-au-Prince, en janvier 2000. Nous avons demandé à un interlocuteur haïtien de nous conduire auprès d'un *hougan* ou d'une *mambo*. Le tarif était affiché sur une ardoise sous le nom du *loa* avec lequel le *hougan* sollicitait travaillait. La séance était fixée au prix de 250 gourdes, soit 50 dollars haïtiens¹¹. À l'issue de cette séance de cinq heures, où le tirage des cartes du tarot ne fut qu'une étape, le *loa* qui avait pris possession du *hougan* était en train de négocier, bien malgré nous, le coût de notre future initiation avec le public présent. Ce dernier n'avait de cesse de vouloir augmenter le prix.

10 Dans le documentaire « *Les illuminations de Mme Nerval* » (C.NAJMAN, 1999), cette *mambo* envoie l'une de ses *hounsi* (initiée), atteinte de psoriasis, chez un *doctè fey* qui parvient à la guérir.

11 La monnaie haïtienne subit une très forte inflation pour atteindre aujourd'hui environ 35 à 45 dollars haïtiens pour 1 dollar américain.

Le *loa* justifia de la modicité de la somme (environ 300 euros) auprès de ce public car nous avons le statut d'étudiant. Ce prix était effectivement bien modique au regard de ce que payait un touriste américain¹².

Dans cette logique de l'offre et de la demande, la négociation fut ici un moyen pour rééquilibrer les rapports de force entre le consultant, demandeur d'un service et payant une consultation, et le *hougan*, détenteur d'un savoir proposant une offre, la plus avantageuse pour lui étant l'initiation. Mais notre statut d'étudiant, dont on peut supposer qu'il a été perçu comme économiquement faible, était mis dans la balance car en Haïti, comme ailleurs, le « blanc » est supposé être riche.

Cette représentation économique de l'étranger a eu cours dans notre enquête sur le vaudou à Paris. Nous avons sollicité une *mambo* résidant en banlieue parisienne, *mambo* E.M., en vue d'obtenir un témoignage sur son parcours biographique et sur sa pratique. À l'issue de la deuxième entrevue, pour laquelle cette *mambo* avait mobilisé trois hommes de son entourage familial, nous avons négocié son témoignage en échange d'une consultation de voyance. Le motif avancé était que notre recherche conduirait à des publications dont nous tirerions des profits financiers, ce que d'autres avaient fait avant.

Il convient ici de préciser notre démarche méthodologique dans cette enquête. Nous étions en position de demandeur d'informations sur un objet sensible et caché. Pratiquer le vaudou à Paris est problématique d'une part, à cause des représentations négatives et stéréotypées¹³ connues des pratiquants du culte que les étrangers ont du vaudou et, d'autre part, à cause d'un contexte juridique contraignant à l'égard de pratiques n'allant pas dans le sens de l'ordre public, notamment les sacrifices et les tambours. Nous sommes souvent assimilés à un policier, à un journaliste ou

12 Ce touriste blanc américain, selon notre interlocuteur haïtien, avait affiché la ferme attention de se faire initier, ce qui peut expliquer le coût de 4 500 euros, prix de l'authenticité qu'il payait pour son initiation en Haïti, dans un quartier populaire. Nous pouvons alors supposer que cette conséquente entrée d'argent a permis l'organisation d'une cérémonie fastueuse dont les retombées pouvaient être nombreuses, à commencer par le prestige du *papa kanzo* au sein de sa famille spirituelle et auprès des autres *hougan* et *mambo* des temples du voisinage.

13 Les productions cinématographiques américaines ayant pour trame ou toile de fond le vaudou illustrent bien la mise en scène de ces stéréotypes car terreur et irrationnel y font bon ménage : « *White zombi* » 1952, « *I walked with a zombi* » (J. TOURNEUR, 1941), « *The serpent and the rainbow* » (*L'emprise des ténèbres*, W. CRAVEN, 1987), « *Guilty as sin* » (*L'avocat du diable*, S. LUMET, 1995), « *Minuit dans le jardin du bien et du mal* » (C. EASTWOOD, 1997), etc.

à un inspecteur des impôts, malgré l'explication de notre démarche ethnographique¹⁴. Il nous semble qu'en pratiquant l'observation participante¹⁵, nous donnons les gages d'un engagement minimum à l'égard des enquêtés. Si l'engagement va de pair avec la distanciation, celle-ci se réalise notamment par la prise en compte des modifications que peut provoquer notre présence sur la façon dont les enquêtés parlent ou se taisent au sujet du vaudou, et peut-être même sur la façon dont il le pratique.

La distance qui s'impose de fait est celle qui est instaurée par les initié(e)s, *hougan* et *mambo*. Le vaudou étant une religion initiatique et n'étant pas nous-même initié, il nous a souvent été répondu que nous voulions en fait connaître les secrets du vaudou. Cette notion de secret est une pierre angulaire dans les rapports du culte avec le monde environnant car elle détermine les interactions sociales entre ceux qui en sont, les initié(e)s et les autres, les non initié(e)s. Cette notion de secret est à la fois un mode de préservation par rapport au regard extérieur mais aussi un motif d'attraction pour ce même regard (Zempléni A., 1976). À partir de cette notion de secret se pose l'une des limites de cette enquête : tout ne peut pas être dit ni montré. Cette notion a aussi valeur de frontière propre au vaudou, frontière qu'il incombe aux pratiquants du culte de maintenir :

« Là comme ailleurs, il existe des choses qu'il faut garder, ne pas donner. Ces choses gardées, des objets précieux, des talismans, des savoirs, des rites, affirment en profondeur des identités et leur continuité à travers le temps. Plus encore, elles affirment en profondeur des différences d'identité entre les individus, entre les groupes qui composent une société ou qui veulent se situer les uns par rapport aux autres au sein d'un ensemble de sociétés voisines connectées entre elles par divers types d'échanges » (Godelier M., 1996 : 49).

Pratiquer l'observation participante, notamment par le biais de séances de consultation, a permis de prendre acte du caractère fluctuant de cette notion de secret, car elle est manipulée selon divers intérêts. En Haïti comme à Paris, il est dit que c'est le *loa* qui fixe la somme de la prestation.

14 Dans les cérémonies vaudou, tant à Paris qu'en Haïti, notre présence était souvent interprétée comme la volonté à vouloir être initié ou à vouloir trouver une compagne.

15 Dans ce contexte, la pratique de l'observation participante consiste à prendre part aux rituels en faisant par exemple des offrandes matérielles ou pécuniaires lors des cérémonies. La participation observante s'appliquerait ici à un chercheur en cours d'initiation au culte. L'observation participante devrait avoir pour corollaire une démarche réflexive car tout chercheur entretient avec son objet des liens de proximité et d'ambiguïté que le cercle herméneutique pourrait éclairer en prenant en compte trois facteurs : les données immédiates, les modes concrets de l'expérience du terrain et surtout, les a *priori* du chercheur.

À Paris, *mambo* E.M. téléphona à une autre *mambo* pour vérifier le coût de la séance. La somme de 50 euros fut déposée sur le panier servant de support au tirage des cartes du tarot. Le diagnostic fait à l'issue de cette consultation préconisait la réalisation d'un *bain de chance*¹⁶ pour la somme de 1 800 euros. Le but de ce rituel est d'attirer la faveur et la protection des esprits. Là encore, la possibilité était offerte de réévaluer ce coût en fonction de notre situation financière.

Si la pratique de séances de consultations des *loa* est le lieu d'une négociation en vue de proposer d'autres services rituels, c'est aussi une activité lucrative : « *Aux traitements, qui constituent la source de revenus la plus importante et la plus sûre, viennent s'ajouter les profits que les prêtres tirent de la prédiction de l'avenir* » (Métraux, 1958 : 64). Dans l'*houmfo* (temple) parisien au sein duquel nous enquêtons, le fils *hougan* de la *mambo* chef de famille (à la fois spirituelle et de sang) disait pouvoir payer toutes les charges de leur activité avec les seules recettes tirées des séances de consultation, le prix unitaire étant de 62 euros. En effet *mambo* S.V., arrivée en France au début des années 1970, est déclarée en tant que profession libérale et elle paye un forfait annuel aux impôts¹⁷. Elle est propriétaire de son pavillon dans la cave duquel elle réalise, avec sa fille, de nombreuses cérémonies et séances.

16 « *Les liquides magiques dont on frotte les malades et les malchanceux sont tous appelés « bains », bien qu'ils servent rarement à un bain proprement dit. Ils s'administrent généralement sous l'invocation d'un dieu et il est fréquent que le dieu lui-même, s'incarnant dans le hougan ou la mambo, fasse bénéficier son serviteur de la vertu des feuilles* » (MÉTRAUX, 1958, 274). Bien que n'étant ni serviteur ni initié, nous avons bénéficié de l'un de ces bains, qui fut administré par une initiée de Port-au-Prince voulant nous protéger pour notre retour en France (mars 2000). Nous nous sommes procuré les divers éléments servant à la préparation de ce bain en allant au Marché de Fer. Cet immense marché couvert situé près des quais de la capitale haïtienne est composé de multiples petites boutiques où sont vendus les éléments nécessaires aux rituels vaudou : plantes, parfums, bougies, iconographies, poudres, encens, tissus, alcool, médailles, bijoux, etc.

17 L'enquête est toujours en cours pour savoir comment les services des impôts parviennent à calculer ce forfait annuel. En effet, les enfants de cette prêtresse disaient avoir reçu la visite, tantôt de la police (pour accusation de sacrifices humains), tantôt des inspecteurs du fisc. Ils calculeraient le montant de l'imposition en fonction du nombre de personnes entrant dans le pavillon au moment des cérémonies. Il est cependant très difficile de connaître l'ampleur des transactions ayant lieu dans ce temple dans la mesure où elles se font de manière informelle et donc sans traçabilité.

Il existe cependant quelques restrictions dans le fait de pouvoir tirer profit du vaudou, au moins dans la partie constituant le noyau dur du culte¹⁸. Mme S.V. présente sa pratique comme un héritage de ses parents. Quand son « don » s'est déclaré, elle a dû attendre l'autorisation de ses *loa* pour pouvoir faire payer ses séances aux consultants. Comme le *hougan* E.J. pendant sa période d'initiation, elle ne pouvait faire payer ses prestations. Ce sont donc les *loa* qui fixent les règles de l'échange. *Hougan* et *mambo* reçoivent d'eux la légitimité de tirer des bénéfices d'un savoir dont ils ne sont que les détenteurs temporaires. Mais ils ne sont pas les seuls destinataires finaux de ces profits. La circulation des bénéfices, qui sont difficiles à évaluer, se fait d'abord au sein des cérémonies vaudou mais aussi par le biais de divers réseaux : famille spirituelle et de sang, réseaux amicaux, professionnels, etc.

2.2 Éléments d'économie rituelle dans le vaudou.

Les pratiques redistributives observées dans plusieurs cérémonies se réalisent de diverses façons. Une véritable économie d'échanges se développe lors des pèlerinages, très nombreux en Haïti. Les plus connus sont Souvenance (en juillet), Soukrit (août) et Saut d'Eau (Pâques), trois localités situées dans le nord-ouest du pays, près de la ville des Gonaïves, à 170 kilomètres de la capitale. Leur particularité réside dans le maintien d'un certain niveau de prestige du fait de la forte présence de la diaspora haïtienne¹⁹. Elle apporte des subsides conséquents pour la réalisation de ces cérémonies annuelles qui durent en moyenne d'une semaine à quinze jours, parfois plus.

Les *sèvitè loa* et les non-pratiquants qui se rendent dans ces lieux doivent avoir un budget minimal pour, au moins, se déplacer et se restaurer²⁰.

18 Nous désignons par « noyau dur » les pratiques rituelles et cérémonielles directement liées avec le culte des ancêtres : *manjé loa* (offrandes aux esprits), *kanzo* (initiation), rituels ayant un but consultatif et/ou curatif (séances, bains de chance) ou ponctuant les rites de passage (naissance et baptême, mariage mystique, funérailles).

19 Dans un précédent article, à paraître dans le n° 6 de « *Terres d'Amérique* » (KARTHALA, octobre 2004, *La diaspora haïtienne : Paris : significations, visibilité et appartenances*) consacré aux dynamiques migratoires de la Caraïbe, nous avons exposé les usages du concept diaspora appliqué à la population haïtienne, entre Paris et Haïti. Les transferts d'argent de la population haïtienne émigrée sont officiellement estimés par les agences de transferts entre 800 millions et 1 milliard de dollars, ce qui représente la première source de devises du pays.

20 Le trajet en bus de Port-au-Prince/Gonaïves coûte environ 50 gourdes. Les prix de location d'une maison varieront en fonction de la couleur de votre peau et de votre provenance (Port-au-Prince ou *le pays andeyo*) ; dans notre cas, ce prix était de 500 gourdes (pour quatre personnes, pour quatre jours). Un plat composé de riz et de viande coûte environ 55 gourdes. Il est difficile d'évaluer un budget minimum dans la mesure où de nombreux facteurs interviennent, ...

En effet, les postes de dépense sont nombreux, au moins pour ceux n'ayant pas d'attaches familiales, amicales ou autres. Sur place, les habitants qui possèdent une *kay* (maison) dans l'enceinte de la société mystique, la mettent en location avec des nattes tressées pour le couchage. Aux environs du temple, un nombre considérable de marchandes ont des petits stands proposant boissons, nourritures, cigarettes, bougies, etc. Pour les non-initiés, qui forment parfois la part la plus importante des personnes présentes, il faut s'attendre à faire des dons (argent, cigarettes, nourritures, alcool, objets personnels) aux différents *loa* qui se manifestent vigoureusement par le biais de leur *choual* (cheval, personne montée, possédée par un esprit).

Les *manjé loa* se composent de boissons, gâteaux, fruits, plats préparés et animaux pour les sacrifices (poules, chèvres, boucs et bœufs essentiellement). Ces biens sont parfois offerts par des *hounsi* ou par des personnes impliquées de façon moins directe. Aussi, pendant tout le pèlerinage, initiés, serviteurs ou sympathisants peuvent se recueillir auprès de l'autel en allumant une bougie et en faisant un don d'argent placé dans une caisse. À la fin du pèlerinage, l'Empereur²¹, l'un des nombreux membres du personnel de la société mystique, est censé rendre des comptes sur les divers biens, subsides et dons qui ont été versés pour la tenue des cérémonies²².

L'Empereur de Soukrit possède sa propre maison de production et loue du matériel de tournage vidéo si des équipes étrangères veulent filmer les rituels de ce pèlerinage. Si ces sociétés mystiques sont incontournables pour qui veut visiter les lieux d'un vaudou haut en couleur, mobilisant des moyens et un personnel important, elles sont aussi des lieux de pouvoir dont les coulisses restent à explorer compte tenu de « *l'attrait qu'exerce cette religion sur les ambitieux* » (Métraux, 1958 : 65). Dans un contexte économique difficile et dans certaines poches de la société haïtienne tolérantes

20 ... notamment celui de connaître les personnes de la Société mystique, ce qui pourra faciliter grandement des pratiques d'entraide et de solidarité. Une connaissance haïtienne m'a confié être restée 15 jours à Soukrit avec seulement 250 gourdes en poche (1 dollar américain = 5 dollars haïtien = 35 gourdes – août 2004).

21 L'Empereur, dans d'autres *houmfo* et sociétés mystiques, est aussi appelé *président kay* ou *osman*. Ce statut est surtout un grade social et prestigieux. Le *président kay* fait des prêts aux *hounsi*, pour que ces derniers montent un commerce ou en cas de besoins financiers urgents (enterrements par exemple). Leurs remboursements sont ensuite réinjectés dans la caisse commune du temple (information livrée par E.J.).

22 Tout autant qu'il est difficile d'évaluer un budget minimum, connaître le volume d'argent brassé par un *hougan* est chose périlleuse : pour nous être renseigné à ce sujet, c'est l'un des aspects du vaudou les plus secrets. De plus, son mode de vie peut être trompeur car il peut avoir d'autres sources de revenus.

à l'égard du vaudou, accéder à certains grades du culte peut être un moyen de promotion sociale et économique.

Dans un autre registre, certains *hougan masisi* reconnaissent qu'ils sont plus respectés depuis qu'ils ont achevé leur initiation²³. Ils sont appréciés dans les cérémonies vaudou car ils sont réputés pour être de bons danseurs. Cette appréciation peut notamment justifier des performances rémunérées au cœur même des célébrations rituelles.

Cela a été observé en août 2003 en Haïti lors d'un rituel en l'honneur du *loa Kouzin Zaka* dans l'*houmfo* haïtien de mambo S.V. Le terrain sur lequel se situe ce temple lui a été donné par un médecin qu'elle a initié. Après les prières d'ouverture, le lancement des chants et des tambours, les offrandes de nourritures autour du *poto-mitan*²⁴, eut lieu le sacrifice d'un taureau noir. Quand ce dernier ne donna plus signe de vie, un panier plat et rond fut posé sur son ventre. Les *hounsi* et les non-initiés défilèrent ensuite auprès du taureau pour faire un don d'argent dans le panier recouvert d'un mouchoir. À peine le sacrifice terminé, deux *hougan masisi* entamèrent leur performance chorégraphique, l'un après l'autre, en se plaçant tout près des joueurs de tambours devant lesquels ils agitèrent des billets comme pour les inviter à jouer plus vite et plus fort. Le petit groupe de spectateurs, surtout des jeunes, massé autour d'eux, fut également sollicité par ces deux *hougan* pour faire des dons afin de récompenser leur propre performance. Il y eut alors une circulation d'argent des spectateurs aux tambourineurs, en passant par les danseurs.

Après les offrandes de nourritures et avant le sacrifice, les *hounsi* distribuèrent les plats en sauce à toute l'assistance. Ce partage de nourriture fait partie des modalités de redistribution des biens apportés pour la cérémonie. Karen Mc Carthy-Brown envisage ce partage ainsi : « *Un des signes les plus importants de l'authenticité et du succès de l'événement est, qu'à l'aube, quand les ignames et poissons sont servis à tous les initiés, chacun mange avec enthousiasme et aucune nourriture ne reste dans leur assiette (...) Les dons de nourriture nourrissent les corps et aussi l'amitié. Accepter un don de nourriture montre la confiance dans la bienveillance de celui qui offre, attitude qui prend son origine dans les habitudes de la vie rurale* » (Mc Carthy-Brown, 1995 : 209).

23 *Masisi* signifie homosexuel et *madivine*, lesbienne. Ces témoignages constituent la matière d'un documentaire intitulé *Des hommes et des dieux* (Anne LESCOT et Laurence MAGLOIRE, Digital LM Productions, 2002).

24 Le *poto-mitan* est le pilier central de l'*houmfo*; c'est une sorte d'*axis mundis* qui relie les hommes et les *loa*.

Dans ce registre du partage et de la redistribution, nous avons constaté que *Mambo S.V.* fait vivre pendant le temps de sa présence²⁵ toute une communauté de personnes, dont ses *hounsi*. Pendant la journée, ces personnes, surtout des femmes, nettoient la cour et préparent la nourriture. On peut considérer cela comme un échange de services. *Mambo S.V.* contrôle aussi le local où est entreposée la nourriture. Munie d'une trousse médicale, elle fait le tour des personnes présentes pour prendre la tension, administrer des piqûres d'insuline à ceux qui ont du diabète ou encore pour soigner quelques blessures.

Hougan et *mambo* se considèrent en effet souvent comme des médecins de l'âme et du corps. Bien qu'ils connaissent l'usage des plantes, ils renvoient parfois leurs consultants ou leurs initiés vers un *doctè fey* (docteurs feuilles). Ce partage des compétences pose la question de la répartition et de la diffusion d'un savoir qui prend en Haïti des formes différentes selon les régions. Aussi, la diffusion de ce savoir se fait selon des vecteurs sans traçabilité apparente, par transmission orale et onirique, au sein d'un dispositif d'apprentissage « sur le tas », circonstancié et évolutif²⁶.

Cependant, si le vaudou n'a pas bénéficié pendant longtemps d'un support écrit, une partie de son savoir et de sa pratique a fait l'objet de nombreux ouvrages (récits de voyageurs, romans) et études, notamment médicales, anthropologiques et pharmacologiques²⁷. La diffusion de cette littérature, tout en amorçant un début de reconnaissance du culte, a eu un double effet : donner une caution scientifique à la pratique du vaudou pour des initiés lettrés²⁸ et constituer un support de connaissance virtuelle pour des personnes qui ont pu l'exploiter à des fins commerciales et donc, de façon illégitime car ne se basant sur un processus initiatique achevé.

25 *Mambo S.V.* s'est rendu en Haïti à partir du mois de juin jusqu'au début du mois de septembre 2005 pour réaliser des cérémonies familiales ayant lieu tous les sept ans. Chaque week-end fut consacré à un *nanchon* (nation) de *loa*, c'est-à-dire une famille d'esprits.

26 Les modalités d'apprentissage de ce savoir caractérisent dans leur ensemble les cultes afro-américains ainsi que les différents types de chamanisme sud-américain (LOSONCZY A.-M., 1990).

27 L'approche anthropologique du vaudou fut initiée par Jean-Price Mars (*Ainsi parla l'oncle*, 1927), somme de diverses conférences prononcées dans les années 1910-1920 dans les cercles littéraires haïtiens notamment), l'approche psychopathologique par le Dr DORSAINVIL (*Vodou et névrose*, 1951) et une plus récente étude en ethnopharmacologie a permis de recenser les diverses essences végétales haïtiennes et leurs vertus curatives : collectif d'auteurs, « *La médecine populaire dans le plateau central d'Haïti : inventaire ethnopharmacologique* », *Journal of Ethnopharmacology*, 1986, n° 17, pp.13-50.

28 Cela a été bien mis en évidence dans le cas des cultes dites afro-brésiliens par V. BOYER (1996) et S. CAPONE (1999).

En amont de ce processus qui brouille quelque peu les pistes, la division du travail religieux s'appuie sur des connaissances multiples et éclatées tout en générant des pratiques casuistiques. Dans ce contexte qui conditionne l'exercice du culte, que ce soit en Haïti ou à l'étranger, comment apprécier l'évaluation des compétences rituelles quand celles-ci sont indexées au registre du commercial ?

3. COMPÉTENCES, LÉGITIMITÉ ET FOLKLORISATION.

3.1. Motifs et ressorts de l'accusation de charlatanisme.

L'accusation de charlatanisme est récurrente quand s'expriment certaines opinions sur la pratique du vaudou. Un charlatan est « *un guérisseur qui prétend posséder des secrets merveilleux {...} une personne qui exploite la crédulité publique, qui recherche la notoriété par des promesses, des grands discours* » (Petit Robert, 2001). Dans le cas du vaudou, le charlatanisme consisterait donc à se prévaloir d'une connaissance virtuelle du culte en s'appuyant sur la détention de secrets. Cette notion, si elle est mobilisée par les initiés comme motif de protection, l'est aussi par le charlatan mais dans le but d'attirer l'attention. Il se targuerait d'une position non acquise et non légitimée au sein du système initiatique. Ce personnage aurait cependant un minimum de connaissances requises, les compétences en moins c'est-à-dire sans « avoir le don », cette capacité à pouvoir communiquer avec les esprits, capacité que l'initiation vise à développer.

Il convient ensuite de circonscrire l'origine de l'accusation de charlatanisme, selon qu'elle reste cantonnée dans le champ du vaudou, entre pratiquants du culte, ou qu'elle provienne de personnes extérieures à ce champ. Dans ce dernier cas, l'accusation de charlatanisme évalue souvent le vaudou dans son rapport aux dimensions commerciale et traditionnelle. La mobilisation de la tradition, en suggérant un rapport étroit entre le vaudou et ses attaches territoriales haïtiennes, tend à dévaloriser le culte tel qu'il peut se pratiquer en dehors d'Haïti.

C'est ce que suggère l'analyse de R. Bastide (1974) à propos de la présence du vaudou haïtien en Amérique du Nord d'une part, où « *les prêtres se transforment en guérisseurs, il y a donc abâtardisation de la religion en thérapeutique psycho-somatique* » (ibid : 52) et d'autre part, à Paris, au sujet d'une mise en scène chorégraphique d'inspiration vaudou où « *il est évident que cette adaptation est une trahison*²⁹ » (ibid : 57). Les termes *abâtardisation* et *trahison* signalent des processus d'évolution du culte en décalage par rapport à une forme orthodoxe

29 C'est nous qui soulignons.

et authentique du vaudou, le vaudou *fran*³⁰ appréhendé comme modèle traditionnel³¹ car pratiqué exclusivement sur le territoire haïtien.

L'articulation d'imputations sur le registre commercial et de non traditionnalité, comme mode d'accusation du charlatanisme en dehors du champ du vaudou, s'est révélée au cours d'une émission radiophonique (*Travaux Publics*, France Culture, 3 mars 2004) où un intervenant, tambourineur de son état, réagissait à notre présentation du vaudou à Paris dans ces termes: « *le vaudou haïtien d'ici n'a rien à voir avec le vaudou fran tel qu'il se pratique en Haïti; il n'est haïtien que parce qu'il est pratiqué par des Haïtiens qui escroquent des Antillais, c'est d'ailleurs pour ça qu'il n'y a pas de Haïtiens dans leurs cérémonies* »³².

Cet exemple indique qu'il n'y aurait pas de charlatanisme entre compatriotes, qui sont alors censés faire la différence entre un escroc et un pratiquant légitime. L'accusation de charlatanisme mobilise donc des modes de distinction. Distinguer un charlatan ou un escroc d'un pratiquant légitime revient à tracer des frontières entre ce qui se dit, ce qui se fait et ce qui ne doit pas se dire, ce qui ne doit pas se faire. Cependant, en rapport avec la complexité du savoir mobilisé dans la pratique du vaudou, cette capacité à différencier un pratiquant légitime, qui possède la connaissance réelle, et un charlatan, qui ne possède qu'une connaissance virtuelle, ne semble *a priori* possible que de la part d'adeptes du culte. Qu'en est-il donc de l'accusation de charlatanisme quand elle est proférée dans le champ du vaudou, entre initiés ?

Différents modes de distinction entre un pratiquant légitime et un charlatan sont énumérés dans un site internet consacré au parcours biographique et à la pratique d'une *mambo*, blanche et américaine. Elle propose différents services (initiations et visites de la Louisiane) et produits, notamment des poupées « authentiques », le tout se réglant par paiement électronique. Cette *mambo* d'un nouveau genre met en garde contre les escrocs qui profiteraient du vaudou, tout en justifiant par la même occasion sa présence sur le Web :

30 Ce terme peut être traduit par « vrai, authentique ».

31 La revendication d'une tradition dans la pratique du vaudou et plus largement, dans celle des cultes afro-américains en dehors de leur environnement d'origine (Haïti, Cuba, Brésil, etc.) renvoie à la question de la part construite de cette tradition, processus qui mériterait un développement à part entière. Nous aborderons en partie cette question au sujet du phénomène de la folklorisation.

32 Nous apprendrons par la suite que ce tambourineur, formé en Haïti et mulâtre d'origine haïtienne car né en France, a eu quelques problèmes pour se faire rétribuer ses prestations à la suite de cérémonies dans lesquelles il avait joué du tambour.

« Un des moyens utiles est d'interroger la personne, comme un expert, « *Qui vous a initié, ou et à quel grade ?* » {...} *Des religions bricolées, des cérémonies rapides sans la présence d'un clergé compétent, de constantes demandes de plus grosses sommes d'argent, tout cela indique la fraude* {...} *Les charlatans peuvent avoir une page internet et participer à des forums de discussion – ceci fait partie de la tradition américaine de la liberté d'expression* »³³.

L'efficacité de ces procédures de vérification pour identifier un charlatan se heurte dans un premier temps, à l'intentionnalité des pratiques du *hougan* ou de la *mambo*, intentionnalité que suggère la catégorisation dichotomique entre le *hougan diab*, celui qui fait le mal, et le *hougan guinin*, celui qui fait le bien³⁴, cette intentionnalité ne pouvant être mesurée à l'aune de la profondeur des connaissances du personnage religieux. Ensuite, l'évaluation de la pertinence de ces mêmes connaissances rencontre toute une série de contraintes quant il s'agit d'y accéder, la pertinence d'un savoir en matière de vaudou se mesurant en fonction de son efficacité pratique. Ces connaissances sont éparpillées, car le culte n'est pas institutionnalisé. Ceux-là mêmes qui possèdent ce savoir (*hougan* et *mambo*) sont ceux qui sont consultés : comment dès lors reconnaître un « clergé compétent » ? De plus, ces personnages ne forment pas à proprement parler un clergé, puisque les différents statuts du culte font référence à des niveaux d'initiation et non pas de hiérarchisation.

De plus, ce précédent exemple renvoie à la question du rapport existant entre la notion d'authenticité, l'une des modalités de la tradition, et le support de son expression, ici le média internet³⁵. Au-delà d'une opposition binaire réductrice opposant termes à termes les binômes vaudou-tradition et

33 <http://www.neworleansvoodooocrossroads.com/voodooofaq.html> . Une autre femme américaine (Mambo Racine Sans Bout alias Kathy S. Grey) est également à la tête d'un site (<http://members.aol.com/racine125/index.html>), bien documenté, où elle expose son parcours biographique et propose des circuits initiatiques en Haïti pour le début de l'année 2004. Elle s'exprime aussi de façon régulière sur le forum de discussion consacré à Haïti (haiti@lists.webster.edu).

34 Cette catégorisation dichotomique renvoie également à la différenciation des pratiquants en fonction de leur rapport à la sorcellerie, rapport clairement désigné par la distinction faite entre « travailler de la main gauche », c'est-à-dire pratiquer la magie noire, et « travailler de la main droite » pour la magie blanche. L'intentionnalité précédant la mise en œuvre d'une action magique, en déterminant le caractère défensif ou offensif de cette même action et donc du savoir pratique ainsi mobilisé, est au cœur de l'efficacité ambivalente, car à double tranchant, du pouvoir des *hougan* et des *mambo* qui peuvent à la fois guérir et punir.

35 Pour la présence des religions dites afro-américaines sur le web, voir Stefania CAPONE : « *Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis* », *L'Homme*, 1999, n° 151, pp.47-74.

internet-modernité, comment appréhender l'interaction entre une religion, un système de penser et de vivre et ce moyen de communication? Cette rencontre peut être pensée en termes de processus car elle s'inscrit dans une logique de mise en circulation des connaissances du vaudou. Les modalités de « recrutement » du culte passent non pas par du prosélytisme mais par une sorte de bouches à oreilles qui, à la suite d'une prise de contact direct par le biais d'une consultation de voyance, par exemple, peut déboucher sur l'initiation. Dès lors, avec internet, comment est résolu l'effacement de la relation directe et physique entre l'initié/ée et sa mère ou son père spirituel, relation essentielle dans l'apprentissage des gestes rituels et des savoirs pratiques?

Internet peut servir de vitrine à des *hougan* et à leurs temples dont la réputation n'est plus à faire³⁶. Cela témoignerait donc d'une recherche de visibilité accrue par un moyen de communication mondial. À l'inverse, certains sites peuvent être créés dans la perspective de susciter l'intérêt et la curiosité de néophytes et à terme, de générer un afflux d'initiés potentiels. Quelle est alors la pérennité de telles entreprises quand le net n'est qu'une façade creuse? Ce média faciliterait-il la promotion de charlatans, ces derniers étaient moins repérables du fait de l'impossibilité à prouver leur capacité à communiquer avec les esprits? Il est plus difficile de distinguer un charlatan d'un pratiquant légitime car internet ne peut rendre compte d'un savoir-faire rituel, dans le cadre d'une cérémonie par exemple.

C'est le respect de ce savoir-faire rituel qui poussa la fille de *mambo* S.V. à fustiger ces *mambo*, parfois initiées par sa mère, qui achevaient des cérémonies parisiennes sans tambours par un genre de bal rythmé au son d'un poste radio ou qui faisaient payer l'entrée de leurs cérémonies. En Haïti comme à Paris, il peut exister une compétition entre les temples. « *Comme la concurrence est âpre, ils n'éprouvent guère de scrupules à critiquer leurs collègues et même à les calomnier. Ils ne se font pas faute d'insinuer que tel hougan « travaille des deux mains », c'est-à-dire qu'il s'adonne à la sorcellerie (...)* La renommée d'un hougan est chose fragile : elle est à la merci de rumeurs et des commérages » (Métraux, 1958 : 65). La structure horizontale du culte, avec une très faible hiérarchisation entre les statuts des pratiquants, est une base sociologique favorisant le recours au mode de l'accusation et du dénigrement comme outil de compétition.

La relative égalité entre ces statuts non-institutionnalisés et la position de chacun au sein du culte, comme espace de concurrence faisant la part belle aux ambitieux, est cependant soumise aux aléas de la rumeur et des commérages (*télé diol*, *radio diol*, *tripotaj*) dont l'efficacité peut être

³⁶ C'est le cas avec le site du hougan Max BEAUVOIR, connu depuis les années 1970 : <http://vodou.org/whatis.htm>

redoutable. Le fils *hougan* de *mambo S.V.* témoigna de l'arrivée de la police dans le temple familial qui, sur dénonciation, était venue enquêter car un individu avait accusé *mambo S.V.* de sacrifier des enfants, enterré dans la terre battue de sa cave. Selon ce *hougan*, cette dénonciation était motivée par la jalousie, laquelle expliquerait aussi la faible présence d'Haïtiens dans leurs cérémonies par rapport à la forte présence antillaise. Un public nombreux se rend aux cérémonies de *mambo S.V.*³⁷, lesquelles affichent un aspect somptuaire participant de la réputation de ce temple.

Le parcours du jeune *hougan E.J.* a aussi suscité critiques et jalousies dans le champ du vaudou, sans pour autant être accusé de charlatanisme car ses compétences rituelles sont reconnues. Ses activités s'appuient sur une visibilité développée dans de nombreux domaines. Référencé dans l'*Annuaire de la communauté haïtienne en France*, à la rubrique « vodou », le *hougan E.J.* peut être appréhendé comme l'un de ces « passeurs culturels » car il est de ceux qui diffusent la culture haïtienne et plus particulièrement le vaudou auprès d'étudiants et chercheurs étrangers, de la presse internationale et autres médias. Le cumul de ses compétences (*hougan*, chorégraphe, chanteur et compositeur, consultant auprès des universités et hôpitaux américains,...), semble être à l'origine de la multiplication de critiques à son encontre : *hougan* « paillette », *hougan marketing*, initiateur de blancs, etc.

Dans ses mises en scène d'inspiration vaudou (*Confession Madiawe*, 1997, Halle Saint-Pierre, Paris) la frontière entre spectacle et rituel religieux fut jugée trop réduite. C'est ce qui ressort du témoignage de Mme E.M., *mambo* qui s'était elle aussi produite sur les scènes parisiennes avec Mathilda Beauvoir, sœur du précédent Max :

« Artiste, c'est un métier, je l'ai fait, je l'ai réclaté, il était à moi aussi mais j'ai laissé tomber. Je suis *mambo*, je suis prêtre du vaudou et je ne mélange pas parce que je ne veux pas, si quelqu'un me voit sur scène, quand tu viens chez moi, tu peux penser que je joue la comédie. C'est pour ça que je m'arrête là, parce qu'être sur scène, (et être) avec une prêtresse du vaudou, c'est deux choses différentes {...} si la personne elle ne connaît pas, elle va voir que c'est la même chose. Là, ce n'est pas la même chose, sur scène, c'est la comédie {...} j'ai préféré laisser tomber parce que j'ai entendu une fois, c'est arrivé à un compatriote qui est *hougan* mais il est artiste en même temps, j'ai entendu des propos qui ne me plaisent pas {...} Voilà, c'est lui (à propos du *hougan E.J.*) je ne citais pas son nom parce que c'est moi qui parle et parce que je suis

³⁷ Environ 70 personnes, selon la fille de *mambo S.V.*, étaient présentes le soir de la cérémonie des *Guédés*, le 1^{er} novembre 2005. Les *Guédés* sont les *loa* de la mort et de la vie, le chef de leur escorte est *Baron-Samedi*, maître des cimetières. Nous pensons pour notre part qu'il y avait entre 40 et 50 personnes dans cette cave devant faire environ 30 à 35 mètres carrés.

bien avec lui {...} j'ai assisté à pas mal de trucs qu'il fait, moi j'étais artiste aussi, je reconnais qu'il est très bon mais pour des gens qui le voient sur une scène et qui le voient aussi dans une cérémonie, il y a des critiques ».

Ce témoignage montre qu'un rapport trop étroit entre la pratique artistique et la pratique religieuse peut porter préjudice. C'est l'impossibilité de tracer une frontière nette entre ses deux champs qui, du point de vue de cette *mambo*, peut prêter à confusion pour une personne étrangère au vaudou. Cela suggère aussi que les pratiques corporelles exprimées au sein des cérémonies doivent rester dans le seul cadre privé et religieux ; tirer profit de ces pratiques dans un autre contexte, en l'occurrence public, semble donc être répréhensible. Dans le champ proprement religieux, de nombreux observateurs des cultes à trances de possession les ont envisagés comme de véritables mises en scènes rituelles³⁸. Dès lors, dans une perspective d'oppositions binaires réductrices, la question de la transe a été posée en termes d'authenticité et d'inauthenticité alors que l'aspect théâtral de ces cultes répond à la satisfaction du public et participe de la réussite d'une cérémonie.

Le chevauchement et les influences mutuelles entre ces pratiques religieuses et artistiques trouvent leur origine dans le processus de folklorisation engagé avec le mouvement de l'indigénisme, processus qui revalorisa le vaudou en le faisant passer du statut de superstition paysanne à celui de folklore national, et notamment par le biais d'un prisme esthétisant : c'est à cette condition qu'il devint acceptable pour certains protagonistes de l'élite haïtienne.

3.2. Anthropologie et indigénisme : mise en place des canons intellectuels et esthétiques du vaudou.

L'indigénisme est un mouvement intellectuel qui apparut à la suite de l'invasion américaine de 1915 en Haïti, invasion motivée par la volonté de rétablir l'ordre politique et moral. Avant cette ingérence, les élites haïtiennes, nettement francophiles, avaient axé la construction du nationalisme haïtien autour du culte des héros de l'indépendance. Cette invasion à visée civilisatrice provoqua un sursaut nationaliste parmi les intellectuels de l'élite. « *On appelle indigénisme l'intense mouvement de réévaluation culturelle et d'identification nationale, qui date de la fin des années vingt, tant à cause de la problématique de la culture telle qu'elle y est inscrite qu'à la faveur de la profusion d'images et de discours empruntant des formes diverses sur le monde rural* » (Acacia, 1993 : 49).

³⁸ LEIRIS Michel : *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Plon, Paris, 1958 ; MÉTRAUX Alfred : *La comédie rituelle dans la possession, Diogène*, n° 11, juill. 1995, pp 26-49 ; DE MARTINO Ernesto, *La terre du remords*, Gallimard, Paris, 1966.

Avec l'indigénisme et ses nombreuses productions littéraires, à commencer par le célèbre ouvrage de Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle* (1928), vont se mettre en place les principaux modes et paradigmes à partir desquels le vaudou sera représenté dans les domaines scientifiques et artistiques. La revalorisation du culte passa autant par de minutieuses descriptions ethnographiques que par une approche esthétisante. L'anthropologue culturaliste américain, Melville Herskovits, réalisa les enquêtes qui servirent à la publication de son ouvrage *Life in a haïtian valley* (1937) pendant l'occupation américaine (Giraud M., 1985 : 145) ³⁹. Il s'opère déjà un jeu de miroirs entre ces productions intellectuelles : le style dit du « roman paysan » s'inspire notamment des descriptions ethnographiques. *L'héritage sacré* de J.-B. Cinéas, écrit en 1936-1937 et publié en 1945 place le vaudou et l'atmosphère des campagnes haïtiennes au cœur de l'intrigue romanesque. Tout comme les travaux de Jean Price-Mars, cet ouvrage invite alors à une plus grande tolérance à l'égard du culte. Cependant le *hougan* y est envisagé comme un « *charlatan habitué à tromper les autres et qui, inconsciemment, en vient à se tromper lui-même* » (cité par Hoffmann, 1990 : 164).

La folklorisation consista donc, pour les tenants de l'indigénisme, à esquisser un corpus de données servant de base à la constitution d'un folklore, tout en intégrant les diverses pratiques paysannes dans la culture nationale. Ces pratiques ne pouvaient autrefois prétendre appartenir à cette culture car elles étaient jugées trop proche de l'Afrique, envisagée alors par le seul prisme de la sauvagerie⁴⁰. Les productions indigénistes étaient destinées au public lettré haïtien, c'est-à-dire l'élite, mais il s'agissait surtout de « sensibiliser » les étrangers, à commencer par les Américains⁴¹.

39 En 1938, Zora NEAL HURSTON, première femme noire anthropologue, élève de Frantz Boas, publia son ouvrage *Tell my horse. Voodoo and life in Haiti and Jamaica*. Elle participa à l'effervescence artistique et intellectuelle, la « Harlem Renaissance » dans l'Amérique des années 1920-1950.

40 Précisons que les acteurs de l'indigénisme étaient pour la plupart issus de la jeunesse dorée haïtienne. Formés dans les capitales occidentales, ils baignèrent dans un contexte culturel favorable à leur prochaine entreprise. La première guerre mondiale ébranla les valeurs de l'Occident impérialiste et plusieurs artistes multiplièrent les pieds-de-nez aux codes habituels. L'Afrique commença à servir de réservoir et on lui trouva des intérêts autres que purement commerciaux avec les expositions coloniales, les travaux anthropologiques de Léo Froebenius, avec l'inspiration d'un Picasso puisée dans les masques africains, les spectacles de Joséphine Baker à Paris, l'arrivée du Jazz en Europe ou encore avec le mouvement de la Renaissance noire aux États-Unis avec Web Du Bois et bien d'autres.

41 Cette même dynamique, celle de revaloriser le vaudou et plus largement, les productions culturelles haïtiennes par le biais d'œuvres scientifiques, ...

« Avec le régime du noiriste Dumarsais Estimé (1946-1950), l'État haïtien est devenu le promoteur de l'authenticité culturelle et raciale. Les versions purifiées du vaudou – performance, art, musique et chant rattachés au complexe religieux représentant le noyau – étaient exposées aux citoyens locaux et aux sympathisants étrangers en quête d'exotisme. Le vaudou devint folklore et le folklore pouvait se vendre » (Mintz & Trouillot, 1995 : 143). Cette mise en scène du folklore haïtien faisait appel à des codes esthétiques, chorégraphiques, musicaux précis qui forment la base de ce que nous appelons le « label vaudou ». Si le développement du culte sous une forme folklorique est le fait d'intellectuels nationaux, le rôle de la demande étrangère est cependant tout aussi important car il participe à la mise en place d'un marché touristique et religieux. Ainsi, l'époux de l'interlocutrice privilégiée d'Alfred Métraux, mambo Lorgina, vendait des poudres : « Il recevait des lettres – qu'il m'a fait lire – dans lesquelles des étrangers, notamment des Américains de race blanche, lui décrivaient leurs ennuis et lui demandaient de leur envoyer, contre remboursement, un remède adéquat » (Métraux, 1958 : 65).

Du fait de l'intérêt intellectuel et esthétique qu'il suscite, le vaudou ne devint acceptable que lorsqu'il fut décliné sur les registres artistiques et ethnographiques. En effet, le culte faisait encore l'objet de condamnations dans le corpus législatif haïtien. En 1835, sous le président Geffrard, l'article 406 du code pénal prévoyait à l'encontre des « gens qui font métier de dire la bonne aventure ou de deviner, de pronostiquer, d'expliquer les songes ou de tirer les cartes (...) un emprisonnement de deux mois au moins et de six mois au plus et d'une amende de cent gourdes à cinq cents gourdes » (Hoffmann, 1990 : 135). Le caractère religieux du culte apparaît dans la nouvelle loi de 1935, votée sous la présidence de Sténio Vincent, mais la dimension commerciale demeure répréhensible si le « fait d'exploiter le public »⁴² est reconnu.

La frontière reste donc mince, aux yeux de ces législateurs, entre pratique religieuse et exploitation commerciale. Cela montre toute l'ambiguïté du pouvoir à l'égard du culte. Les mises en scène du vaudou sont

41 ... littéraires et artistiques dont la visibilité fut alors indexée aux canons idéologiques et esthétiques occidentaux, est particulièrement bien démontré au sujet de la peinture dite et supposée « naïve » dans un documentaire d'ARNOLD Antonin, *Art naïf et répression en Haïti* (1976).

42 « ART. 1^{er}. Sont considérées comme pratiques superstitieuses : 1) les cérémonies, rites, danses et réunions au cours desquels se pratiquent, en offrande à des prétendues divinités, des sacrifices de bétail ou de volaille ; 2) le fait d'exploiter le public en faisant accroire que, par des moyens occultes, il est possible d'arriver soit à changer la situation de fortune d'un individu, soit à le guérir d'un mal quelconque, par des procédés ignorés par la science médicale ; 3) le fait d'avoir en sa demeure des objets cabalistiques servant à exploiter la crédulité ou la naïveté du public » (cité par HOFFMANN, 1990 : 138). Le traitement juridique du culte, s'il signale l'évolution de la position ambiguë du législateur haïtien, qui s'inscrit avec l'indigénisme et plus encore avec les Duvalier dans une tentative de récupération idéologique, ...

appréciées par l'élite et les étrangers, alors qu'en 1946 eut lieu la campagne de la Renonce⁴³, orchestrée par le clergé catholique. Les intellectuels et les politiques condamnèrent le culte sous divers motifs dont celui de l'exploitation marchande. Parallèlement, ils l'utilisèrent pour construire une identité nationale en revalorisant, à leur façon, le vaudou puisqu'ils n'en montrèrent que les facettes moralement présentables à travers un processus de folklorisation et d'esthétisation.

Cette esthétisation du culte, en mettant en valeur les pratiques corporelles qui s'y réalisent, permit la mise en scène puis la diffusion internationale de la dimension performative du culte. Nombre de *hougan* et de *mambo*, suite à des tournées dans les salles de spectacles européennes et américaines, se firent d'abord connaître et reconnaître en tant que danseurs et artistes pour ensuite mettre en œuvre leurs compétences religieuses, en s'installant pour certains d'entre eux dans les pays visités.

3.3 Cumul de compétences, légitimation et commercialisation.

Le parcours du *hougan* E.J. et le témoignage de *mambo* E.M. nous permettent d'aborder une dimension importante du vaudou : la recherche et la construction d'une légitimité par l'articulation entre fait religieux, discours savant et pratique artistique. *Mambo* E.M. est arrivée dans les années 1970 en France avec la troupe de Mathilda Beauvoir, qui s'est produite à l'Olympia, à Paris. Cette *mambo* mettait en scène ce que Roger Bastide désigna comme étant un « vaudou érotisé » (Bastide, Morin & Raveau, 1974 : 57).

Ces représentations devaient correspondre aux attentes d'un public parisien friand à cette époque de pratiques corporelles exotiques. Voici ce qu'en dit *mambo* E.M. : « Oui, j'étais en France, on était plusieurs artistes et en plus j'ai été bien accueillie parce qu'en Haïti c'était ma profession. Je suis entrée ici avec Mme Claude Planson, Mathilda Beauvoir. Son mari, Claude Planson était directeur de

42 ... peut aussi être le signe d'une récupération politique. Un arrêté du président Jean-Bertrand ARISTIDE du 4 avril 2003 stipule « qu'en attendant une loi relative au statut juridique du vaudou, l'État haïtien le reconnaît comme religion à part entière ». Ainsi, la célébration des baptêmes, mariages et funérailles par les chefs de culte vaudou peut être enregistré dans le registre d'état-civil.

43 Elle fut nommée ainsi car les serviteurs du vaudou devaient, devant un prêtre catholique, abjurer les dieux du culte alors que le catholicisme en fait partie intégrante : les *loa* sont représentés par les iconographies de saints catholiques. Cette campagne faisait suite aux campagnes anti-superstitieuses qui eurent lieu en Haïti à la fin du dix-neuvième siècle et en 1927. Pendant l'occupation américaine (1915-1934) les Marines se faisaient un devoir « d'extirper la superstition en saccageant les temples du vaudou, en détruisant les idoles des ancêtres africains » (HURBON, 1993 : 55).

théâtre en France. On est arrivé ici, on était six danseuses et deux garçons, on est resté deux ans parce qu'elle avait un club à métro Blanche et en arrivant ici, on a dansé chez Coquatrix ».

Ce témoignage est exemplaire du mariage, au sens propre comme au sens figuré, du religieux, du savant et de l'esthétique. En effet, Claude Planson, ethnologue, a beaucoup écrit sur le vaudou dans les années 1970⁴⁴. Il était effectivement directeur du théâtre des Vieux-Colombiers dans lequel Bastide avait pu apprécier les performances de Mathilda Beauvoir⁴⁵, proches selon lui de celles de Katherine Dunham. D'où la nécessité pour ce chercheur de « *comparer le vaudou-spectacle de Katherine Dunham avec le Vaudou-Spectacle de Mathilde Beauvoir, dans sa première période, celle que j'appellerai la période du Vieux-Colombiers (car c'est dans ce théâtre parisien qu'elle s'est présenté, à notre connaissance, pour la première fois)* » (Bastide, Morin & Raveau, 1974 : 55-56).

Cette alliance entre fait religieux, discours savant et pratique artistique peut témoigner d'une recherche de légitimité par un jeu de miroirs et d'affinités électives entre ces acteurs et leur domaine de compétences respectif. Les discours savants s'appuieraient sur la description de la pratique religieuse, ils participeraient ainsi à la construction et à la diffusion d'une orthodoxie⁴⁶. En retour, les activités rituelles d'un pratiquant du vaudou sont plus reconnues, aux yeux par exemple d'éventuels futurs initiés étrangers, quand elles sont cautionnées par l'appareillage discursif et théorique savant. Il s'opère alors comme un échange de bons procédés entre le religieux, parfois artiste, et le savant. Le bénéfice peut alors se mesurer par une position d'autorité acquise, voire accrue, dans leur champ d'activités respectif.

À la faveur de l'anthropologie américaine postmoderne, l'omnipotence du discours académique dans la description d'une réalité qu'il lui était étrangère a été remise en cause. Dès lors, une progressive autonomisation du champ religieux à l'égard du champ scientifique a pu s'opérer, achevant ainsi le cycle de revalorisation amorcé avec l'indigénisme. Concernant les religions initiatiques en général, une place a été faite aux dignitaires religieux dans la production de ces discours. Un pas supplémentaire a été franchi quand la pratique religieuse devint nécessaire, en tant qu'expérience intime, dans

44 PLANSON C., 1974, *Vaudou. Un initié parle*, éd. J. Dullis, Paris. Dans cet ouvrage, cet ethnologue interroge son épouse sur le vaudou : « *Comment peut-on être vaudouisant ? Il y a trois bonnes raisons : la fidélité aux ancêtres, l'amour du peuple et de sa culture et la reconnaissance de la force des loa* » (Planson, 1974 : 248).

45 Ce théâtre se situait au n° 7, Cité Véron à Pigalle. On peut voir une photo de l'une de ces cérémonies sur le site : http://www.antebiel.com/roman/B4_B8.html#MBeauvoir

46 Ce processus a été bien analysé par Stefania CAPONE, au sujet du *candomblé brésilien* (1999).

la construction d'un discours savant privilégiant une démarche émique, de l'intérieur. Il est en effet de plus en plus courant de trouver des chercheurs qui ont été initiés aux cultes afro-américains. Après Pierre Verger pour le *vodù* africain et le *candomblé* brésilien, nous pouvons citer par exemple Karen Mc Carthy-Brown, initiée au vaudou haïtien par Mama Lola, *mambo* rendue célèbre par l'ouvrage que lui a consacré l'anthropologue américaine⁴⁷.

Au-delà des motifs personnels particuliers à chaque parcours biographique, nous devons nous interroger sur les implications, à long terme, d'un tel processus. Le champ de légitimation de ces pratiques a dépassé les instances intellectuelles et universitaires, en incluant la parole des pratiquants religieux (écritures à deux). En même temps, la légitimité de la pratique et du savoir relatif au vaudou pourrait, à terme, se réduire à ceux qui manifestent un cumul des statuts et des compétences.

Un parcours biographique est ici exemplaire. Il s'agit de Max Beauvoir, frère de la précédente Mathilda. Haïtien, docteur en biologie formé dans les universités américaines, ce *hougan* possède un temple en banlieue de Port-au-Prince, à Mariani. Au début des années 1970, pendant la dictature duvaliériste, alors que la tenue de cérémonies vaudou nécessitait une autorisation administrative, ce temple recevait de nombreux visiteurs étrangers, notamment américains, venant se faire initier⁴⁸. Il s'agissait d'un véritable tourisme religieux dont les enjeux résidaient dans la réputation du *papa kanzo* au-delà des frontières haïtiennes. Il semble cependant qu'il pratique en Haïti une certaine forme de vaudou : « *Une version plus accessible et cosmopolite du vaudou africain est pratiquée au péristyle de Mariani sur la route de Léogâne. Avant que la peur du sida et la violence politique ne mettent fin au tourisme, des bus joignaient Port-au-Prince à Mariani pour des cérémonies présidées par Max Beauvoir, un hougan à l'influence nationale et à la clientèle internationale. Débarrassée de toute « excroissance synchrétique » le temple en amas de pierres de Beauvoir ressemble tout de suite à une maison de campagne de Franck Lloyd Whright, à la fois naturelle et exotique* » (Mintz & Trouillot, 1995 : 43).

Ce personnage fait partie des incontournables du vaudou car il est toujours très actif dans la diffusion et la mise en scène du culte, comme l'atteste le contenu de son site internet (<http://vodou.org/whatis.htm>) et sa participation dans l'organisation de l'exposition de Daoulas, en Bretagne.

47 Mc CARTHY BROWN K., 1991, *Mama Lola, a vodou priestess in Brooklyn*. University of California Press, London.

48 Les activités visibles et donc officielles de ce *hougan* ont fait de lui, selon la rumeur populaire, un tonton macoute, ces auxiliaires et espions de la dictature duvaliériste, les Volontaires de la Sécurité Nationale (V.S.N.).

Cette exposition, qui s'est tenue dans une abbaye bretonne jusqu'au 11 janvier 2004, fut diligentée par Michel Le Bris, qui a été conseillé par Max Beauvoir pour les mises en scènes rituelles. Cette exposition s'inscrit dans un processus de muséification du vaudou. Considéré depuis peu comme un « patrimoine culturel », le culte bénéficie d'une large diffusion auprès du grand public. Comme autres mises en scènes muséographiques, citons par exemple l'exposition patronnée par l'University of California, à Los Angeles (UCLA) au *Fowler Museum of Cultural History* et dont le catalogue est une référence autant pour les universitaires, que pour les *hougan* et galeristes internationaux (*Sacred Arts of Haitian Vodou*, ed. Consentino, Los Angeles, 1995). Le culte, notamment ses musiques, ses chants et les productions matérielles qui s'y rattachent sous le label « artisanat vaudou » (fer découpé, oriflammes ou drapeau, etc.) est régulièrement représenté au sein du *Smithsonian Folklife Festival*, à Washington (USA)⁴⁹.

En l'an 2000 à Paris, à la Halle Saint Pierre, s'est tenue une exposition qui proposait au public un échantillonnage de productions artistiques et culturelles haïtiennes (peinture dite « naïve », tableaux de J.-M. Basquiat, reproductions d'autels vaudou, sculptures métalliques, etc.). Pour ce qui est de l'exposition de Daoulas, nombre d'articles du catalogue d'exposition sont écrits par l'ancienne ministre de la culture du gouvernement déchu de Jean-Bertrand Aristide, Lilas Desquiron. Ethnologue de formation, elle est intervenue dans un reportage de FR3 Ile-de-France, intitulé *Paris Vaudou* (1997), faisant une large part aux activités rituelles du jeune *hougan* E.J.

Ces exemples montrent la structuration du vaudou en un réseau de personnes incontournables quand il s'agit de rendre compte du culte et de le rendre visible en dehors d'Haïti. Nous désignons ces personnes comme étant incontournables car elles verrouillent le champ de la représentativité du vaudou. Toute personne étrangère au culte est rapidement dirigée vers cette catégorie d'individus, sorte d'entrepreneurs ethniques, d'agents de la tradition qui cumulent et pratiquent diverses compétences et divers statuts en fonction du lieu, de la demande et du public. Un certain type de vaudou se décline donc en un subtil triptyque s'organisant autour de trois registres d'appartenances : religieux, savant et artistique.

Cette accumulation de compétences dans la mise en œuvre d'un capital culturel joue en la faveur d'un accroissement du pouvoir économique de personnages ayant des parcours biographiques singuliers. Ils sont au cœur de réseaux complexes reliant des hommes ayant des savoir-faire divers. Faisant autorité en matière de vaudou, ils peuvent distribuer leur faveur

49 <http://www.folklife.si.edu/festival/2004/haiti/index.html>

en mettant en relation des individus à la notoriété plus limitée. Là est leur vrai pouvoir, celui de se rendre incontournable. Cependant, cette accumulation de pouvoir peut être limitée. Soumis à l'existence d'un *régléman* implicite et à la force des commérages, comment ces acteurs aux multiples appartenances parviennent-ils à gérer cet équilibre fragile pour le maintien de leur légitimité ? Comment s'articule-t-elle aux intérêts et aux exigences d'une assise locale, en Haïti ?

Le vaudou, transformé en une tradition au sein d'une trame discursive inaugurée de façon conjointe entre le mouvement indigéniste et l'anthropologie culturaliste américaine, détient depuis lors un fort potentiel de mise en productivité esthétique, académique, politique et même commerciale. Il y a cinq ans, nous nous sommes procuré une poupée estampillée « vaudou » dans une des plus grandes enseignes françaises de « commerce culturel » (Fnac). Cette poupée en tissu est recouverte d'inscriptions diverses : inondation, licenciement, scoumoune, contrôle fiscal, etc. Elle est livrée avec des aiguilles blanches pour faire le bien, des aiguilles noires pour faire le mal et avec un manuel d'utilisation⁵⁰. Aux dires du vendeur, cette poupée se vendait particulièrement bien.

Le succès de ce produit peut être compris à partir des représentations construites au sujet du culte. En Haïti, Moreau de Saint Méry a initié dès le XVIII^{ème} siècle toute une série de commentaires produits par des observateurs étrangers au vaudou, commentaires qui ont façonné durablement le rapport et l'imaginaire occidental à cette « altérité radicale ». La commercialisation à grande échelle de cette poupée, que d'autres qualifieraient de charlatanisme, fait appel à deux dimensions constitutives et indissociables relatives à l'ambivalence du rapport au vaudou. Il s'agit de l'efficacité, attirante, et de la peur, répulsive, celles-ci étant étroitement associées aux zones d'ombres du culte où se mêlent irrationnel et sauvagerie. Un autre exemple particulièrement explicite de ce type de représentation nous est donné par un article diffusé par l'Agence France-Presse (04.07.2003) au sujet de l'exposition de Daoulas, dont le titre était : « *De la peur à la fascination, Daoulas propose une découverte du culte vaudou* ».

50 Édition originale : *The Voodoo Kit*, 1997, Running Press ; édition française : *Vaudou*, 1999, Seuil (20 euros). La couverture du produit est ainsi rédigée : « *Vaudou, par Vaudou Lou, le gourou du bayou, avec une poupée vaudou (et ses aiguilles) et un manuel d'initiation* ». Signalons aussi que ce produit a son équivalent sur le site <http://www.voodishop.com>, site entièrement dédié à la vente d'une poupée vaudou dont la page d'accueil affiche : « *En pochette cuir véritable ou version luxe dans sa boîte en palissandre sculpté. Une idée de cadeau originale ! Offrez un petit kit de magie vaudou* » et plus loin : « *Nous vous proposons sur ce site une première approche du culte vaudou, avec des produits de loisir respectant la tradition* ».

Conclusion

Le cumul de compétences de personnages faisant foi au sujet du vaudou témoigne d'une relative démocratisation permise par la diffusion du culte, autant spatiale que culturelle. Le processus de mise en circulation des pratiques liées au vaudou, de son noyau dur, le culte des ancêtres aux créations artistiques patrimonialisées, est le signe d'un décloisonnement de champs autrefois étanches : champ religieux et champ académique, le champ artistique étant une interface, un lieu intermédiaire. Cette mise en circulation est le fait d'acteurs, souvent innovateurs, qui en transgressant certaines frontières assignées au culte en ont redessiné les contours : limites morales, esthétiques et rituelles.

Le même processus semble être à l'œuvre quand il s'agit de catégoriser des pratiques liées au culte vaudou comme relevant du charlatanisme. En effet, au début du siècle, le culte était considéré comme une superstition, et ses pratiquants comme des charlatans car exploitant la crédulité humaine. Progressivement, le champ des imputations s'est réduit pour désigner aujourd'hui des pratiques apparentées au culte, mais transgressant là encore des limites : limites territoriales et identitaires, avec l'implantation du vaudou à l'étranger et sa pratique par des étrangers ; limites contextuelles, avec les mises en scène artistiques inspirées du culte et portées dans les espaces publics ; limites matérielles et spatiales, avec la présence du vaudou sur Internet.

Mais qu'en est-il du volume des bénéfices engendrés par la pratique du vaudou ? Cette question nourrit l'imaginaire, voire les fantasmes, projetés sur le culte ; elle a parfois pour pendant des anecdotes relatant des enrichissements aussi soudains que conséquents. Cet imaginaire sur la capacité du culte à enrichir ses adeptes, capacité qui aurait valeur de qualité intrinsèque, ne doit pas masquer le réel pouvoir économique du vaudou. Au-delà d'une simple économie « informelle » et souterraine, car sa traçabilité serait problématique, comment évaluer les différentes mises à profit engendrées à partir du culte ? Si un certain « marketing culturel » n'est que la partie émergée de l'iceberg, répondre à une telle question ne ferait-il pas le jeu des détracteurs du vaudou ?

Dimitri BECHACQ

Doctorant en anthropologie sociale rattaché au Centre d'Etudes Africaines (EHESS) et à l'Unité de Recherche « Constructions identitaires et mondialisation » (IRD).

Responsable de publication de la partie « Recherche » du site « gensdelacaraibe.org ».

Il poursuit ses recherches sur les migrations des Haïtiens et le vaudou à Paris.

Publications :

Mars 2004 : « Le vaudou haïtien en migration : commerce ou croyance », *Africultures*, numéro spécial « A quoi rêve Haïti ? », n°58.

A paraître :

« La diaspora haïtienne à Paris. Significations, visibilité et appartenances », *Terres d'Amérique*, Dossier : Dynamiques migratoires de la Caraïbe, L'Harmattan.

« La révolution haïtienne au-delà de ses frontières », ouvrage collectif en collaboration avec P. Berloquin-Chassany, G. Bonacci et N. Rey.