



**HAL**  
open science

## La construction d'un vodou Haïtien savant.

Dimitri Béchacq

► **To cite this version:**

Dimitri Béchacq. La construction d'un vodou Haïtien savant. : Courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires. Infolio; MEG Genève. Vodou, 5, , pp.27- 69, 2007, Tabou, 9782884740661. hal-01914522

**HAL Id: hal-01914522**

**<https://hal.science/hal-01914522>**

Submitted on 6 Nov 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

# LA CONSTRUCTION D'UN VODOU HAÏTIEN<sup>1</sup> SAVANT

Courants de pensée, réseaux d'acteurs  
et productions littéraires

Dimitri Béchacq

*À Gérard Barthélemy*

L'essai de reconstruction d'une généalogie des productions savantes du culte fait apparaître une image du vodou qui serait celle d'un système religieux clos sur lui-même. Les bases de ce vodou savant furent posées pendant la période fondatrice des années 1920 aux années 1950, les années 1930-40 étant marquées par la présence de nombreux chercheurs étrangers en Haïti et par l'émergence de l'école haïtienne d'ethnologie. Le culte fut construit comme un isolat en évacuant les contextes d'observation et d'énonciation pourtant soumis aux rapports de pouvoir, en termes de classe et de race, qui marquent le paysage social et politique haïtien (BÉCHACQ 2006a: 78-84).

- 
1. «Vodou» est un terme générique qui désigne tout un système religieux, philosophique, thérapeutique, esthétique..., une véritable vision holiste de l'être humain dans l'univers. Dans cette contribution, je mettrai l'accent sur sa dimension religieuse qui est la plus analysée dans la littérature universitaire. D'un point de vue religieux, le vodou haïtien est un culte constitué de 21 rites (BEAUVOIR-DOMINIQUE 2005a: 60-61). Je tiens à remercier ici Chantal Regnault, Catherine Benoît et Anne Lescot pour leurs remarques.

Kate RAMSEY (2005) insiste avec raison, au sujet des effets de la persécution du vodou pendant l'Occupation américaine (1915-34) et lors de la campagne anti-superstitieuse de 1941-42, sur les adaptations rituelles opérées par les serviteurs et sur les méthodes d'investigation des chercheurs. La construction d'un vodou savant envisagé comme un isolat est contemporaine du traitement du culte par le nationalisme culturel ou culturalisme haïtien. Ce traitement apparaît à travers un double processus: l'inclusion du culte dans l'ordre de la civilisation et son exclusion, ou du moins son confinement, en tant qu'altérité culturelle alors identifiée comme relevant du folklore.

Jean PRICE-MARS avait diagnostiqué la volonté de combler cette distance entre les «masses» et les élites avec la naissance du mouvement folklorique, allié naturel de l'indigénisme<sup>2</sup>: «Mais ce qui domina ce mouvement, ce fut l'accent que certains mirent sur l'importance d'associer le plus grand nombre à la renaissance nationale. L'étude du folklore haïtien détermina un véritable engouement pour l'ethnographie traditionnelle» (1959: 98). Certains ont pu dire qu'Haïti était un «pays malade de l'ethnologie», qu'il fallait qu'il «échappe un jour à l'*ethnologisme*. C'est-à-dire à cette illusion de croire que les solutions de son avenir se trouvent cachées au-dedans de lui-même, dans les profondeurs de la race et les entrailles de la tradition» (ANS 1987: 312). Cependant, entre ces deux diagnostics, l'engouement pour l'ethnographie a fait naître une diversité foisonnante dans la production littéraire sur Haïti et le vodou. Dans cette diversité apparaît ce vodou savant, centré sur lui-même et parcouru par plusieurs paradigmes pérennes développés par le courant culturaliste haïtien et nord-américain.

---

2. Voir l'article de Yasmina Tippenhauer dans le présent volume, p. 87.

Nous mettrons ici l'accent sur deux d'entre eux: le paradigme africaniste et le paradigme religieux.

L'identification des modèles qui traversent ce vodou savant permet de mettre l'accent sur les approches dominantes qui sont le fruit des études menées sur le terrain haïtien par des chercheurs dans cette période fondatrice (1920-50), autant pour l'ethnologie haïtienne que pour l'anthropologie afro-américaine<sup>3</sup>. Ces approches sont dominantes, non seulement parce qu'elles sont les chemins par lesquels un certain type de vodou est arrivé jusqu'à nous dans la littérature contemporaine, mais surtout parce que ces approches et le traitement du vodou qui en découla est à situer dans un étroit réseau de chercheurs, d'anthropologues et d'ethnographes, étrangers et haïtiens, qui aujourd'hui encore font autorité. Non pas qu'il s'agirait d'un milieu homogène, mais bien d'un réseau avec des acteurs clefs, les informateurs/serviteurs<sup>4</sup> du vodou. Artistes, chercheurs, pratiquants, tous se sont croisés de près ou de loin sur la «planète Haïti», avec plus ou moins d'intensité dans leurs relations et d'influences mutuelles dans leurs activités et réflexions respectives: Melville Herskovits, Jean Price-Mars, Alfred Métraux, Lina Fussman Mathon Blanchet, Katherine Dunham, Jacques Roumain, Odette Mennesson-Rigaud, Maya Deren, Lorimer Denis, Harold Courlander, *et al.* Il s'agira

---

3. Voir BASTIDE (1969), CUCHE (1996), AUBRÉE et DIANTEILL (2002) et CAPONE (2005) pour des analyses des problématiques et des acteurs qui ont contribué à ce champ de la recherche.

4. Diverses dénominations sont utilisées pour désigner les pratiquants du vodou: serviteurs, *hounsi* (initié-e), *hougan* (prêtre), *mambo* (prêtresse), vodouisant, etc. Serviteurs désigne l'ensemble des personnes qui rendent aux *lwa* un «service», un *danse lwa* ou un *manjé lwa*, plus connus sous la dénomination générique de cérémonie.

donc de dégager les conditions sociales et politiques qui localisent dans un temps et un lieu déterminés la construction de ce réseau, l'émergence de méthodes d'enquêtes spécifiques et de leurs effets sur le vodou. Le culte est envisagé ici comme un objet d'étude en construction, mais également comme un culte sensible et perméable, jusqu'à la transformation de certains rituels, aux investigations ethnographiques et aux théorisations académiques.

L'une des plus anciennes descriptions détaillées du vodou pendant la période coloniale et l'une des plus utilisées est celle de Moreau de Saint-Méry. Colon martiniquais voyageant entre Saint-Domingue et la France, il était un fin connaisseur de la société coloniale. Son œuvre, publiée en 1797, est un document précieux pour de nombreux historiens et connaisseurs d'Haïti. Les pages consacrées à la réunion des «sectateurs du *Vaudoux*» véhiculent les fantasmes racistes de l'époque; la transe de possession, avec l'incarnation des *mystè* (esprits ou *lwa*) dans le corps des serviteurs, est le lieu de toutes les pertitions: «[...] d'autres, qui ne sont privés de l'usage de leur sens et qui sont tombés sur place, sont transportés, toujours en dansant, dans une pièce voisine, où une dégoûtante prostitution exerce quelque fois, dans l'obscurité, le plus hideux des empires» (MOREAU DE SAINT-MÉRY 2004 [1797]: 67-68). Le vodou y est défini comme «un être tout puissant et surnaturel [...] c'est un serpent venimeux ou une espèce de couleuvre». Cette description correspond, en certains points, à ce que l'on peut aujourd'hui observer dans le vodou: offrandes propitiatoires aux *lwa*, danses et trances<sup>5</sup>.

---

5. L'association entre «Vaudoux» et couleuvre qui disparaît des écrits à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle serait liée à l'épuration du culte, la couleuvre n'y apparaissant plus que sous forme de symbole (TROUILLOT 1983: 105).

Pendant les guerres de la période révolutionnaire (1791-1803), certains témoignages ont souligné le rôle du vodou ou du moins, de certains meneurs d'esclaves «habités» par quelque force surhumaine (HOFFMANN 1990a: 123-124). Ce rôle du culte aurait eu pour catalyseur exemplaire la cérémonie mythique du Bois-Caïman lors de laquelle le sacrifice d'un animal aux ancêtres africains aurait scellé l'obéissance des participants à Boukman, l'un des chefs des révoltés. Cette cérémonie, du point de vue de l'histoire politique, fait l'objet d'une production littéraire prolifique. Construite et diffusée comme un référent identitaire et national incontournable parfois bien au-delà d'Haïti<sup>6</sup>, la cérémonie a donné lieu à des réinterprétations politiques et religieuses locales (CÉLIUS 2004: 198-199), en plus d'être une source d'inspiration intarissable dans le domaine littéraire et artistique. Face à la tendance majoritaire attribuant au vodou la qualité *sui generis* d'une religion de libération<sup>7</sup>, un courant minoritaire, plus attaché à interroger les

---

6. Le 23 août (ou la nuit du 22 au 23) est la date supposée et débattue par les historiens de cette cérémonie. Cette date a été proclamée par la Conférence générale de l'UNESCO «Journée internationale de commémoration du souvenir de la traite négrière et de son abolition en reconnaissance de l'acte fondateur de la révolution haïtienne». À Bordeaux, le 29 mai 2004, l'association DiversCités organisa, pour son 7<sup>e</sup> Mémorial de la Traite négrière, une veillée sur le thème «Le Serment du Bois-Caïman».

7. La dimension messianique et révolutionnaire du vodou, cause ou conséquence de l'indépendance de 1804, a notamment été reprise et/ou développée par DORSAINVIL (1924a), PRICE-MARS (1973 [1928]: 100-101, 171-173, 231), MENNESSON-RIGAUD (1958), CÉSAIRE (1981), LANTERNARI (1983: 177-180), LAGUERRE (1989: 60-67), ÉTIENNE (2001 [1991]), BEAUVOIR-DOMINIQUE (2001), DUBOIS (2001), MÉTELLUS (2003: 135-152), PÉAN (2003: 248). Cette liste de références n'est pas exhaustive.

sources historiques ou, du moins, plus détaché des envolées idéologiques, a émergé depuis une vingtaine d'années<sup>8</sup>.

Avant que ne se développe en Haïti, à partir des années 1920, le courant du culturalisme haïtien qui articula étroitement résistance politique et vodou, le culte était, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'objet de diverses spéculations approximatives. La rareté des sources et des descriptions du culte limite sa compréhension pendant la période coloniale et postcoloniale et celle de son évolution sur la longue durée (HOFFMANN 1990a: 107). Au XIX<sup>e</sup> siècle, le vodou n'avait pas bonne presse. On le retrouve dans des récits de voyage faits de sources de deuxième ou troisième main (BONNEAU 1858). Il était aussi bien objet de fantasme pour des écrivains sensationnalistes excités par le spectre du cannibalisme et de la zombification (HURBON 1988: 93-104), qu'objet d'opprobre ou de négation pour certains intellectuels haïtiens (HOFFMANN 1990a: 128, 170-171) ou enfin, objet de luttes pour le clergé breton après le Concordat de 1860 signé sous le président Geffrard

---

8. Les analyses les plus attentives du Bois-Caïman sur la base des sources historiques ont été produites par HOFFMANN (1987, 1990b, 1993, cette dernière publication étant suivie d'un débat qui donne une idée du caractère dérangeant de ses analyses) et GEGGUS (1995, 1992, article repris dans 2000). Gérard BARTHÉLEMY croise également ces sources, mais il signale la tenue de cérémonies locales anciennes célébrant le Bois-Caïman (1992: 54-55). D'autres arguments que les sources historiques ont été mobilisés pour nuancer l'importance accordée à cette cérémonie ou, du moins, l'idée de la nature révolutionnaire du vodou, notamment par THORNTON (1998: 86), MINTZ et TROUILLOT (1998 [1995]: 138). La revalorisation du vodou à partir des travaux de Jean Price-Mars et de son rôle dans les luttes de libération, s'est également appliquée au marronnage, dont nous avons analysé le changement de statut dans l'historiographie haïtienne à partir de la période indigéniste (BÉCHACQ 2006b).

(1860-67) avec le Vatican. La tendance sensationnaliste, héritière des récits de voyage qui sont également aux sources de l'anthropologie (FABIAN 2006 [1983]), prépara, en la légitimant, l'Occupation américaine qui facilita les séjours d'étrangers: chercheurs, journalistes et écrivains, notamment nord-américains (SEABROOK 1929). Cette tendance, qui inspira de nombreuses réalisations cinématographiques (HURBON 1998 [1995]), est, de toutes les productions littéraires, celle qui a le plus marqué et forgé durablement la représentation exotique et effrayante que le grand public peut avoir du culte.

Le premier ouvrage publié en Haïti sur le vodou haïtien fut écrit par Duverneau TROUILLOT<sup>9</sup> en 1885. Carlo A. CÉLIUS (2005a: 50-52)<sup>10</sup> y voit la première pierre de l'édifice d'un savoir ethnographique sur le vodou, travail continué par DORSAINVIL (1931), lequel posa auparavant les bases de ce qui sera ensuite développé par PRICE-MARS (1973 [1928]). Des changements de perspectives et de considérations seront opérés par rapport à l'ouvrage de Trouillot, qui fut le premier à distinguer le vodou de la sorcellerie dans sa dimension criminelle (HOFFMANN 1990a: 139). Gérarde MAGLOIRE et Kevin YELVINGTON (2005) ont montré que le fondateur de l'ethnologie haïtienne, de par sa pensée, son influence et son engagement institutionnel, a fait naître un véritable courant: le culturalisme haïtien. Leur approche dialectique, en croisant les travaux

---

9. Jean PRICE-MARS (1959: 13) signale que l'essentiel de ses sources sont ecclésiastiques.

10. Carlo Avierl CÉLIUS a dirigé le dossier spécial de *Gradhiva* consacré à Haïti publié en 2005. Nombreux sont les articles de ce dossier qui ont inspiré ici notre réflexion. Je ne peux qu'exprimer ma dette à l'égard des chercheurs (en particulier Célius, Yelvington et Magloire, Charlier-Doucet, Ramsey) qui y ont développé des analyses stimulantes richement documentées.



de Price-Mars, Herskovits et Bastide, permet de saisir la création d'une image spécifique d'Haïti dans l'imagination anthropologique<sup>11</sup>, image ancrée dans un ailleurs géographique lointain, l'Afrique, et dans une temporalité spécifique, les survivances africaines<sup>12</sup>.

### Le paradigme africaniste

Jean Price-Mars et Melville Herskovits furent les premiers auteurs dont les travaux soulignèrent la part de l'héritage africain dans la culture haïtienne où le vodou occupait à ce titre une place de choix. PRICE-MARS initia l'entreprise de valorisation du vodou avec son ouvrage *Ainsi parla l'oncle* publié en 1928 (1973), fruit de plusieurs conférences données dans les cercles intellectuels de Port-au-Prince à partir des années 1910. Il aida de nombreux chercheurs étrangers à leur entrée sur le terrain haïtien, comme Seabrook (RAMSEY 2005: 168 n.5) et Herskovits (MAGLOIRE

---

11. «In the anthropological imagination of Haiti with its legacy of colonial et neocolonial ethnography, itself a cousin to travel narratives, «Africa», «Vodou» and «Race», among others, have remained key images in the representation of Haiti as a whole» (MAGLOIRE et YELVINGTON 2005: 146).

12. Pour la place du «temps» dans la construction anthropologique de l'«autre» se référer à l'ouvrage de FABIAN: «La présence empirique de l'Autre se transforme en une absence rhétorique, tout de passe-passe exécuté par un ensemble de procédures qui visent toutes à maintenir l'Autre en dehors du Temps de l'anthropologie» (2006: 18). Ce constat se retrouvera ici dans les analyses au sujet des «ajustements méthodologiques» opérés sur le terrain haïtien par les chercheurs dans les années 1930-40. La place et le rôle de l'informateur, pourtant déterminants, sont évacués de la production littéraire au profit de la construction d'une culture haïtienne atemporelle, située hors du temps.

et YELVINGTON 2005: 138). Disciple de l'anthropologie culturelle et élève de Franz Boas, Herskovits débuta sa recherche en 1934 à Mirebalais (dans le sud de la Vallée de l'Artibonite), qui déboucha sur la publication en 1937 de *Life in Haitian Valley*. D'un point de vue théorique, il s'agissait alors pour lui de valider son hypothèse de la «réinterprétation culturelle» et de repérer les diverses manifestations culturelles haïtiennes selon l'intensité de leurs empreintes africaines en les positionnant sur une échelle des africanismes (HERSKOVITS 1938, 1967: 305-307, cité in CÉLIUS 2005b: 88).

Si l'ethnographie produite par Herskovits et son regard sans *a priori* sur le vodou étaient à l'époque une avancée, ses propositions théoriques ont été débattues avec la critique du culturalisme, notamment celles qui considéraient la culture comme élément surdéterminant au regard des productions et interactions humaines, d'abord soumises aux rapports de domination dans le contexte colonial et postcolonial (GIRAUD 1985). En effet, des études récentes ont souligné les conditions d'enquête de l'anthropologue américain et leurs effets sur ses théories. Ces conditions étaient relatives à l'Occupation américaine pendant laquelle les services rituels étaient interdits. Herskovits sollicita la Gendarmerie d'Haïti pour obtenir une dérogation quant à la tenue d'un service rituel (RAMSEY 2005: 169-170); sa théorie de «l'ambivalence socialisée»<sup>13</sup> prend

---

13. Cette notion était censée expliquer le soudain changement d'attitude à partir d'un même objet, en l'occurrence celui des Haïtiens quand ils étaient interrogés sur le vodou et, par extension, le qualificatif de «socialisée» étendait cette attitude à l'ensemble de la société haïtienne. Cette notion fut retravaillée par son étudiante Erika BOURGUIGNON (1969) qu'il orienta sur le terrain haïtien en la recommandant auprès de Price-Mars (voir également BASTIDE, MORIN et RAVEAU 1974 pour un usage de cette notion).

une autre dimension avec la mise en perspective de ses méthodes d'enquête: «Indeed, comparing the fieldwork diary to representations of socialized ambivalence, refers to his annoyance with what might be seen as self-assertiveness on the part of the locals, including Joachim and Galbert Constance, his other main informant who had been a caco rebel against the American occupation in an active resistance movement in the Mirebalais area» (MAGLOIRE et YELVINGTON 2005: 139-140).

La veine africaniste, visitée par une méthode étique, «par le haut», donnant la primauté au point de vue du chercheur, a été développée par les intellectuels noïristes. Les plus connus sont Les Griots, groupe fondé en 1932 par Louis Diaquoi, Lorimer Denis et François Duvalier<sup>14</sup>. Ils fondèrent la revue du même nom en 1937 en affichant la filiation avec l'œuvre de Price-Mars et le mouvement indigéniste. Sous un vernis scientifique, les articles se déclinent sur le thème de l'essentialisme racial érigé en doctrine nationale (DENIS et DUVALIER 1938, 1939a, b et c). La finalité du vodou était ainsi tendue vers le salut de «l'âme haïtienne»: «Élaboré sur la terre d'Afrique dont il reflète l'angoissant mystère, œuvre d'une spiritualité remontant à un passé légendaire, il n'en demeure pas moins l'expression transcendante de la conscience d'une race devant les énigmes de ce monde. [...] Le panthéisme cosmique, la vénération ancestrale, tant d'idéalisme transcendantal se devrait concourir à la création d'une pensée spécifiquement haïtienne et au raffermissement de l'âme nationale»

---

14. Louis Diaquoi décéda en 1932, Lorimer Denis dirigea le Bureau d'ethnologie (fondé en octobre 1941) de 1946 à 1957, année de son décès et de l'accession à la présidence de François Duvalier (1957-1971).

(1939c: 501). Les descriptions de cérémonies dans cette revue tendent, par leur rhétorique impressionniste, à privilégier le sentiment de proximité et de malaise, en insistant sur l'aspect spectaculaire des transes, ce qui rappelle les procédés de l'approche sensationnaliste<sup>15</sup>.

Cette revendication de l'héritage africain a pu conduire à certains excès, avec les dérives du nationalisme noir dans sa variante duvaliériste (NICHOLLS 1970; LAGUERRE 1987). Dans la production universitaire, le vodou est principalement perçu comme un culte synchrétique, comme une fusion entre les éléments catholiques d'apports européens et des éléments «animistes» d'origine africaine. Si le syncrétisme<sup>16</sup> est d'abord un processus avant d'être un état, le paradigme africaniste est tout entier porté par cette notion. MINTZ et TROUILLOT (1998 [1995]: 128; voir également MINTZ et PRICE 1981 [1976]: 27-31) remarquent que la dichotomie entre les deux héritages religieux dans le vodou est un thème persistant chez les universitaires. Ce thème, s'il peut instruire les processus de transformations rituelles d'un bord à l'autre de l'Atlantique, se décline parfois en une digression théorique qui éloigne quelque peu des réalités du terrain haïtien, tendant ainsi à cloisonner davantage ce vodou savant. Pour tenter de

---

15. «All the descriptions of Vodou activity in *Les Griots* place a Haitian elite observer in the position of recounting personal experiences for a reading audience that presumably would have no access to the ceremony. Rarely do any of the descriptions delve into locale perspectives on Vodou activities; the accounts in *Les Griots* feature neither interviews with nor personal statements from workshopers themselves. Rather, descriptions of Vodou ceremonies tend to focus on surface behaviors, onto which writers project their interpretations» (LARGEY 2006: 193).

16. Pour une approche synthétique de cette notion et un état des lieux des débats, se référer à RIVIÈRE (1991), AUGÉ (1996) et CAPONE (2001). Pour Haïti, se référer à DESMANGLES (1992).

résoudre le paradoxe relevé entre les caractéristiques des deux principaux rites du culte (*rada* et *petro*), Andrew APTER (2002) mesure les liens effectifs entre les cultes africains et le vodou haïtien au niveau d'une herméneutique yoruba comparée avec le vodou à partir de son terrain nigérian; Luc DE HEUSCH (1989, 1990), par comparaison<sup>17</sup> avec son terrain congolais, situe ces mêmes liens au niveau du lexique, des rituels, des mythologies, etc. Présent en Haïti dans les années 1970 et sur les conseils d'Odette Mennesson-Rigaud, DE HEUSCH (1990: 140) se rendit aux Gonaïves, ville proche de la société kongo de Nan Soukri où il interrogea Hérard Simon<sup>18</sup>. Sur ses pas marcha son étudiante dont il dirigea la thèse, Lilas Desquiron<sup>19</sup> qui fut son épouse. Elle envisagea également le vodou essentiellement par rapport à ses racines africaines (DESQUIRON 1990, 2003).

Reconnaître les racines africaines du vodou peut apparaître aujourd'hui comme un truisme. L'attachement à

---

17. FABIAN écrit au sujet de la méthode comparative: «la naturalisation radicale du Temps [...] se trouvait bien évidemment au centre de l'accomplissement scientifique le plus célèbre de l'époque: la méthode comparative, cette machine intellectuelle omnivore qui permettait un traitement «égal» de la culture de l'homme, en tout temps et en tout lieu» (2006: 48).

18. Hérard Simon, alors détenteur du titre honorifique d'Empereur de Nan Soukri, deviendra l'un des fondateurs, avec Max Beauvoir, de ZANTRAY, groupement de *hougan*, d'artistes et d'intellectuels influents, dans le but de défendre le vodou au lendemain de la chute de Duvalier fils le 7 février 1986 (HURBON 1987: 156). Son départ provoqua notamment la destruction de *houngo* (temples vodou) et les meurtres de *hougan* accusés d'avoir été au service de la dictature. MINTZ et TROUILLOT voient dans ce groupement, sinon un lobby, du moins le premier service de «relations publiques» du vodou (1998 [1995]: 123).

19. Elle fut ministre de la culture et de la communication (2002-04) sous la présidence de Jean-Bertrand Aristide (2001-04).

souligner l'origine africaine du culte met parfois de côté la dimension contemporaine de ses pratiques. L'image qui en ressort est celle d'un culte dont la fonction serait d'abord celle d'être un refuge, avec l'Afrique pour espace «imaginaire», face à un présent trop inhumain<sup>20</sup>. Si on ne peut que reconnaître, aujourd'hui sur le terrain, la paupérisation grandissante des conditions de vie de la majorité des Haïtiens, cet argument est ancien pour ne pas dire éculé. Dans les années 1920-30, certains avançaient que le vodou n'était pratiqué qu'en vertu de la misère des serviteurs du culte, alors espace de dévouement avec la transe. Cette thèse, répandue dans l'anthropologie afro-américaine naissante (AUBRÉE et DIANTEILL 2002: 8-9) est au cœur de l'approche psychopathologique du vodou: «Le Vodou dans ses effets psycho-physiologiques constatés ici était une psychose névro- raciale, d'ordre religieux confinant aux paranoïas» (DORSAINVIL 1924b: 13)<sup>21</sup>. Perpétuer aujourd'hui l'image de l'Afrique comme refuge, dans cette articulation entre misère et vodou, élude la question des intérêts de l'élite haïtienne, dans ses relations avec le

---

20. Ainsi, certains propos se répondent comme dans un écho: «c'est au niveau de l'inconscient que se joue aujourd'hui le rapport à l'Afrique mythique, comme échappée imaginaire hors de la condition présente» (HURBON 1979: 124); «Celle-ci [l'Afrique mythique] constitue la seule sauvegarde imaginaire face à une misère terrifiante» (HEUSCH 1990: 127). Pour un aperçu des débats suscités par la publication en 1993 de l'ouvrage de Hurbon *Les mystères du vodou*, se référer à la réponse qu'il fit à Guy Maximilien, lequel critiquait notamment son usage vague de la notion d'imaginaire (HURBON 1996).

21. Le traitement psychopathologique ou psychiatrique du vodou, avec la transe de possession pour objet central, fut développé, entre autres auteurs, par le fils de Jean Price-Mars, Louis MARS (1959, 1980-83). DORSAINVIL fut également à l'origine (1924b) du courant dit afrogénétique (CÉLIUS 2005a: 50).

culte depuis les années 1940-50<sup>22</sup>, et des profits substantiels qu'elle a pu et peut en retirer, notamment en terme de position de prééminence politique et économique dans les champs scientifique, littéraire, artistique, etc. D'autre part, les diverses pratiques contemporaines du vodou (RICHMAN 2005) sont un moyen d'agir sur le présent dans lequel le rapport à l'Afrique ne semble pas déterminant. Roger Bastide avait déjà signalé cet aspect: «Mais à Haïti [...] le Vaudou a pu évoluer pour constituer non plus, à proprement parler, une religion africaine, mais bien, maintenant, la religion «nationale» de Haïti, expression moins d'une volonté de «retour à l'Afrique» qu'au contraire, de la communauté paysanne de l'île, dans ce qu'elle a d'original et de spécifique» (1996 [1967]: 144).

### **Serviteurs du vodou, informateurs de l'ethnologie et artistes du folklore**

Revenons à la période fondatrice, les années 1930-40. En 1937, le chercheur américain Georges Eaton Simpson débute sa recherche dans le nord d'Haïti, à Plaisance, peu après l'Occupation américaine. La répression à l'égard du vodou continuait cependant avec le vote, en 1935, d'une loi interdisant les «pratiques superstitieuses», le sacrifice étant supposé troubler l'ordre public (HOFFMANN 1990a: 138). À la différence d'Herskovits, SIMPSON (1940a et b, 1946) note les difficultés rencontrées pendant l'enquête.

---

22. «Rather, it is to emphasize that the relation between Haitian elites and Vodou has always been marked by expropriation. Seen in that light, the new approach set by Estimé and reinstated now by his current avatars fits a century-old pattern of condescending use» (MINTZ et TROUILLOT 1998 [1995]: 143).

Son statut d'Américain et le contexte répressif imposaient certains «ajustements» de la part des acteurs en présence: contournement de la loi par les pratiquants, possible rétribution du *hougan*/informateur<sup>23</sup> réalisant des «services» au domicile de l'ethnographe, etc. (RAMSEY 2005: 171-172). Ramsey compare les ajustements méthodologiques de Simpson, comme le récit du *hougan*/informateur à l'ethnographe qui faisait office de description ethnographique, avec l'un des ouvrages de Jacques ROUMAIN, *Le sacrifice du tambour Assoto(r)*, (1943). «It is almost as though not observing real ceremonies, or at least not having the opportunity to observe many, actually in some sense enabled the descriptive richness of Simpson's and Roumain's respective ethnographies» (RAMSEY 2005: 175). Dans cet ouvrage, Roumain s'inspirait également du modèle de description ethnographique produit par Herskovits dans *Life in Haitian Valley* (LARGEY 2006: 196).

Le rôle des serviteurs est en effet essentiel. Le *hougan* Saint Erlonge Abraham est l'un de ceux qui fut le plus sollicités pendant cette période: principal informateur de Roumain (MÉTRAUX 1958: 14, 224-225), c'est dans son *houfo* de Port-au-Prince, parmi de nombreux autres temples, qu'Odette Mennesson-Rigaud enquêta au moins de 1943 à 1954 (BEAUVOIR-DOMINIQUE 2005b: 32-33). Il est également connu pour être l'un des principaux informateurs du Bureau d'ethnologie, véritable épicerie intellectuelle. Sa famille spirituelle aurait fourni le gros des troupes du

---

23. Alfred MÉTRAUX sollicita également un *hougan*-informateur: «Nous demandons à Abraham de reconstituer à mon intention la grande fête des Guédés qui a eu lieu chez lui il y a une semaine [...]. Il demande 20 dollars pour reconstituer la cérémonie des Guédés. À force de marchandages, nous tombons d'accord pour 10 dollars, mais je crains que toute l'affaire ne soit qu'un show dont tout esprit religieux ait disparu» (1978: 144).



Chœur Mater Dolorosa créé par Lorimer Denis (RAMSEY 2005: 177, n.32). Avec le Chœur des Jeunes Filles en Fleur, ils mettaient en scène, dans le cadre des activités du Bureau, des représentations folkloriques essentiellement constituées de danses et de chants<sup>24</sup>. Parallèlement, le clergé catholique breton lançait avec zèle au début de l'année 1941 la campagne anti-superstitieuse dite des Rejetés. Le rôle du président Lescot (1941-46) dans cette campagne est aujourd'hui discuté<sup>25</sup>. L'idée de la création du Bureau était née des discussions entre Roumain et Métraux, lequel présageait la disparition du vodou sous l'effet de la campagne, ce qui le pressa à étudier le culte (MÉTRAUX 1958: 13; LAURIÈRE 2005: 182-183). Si Roumain s'était vivement engagé contre la campagne, sa nomination à la direction du Bureau d'ethnologie aurait été le fruit d'un étroit réseau d'amitiés proches de la nouvelle présidence (CHARLIET-DOUCET 2005: 111).

Le début des années 1940 annonçait donc une période prometteuse pour le mouvement folklorique en Haïti. Les

---

24. Voir ORIOL, VIAUD et AUBOURG (1952) pour une description des diverses activités du Bureau d'ethnologie et des troupes folkloriques, alors florissantes en Haïti.

25. Bien que les présidents Borno (1922-30) et Lescot aient eu une réputation antivodou (LARGEY 2006: 195), ce dernier aurait tenté de mettre fin à la campagne des Rejetés par un décret pris le 31 octobre 1941 qui fut sans effet; dans un télégramme du 27 février 1942 il demanda au pape de rappeler le nonce apostolique sans indiquer pour autant le motif de sa requête (LESCOT Jr 2004: 37-38). Max H. DORSINVILLE, qui n'appréciait guère Lescot, écrit pourtant: «Lescot décréta un régime d'austérité. Il encouragea la Campagne des rejetés qui dégénéra en une sorte de néo-inquisition [...]. Au Conseil des Secrétaire d'État, j'ai personnellement entendu le président dire qu'il n'avait pas voulu cela, qu'il avait mis en garde les évêques contre les actes de force pour lesquels les curés et leurs bedeaux n'avaient aucune qualité légale» (2006: 126).

répertoires chorégraphiques et musicaux du vodou y occupaient toute la place, ce qui n'était pas en contradiction avec la campagne antisuperstitieuse de 1941. En effet, dépouillé de ses aspects les plus controversés et «repoussants» au niveau esthétique, la transe et le sacrifice, le vodou devenait présentable et exploitable (BÉCHACQ 2004: 60-63)<sup>26</sup>. Le point d'orgue de ce mouvement folklorique fut atteint avec le bicentenaire de Port-au-Prince qui coïncidait avec l'Exposition Internationale inaugurée en décembre 1949 sous la présidence du noiriste Dumarsais Estimé (1946-50). Un commentaire sur les prestations des troupes folkloriques souligne cette image latente d'un vodou à la fois mystique, esthétiquement calibré et révolutionnaire: «les danses Congo, Petro, Martinique et Mahi qui, transplantées du cadre des tonnelles paysannes et stylisées par une chorégraphie savante, étaient dépouillées de tout ce qu'il y a de superstitieux dans le mystère qui les enveloppe [...]. Étrangers et Haïtiens furent captivés par le charme prenant de ces danses à la fois naïves et sensuelles, de ces rythmes martelés au son du tambour, de ces chants nostalgiques et mystiques, évocateurs de tout un passé de souffrance et d'héroïsme» (ANONYME 1951: 13-14).

Le rôle des étrangers dans l'émergence du mouvement folklorique débuta dans les années 1930 avec deux figures importantes: Katherine Dunham et Harold Courlander. Les recherches de ce dernier en Haïti, de 1932 à 1938 (puis jusqu'en 1955, RICHMAN 2005: 119), débouchèrent sur la publication en 1939 du premier recueil de chants:

---

26. «Purified versions of Vodou – performances, art, music, and songs tied to the religious and social complex of which it was the core – were displayed to local urbanites and sympathetic foreigners in search of the exotic. Vodou became folklore and folklore could be sold» (MINTZ et TROUILLOT 1998 [1995]: 143).

*Haiti Singing* (COURLANDER 1939). Il travailla en collaboration avec Werner Anton Jaegerhuber, ethnographe amateur et compositeur, membre d'une famille commerçante d'origine allemande: «Jaegerhuber helped to realize Jean Price-Mars' dream of making the product of the Vodou ceremony a cultural commodity that could be shared with an international audience» (LARGEY 2006: 187). Courlander assista à de nombreuses cérémonies rurales, mais c'est à la terrasse de l'hôtel Oloffson, lieu de prédilection des étrangers, qu'il enregistra ces chants en faisant venir deux de ses principaux informateurs: «Courlander create a manageable musical data bank [...] Courlander's song collection was a distillation of melodic materials from a larger Haitian repertoire» (*ibid.*: 207-208).

Katherine DUNHAM (1950), épaulée par Herskovits, débuta ses recherches en Haïti en 1936 en puisant dans les danses vodou la matière de ses chorégraphies. Ce dernier la mit en garde contre son investissement trop poussé dans le culte, investissement qui la conduisit à devenir une initiée, une *hounsi*, ce qui entacha quelque peu ses relations avec l'élite, comme le futur président Estimé, un de ses amis proches (*ibid.*: 202)<sup>27</sup> dont elle fut la maîtresse. MÉTRAUX signale: «un des meilleurs acteurs de la troupe de Katherine Dunham était précisément un jeune *houngan* qui venait de «prendre l'asson» et espérait, en parcourant le monde, mettre de côté la somme nécessaire

---

27. Il était courant que les étrangers de passage en Haïti, notamment les chercheurs et journalistes, soient en contact avec le plus haut personnage de l'Etat haïtien: SEABROOK (1997 [1929]: 159-162) fut reçu par le président Borno, Herskovits remercia profusément le président Vincent (1930-41) dans la préface de son ouvrage paru en 1937 (LARGEY 2006: 205).

à son installation» (1958: 63)<sup>28</sup>. Dunham attira en effet à elle de nombreux serviteurs vodou et/ou danseurs haïtiens dont Jean-Léon Destiné, élève de l'Institut d'ethnologie fondé en 1941 (RAMSEY 2005: 176). On la retrouve en Haïti en juillet 1951, où elle donna deux spectacles (WIENER 1951: 22). Dunham se produisait également dans de nombreuses capitales comme à Paris, en 1949 au Palais de Chaillot et en octobre 1951 au Théâtre des Champs-Élysées<sup>29</sup>, et plus tard à Dakar, en 1966, au premier Festival mondial des Arts nègres.

Une personnalité haïtienne qui faisait le lien entre toutes ces personnes est Lina Fussman Mathon Blanchet. Fille d'un médecin et pianiste réputée, elle donnait des cours de chant, notamment à Jean-Léon Destiné et Émerante de Pradines<sup>30</sup>. Électron libre de l'aristocratie

---

28. Il devait s'agir, comme nous le verrons plus loin, de Cicéron Saint-Aude.

29. Lettre du 19 octobre 1951 du Général Lavaud à Jacques Léger, Dossier «Correspondance Ambassade d'Haïti en France»: (A.AE) A.C./Sig 2/1951(14), Ministère des Affaires Étrangères, Port-au-Prince.

30. Émerante de Pradines est la fille du Français Auguste de Pradines, connu sous le nom de Ti Candio, chansonnier et parolier satirique réputé (voir AVERILL 1997: 50, cité in LARGEY 2006: 123). À l'âge de 10 ans, à l'occasion d'un gala donné par la Croix-Rouge au début des années 1930, Émerante se produisit sur scène mais voulant être accompagnée par le tambourineur Ti Louis, elle le cacha derrière le rideau, les conventions sociales d'alors rejetant toute présence visible de personnes étroitement associées au vodou. Eileen Garrett, médium anglaise présidente de la Parapsychology Foundation, qui finança le numéro 2 de la Publication du Bureau d'ethnologie (voir les remerciements de Michel Lamartinière Honorat en première page, HONORAT 1955), demanda à Jean Price-Mars de lui indiquer une personne pouvant la renseigner sur le vodou, lequel lui conseilla de rencontrer Émerante de Pradines, qui avait été initiée au vodou à l'âge de 14 ans. (Entretien avec l'auteur, 31 janvier 2007, Route de Pèlerin, Haïti).

haïtienne, soucieuse de faire apprendre les chants du répertoire vodou à ses élèves, celle-ci n'hésitait pas à se rendre dans les sociétés mystiques des Gonaïves. En 1937, elle fonda le Chœur Folklorique National et, deux ans plus tard, elle organisa avec Werner Anton Jaegerhuber le Gala d'Art Indigène au Cercle de Port-au-Prince qui réunissait alors la fine fleur de la société haïtienne. En 1941, elle fut invitée à se produire à Washington pour le National Folk Festival (YARBOROUGH 1972: 4; LARGEY 2006: 203). En 1949, elle dirigea avec Jean-Léon Destiné la Troupe Folklorique Nationale créée à l'occasion du Bicentenaire de Port-au-Prince. Cet événement permet de circonscrire davantage ce réseau d'acteurs. On retrouve, parmi les membres de la troupe et les artistes qui se produisirent sur scène (*Le théâtre de verdure* 1951: 13), Lumane Casimir et Cicéron Saint-Aude. Lumane Casimir, dont la biographie est peu connue, était guitariste et chanteuse. Elle avait été présentée à Lina Fussman Mathon Blanchet qui, avec Alfred Métraux, furent respectivement sa marraine et son parrain *kanzo*<sup>31</sup>. Quant à Cicéron Saint-Aude, filmé par Maya Deren<sup>32</sup> dans *Divine Horsemen* et initié en 1950, il n'était autre que le fils adoptif de la *mambo* Lorgina Delorge (BEAUVOIR-DOMINIQUE 2005b: 1) chez qui Odette Mennesson-Rigaud et Alfred

---

31. Le *kanzo* est le rite d'initiation au vodou. Les éléments biographiques concernant Lina Fussman Mathon Blanchet, relevés à partir d'un site internet ([http://www.jasminenarcisse.com/memoire/09\\_scene/03\\_lina.html](http://www.jasminenarcisse.com/memoire/09_scene/03_lina.html)), ont été recoupés avec les informations données par Émerante de Pradines et Danielle Jeudy. (Entretien avec l'auteur, 3 février 2007, Turgeau, Port-au-Prince).

32. Maya Deren, russe d'origine, arriva en Haïti en 1937 avec une bourse de la Fondation Guggenheim. Figure de proue de l'avant-garde cinématographique américaine, elle fut la secrétaire de Katherine Dunham.

Métraux conduisirent une partie de leurs enquêtes. En 1951, Cicéron Saint-Aude dansait aux côtés de Katherine Dunham au Théâtre des Champs-Élysées à Paris<sup>33</sup>. En décembre de la même année, le duo réalisa «dans le plus grand secret», dans un appartement parisien en présence d'un public très restreint, un «service» vodou auquel MÉTRAUX assista (1978: 344-346).

En décembre 1947, Mennesson-Rigaud et Métraux se rendent ensemble à une cérémonie de Noël près de Léogane<sup>34</sup>. Karen Richman en a identifié le lieu, à Ti Ryviè près de Léogane, à partir de l'article écrit par MENNESSON-RIGAUD (1951), et elle en a étoffé le contexte en rencontrant l'un des fils de l'hôte, Misdor, qui se rappelle de la venue de Mme Rigaud avec une quinzaine d'étrangers. Richman signale: «The foreign, academic audience from Misdor's laboratory may have contributed to shaping the ritual traditions emerging from Misdor's laboratory. The elite's appetite for ritual, or Misdor's perceptions of their expectations, reinforced the trends toward codification of elaborate ritual performance. Misdor encourage his foreign visitors to participate in the spectacle, even to extent of «experiencing» trance. His successors have perpetuated his style» (RICHMAN 2005: 123). Cette remarque fait suite à tout un développement consistant à montrer comment la figure du *gangan asson* (*hougan*), apparue pendant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, est liée à la professionnalisation du statut d'intermédiaire entre les serviteurs et les *lwa*. L'apparition de ce statut faisait suite au morcellement

33. Lettre du 19 octobre 1951 du Général Lavaud à Jacques Léger (BEAUVOIR-DOMINIQUE 2005b).

34. Cette date n'apparaît pas dans la recension du Fonds documentaire Odette Mennesson-Rigaud par Rachel Beauvoir-Dominique, et MÉTRAUX n'identifie pas les hôtes de cette cérémonie (1958: 210-216).

grandissant des parcelles paysannes familiales, sous le double effet du départ de nombreux travailleurs agricoles vers les champs de canne à sucre américains en République Dominicaine et à Cuba (ICART 1987) et de l'expropriation des terres par les firmes américaines pendant l'Occupation<sup>35</sup>. L'expression «prendre l'asson», qui désigne dans le sud d'Haïti la fin du cycle d'initiation et l'accession au grade de *mambo* et de *hougan*, serait en fait la marque d'une commercialisation de la pratique du vodou (RICHMAN 2005: 116-149).

Le mouvement folklorique et ses différents acteurs est donc contemporain du développement du paradigme africaniste. Le détour par l'Afrique permettait de réduire le vodou à ses dimensions esthétiques, avec ses danses et ses chants. Les conditions d'élaboration d'un savoir sur le vodou dans un contexte social et politique déterminé, éclairant les enjeux pour les différents acteurs en présence (chercheurs, promoteurs culturels, artistes, informateurs et serviteurs du vodou) permettent de nuancer les qualificatifs essentialistes tels que «traditionnel» ou «origine africaine», qui ressortent ordinairement de ces productions savantes. La mise en concurrence d'intérêts spécifiques oriente autant ce qu'il est donné à voir et à entendre par les serviteurs du culte que ce qu'il est donné à lire par les intellectuels et les chercheurs. Cette logique apparaît également dans le développement du paradigme religieux.

---

35. BASTIDE avait repéré ces évolutions, documentées par Richman: «Le Vaudou étant devenu [...] l'expression de l'organisation, des besoins et des aspirations de la société paysanne nationale, il changera par conséquent au fur et à mesure que se modifieront les structures agraires» (1996 [1967]: 137).

### Le paradigme religieux.

Si PRICE-MARS argumenta dans son ouvrage de 1928 le statut de religion qui devait être accordé au vodou, ce n'est qu'en 2003 que l'État haïtien reconnaîtra juridiquement ce statut. Entre ces deux années, de nombreuses études vont poursuivre l'argumentaire de Price-Mars en s'attachant à étudier les contenus multiples du culte, situé à la croisée de nombreuses influences religieuses ou «para-religieuses»: ésotérisme, magie, «animisme» africain, catholicisme européen, etc. Mais ces travaux tendent parfois à figer le culte dans une temporalité imperméable aux influences autres que religieuses.

Dans les années 1940-50, Odette Mennesson-Rigaud était en quelque sorte la «cheville ouvrière», la personne incontournable pour qui voulait étudier le vodou en Haïti: elle guida de nombreux chercheurs comme Maya Deren, Erika Bourguignon, Harold Courlander (RICHMAN 2005: 123), Alfred Métraux et Michel Leiris (JAMIN 2005). Initiée au culte<sup>36</sup>, elle collecta une quantité impressionnante de données sur le vodou, complétées par de nombreux croquis de qualité<sup>37</sup>. MÉTRAUX la rencontra au Bureau d'ethnologie où elle était très active. Il remarqua qu'elle vivait dans un univers ésotérique, «bizarre, à la frange du vodou et de l'occultisme» (1978: 144). Odette Mennesson, française de

---

36. Dans la dédicace que MÉTRAUX lui fait en ouverture de son ouvrage (1958), il signale son «nom vaillant», qui est obtenu à la fin de l'initiation à ce grade: *mambo* Assurée.

37. Je remercie Rachel Beauvoir-Dominique de m'avoir permis de consulter ces données en juillet 2005, période pendant laquelle l'accès à la Bibliothèque des Pères du Saint-Esprit était rendu difficile à cause des exactions des gangs armés dans la zone de Bel-Air. Cette ethnologue est également à l'origine, avec le soutien du Bureau Caraïbe de l'A.U.F., de la numérisation d'une partie du fonds documentaire Mennesson-Rigaud.



naissance, devint haïtienne par son mariage avec Milo Rigaud. Si elle publia une dizaine d'articles, constitués principalement de descriptions ethnographiques de certains rituels du vodou (BEAUVOIR-DOMINIQUE 2005b: 4), les contributions de son époux (RIGAUD 1953, 1974) constituent une «somme» car il y développe une approche ésotérique et mystique du culte<sup>38</sup>. Cette approche se caractérise par la connaissance d'idéogrammes universels permettant de rattacher le vodou à des traditions religieuses anciennes. Elle se situe donc au fondement du paradigme religieux tel qu'il a été développé par la suite pour rendre compte du vodou. GEGGUS remarque au sujet de «*La tradition voodoo* de Milo Rigaud [que c'est] une étude qui a peut-être autant façonné le vaudou moderne qu'il l'a traduit» (1992: 62).

En effet, l'approche ésotérique peut être caractérisée par la méthode émique qui s'appuie sur les points de vue des pratiquants. Peu encline à la reconstruction théorique, cette posture est celle de chercheurs initiés au culte et, ce qui est moins courant, d'initiés utilisant le langage académique, ou du moins la méthode de la description ethnographique, comme ce fut le cas avec Mennesson-Rigaud. L'émergence de la posture du chercheur initié et de sa légitimation par le milieu universitaire comme

---

38. Se basant sur les écrits de son époux au sujet du rôle du vodou dans le soulèvement de 1791, Odette Mennesson-Rigaud écrit: «La Kabbale ésotérique voodoo a retenu, de manière irréfutable, que presque toutes les décisions heureuses de cette époque ont été dictées aux leaders de ce temps-là par les Grands Invisibles de la Tradition Solaire du Voodoo...» (MENNESSON-RIGAUD 1958: 58, note 27). L'approche ésotérique du culte avait fait l'objet d'un ouvrage écrit en 1919 par le médecin Arthur HOLLY, fils de l'émigré afro-américain protestant James Théodore Holly, arrivé en Haïti en 1871 et consacré premier évêque de l'église épiscopale d'Haïti en 1874 (DORSINVILLE 2006: 61).

mode de connaissance se situe dans les années 1970, décennie pendant laquelle s'opère une rupture épistémologique dans les sciences sociales et notamment dans l'anthropologie nord-américaine. Le courant postmoderne envisageait alors d'abolir les frontières entre le statut d'observateur et celui d'observé, frontières liées aux rapports de domination dans les contextes coloniaux et post-coloniaux. L'un des postulats de ce courant est d'envisager l'écriture ethnographique d'abord et surtout comme une narration subjective (GEERTZ 1998). Cette rupture épistémologique influença fortement la littérature produite sur le vodou. En effet, l'initiation au culte joua un rôle central dans cette redéfinition des compétences et des rôles de chacun dans l'enquête ethnographique et dans sa mise en forme littéraire. S'il n'y a pas lieu ici de distinguer si l'initiation du chercheur relève d'«une stratégie d'enquête» ou d'une affinité effective avec le culte, rappelons que l'initiation fait «normalement» suite à l'appel d'un *lwa*, lequel se manifeste à travers la maladie, le rêve, la malchance ou par la bouche d'un possédé. L'initiation au vodou d'étrangers et de chercheurs s'inscrit cependant dans la continuité de ce qui a été remarqué par RICHMAN (2006: 116-149), à savoir que «prendre l'asson» peut être le fruit d'une démarche volontaire parfois doublée d'une visée utilitariste.

Claude PLANSON, directeur du Théâtre des Nations, publia en 1974 un ouvrage intitulé *Un initié parle*. Époux de la *mambo* Mathilda Beauvoir<sup>39</sup>, il détaille son parcours

---

39. Il publia également un ouvrage de photographies en noir et blanc avec son épouse comme personnage central (PLANSON et VANNIER 1975). Mathilda Beauvoir sortit également un disque 33 tours intitulé *Mathilda Beauvoir. Le vaudou. Chants et danses d'Haïti, cérémonies vaudou* (CBS).

initiatique tout en décrivant les rituels associés à la pratique du vodou. Demi-sœur de Max Beauvoir, connu pour avoir initié de nombreux étrangers dans son temple de Mariani (Haïti) à partir des années 1970<sup>40</sup>, Mathilda Beauvoir pratiquait à Paris ce que Bastide a appelé un «vodou érotique», situant la pratique de cette *mambo* dans la lignée du «Vaudou-théâtral» de Katherine Dunham (BASTIDE, MORIN et RAVEAU 1974: 55)<sup>41</sup>. Ethnologue, fille de Max Beauvoir, Rachel Beauvoir-Dominique est une personnalité active dans le milieu du vodou haïtien. Initiée au culte, elle a publié un article qui peut être inscrit dans cette approche ésotérique dans le sens où, à l'écart de toute théorisation et des filiations académiques, elle y développe une description impressionniste et personnelle du vodou comme moyen d'action et fil tendu entre le monde des serviteurs et celui des *lwa* (BEAUVOIR-DOMINIQUE 1998 [1995]). Le vodou a été et continue à être une histoire de famille.

La posture du chercheur initié est également bien représentée aux États-Unis. Patrick Bellegarde-Smith consacra sa thèse de doctorat en 1977 à son grand-père, l'écrivain et homme politique haïtien Dantès Bellegarde qui avait critiqué le vodou. Professeur d'«africologie» dans une université américaine et *hougan*, Bellegarde-Smith est membre fondateur de KOSANBA, The Congress

---

40. Max Beauvoir, détenteur d'un doctorat en biologie, a également un temple à Washington (USA). Les activités de son temple haïtien ont fait l'objet d'articles de la presse internationale dont un numéro de *Vogue* (Paris) publié à la fin des années 1970.

41. À notre connaissance et sauf erreur, depuis cette publication, très peu d'études ont été consacrées à la pratique du vodou en France, si ce n'est quelques indications données par Claude DELACHET-GUILLON (1996), un article de Soraya ADOUANE (2001-02) et de moi-même (BÉCHACQ 2004). Une partie de ma thèse en cours y sera consacrée.

of Santa Barbara qui, en 1997, posa l'étude du culte comme objectif. Dans l'un de ses derniers ouvrages, BELLEGARDE-SMITH (2006) marie ses deux statuts, observé et observateur, ce que traduisent des photos le montrant en train de participer à un service vodou. L'émergence d'une littérature s'appuyant sur la posture du chercheur initié est contemporaine d'études sur le culte pratiqué par les migrants haïtiens entre Haïti et divers espaces de migration, notamment aux États-Unis. Ce que nous pouvons appeler, faute de mieux, «l'école américaine»<sup>42</sup>, a produit de nombreuses études qui se caractérisent par une ethnographie multi-site, souvent réalisée sur la longue durée à partir d'un investissement conséquent du chercheur, et par la large place donnée aux serviteurs/informateurs du vodou et notamment au rôle des femmes dans le culte (McCARTHY BROWN 2001 [1991]; McALISTER 2002). Karen McCARTHY BROWN fait figure de pionnière dans cette école car, avant la publication de son ouvrage qui reçut deux prix prestigieux, elle fut la première universitaire, sauf erreur, à relater son expérience de l'initiation au culte (1987). Ces études, qui portent sur le vodou un regard anthropologique décomplexé, décrivent les transformations produites par les migrations sur les pratiques du culte: rituels synthétisés, utilisation des enregistrements vidéos et sonores qui maintiennent les liens entre les membres d'une famille d'initiés, rôle des chansons rituelles comme espaces de négociations entre les

---

42. En ouverture de son ouvrage, Karen Richman, qui fut introduite au vodou par Karen McCarthy Brown, remercie certaines personnes de son environnement intellectuel. Ces personnes pourraient constituer ce que je nomme «l'école américaine» qui a produit certaines des meilleures études sur les Caraïbes et Haïti: Sidney Mintz, Gérald Murray, Ira Lowenthal, Alex Stepick, Drexel Woodson, Paul Farmer, Leslie Desmangles, etc.

migrants et leurs familles restée en Haïti, etc (RICHMAN 2005). Le culte permet de maintenir un lien dynamique avec Haïti en contournant les contraintes liées à la présence en dehors du pays.

Alors que certains observateurs prédisaient sa disparition devant l'avancée du «progrès», le vodou se diffuse à l'étranger, fort de ses capacités d'adaptation et de la foi de ses adeptes. Sur un autre plan, si l'initiation est devenu une «voie naturelle» dans le but d'atteindre une connaissance savante du culte à partir des expériences personnelles des chercheurs, elle pose cependant la question des limites de la transmission de ce savoir et de ses effets, en retour, sur les pratiques du culte. Inversement, une approche distanciée par le filtre des théories soulève d'autres enjeux.

L'approche théologique est également héritière de l'entreprise de valorisation du vodou par Price-Mars. Cette approche va au-delà car elle développe une reconstruction théorique: le vodou est une religion car il est comparable, par la description d'une structure mythique et rituelle, au modèle de pensée des religions monothéistes. Cette approche, quelque peu distante des discours des serviteurs du culte qui expriment davantage une logique pragmatique, interroge au même titre que le paradigme africaniste les conditions de production des savoirs sur le vodou<sup>43</sup>. Cette approche a été mise en œuvre par des sociologues haïtiens des religions tels que Laënnec Hurbon et Jean Fils-Aimé, docteurs en théologie, et Kesner Castor. Ancien séminariste, HURBON (1972) analyse le fonctionnement interne du vodou

---

43. Ces conditions de production du savoir concernent ici: la reformulation de perspectives basées sur des données connues; les modalités d'expériences, le rapport au terrain et à l'objet étudié; enfin, les *a priori* théoriques du chercheur et son inscription dans une tradition intellectuelle.

à travers une triple approche théorique (phénoménologique, structurale et herméneutique) qui parachève cette construction d'un vodou savant. CASTOR (1998), dans une approche essentiellement herméneutique, détaille l'éthique de chacun des *lwa* et des rites qui leur sont associés. FILS-AIMÉ, pasteur, a récemment publié un ouvrage (2007) qui a suscité l'attention des médias de la communauté haïtienne de Montréal. Bien que tolérante mais approximative, sa lecture du vodou et de ses rapports au protestantisme en terme d'inculturation, qui reviendrait à se demander si le vodou est soluble dans le christianisme, prend tout son sens une fois resituée dans le paysage religieux haïtien actuel.

Après la dépenalisation du vodou par la Constitution de 1987 et depuis la moitié des années 1990, se développe en Haïti une institutionnalisation du vodou. Peu après le retour d'exil d'Aristide en 1994 fut créé le B.R.A.V., le Bureau de Ralliement et d'Appui aux Vodouisants, avec à sa tête une femme, Euvonie Auguste, qui représentait alors dans le milieu vodou l'ancien prêtre catholique devenu président. Cette tendance à l'institutionnalisation continua avec la multiplication d'organismes aux ramifications obscures notamment dans leurs liens avec le Ministère des Cultes (Bureau du Vodou, Église vodou d'Haïti, FENAVO, CONAVO<sup>44</sup>, etc). Ces organismes ont l'ambition de représenter l'ensemble des *hougan* et des *mambo*, parfois même de les instruire. Wesner Morency, président de la CONAVO et personnage aux multiples casquettes, affirmait en 2001: «Nous avons posé les problèmes [...] pour la formation académique des vodouisants, la structure communautaire, ecclésiale, pour leur permettre de fonctionner, nous sommes parvenus à l'écriture du

---

44. FENAVO: Fédération Nationale des Vodouisants; CONAVO: Commission Nationale de Structuration du Vodou.

livre sacré du vodou qui est une référence culturelle pour eux»<sup>45</sup>. Les rhétoriques et les pratiques, rituelles et prosélytes, de ces groupements ne sont pas sans rappeler celles de certaines obédiences religieuses bien implantées en Haïti (baptistes, évangélistes, Témoins de Jéhovah, etc)<sup>46</sup>. Certains des serviteurs du *vodou fran*<sup>47</sup>, culte fondamentalement hétérodoxe et dont les savoirs se transmettent de façon pragmatique, onirique et orale<sup>48</sup>, ont quelques doutes, non sans raisons, quant aux succès de ces diverses initiatives en terme de «crédibilité religieuse». Ces divers organismes constituent un véritable lobby cherchant à «obtenir un bénéfice politique» (HURBON 2005: 160). En effet, ce lobby n'est pas étranger à l'arrêté du 14 avril 2003 qui donne la possibilité aux *hougan* et *mambo*, après

---

45. Entretien avec l'auteur, 2 février 2001, Port-au-Prince.

46. *Hougan* fraîchement initié et membre de l'Église vodou d'Haïti, j'ai assisté à l'un des «offices» de Wesner Morency dans le quartier de Bois-Verna. Il y enseignait sa vision du vodou avec ce livre sacré, tel un professeur d'école. Une peinture le représentant entouré d'une aura lumineuse dominait la salle. Le cours était suivi d'un «service» au cours duquel, à tour de rôle, chacun des participants se levait pour déclarer combien leur quotidien avait été touché par l'action bienfaisante d'Aïzan (*lwa* du vodou). Ce «service» d'un nouveau genre était ponctué par un rituel réduit à sa plus simple expression: allumage d'une bougie, prière et libation d'eau.

47. Le *vodou fran*, dans le sens «traditionnel», désigne ce culte transmis depuis plusieurs générations dans les *lakou* et les sociétés mystiques rurales.

48. Je n'oublie pas ici le rôle de la littérature savante et des études ethnographiques dans l'apprentissage au vodou pour des serviteurs, des *hougan* et des *mambo* souhaitant acquérir une connaissance livresque. Il s'agit également du premier moyen de diffusion du vodou, avec les spectacles de danses folkloriques et la présence de pratiquants haïtiens à l'étranger. Ces modalités de diffusion, qui permettent de sensibiliser un public international, mériteraient d'être analysées dans leurs rapports avec le développement du tourisme religieux.

avoir prêté serment, de célébrer et de faire enregistrer à l'état civil les baptêmes, mariages et funérailles au même titre que les pasteurs protestants et les prêtres catholiques. Mais ses ambitions vont au-delà du lobbying politique et elles ont peu à voir avec le vodou, si ce n'est avec l'utilisation de son étiquette. Ce lobby chercherait surtout des bénéfices économiques en captant les financements conséquents de diverses organisations internationales, gouvernementales et d'ONG, lesquelles préfèrent dialoguer avec des structures hiérarchisées et visibles, ce que Catherine BENOÎT (à paraître) a récemment signalé au sujet des financements des programmes liés à la lutte contre le VIH-SIDA en Haïti. Aujourd'hui, cette institutionnalisation politique du vodou continue avec la création récente de la plateforme Milokan, dirigée par Euvonie Auguste, qui regroupe plusieurs de ces structures dont BRAV et ZANTRAY.

La littérature relative au paradigme africaniste avait des liens avec le mouvement folklorique. Celle produite par le paradigme religieux a des liens avec le mouvement d'institutionnalisation du vodou à partir de cet axiome, politique s'il en est, de la défense et de la valorisation. Le point commun à ces deux paradigmes est que la construction d'un vodou savant est contemporaine d'une recomposition du culte compris comme un espace de pouvoirs politiques où la promotion culturelle et ses retombées économiques servent des intérêts particuliers.

Depuis la description de Moreau de Saint-Méry il y a plus de deux cents ans, le parcours du vodou dans la production savante montre autant l'évolution du regard que les lettrés portent sur le culte que ses propres transformations dans des contextes changeants. Il nous a paru important d'insister sur la période fondatrice des années 1920-50 car, d'une part, elle a posé les termes dans lesquels le vodou sera par la suite développé dans le système



discursif savant et, d'autre part, cette période a mis en exergue certaines des expressions du culte non exclusivement religieuses. Nous avons dégagé deux paradigmes, deux modèles d'appréhension du culte, africaniste et religieux, mais d'autres paradigmes auraient pu être explorés: thérapeutique<sup>49</sup>, politique et historique, économique, artistique, etc. L'idée générale sous-tendant cette réflexion consistait à appréhender les influences mutuelles entre productions savantes et pratiques du vodou en replaçant les divers acteurs au centre des transformations du culte. Plusieurs constats s'imposent: le vodou est très réceptif aux changements qui affectent son environnement; les chercheurs ont joué un rôle important dans la mise en visibilité de certaines des dimensions du culte; le serviteur du vodou semble avoir trouvé sa place dans le discours anthropologique en tant qu'acteur du changement, parfois grâce à une alliance, au sens propre comme au sens figuré, liant le savant et le religieux dans d'étroits réseaux d'interconnaissance.

---

49. Voir l'article de Nicolas Vonarx dans ce volume p. 177.

## Références

- ADOUANE Soraya  
2001-2002 «La pratique du vodou haïtien à Paris». *Psychopathologie africaine* (31) n° 1: *Les pratiques européennes des religions afro-américaines*: 69-91.
- ANS André-Marcel d'  
1987 *Haïti. Paysage et société*. Paris: Karthala.
- APTER Andrew  
2002 «On African origins: creolization and connaissance in Haitian Vodou». *American Ethnologist* 29 (2): 223-260.
- AUBRÉE Marion et Erwan DIANTEILL  
2002 «Misères et splendeurs de l'afro-américanisme. Une introduction». *Archives des Sciences Sociales des Religions 117: Les religions afro-américaines: genèse et développement dans la modernité*. Paris: CNRS: 5-15.
- AUGÉ Marc  
1996 «Les syncrétismes». In: *Le grand atlas des religions* t. 1. Paris: Encyclopædia Universalis: 130-131.
- AVERILL Gage  
1997 *A Day for the Hunter, A Day for the Prey: Music and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.
- BARTHÉLEMY Gérard  
1992 «Le Caïman. Incertitudes et hypothèses nouvelles». *Chemins Critiques* (2) 3, mai: 33-58.
- BASTIDE Roger  
1996 [1967] *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris: L'Harmattan: 3<sup>e</sup> éd.
- 1969 «État actuel et perspectives d'avenir des recherches afro-américaines». *Journal de la Société des Américanistes* 58: 7-29.
- BASTIDE Roger, Françoise MORIN et François RAVEAU  
1974 *Les Haïtiens en France*. Paris/La Haye: Mouton & co/  
Publication de l'Institut d'Études et de Recherches interethniques et interculturelles.

BEAUVOIR-DOMINIQUE Rachel

1998 [1995] «Underground Realms of Being: vodoun magic». In: Donald Cosentino (ed.): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History: 153-177.

2001 «Traditions de résistance et sociétés secrètes». *Conjonction* (Revue de l'Institut français d'Haïti) 206: 43-56.

2005a «Libérer le double, la beauté sera convulsive... À propos d'une collection d'art vodou». *Gradhiva* n.s. 1. Paris: Musée du quai Branly: 57-69.

2005b *Fonds documentaire Odette Mennesson-Rigaud. Rapport d'inventaire*. Port-au-Prince: Campus numérique francophone, Bureau Caraïbe, AUF/ Bibliothèque haïtienne des Pères du Saint-Esprit.

BÉCHACQ Dimitri

2004 «Commerce, pouvoir et compétences dans le vaudou haïtien». *Cahiers des Anneaux de la Mémoire* 7: Haïti dans le monde. Nantes: Anneaux de la Mémoire: 41-69.

2006a «Les frontières du vodou haïtien». In: Giulia Bonacci, Dimitri Béchacq, Pascale Berloquin-Chassany, Nicolas Rey (dir.), *La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières*. Paris: Karthala: 61-91.

2006b «Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne. Entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale». *Haïti face au passé. Ethnologies*: Vol. 28, n° 1. Laval: Association canadienne d'ethnologie et de folklore: 203-240.

BELLEGARDE-SMITH Patrick et Claudine MICHEL

2006 *Haitian Vodou. Spirit, Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.

BENOÎT Catherine

À paraître «The politics of Vodou: AIDS, Access to Healthcare and the Use of Culture in Haiti».

BONNEAU Alexandre

1858 «Le vaudou». *Nouvelles Annales des voyages, de la géographie, de l'histoire et de l'archéologie*. 6<sup>e</sup> série, 4<sup>e</sup> année, Paris: 86-101.

BOURGUIGNON Erika

1969 «Haïti et l'ambivalence socialisée: une reconsidération». *Journal de la Société des Américanistes* 58: 7-29.

CAPONE Stefania

2001 «Le syncrétisme dans tous ses états». *Archives des Sciences Sociales des Religions* 114. Paris: CNRS: 42-50.

2005 «Repenser les «Amériques noires». Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste». *Journal de la Société des Américanistes* (91) 1: 83-91.

CASTOR Kesner

1998 *Éthique vaudou. Herméneutique de la maîtrise*. Paris: L'Harmattan, coll. Culture et Cosmologie.

CÉLIUS Carlo Avierl

2004 «Haïti: histoire, mémoire, patrimoine». *Cahiers des Anneaux de la Mémoire 6: Haïti matières premières*. Nantes: Les Anneaux de la Mémoire: 187-221.

2005a «Cheminement anthropologique en Haïti». *Gradhiva* n.s. 1. Paris: Musée du quai Branly: 47-55.

2005b «La création plastique et le tournant ethnologique en Haïti». *Gradhiva* n.s 1. Paris: Musée du quai Branly: 71-94.

CÉSAIRE Aimé

1981 *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*. Paris: Présence Africaine.

CHARLIER-DOUCET Rachelle

«Anthropologie, politique et engagement social: l'expérience du Bureau d'ethnologie d'Haïti». *Gradhiva* n.s 1. Paris: Musée du quai Branly: 109-124.

COURLANDER Harold

1939 *Haiti Singing*. New-York: Cooper Square Publishers.

CUCHE Denys

1996 «Les Amériques noires dans l'anthropologie et la sociologie française depuis *Les Amériques noires* de Roger Bastide (1967)». *Bastidiana* 13-14: 119-143.

## La construction d'un vodou haïtien savant

DELACHET-GUILLON Claude

1996 *La communauté haïtienne en Île-de-France*. Paris: L'Harmattan.

DENIS Lorimer et François DUVALIER

1938 «L'essentiel de la Doctrine des Griots». *Les Griots, la revue scientifique et littéraire d'Haïti*: (2) 2. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État: 151-153.

1939a «Question d'anthropo-sociologie. Le déterminisme racial». *Les Griots, la revue scientifique et littéraire d'Haïti*: (3) 3. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État: 303-309.

1939b «Pour un humanisme totalitaire». *Les Griots, la revue scientifique et littéraire d'Haïti*: (4) 4. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État: 468-472.

1939c «Psychologie ethnique et historique». *Les Griots, la revue scientifique et littéraire d'Haïti*: (4) 4. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État: 473-502.

DESMANGLES Leslie G.

1992 *The faces of the Gods. Vodou and Roman catholicism in Haiti*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.

DESQUIRON Lilas

1990 *Racines du vodou*. Port-au-Prince: Henri Deschamps.

2003 «Les origines africaines du vaudou». In: Michel Le Bris. *Vaudou*. Paris: Hoëbeke/Daoulas: Centre Culturel de l'Abbaye de Daoulas: 10-23.

DORSAINVIL Justin-Chrysostome

1924a *Manuel d'Histoire d'Haïti*. Port-au-Prince: Henri Deschamps.

1924b *Une explication philologique du vodu* (Communication faite à la Société d'Histoire et de Géographie d'Haïti). Port-au-Prince: Imprimerie V. Pierre-Noël & Co.

1931 *Vodou et névrose*. Port-au-Prince: Imprimerie La Presse.

DORSINVILLE Max H.

2006 *Mémoires de la décolonisation*. Montréal: Mémoires d'Encrier (Collection Chronique).

- DUBOIS Laurent  
2001 «Vodou and History». *Comparative Studies in Society and History* (43) 1. Cambridge: Cambridge University Press: 92-100.
- DUNHAM Katherine  
1950 *Les danses d'Haïti*. Paris: Fasquelles.
- ÉTIENNE Eddy V.  
2001 [1991] «Toussaint Louverture, Bois Caïman et la Genèse d'une Nation». *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie* 208, juil.-sept.: 4-12.
- FABIAN Johannes  
2006 [1983] *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Trad. de l'anglais. Toulouse: Anacharsis.
- FILS-AIMÉ Jean  
2007 *Vodou, je me souviens. Le combat d'une culture pour sa survie*. Montréal: Dabar.
- GEERTZ Clifford  
1998 «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture». *Enquête* 6: 73-105.
- GEGGUS David  
1992 «La cérémonie du Bois-Caïman». *Chemins Critiques* (2) 3, mai: 59-78.  
  
1995 «Le soulèvement d'août 1791 et ses liens avec le vaudou et le marronnage». In: Michel Hector (dir.), *La Révolution française et Haïti. Filiations, ruptures, nouvelles dimensions*. Port-au-Prince: Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie/Henri Deschamps: 60-70.  
  
2000 «La cérémonie du Bois-Caïman». In: Laënnec Hurbon (dir.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala: 149-167.

GIRAUD Michel

- 1985 «Le culturalisme face au racisme ou d'un naturalisme à un autre: le cas des études afro-américaines». In: René Gallissot, Véronique de Rudder et al., *Racisme, antiracisme, étrangers étrangers*. Paris: Anthropos: 143-156.

HERSKOVITS Melville

- 1937 *Life in Haitian Valley*. New-York: Alfred A. Knopf.
- 1938 «Les Noirs du Nouveau Monde: sujet de recherches africanistes». *Journal de la Société des Africanistes* 8: 65-82.
- 1967 *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.

HEUSCH Luc de

- 1989 «Kongo in Haiti: a new approach to religious syncretism». *Man* (24) 2: 290-303.
- 1990 «L'apport bantou au vodou haïtien. Contribution à une théorie du syncrétisme». In: Anne-Marie Blondeau et Kristofer Schipper. *Essais sur le rituel, II, Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses (E.P.H.E.)*. Louvain/Paris: Éditions Peeters: 127-147.

HOFFMANN Léon-François

- 1987 «Le Vodou sous la Colonie et pendant les Guerres de l'Indépendance». *Conjonction* 173. Port-au-Prince: Institut français d'Haïti: 109-135.
- 1990a *Haïti. Couleurs, croyances, créole*. Montréal/Port-au-Prince: CIDIHCA/Deschamps.
- 1990b «Histoire, mythe et idéologie: la cérémonie du Bois-Caïman». *Études Créoles* (13) 1: 9-34.
- 1993 «Un mythe national: la cérémonie du Bois-Caïman». In: Gérard Barthélemy et Christian Girault (dir.), *La République haïtienne. État des lieux et perspectives*. Paris: ADEC/Karthala: 434-448.

HOLLY Arthur

- 1919 *Les Daïmons du Culte Voudo*. Port-au-Prince: Imp. Edm. Chenet.

HONORAT Michel Lamartinière

1955 «Les danses folkloriques haïtiennes». *Publication du Bureau d'ethnologie* série 2, n° 2: Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.

HURBON Laënnec

1972 *Dieu dans le vodou haïtien*. Paris: Payot.

1979 *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*. Paris: L'Harmattan/CNRS.

1987 *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Port-au-Prince/Paris: Deschamps/Karthala.

1988 *Le barbare imaginaire*. Paris: Éd. du Cerf.

1993 *Les mystères du vodou*. Paris: Gallimard.

1996 «Sur les méthodes d'approche du vodou. Réponse à Guy Maximilien». *Conjonction* 201. Port-au-Prince: Institut Français d'Haïti: 105-114.

1998 [1995] «American fantasy and haitian vodou». In: Donald Cosentino (ed.): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History: 181-197.

2005 «Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie». *Gradhiva* n.s. 1. Paris: Musée du quai Branly: 153-163.

ICART Jean-Claude

1987 *Négriers d'eux-mêmes*. Montréal: CIDIHCA.

JAMIN Jean

2005 «Rendez-vous manqué avec le vodou». *Gradhiva* n.s. 1. Paris: Musée du quai Branly: 225-231.

LAGUERRE Michel S.

1987 «Politique et vaudou en Haïti. L'ère des Duvalier». *Collectif Paroles* 33: 41-48.

1989 *Voodoo and Politics in Haiti*. New-York: St Martin's Press.

LANTERNARI Vittorio

1983 *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*. Paris: Maspéro.



## La construction d'un vodou haïtien savant

LARGEY Michael

2006 *Vodou Nation. Haitian art music and cultural nationalism*. Chicago/London: The University Chicago Press.

LAURIÈRE Christine

2005 «D'une île à l'autre: Alfred Métraux en Haïti». *Gradhiva* n.s 1. Paris: Musée du quai Branly: 181-207.

LESCOT Élie Jr

2004 «Une page d'histoire mise à l'endroit ou les dessous de la campagne anti-superstitieuse de 1941-1942». *Revue de la Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie* 217. Port-au-Prince: La Société: 35-38.

LE THÉÂTRE DE VERDURE MASSILLON COICOU

ET L'EXPOSITION DU BI-CENTENAIRE DE PORT-AU-PRINCE

1951 *Entr'acte, Revue de la SNAD*, 1, sept.: 13-15.

MAGLOIRE Gérard and Kevin A. YELVINGTON

2005 «Haiti and the anthropological imagination». *Gradhiva* n.s 1. Paris: Musée du quai Branly 127-152.

MARS Louis

1959 «La schizophrénie en Haïti». *Bulletin du Bureau d'ethnologie* série 3, n° 17, 18, 19: déc. 1958-janv.mars 1959. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.

1980-83 «Une nouvelle étape dans la réflexion sur les théolepsies en Haïti». *L'Ethnographie* 83. Paris: Société d'ethnographie de Paris/Geuthner: 283-290.

McALISTER Elizabeth

2002 *Rara: Vodou, Power and Performance in Haiti and its Diaspora*. Berkeley: University of California Press.

McCARTHY BROWN Karen

1987 «Plenty Confidence in Myself: the initiation of a White Woman into Haitian Vodou». *Journal of Feminist Studies in Religion* (3) 1: 67-76.

2001[1991] *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.

- MENNESSON-RIGAUD Odette  
1951 «Noël Vodou en Haïti». *Présence africaine* 12: 37-59.
- 1958 «Le rôle du Vaudou dans l'indépendance d'Haïti». *Présence africaine* 43, fév.: 43-67.
- MÉTELLUS Jean  
2003 *Haïti: une nation pathétique*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- MÉTRAUX Alfred  
1958 *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- 1978 *Itinéraires 1 (1935-1953). Carnets de notes et journaux de voyage*. Paris: Payot.
- MINTZ Sidney and Michel-Rolph TROUILLOT  
1998 [1995] «The Social History of Haitian Vodou». In: Donald Cosentino (ed.): *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History: 123-147.
- MINTZ Sidney and Richard PRICE  
1981 [1976] *An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues (3<sup>e</sup> édition).
- MOREAU de SAINT-MÉRY Médéric-Louis-Élie  
2004 [1797] *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle de Saint-Domingue*. 3 vol., 3<sup>e</sup> éd., Paris: Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.
- NICHOLLS David  
1970 «Politics and religion in Haiti». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* (3) 3: 400-414.
- ORIOU Jacques, Léonce VIAUD et Michel AUBOURG  
1952 *Le mouvement folklorique en Haïti* (Introduction de Lorimer Denis et François Duvalier). Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.
- PÉAN Leslie Jen-Robert  
2003 *Haïti, économie politique de la corruption. De Saint-Domingue à Haïti 1791-1870*. Paris: Maisonneuve & Larose.

La construction d'un vodou haïtien savant

PLANSON Claude

1974 *Vaudou. Un initié parle*. Paris: Jean Dullis Éditeur.

PLANSON Claude et Jean-François VANNIER

1975 *Vaudou. Rituels et possessions*. Paris: Jean Horay Éditeur (éd. français/anglais).

PRICE-MARS Jean

1973 [1928] *Ainsi parla l'oncle*. Montréal: Leméac.

1954 *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et le cycle du nègre*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.

1959 *De Saint-Domingue à Haïti. Essai sur la Culture, les Arts et la Littérature*. Paris: Présence Africaine.

RAMSEY Kate

2005 «Prohibition, persecution, performance: anthropology and the penalization of vodou in mid-20th century». *Gradhiva* n.s. 1. Paris: Musée du quai Branly: 165-179.

RICHMAN Karen

2005 *Vodou and migration*. Gainesville: University Press of Florida.

RIGAUD Milo

1953 *La tradition voodoo et le voodoo haïtien*. Paris: Niclaus.

1974 *Vè-vè. Diagrammes rituels du vaudou*. New-York: French and European Publications.

RIVIÈRE Claude

1991 «Synchrétisme». In: Pierre Bonte et Michel Izard. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF: 692-693.

ROUMAIN Jacques

1943 *Le sacrifice du tambour Assoto(r)*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État.

SEABROOK William

1997 [1929] *L'île magique. En Haïti, terre du Vaudou*. Paris: Phébus.

- SIMPSON Georges Eaton  
1940a «The Vodun Service in Northern Haiti». *American Anthropologist* (42) 2, part 1: 236-254.  
1940b «Haitian Magic». *Social Forces* (19) 1: 95-100.  
1946 «The Belief System of Haitian Vodun». *American Anthropologist* (47) 1: 49-52.
- THORNTON John K.  
1998 «Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue préévolutionnaire». *Anthropologie et Sociétés* (22) 1. Université de Laval: 85-103.
- TROUILLOT Duverneau  
1885 *Esquisse ethnographique. Le Vaudoun: aperçu historique et évolutions*. Port-au-Prince: Imprimerie R. Ethéard.
- TROUILLOT Hénock  
1983 *Introduction à une histoire du vodou*. 2<sup>e</sup> éd., Port-au-Prince: Fardin.
- WIENER Jacqueline  
1951 «Art et bienfaisance. Katherine Dunham en Haïti». *Entracte, Les Cahiers de la SNAD (Société Nationale des Arts Dramatiques)* 2, sept.: 22.
- YARBOROUGH Lavinia Williams  
1972 *Ballets d'Haïti. Bamboche créole, 20<sup>th</sup> Anniversary*. Port-au-Prince: Panorama.

