



Distance, intimité et pouvoir. Dans les coulisses d'une ethnographie multisituée du vaudou haïtien (Port-au-Prince, Gonaïves, Paris, Brooklyn)

Dimitri Béchacq

► To cite this version:

Dimitri Béchacq. Distance, intimité et pouvoir. Dans les coulisses d'une ethnographie multisituée du vaudou haïtien (Port-au-Prince, Gonaïves, Paris, Brooklyn). Marina Rougeon, Jorge P. Santiago. Pratiques religieuses Afro-Américaines. Terrains et expériences sensibles, n°4, Editions Académia, pp.213-249, 2013, Investigation d'Anthropologie prospective, 978-2-8061-0090-0. hal-01954696

HAL Id: hal-01954696

<https://hal.science/hal-01954696>

Submitted on 20 Sep 2019

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

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

Copyright

PRATIQUES RELIGIEUSES AFRO-AMÉRICAINES

Terrains et expériences sensibles

Jorge P. Santiago
& Marina Rougeon
(dir.)


academia
L'Harmattan

4

Investigations d'Anthropologie Prospective



PRATIQUES RELIGIEUSES AFRO-AMÉRICAINES

COLLECTION

« Investigations d'anthropologie prospective »

Déjà paru :

1. Julie HERMESSE, Michael SINGLETON et Anne-Marie VUILLEMENOT (dir.), *Implications et explorations éthiques en anthropologie*, 2011.
2. Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE et André MARY, *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, 2012.
3. Pierre-Joseph LAURENT, Charlotte BRÉDA et Marie DERIDDER (dir.), *La modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, 2012.

PRATIQUES RELIGIEUSES AFRO-AMÉRICAINES

Terrains et expériences sensibles

Jorge P. **Santiago** &
Marina **Rougeon** (sous la direction de)



Les auteurs ont bénéficié pour la réalisation de cet ouvrage du soutien financier
du Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques –
CREA et de l'Institut des Amériques IDA (Pôle Sud-est)

Illustration de couverture :

« Offrandes à *Las Tres Potencias* », Roger Canals, Chivacoa (Venezuela), 2006.

Mise en page : CW Design

D/2013/4910/3

ISBN : 978-2-8061-0090-0

© **Academia-L'Harmattan s.a.**

Grand'Place, 29

B-1348 LOUVAIN-LA-NEUVE

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que
ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

www.editions-academia.be

*« Éshou fait le tort devenir le bon droit
Et le bon droit devenir le tort
C'est avec un tamis qu'il transporte l'huile
qu'il achète au marché et l'huile ne s'écoule pas
hors de cet étrange récipient.
Il a tué hier un oiseau avec une pierre qu'il ne lance qu'aujourd'hui.
S'il se fâche, il piétine cette pierre
Et cette pierre se met à saigner. Il s'assied sur la peau d'une fourmi.
Assis, sa tête touche le toit.
Debout, il n'atteint même pas la hauteur du foyer »¹*

1. Pierre Fatumbi VERGER, 1982, « Éshou-Élegbara », in *Orisha. Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*, Paris, A.M. Métallé, p. 76.

Distance, intimité et pouvoir. Dans les coulisses d'une ethnographie multisituée du vodou haïtien. (Port-au-Prince, Gonaïves, Paris, Brooklyn)

8

Dimitri **BÉCHACQ**

Le « terrain » qui caractérise l'ethnographie est la somme des expériences d'un individu – le chercheur, avec ses impressions, ses intuitions et son bagage intellectuel – et de ses rencontres avec les sujets d'univers sociaux différents et particuliers. Ils impriment leur marque sur la relation ethnographique et sur le projet de connaissance anthropologique qui en résulte, dès lors singulier et hypothétique. Anne-Marie Losonczy spécifie ainsi cette dynamique complexe entre « faire du terrain » et « être fait par le terrain » :

L'empreinte du terrain sur l'ethnographe semble faite de traces tenaces touchant à l'intime, à l'éthique et au social, dont l'intensité et la durée dépendent du monde social découvert, des aléas de la relation instaurée avec lui, et des modes d'implications du chercheur avec ses hôtes et chez lui (Losonczy, 2002 : 92).

Il n'est pas aisé de dénouer l'enchevêtrement des fils qui tissent ce cercle herméneutique entre les données immédiates, dont la perception est altérée par les conditionnements idéologiques et les filtres culturels, les modes concrets de l'expérience ethnographique, et les *a priori* autant théoriques que personnels du chercheur. Cet exercice est d'autant plus délicat quand il s'agit de rendre compte de l'implication effective et de l'investissement affectif des différents acteurs mis en relation dans et par les prati-

ques du vodou haïtien : serviteurs du culte, sympathisants, chercheur. Il ne s'agit pas ici de se livrer à une introspection personnelle, mais bien de tenter de prendre de la hauteur, d'introduire une distance avec les termes d'une expérience sensible en tant que vécu ethnographique sur un terrain qui pourrait être qualifié de « miné ».

Une enquête sur le vodou haïtien doit composer avec les rôles et statuts de chacun qui semblent établis dans cette configuration où le culte est tantôt une altérité radicale indépassable sujette à caution et à tous les fantasmes, tantôt une culture à part entière qui se vit dans la quotidienneté d'actes rituels et d'interprétations mystiques. Le vodou haïtien est une religion initiatique dont le pivot est le secret et au cœur duquel affleurent des relations asymétriques, des luttes de pouvoir et des rapports de domination. Il cristallise des divergences de positions découlant des postures attribuées aux acteurs en présence, représentants du monde dominant et acteurs religieux marginalisés. Mais c'est dans l'entre-deux de ces positions polarisées que se sont développés les termes d'une relation ethnographique empreinte d'une intimité partagée autour des caractéristiques sensibles du vodou : l'esthétique, le rêve et l'émotion. Cette expérience impliquait tout à la fois cette dimension relationnelle, investie, et cette distance autant coutumière dans les préceptes disciplinaires que latente dans les rapports humains, tant la présence des ethnologues dans le vodou haïtien est ancienne mais continue néanmoins à être perçue comme incongrue et énigmatique, voire intrusive et indésirable. Ce texte entend donc restituer les temporalités et les circonstances d'une enquête ethnographique menée au sein de temples du vodou haïtien dans le cadre de recherches en maîtrise puis en thèse doctorale¹, réalisées de 2000 à 2008 à Paris, à Port-au-Prince, aux Gonaïves et à Brooklyn. Ces recherches ont été

1. *L'alliance mystique dans le vaudou haïtien : origines, développement et conséquences de la relation entre adepte et esprit* (dir. S. Mancini), mémoire de maîtrise d'anthropologie, Université Victor Segalen Bordeaux II, 2000-2001 ; *La pratique du vodou haïtien en terre d'exil. Cades, modalités et enjeux d'un fait religieux déterritorialisé* (dir. J.-P. Dozon), mémoire de DEA, EHESS, 2002 ; *Pratiques migratoires entre Haïti et la France. Des élites d'hier aux diasporas d'aujourd'hui* (dir. M.-J. Jolivet), thèse d'anthropologie sociale et ethnologie, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.

réalisées au prix d'un équilibre précaire et d'une porosité latente entre étrangeté et intimité, entre proche et lointain, entre implication et distanciation. De décentrement en déplacements entre différents points de vue et études de cas, ce texte propose un retour sur des expériences sensibles faites d'atmosphères religieuses, d'investissement personnel et d'expérimentation de relations ethnographiques.

1. Itinéraires, routes et détours

En 1998, à la suite d'une maîtrise d'histoire et d'un premier séjour en Haïti à l'invitation d'un ami coopérant, j'ai travaillé en licence d'ethnologie sur deux sujets. Ces derniers, au-delà de leurs différences respectives, avaient en commun la mort et les croyances qu'elle suscite : le vodou haïtien, abordé à travers une analyse bibliographique, et une enquête de terrain sur le rapport au temps chez des malades en phase terminale dans un service de cancérologie. En maîtrise d'ethnologie, j'ai finalement choisi de continuer à travailler sur le vodou haïtien, même si je pressentais que le chemin serait long et difficile. À la curiosité intellectuelle pour un objet de recherche dont la dimension esthétique et spectaculaire, au sens de divertissement, ne me laissait pas indifférent, s'ajoutait la volonté de comprendre la trajectoire singulière d'un pays, Haïti. Son indépendance en 1804 fut l'aboutissement d'un soulèvement d'esclaves initié lors de la cérémonie vodou du Bois-Caïman une nuit d'août 1791 ; c'est du moins sur ce mythe que sont fondés, en partie, l'historiographie nationale et le patriotisme haïtien. Cet intérêt de recherche n'était pas dénué d'une admiration pour la geste héroïque portée par cette « religion de libération » et d'une incompréhension devant la trajectoire historique ayant conduit à la situation actuelle du peuple haïtien, non pas pauvre mais appauvri. Cette situation avait été entraperçue, non en un certain malaise, en passant une journée et une nuit au cœur de Cité Soleil, ce bidonville tristement célèbre où les habitants vivent leurs peines et leurs joies à l'ombre de la « normalité » d'une gestion quotidienne des impondérables, que l'on nomme ailleurs survie.

Le malaise ressenti lors de ce premier séjour en Haïti se mêlait à des interrogations sur les zones grises d'un monde en noir et blanc et sur une histoire familiale dont les détours secrets se situaient aux confins d'anciens territoires coloniaux, au Maroc et au Congo-Brazzaville. Cette curiosité et cette volonté de comprendre les trajectoires historiques et contemporaines du vodou haïtien sont, comme tout savoir, socialement, politiquement et historiquement situées. Comme le rappelle très justement Patrick Gaboriau au sujet du rapport du chercheur à « son » objet d'étude et à la méthodologie mise en œuvre :

La place sociale occupée par le chercheur éclaire en partie le type d'approche « choisie » – c'est-à-dire socialement imposée et intériorisée sous forme d'une nécessité scientifique [...]. Lorsqu'il s'agit de situation de pauvreté, s'éloigne-t-on d'autant des personnes étudiées que l'on vient d'un milieu aisé ? Le milieu académique, habitué à la distanciation, tend à confondre l'étude participante d'un milieu et le goût pour celui-ci (Gaboriau, 2002 : 110-111).

La nécessité scientifique consista tout d'abord dans mon cas à lier la profondeur historique du vodou haïtien construit comme une altérité radicale en forme d'héritage colonial, et son empreinte contemporaine avec les stéréotypes véhiculés à son encontre. Ces derniers gouvernaient les réactions de mon entourage et de mes interlocuteurs à mon retour d'un premier terrain en Haïti, dans le cadre d'une maîtrise sur la relation entre esprit et serviteur : « Tu ne fais pas de cauchemars ? », « Tu fais ça pour t'initier ? », « Tu n'as pas peur d'être ensorcelé ? », « Qu'est-ce qu'ils t'ont fait pour que tu t'intéresses à ça ? », « Tu as vu des choses bizarres ? », « C'est bien toi l'exorciste qui fait du vodou ? », etc. Un de mes aînés et pairs m'avait même mis en garde : « Faites attention, il ne faut pas plaisanter avec ces choses-là ! ». Ces interrogations et ces avertissements rappellent cette question posée par Bruno Latour à propos du mythe du « grand partage » qui établit une frontière délimitant les façons d'appréhender la science et les croyances : « Comment ces gens peuvent-ils croire à des choses aussi irrationnelles ? » (Latour, 1988 : 32-33). Il s'agissait au contraire de décrire la « banalité » de

pratiques quotidiennes, tout en ayant à l'esprit que le vodou est négativement connoté car réduit à la sorcellerie, à la zombification et au cannibalisme, sorte d'archétype de ce *barbare imaginaire* fantasmé par l'Occident et l'élite haïtienne dès la fin du XVIII^e siècle, et diffusé par les productions hollywoodiennes (Hurbon, 1988). Il ne s'agissait donc pas d'ignorer la question de la sorcellerie, autant son impact sur la réputation du vodou et dans la logique de protection des serviteurs du culte craignant d'être identifiés à des sorciers en puissance, que sa réalité. Étant une pratique privée et réprouvée socialement, la sorcellerie nécessite, pour être observée et analysée, que l'on occupe un statut – ensorcelé, sorcier, guérisseur – dans l'ordre du discours et dans les rituels qu'elle mobilise (Favret-Saada, 1998 [1977]). Pour décrire la relation entre un serviteur et ses esprits, il fallait pourtant bien commencer par quelque part...

Ce premier terrain en Haïti, de décembre 2000 à mars 2001, a consisté à s'aventurer sur les sentiers, partiellement balisés, du vodou à Port-au-Prince et aux Gonaïves et donc à s'impliquer, avec la distance qu'imposent la découverte et l'apprentissage d'un environnement social et culturel autre.

L'une des compétences des *oungan* [prêtre vodou] et des *manbo* [prêtresse] est de diagnostiquer l'origine d'une maladie, d'une malchance à répétition, de rêves, etc. par le biais d'une *leson* [consultation de voyance]. Bien que l'approche de ces acteurs religieux par le paiement d'une consultation fasse l'objet de critiques (Vonarx, 2005), notamment parce qu'elle s'inscrivait dans une tradition ethnographique ancienne consistant à rémunérer des pratiquants pour qu'ils reproduisent une cérémonie ou un rituel (Magloire/Yelvington, 2005), la dimension commerciale du vodou est une réalité, notamment à Port-au-Prince et au-delà (Béchacq, 2004). Encore peu au fait des réalités haïtiennes et des pratiques du vodou, j'ai sollicité un *oungan*, par le biais d'une connaissance, pour savoir comment se déroulait une *leson* et ce que cela pouvait m'apprendre sur la nature de sa relation avec ses esprits. J'avais conscience du biais que constituait ma démarche dès lors que je n'avais pas de problèmes de santé, amoureux ou financiers à régler. Je lui laissais, pour ainsi dire, « carte blanche » quant à l'issue de cette consultation.

Le *oungan* me reçut dans son *ounfo* [temple] situé à Carrefour, quartier populaire à l'ouest de la capitale, en me faisant d'abord patienter dans le péristyle, espace ouvert dans lequel se déroulent les cérémonies publiques auxquelles est convié le voisinage. Il m'invita ensuite à le rejoindre dans son *badji*, son « cabinet de travail » d'une surface de six à huit mètres carrés et surmonté d'un toit en tôle. Cette consultation donna lieu à une mise en scène à l'esthétique baroque, tous les sens ayant été mobilisés, et éprouvés, pendant les cinq heures que dura cette expérience. Le *oungan* était assis devant son autel sur lequel reposait une multitude d'objets : chromolithographies, sabres, bougies, lunettes de soleil, chapeau, poupées, bijoux, crucifix, crâne, etc. À sa gauche, une petite ardoise indiquait le prix – 250 gourdes soit cinq euros – et le nom du *lwa* [esprit] avec lequel le *oungan* travaillait : *Bawon Kriminel*. Le petit feu qui se consumait à terre et qui me séparait du *oungan* en éclairant la pièce d'ombres dansantes, la présence d'une dizaine de personnes et l'heure à laquelle commença la séance, midi, conféraient à cet espace confiné la densité d'une étuve. Cette impression alla en s'accroissant avec la consommation de rhum local, à l'invitation appuyée du *oungan* pendant toute la durée de la *leson*. Après plus d'une heure et demie d'une litanie ennuyeuse au rythme des prières catholiques, d'un tambour et de claquements de main, le *oungan* invoqua de nombreux *lwa*, dont les différents *Bawon*, esprits de la mort et des cimetières. *Bawon* était représenté par l'image de Saint Gérard dont le plexus était percé d'une épingle à nourrice, détail annonciateur de la performance du *oungan* quand ce *lwa* vint prendre possession de sa personne. Il se transperça le plexus avec un poignard, du moins il en donna l'impression, crachant ensuite de longs filets de sang mélangés à sa salive. La *leson* proprement dite commença par le tirage des cartes du tarot d'après lesquelles le *lwa* féminin Erzuli me réclamait, raison pour laquelle je devais financer un *dansé lwa* en son honneur. L'assistance, qui de dix était passée à seize personnes, débattit alors avec *Bawon* pour augmenter le coût de cette cérémonie qui s'était transformée entre-temps en ma future initiation. Le *lwa*, clément, invoqua mon statut d'étudiant et la précarité économique qu'il induisait, pour justifier du prix peu élevé de 300 dollars pour mon initiation. Cette somme était effectivement

bien modique au regard des 4 500 dollars payés par un touriste américain qui avait sollicité ce même *oungan* pour se faire initier. Épuisé et désorienté à la sortie de cette consultation, au point de ne pouvoir m'entretenir avec le *oungan*, non pas en tant que consultant et potentiel initié mais comme apprenti ethnologue, les contingences matérielles se rappelèrent à moi : l'un des assistants du *oungan* me remit la liste des fournitures nécessaires à la réalisation de mon initiation (cabris, bière, sodas, foulards, etc.) à laquelle je ne donnai pas de suite.

Cette première expérience m'éclaira sur la réalité d'un marché urbain de l'initiation, héritage d'un tourisme religieux qui débuta dans les années 1940 pour connaître son apogée dans les années 1970, tourisme dont certains ont pu regretter l'impact délétère sur le vodou (Métraux, 1995 [1958] ; Mintz/Trouillot, 1998 [1995] ; Cosentino 1993). Elle a également montré l'importance de la dimension sensible dans ce culte. Les comportements qui s'y déploient, les sens qui sont mobilisés et les émotions qui peuvent en naître participent de la création, et éventuellement du succès, d'un moment rituel. L'objectif avait été ici, c'est du moins de cette façon que je l'ai perçu, de donner à voir l'étendue des pouvoirs du *oungan* : il ne faisait aucun doute, d'après l'un des participants, que l'esprit possesseur s'était effectivement transpercé le plexus avec un poignard.

2. « La mesure dans la démesure »²

L'autre démarche au cours de ce premier terrain consista à assister à des cérémonies publiques et collectives. Je me suis donc rendu à Badjo, l'une des célèbres sociétés mystiques située près de la ville des Gonaïves au nord du pays, pour m'imprégner de l'ambiance, observer ce qui se jouait dans les coulisses et la vie

2. Cette expression, extraite d'un entretien en février 2001 à Port-au-Prince avec une initiée, désigne cette caractéristique des cérémonies émergeant entre des codes sociaux et des règles rituelles devant être respectés, la mesure, et l'expression de débordements affectifs et émotionnels se jouant dans une atmosphère théâtrale et spectaculaire, la démesure.

sociale qui irriguait ces lieux, comme un instantané de l'empreinte du vodou dans l'univers rural.

Ce culte est certes une religion et un espace de pratiques thérapeutiques mais il est également un divertissement dont les possessions sont le point d'orgue et les *tambouyé* [tambourineurs] le point de mire. J'alternai mes observations à partir de différents points de vue, en étant assis sur le mur circulaire de faible hauteur entourant le péristyle et en circulant parmi le public chantant et dansant, filmé par des cameramen japonais. Les abords du temple étaient fréquentés par des marchandes vendant boissons et nourritures, par des jeunes de Port-au-Prince écoutant dans leurs voitures du rap et du *konpa*, la musique locale, et par des *moun dyaspora* [les « diasporas »], ces émigrés haïtiens de retour au pays pour suivre ces cérémonies annuelles. Tout en voulant me fondre dans la masse, je me suis retrouvé dans la position de « l'arroseur arrosé » en répondant à un étudiant de la Faculté d'ethnologie. Ce dernier pointa un dictaphone sous mon nez et m'interrogea – comme le firent avec d'autres ses collègues arrivés en nombre de Port-au-Prince, habillés comme les « gens de la ville » et présents le temps de faire quelques interviews – sur le sens de ma présence, sur ce que je pensais du vodou, si je comptais m'initier, etc. La cérémonie fut marquée par des moments forts de communion et d'osmose pendant lesquels émanait une vibration particulière, physique : les chants répondaient à l'unisson aux rythmes des *tambouyé*, les sons et les vibrations affectant et traversant les corps de part en part, dans un dialogue imprégné de ferveur mystique avec les esprits du vodou. Louis Price-Mars, le père de la psychiatrie haïtienne, qualifia ce mysticisme produit en public « d'émotivo-kinétique » car il « réclame l'atmosphère de la danse et l'excitation collective pour se développer » (Price-Mars, 1955 : 6). Alors que je battais la mesure avec mon pied, un Haïtien assis à mes côtés me dit « *w gen lwa* » [tu as un esprit], lecture par le corps de la présence potentielle d'un esprit.

La réussite d'une cérémonie est évaluée à l'aune des possessions des serviteurs par les esprits qui sont appelés à se manifester par différents procédés au sein desquels les sons – les instruments, les chants, les claquements de main – occupent une place centrale (Lowenthal, 1978). Associés à la ferveur des prières et des chants,

aux odeurs de parfum dispersées dans l'air, à la qualité des performances chorégraphiques et à l'intensité de l'investissement physique et émotionnel des participants, ces différents sons favorisent la venue des esprits dans les corps des serveurs. La théâtralité des cultes de possession a été soulignée par certains anthropologues, notamment à travers les expressions de « comédie rituelle » (Métraux, 1955), de « théâtre vécu » et de « vestiaires de personnalités » (Leiris, 1979 [1958]). Le possédé doit en effet exprimer sa capacité à incarner les codes comportementaux et chorégraphiques spécifiques à chaque esprit, tout en trouvant sa place au sein d'une « configuration relationnelle »³ contraignante car constituée de ses relations mises en scène pendant les cérémonies avec les esprits, les initiés, les *oungan*, les *manbo* et l'assistance. Dans cette conjonction de rôles religieux et sociaux à tenir et à incarner, l'improvisation s'invite dans une esthétique codée du geste et de la parole, l'esprit présent par et dans le corps du possédé pouvant reprocher à tel initié de ne pas avoir honoré son esprit dans les règles de l'art, de mal se conduire ou encore de ne pas respecter l'autorité de ses aînés ou de ses hôtes. Si les sujets possédés parodient les humains, leurs travers et leurs relations, les performances physiques intenses auxquelles les possessions donnent lieu et le cadre dans lequel elles se déroulent leur confèrent cette dimension théâtrale soulignée par Maud Laëthier, à la suite de la réflexion d'André Schaeffner autour de la notion de « pré-théâtre » :

Selon cette approche, la notion de « pré-théâtre » souligne comment certains rites peuvent être des « lieux sociaux » qui donnent à voir les modalités d'autoreprésentation auxquelles puisent ceux qui les mettent en scène. [...] Les cérémonies sont des spectacles non seulement en obéissant à des dynamiques internes, mais également en se conformant aux exigences mises en scène et constitutives de l'accomplissement d'une performance (Laëthier, 2011 : 276).

3. Cette expression est empruntée à Arnaud Halloy qui analyse les activités rituelles et les modalités d'apprentissage au sein d'une maison de candomblé en Belgique (Halloy, 2001-2002 : 118).

Un aperçu des modalités d'apprentissage de cette dimension théâtrale a été dévoilé à la fin de cette cérémonie à Badjo. Alors que la plupart des adultes avaient quitté l'enceinte du péristyle quand d'autres somnolaient sur des chaises, un groupe d'enfants se joua du sacré en récréant une cérémonie. Deux adolescents frappaient les tambours et les plus jeunes, âgés de cinq à douze ans, s'appliquaient dans l'exécution de pas de danse et entonnaient des chants avec une vigueur certaine, réveillant certains adultes. Alors que deux fillettes se disputaient leur espace de danse avec les airs dédaigneux de dames outrées et que quatre garçonnets se chamaillaient au sujet d'une bouteille de rhum vide, deux autres riaient aux éclats devant un troisième en train d'imiter un début de possession : membres raides, yeux révoltés, convulsions et sautaillement sur une jambe. Mais ce dernier fut arrêté par un adulte qui le gronda et mit fin à cette reproduction en miniature d'une cérémonie. Cette scène me fit comprendre que le vodou constitue pour certains enfants leur environnement familial et que l'apprentissage des comportements sociaux comme des conduites rituelles permet d'envisager la gestion de la possession comme une compétence qui peut se travailler dès le plus jeune âge.

Vers quatre heures du matin, les lumières du péristyle s'éteignaient et je m'apprêtais à me coucher sur deux chaises en bois dans l'enceinte du temple, mon « guide » chargé de négocier la location d'une natte ayant disparu du paysage. Mais une femme me tira par le bras pour me conduire à l'extérieur sous un arbre imposant et m'invita à m'asseoir sur une chaise, parmi d'autres hommes à l'allure de notables locaux – j'en étais quitte de la discrétion recherchée – et devant un parterre d'offrandes constituées de bouteille de rhum et de gâteaux aux couleurs vives. Le divertissement en forme de théâtre sacré n'était visiblement pas terminé alors que la lune commençait à décliner...

Un *dansè lwa*⁴ en l'honneur des Gédé⁵ débuta. Deux femmes très âgées et possédées par ces esprits entamèrent une danse, le

4. Signifie littéralement « danse pour les esprits ».

5. Ces esprits critiquent l'ordre politique et social – hétérosexuel, bourgeois et catholique – à travers le renversement et la transgression des genres. Les Gédé sont réputés pour leur puissance et sont invoqués lors de

banda. Elles firent couler du rhum contenant du piment macéré dans leurs yeux, dans leurs oreilles, sur leurs langues et sur leurs sexes, soigneusement dissimulés, puis elles simulèrent à l'aide d'un bâton en bois figurant un pénis l'acte sexuel, en le ponctuant de jurons au grand plaisir de l'assistance hilare. «Parodie stylisée de la relation sexuelle» pour Élizabéth McAlister (2004: 112), «le banda est une danse Guédé d'une parfaite indécence» pour Alfred Métraux (1995 [1958]: 69). Après leur performance, plusieurs Gédé prirent possession de quelques personnes dans l'assistance dont l'une d'elles vint s'asseoir à califourchon sur moi, bassin ondulant comme une invitation à aller plus avant, puis partie avec mes lunettes de vue dans un éclat de rire. Si j'eus toutes les peines du monde à retrouver mes lunettes dans la nuit noire – d'autant qu'une fois l'esprit parti, la personne possédée ne se souvient pas de ses actes – je compris néanmoins que dans le vodou, tout un chacun pouvait être invité à participer, à donner un peu de soi et de ce qu'il possède, fusse à son corps défendant.

3. De «s'investir» à «être impliqué»

À côté de ce vodou rural, du moins tel qu'il est pratiqué dans ces sociétés mystiques des Gonaïves et présenté comme «pur» et «authentique» par des intellectuels, dont certains sont initiés au sein de ces mêmes sociétés, existerait un vodou de piètre facture, car urbain et «contaminé» par les influences étrangères, celui de Port-au-Prince. Ayant à l'esprit cet argument de l'opposition entre l'urbain et le rural – opposition réelle mais qui se situe sur un autre plan car la ville n'a pas l'apanage des transformations socioéconomiques et de leur impact sur le vodou (Richman, 2005) –, il me fallait progresser dans la compréhension de la relation entre un

.....
pratiques thérapeutiques. Ils symbolisent la relation entre la vie et la mort, ils habitent dans les cimetières et sont honorés, en particulier, chaque premier novembre et tout au long de ce mois. Les personnes qui sont possédées par les Gédé ont le visage couvert de talc, elles sont habillées de noir et de mauve, portent des lunettes de soleil, un haut-de-forme, tiennent une canne et sont parfois dépenaillées (Cosentino, 1998 [1995]).

serviteur et ses esprits et de ses logiques en continuant à m'investir par d'autres biais.

J'ai rencontré une initiée du culte dans l'enceinte de la Faculté d'ethnologie, à l'occasion de ce qui s'apparentait vaguement à une cérémonie, tant son caractère décousu était le fait d'un professeur d'anthropologie dont l'ivresse était plus éthylique que mystique. Elle accepta de m'héberger sous une tente, pendant une vingtaine de jours, à côté de sa maison située sur un vaste terrain arboré dans la capitale haïtienne et où elle résidait avec son mari et ses deux enfants. Nous partageâmes le quotidien, et une certaine forme d'intimité, à commencer par l'interprétation de mes rêves au pied de l'arbre où elle servait ses esprits, après chaque lever matinal. Le dialogue débutait par le décryptage du matériau onirique, initié par une offrande de café à terre pour nourrir les ancêtres qui visitent les vivants dans la nuit du dimanche au lundi. L'échange en forme d'enseignement se déroulait autour des associations entre les esprits et les éléments leur correspondant⁶, et continuait avec des ébauches de nos histoires familiales respectives. Ce dialogue l'amena à me « situer » par rapport au vodou. Le fait que mon père soit né au Congo-Brazzaville en 1940 pendant que son père était pilote pour l'administration coloniale, l'incita à interpréter mon intérêt pour Haïti comme une forme de restitution de ce que ma famille « avait pris à l'Afrique ». D'autre part, mes « racines congolaises » trouvèrent une certaine résonance auprès de cette initiée car le *kongo* est tout à la fois une famille d'esprits et l'un des nombreux rites du culte (Heusch, 1990). L'autre forme de partage de connaissances et d'intimité consista en un apprentissage par l'expérimentation d'un rituel de protection. Il était nécessaire pour cette initiée que je sois protégé lors de mon retour en France, objectif du « bain de chance » pour lequel j'achetai des ingrédients en me rendant au Marché de fer de

6. Jour, rite, danse, saint catholique, couleur, parfum, vêtement, nourriture, résidence, boisson, élément naturel ou archétype social, spécialisation – santé, amour, argent, travail, fertilité, etc. – et récits mythiques sur les esprits. Ces récits sont un véritable livre ouvert sur l'histoire et la société haïtienne: rôle de certains esprits pendant la révolution haïtienne; leurs relations, parfois conflictuelles; leur impact sur la carrière politique ou la trajectoire locale d'un homme; etc.

Port-au-Prince : plantes, parfum, bougies, foulard, alcool, encens. La préparation du bain par le mélange des ingrédients dans une bassine, sous la supervision du *Iwa* Erzuli qui avait pris possession de mon hôte, fut suivie par l'immersion dans ce bain, par le frottement du corps par les plantes avec l'impératif de laisser ensuite sécher les dépôts végétaux sur le corps, le tout enveloppé dans un nuage d'encens.

Cette expérience sensorielle, pendant laquelle se mélangeaient les odeurs des différents ingrédients, me fit poser la question « est-ce que je crois à ce que je fais ? », interrogation qui renvoie à la relation entre le chercheur et les croyances des personnes auprès desquelles il apprend, et sa position par rapport à ces mêmes croyances. Jusqu'où jouons-nous à ce « jeu » qui vise à coproduire du savoir à partir de rencontres et d'expériences partagées, notamment dans le domaine des religions afro-américaines ? Concernant les phénomènes religieux, mystiques ou liés à la sorcellerie, la duplicité de l'ethnologue, qui peut faire semblant de croire à ce qu'il fait et à ce qu'on lui dit, n'est peut-être pas si éloignée des situations de rencontres et d'échanges ordinaires faites de jeux de langage, d'allusions et de surinterprétation. Même si de nouvelles religions sont fondées sur l'alliance entre science et croyance (Champion, 1993), la science et la religion ont des régimes de vérité spécifiques qui n'ont pas le même droit de cité dans la mise en intelligibilité des forces animant le quotidien. Faut-il pour autant occuper une position clairement identifiable pour comprendre et produire de la connaissance, à l'instar de Jeanne Favret-Saada dans son enquête sur la sorcellerie ?

Les chercheurs ne comprendront pas ce phénomène tant qu'ils n'accepteront pas d'occuper une des deux places ou s'échange de la parole sur la sorcellerie : ensorcelé ou désorceleur (Favret-Saada, 1987 : 23).

En allant plus avant dans le processus d'apprentissage, qui conduirait ici jusqu'à l'initiation, il n'est pas du tout sûr que le chercheur soit en mesure de restituer avec plus de fidélité ce que vivent les serviteurs du vodou car le rapport au religieux demeure une expérience intime. Elle peut en outre être déformée par l'ordon-

nancement de situations observées, et parfois vécues, à travers la mise en écriture selon les normes démonstratives académiques.

Il y a d'autres façons d'être impliqué et d'être situé au sein de l'environnement dans lequel on enquête. Quelques années plus tard, toujours à Port-au-Prince, il m'est arrivé d'interroger d'autres serveurs, en créole, mais ceux-ci me répondaient en anglais. J'appris plus tard, par un *oungan* rencontré à Paris et qui résidait alors à Brooklyn, qu'il avait été appelé de Port-au-Prince pour savoir s'il connaissait le petit *blan* avec les boîtes noires sur la tête, à savoir mes appareils auditifs, preuve que j'étais un agent de la CIA : une rumeur disait que ce petit *blan* espionnait dans les cérémonies auxquelles il assistait en quête de secrets sur le vodou. Pour un autre serveur possédé par le *Iwa Ogou* qui m'interpella à Soukri, autre célèbre société mystique proche des Gonaïves, et qui tenta de s'emparer de mes appareils, il fallait que je m'initie pour guérir de ma surdité. S'investir en parcourant le terrain supposait donc d'être impliqué en étant situé dans les rapports de force sociohistoriques hérités du colonialisme et de l'impérialisme, et dans un rapport au monde proposant une solution mystique à la maladie selon un ordre de causalité et une « logique païenne »⁷. Les actions que nous observons et les paroles que nous recueillons ne nous donnent pas forcément accès à un sens caché qu'il faudrait découvrir et interpréter (Bazin, 1998). Néanmoins, les registres par lesquels un chercheur est situé sur un terrain, à travers les interprétations de sa présence et de ses activités quotidiennes, offrent un regard sur l'altérité, voire sur l'étrangeté, qu'il incarne et qu'il véhicule.

Avant de progresser dans l'exposé des façons de s'impliquer, d'être impliqué, de se tenir à distance et d'être tenu à distance dans une ethnographie du vodou, je voudrais revenir sur le changement de perspectives qui s'opéra à l'issue de ce premier terrain. La lecture d'ouvrages sur ce culte, la fréquentation de professeurs et d'intellectuels haïtiens travaillant sur cette question, la rencontre de militants religieux investis dans les institutions et les associations

7. Cette logique se déploierait autour de trois axes : l'identification des rapports de sens aux rapports de force ; la continuité entre l'ordre biologique et l'ordre social ; l'inexistence du dualisme entre la vie de l'âme et la vie du corps (Augé, 1982 : 224).

de promotion et de défense du vodou m'incitèrent à interroger le rôle social et historique traditionnellement dévolu à ce dernier. La quasi-unanimité quant au rôle de la cérémonie du Bois-Caïman dans l'avènement de l'indépendance de Haïti, malgré l'écart existant entre les sources disponibles et ce qui est passé à la postérité dans l'histoire officielle (Hoffmann, 1990), me poussa à questionner le changement de statut du vodou dans l'historiographie haïtienne. Le culte évolua, du ^{xix}^e siècle à nos jours, d'une supersaturation diabolique et sanguinaire à une religion nationale dotée des vertus de la résistance culturelle et identitaire. Dans ce même ordre d'idée, prédominait la tendance latente selon laquelle le vodou serait l'attribut consubstantiel et naturel, parce que d'origine africaine, des classes populaires haïtiennes marginalisées. Cet argument fut mobilisé comme instrument politique et idéologique, dans le passé comme dans le présent, par des intellectuels et membres de la bourgeoisie haïtienne soucieux de représenter le « peuple », notamment à travers la mise en spectacle d'un vodou folklorisé. Il invitait donc à examiner la pérennité de l'empreinte du culte sur les frontières et les usages sociaux et politiques, aussi bien à l'intérieur du culte qu'à l'extérieur de celui-ci.

Enfin, le dernier changement de perspective auquel m'amena ce premier terrain fut d'interroger l'initiation comme « voie royale » et condition *sine qua non* de la production d'un savoir sur le vodou. D'une part, dans le champ académique, notamment américain, le statut du « chercheur initié » tendrait à asseoir l'autorité et la légitimité du savoir produit sur le vodou ou sur d'autres religions afro-américaines (Capone, 1999 : 44). Dans le cas du culte haïtien, il s'apparente alors à une pratique lisse, sans aspérités, traversée d'harmonie cosmique, d'ésotérisme éthéré et vecteur d'un savoir universel d'où sont absents l'impact des transformations socioéconomiques locales, les rapports de domination et les luttes de pouvoir pour le prestige (Castor, 1998 ; Bellegarde-Smith, 2005 ; Michel, 1996). Cependant, l'émergence de la figure du « chercheur initié » se situe à la croisée de deux tendances, historique et intellectuelle, haïtienne et nord-américaine. Dans les années 1940-1950, des intellectuels locaux s'initiaient au vodou, à l'instar de Milo Rigaud, époux de la Française Odette Mennesson-Rigaud qui guida de nombreux chercheurs étrangers en Haïti : Maya Deren,

Erika Bourguignon, Harold Courlander (Richman, 2005: 123), Alfred Métraux et Micheil Leiris (Jamin, 2005). Parallèlement, à la même époque, la pression démographique et l'exode rural favorisèrent le rôle des *oungan* et des *manbo* comme intermédiaires avec les esprits (Béchacq, 2004: 42-43), signe de la commercialisation du vodou: accéder à ces grades pouvait alors résulter d'une démarche personnelle doublée d'une visée utilitariste (Richman, 2005: 116-124). La possibilité pour des étrangers et des chercheurs de s'initier au vodou s'inscrit donc dans l'histoire des adaptations du culte aux mutations socioéconomiques haïtiennes. La seconde tendance est spécifique à l'anthropologie nord-américaine des années 1970-1980 avec le courant postmoderne. Ce dernier remet en cause l'autorité du texte ethnographique (Clifford, 1983) et les frontières entre le statut d'observé et d'observateur, héritières des situations coloniales et postcoloniales au fondement de la discipline (Fabian, 2006 [1983]; Latour, 1997 [1991]; Ghasarian, 1998, 2002). Ces deux tendances furent des conditions propices à l'émergence du statut du « chercheur initié », à l'image de Karen McCarthy Brown qui relata dans son célèbre ouvrage, *Mama Lola*, son expérience de l'initiation au culte (Brown, 2001 [1991]: 312-328). Ce statut peut donc fonder l'autorité du savoir produit dès lors que son objectif est de faire de l'initiation une méthode d'enquête en tant que condition d'accès à une connaissance rituelle non accessible aux néophytes. Mais il ne peut en aucun cas prétendre à l'exhaustivité et encore moins à un surplus de légitimité dans le champ académique car une expérience personnelle et singulière ne peut être représentative d'une pratique religieuse marquée du sceau de l'hétérogénéité.

En outre, dans la lignée du marché de l'initiation signalé plus haut, j'ai également été amené à rencontrer des étrangers initiés au vodou auprès d'un *oungan* investi depuis plusieurs décennies dans le tourisme religieux, étrangers dont l'épaisseur du portefeuille compensait la maîtrise très relative du créole, des chants ou encore des pas de danse. D'autre part, l'initiation conduit à une forme de sujétion entre l'initiateur et l'initié, dont la parole est « tenue » dès lors qu'il intègre une famille spirituelle. Donc si l'initiation ouvre des portes – celles de la dimension intime des relations entre les initiés liés par une filiation spirituelle – et permet

l'accès à certaines informations, elle en ferme cependant d'autres, dont la possibilité de restituer des observations et de pointer des contradictions. L'initiation trace donc une ligne entre ceux « qui en sont » et « ceux qui n'en sont pas », et s'il est parfois plus difficile d'entrer en contact avec des serviteurs sans être initié, il peut arriver que l'on soit considéré comme tel dès lors que l'on fréquente tel *oungan* ou telle *manbo*.

Alors qu'au départ je souhaitais décrire la « banalité » des pratiques du vodou, ces trois éléments – la postérité de la cérémonie du Bois-Caïman, l'empreinte sociale du culte et la question de l'initiation – m'incitèrent à privilégier l'analyse des registres et des enjeux de pouvoir qui s'y déploient et dans lesquels le chercheur est impliqué, plutôt qu'une anthropologie rituelle du culte au sens strict et fondée sur l'étude des mythes et des rituels. Ce changement de perspective s'imposa quand j'entrepris d'enquêter sur le vodou en banlieue parisienne et auprès de serviteurs « mondialisés » car circulant entre Haïti, l'Europe et les États-Unis. Il s'agissait alors de comprendre comment s'organisaient les pratiques du vodou à l'extérieur du territoire haïtien et ce que cela induisait sur la réorganisation des lignes de force entre ces serviteurs et sur les modes de légitimation de leurs pratiques déterritorialisées et relocalisées.

4. Vodou en Seine : entre distance et proximité

Il a été plus difficile d'enquêter sur le vodou à Paris et en Ile-de-France qu'en Haïti. D'adresses ou de numéros de téléphone incorrects en refus catégoriques, une année entière de recherche a été nécessaire avant de pouvoir trouver un temple et d'assister à des cérémonies. Le temps passé à arpenter la banlieue parisienne, de rencontres infructueuses en portes closes, m'apprit à négocier des entretiens et ma présence auprès de *oungan* et de *manbo*. Les résistances rencontrées lors de ces négociations eurent pour argument l'utilisation de leurs propos, l'enrichissement de certains *blan* grâce à leur savoir et le fait que je ne sois pas initié. Quand je parvenais à les convaincre du bien fondé de ma

démarche, la dernière forme de réticence consistait dans l'impérieuse et imparable nécessité d'obtenir l'autorisation des *lwa*. Les procédés de fermeture à mon enquête répondaient à une logique de protection à l'égard de pratiques ayant lieu dans un nouvel espace urbain, générant des bénéfices financiers échappant aux impôts, portées par des serviteurs dont certains avaient un statut administratif précaire et réprouvées par une société réduisant le vodou à la sorcellerie.

À l'intérieur du vodou et entre les serviteurs l'accusation de sorcellerie, parfois motivée par la jalousie et véhiculée par la rumeur et les commérages, permet de réguler une réussite ou un pouvoir jugés trop importants. Les serviteurs, du moins en Haïti, différencient ce qui relève du *ginen* – qui peut être traduit par « tradition » – et ce qui relève de la *maji*, la « magie », qu'elle soit bénéfique ou maléfique, cette dualité étant désignée par l'expression « travailler des deux mains ».

La magie est associée au travail salarié, à l'extérieur, à l'individualisme débridé et, donc, à la sorcellerie. Le travail de la magie est supposé être exécuté par un genre d'esprit connu sous le nom de *pwen*. [...] Les *pwen* sont fabriqués et vendus par les sorciers (Richman, 2005 : 18).

La sorcellerie assure autant une publicité négative à l'encontre du vodou que positive. Ces deux dimensions sont indissociables car réputés être puissants, le culte et ses pratiques annexes attirent de nombreux clients. Des *oungan* et *manbo* s'étaient plaints qu'on ne les consulte que pour gagner au loto quand, pour ma part, j'étais contacté par des personnes, le plus souvent françaises, ayant trouvé mon e-mail sur le site de mon université pour que je les aide à entrer en contact avec un *oungan* ou une *manbo* car elles s'estimaient persécutées. J'ai également été sollicité par des journalistes et par des photographes souhaitant faire des reportages au sein de temples vodou, et j'endossais alors le rôle d'intermédiaire tout en sachant qu'ils rencontreraient probablement une fin de non-recevoir de la part de serviteurs dont la plupart mettaient un soin particulier à cacher leurs pratiques. Seul le paiement d'une somme très importante pouvait, à la limite, vaincre leur résistance.

Grâce à un ami travaillant dans une boutique ésotérique dans le VI^e arrondissement de Paris, je suis entré en contact avec un *oungan* venant dans ce lieu pour se fournir en poudre destinée à la magie noire, offensive, et qui habitait dans un pavillon situé dans le département de la Seine-Saint-Denis. Ce personnage imposant, à la mine patibulaire et aux petits yeux perçants, me reçut dans son bureau faiblement éclairé, situé dans le sous-sol de son pavillon et où la fumée de l'encens disputait l'air disponible à celle de son cigare. Pendant l'heure que dura notre échange, le *oungan* avança l'argument devenu « classique », consulter ses *lwa* avant de pouvoir témoigner de son parcours qui pouvait faire, se targua-t-il, l'objet d'au moins trois ouvrages⁸. Il arbora fièrement un article paru dans le quotidien *Libération* citant le procès au cours duquel il avait été accusé de sorcellerie et d'escroquerie. Me soupçonnant ouvertement de vouloir découvrir les secrets du vodou pour mon usage personnel, il ne vit aucun intérêt à me livrer son témoignage et à me laisser assister à ses rituels et cérémonies, sauf si je payais des consultations de voyance et des services, auxquels il n'était d'ailleurs même pas sûr que je puisse assister. Je me rendis dans une autre ville du département de la Seine-Saint-Denis pour rencontrer une *manbo* à qui je donnai, après avoir parlé, un exemplaire de mon mémoire de maîtrise. Quinze jours plus tard, ce dernier fut au cœur d'une autre négociation avec cette fois-ci trois hommes de son entourage, installés derrière une table et qui m'interrogèrent à bâtons rompus sur mes intentions. Nous trouvâmes un terrain d'entente : le paiement d'une consultation de voyance en échange de son témoignage sur son parcours et ses pratiques religieuses. Étant en position de demandeur, avais-je le choix ? Au cours de cet entretien, elle insista sur le fait qu'elle avait demandé à d'autres *manbo* si elles voulaient me rece-

8. Je qualifie cet argument, la consultation des esprits en préalable d'un entretien, comme « classique » car il fut systématiquement avancé pour motiver toute réponse négative de la part de mes interlocuteurs. Des *oungan* et des *manbo* auprès desquels j'ai pu suivre des services ou avec lesquels j'ai pu m'entretenir, aucun n'a mobilisé cet argument. Cela ne signifie pas pour autant que la consultation des esprits pour répondre à la requête, quelle qu'elle soit, d'une tierce personne ne soit pas nécessaire ni incontournable.

voir, aucune n'ayant accepté en lui disant qu'elle était folle de me parler. Elle ajouta : « c'est comme aller chez le médecin, il faut payer mais », précisa-t-elle, « je ne fais pas cela pour l'argent »⁹. La consultation de voyance dura trente minutes, coûta 50 euros et se déroula dans un vaste placard à l'entrée de son appartement. Après un moment de recueillement, elle tira les cartes du tarot tout en me posant des questions ; elle suggéra que je pourrais bénéficier d'une bourse d'études et qu'il fallait pour cela attirer la faveur des esprits en réalisant un bain de chance d'un montant de 1 800 euros.

Ces pérégrinations en banlieue parisienne eurent l'avantage de préparer mon arrivée dans le temple où j'allais par la suite enquêter, la *manbo* maîtresse des lieux me disant en guise d'accueil : « Vous étiez où ? Je vous attendais ! ». Pour sa fille, également *manbo*, de mon initiation dépendait le recueil de témoignages. Si elle demanda à avoir un droit de regard sur ma production écrite, elle m'accorda cependant sa confiance, une certaine complicité se noua au fil des entretiens et, finalement, aucune condition ne fut posée à ma présence. Les cérémonies étaient publiques mais la présence des participants selon un réseau de connaissances en limitait l'accès. Ce temple, situé en proche banlieue sud de Paris, était tenu par une famille haïtienne, dont la mère est arrivée en France au début des années 1970 pour ensuite faire venir ses trois enfants, une fille et deux garçons, aujourd'hui *manbo* et *oungan*¹⁰. La famille spirituelle, dont ils formaient le noyau, était composée en très grande majorité d'adultes guadeloupéens, martiniquais et de leurs enfants, et se réunissait régulièrement à l'occasion de cérémonies ayant lieu dans la cave, d'une superficie de 50 mètres carrés environ, d'un pavillon à étage. J'étais perçu par ces initiés antillais, qui refusaient le plus souvent de répondre à mes questions, comme un journaliste ou un policier. La *manbo* propriétaire de ce temple était déclarée en tant que profession libérale, ce qui lui permettait de déduire dans sa déclaration fiscale l'achat des fournitures nécessaires pour la réalisation des cérémonies. Un inspecteur des impôts y était parfois présent pour vérifier, d'après

9. Seine-Saint-Denis, juin 2002.

10. Ce temple fait aujourd'hui office de dépôt de vêtements destinés à la revente.

la fille de la *manbo*, le rapport entre le nombre de participants et les montants déclarés, alors que la principale source de revenus provenait des consultations de voyance d'un montant de 63 euros.

Tous les services avaient lieu le week-end à cause des obligations professionnelles des membres de la famille spirituelle et du rythme scolaire de leurs enfants, de tous les âges. Si ce n'était le temps compté des cérémonies, qui duraient sur deux à trois soirs de 22 à 5 heures du matin, et l'espace confiné de la cave, l'ambiance n'était pas si éloignée de ce que j'avais pu percevoir en Haïti, où les services peuvent se prolonger à l'extérieur du temple et durer toute la journée jusqu'au lendemain matin. La chaleur liée au nombre de personnes présentes, au point que la condensation sur la tuyauterie au plafond formait des gouttes tombant sur les participants, et le goût de la nourriture, fruit des sacrifices d'animaux réalisés la veille, avaient cette réminiscence olfactive et gustative au parfum de Haïti. Exceptés certains événements tels que les mariages mystiques et les sorties des serviteurs nouvellement initiés, le caractère répétitif s'imposa de cérémonies en services au fil des années : point d'improvisation rituelle ou d'interpellation divine impromptue. Les possessions se déroulaient tel un métronome, donnaient lieu aux mêmes mimiques, gestes et comportements. Lors des services en l'honneur des Gédé, qui ne se privent pourtant pas de bousculer les participants, jamais ces *lwa* n'ont apostrophé quiconque. Seule la mère haïtienne et sa fille, plus rarement ses fils *oungan*, étaient possédées par les *lwa* de façon accomplie, alors que certains Antillais initiés par cette *manbo* étaient *oungan* ou *manbo*¹¹. Les rares fois où l'une des jeunes femmes antillaises était possédée, elle était conduite à l'extérieur du temple, à la différence de ce que j'ai pu observer en Haïti ; il est également arrivé qu'un Haïtien, n'appartenant pas à cette famille spirituelle, manifestât les signes d'une possession mais il fut superbement ignoré par les maîtres des lieux.

J'ai analysé cette gestion sélective des possessions comme le signe délimitant les contours extérieurs à la famille mais éga-

11. Par façon accomplie, je comprends ces possessions conduites à leur terme au cours desquelles les possédés sont parés des attributs du *lwa*, manifestant ainsi leur pleine présence parmi les serviteurs.

lement comme le maintien discret de frontières à l'intérieur de celle-ci. Ces frontières départagent les Haïtiens des Antillais, au-delà de l'argument avancé par la fille de la *manbo* quant à l'origine commune africaine des membres de la famille pour expliquer l'attrait des Guadeloupéens et des Martiniquais pour le vodou. D'autre part, dans un autre registre, les adaptations matérielles et rituelles des pratiques du culte dans ce contexte urbain francilien ont révélé la logique de protection signalée plus haut, mais également des relations de pouvoir fondées à la fois sur l'autorité religieuse du chef de culte et sur l'origine «ethno-nationale» des serviteurs (Béchacq, 2012).

Comme en Haïti, mais de façon plus systématique dans le temple parisien – sensation probablement liée au fait que j'ai assisté aux mêmes cérémonies plusieurs années durant –, les services en l'honneur des Gédé se terminaient invariablement en bamboche, sans autres formes de possessions que celles des *manbo*, mère et fille, haïtiennes. Certains participants haïtiens passablement éméchés entonnaient des chants ponctués de *bètiz* [paroles grivoises et humoristiques], avec force invocation de *masisi*¹² et de *zozo* [pénis] en guise de refrain. J'ai interrogé la fille de la *manbo* au sujet de ces paroles, ce à quoi elle me répondit :

Ces chansons voulaient dire que chacun avait le droit de faire ce qu'il voulait, ça te regarde en fait si tu es pédé ou lesbienne, ça te regarde, c'est ton idée (Val-de-Marne, mai 2003).

Six mois plus tard, à l'occasion d'un service, nous nous retrouvions dans le salon du pavillon. La fille de la *manbo* me «présenta», alors que je la rejoignais en pleine discussion avec une jeune femme, comme étant le frère *kanzo* [frère d'initiation] de cette dernière car nous connaissions le même *oungan* :

Oh mais tu peux dire qu'il t'a initié ! Ce n'est pas parce que c'est une tante qu'il faut avoir honte ! (Val-de-Marne, novembre 2003).

.....
12. *Masisi* est un terme qui désigne les homosexuels, mais selon le contexte d'énonciation et la personne qui emploie ce terme, il fait le plus souvent office d'injure et parfois d'autodérision.

Ce contraste entre la signification des chansons invoquant les homosexuels et sur la façon dont ils sont considérés en dehors du moment rituel est emblématique de ce décalage existant entre la transgression morale que représente l'homosexualité par rapport à l'ordre social haïtien et la relative tolérance s'exprimant à l'égard des homosexuels dans le vodou (Lescot/Magloire, 2002; Thélot/Louis/Bastien, 2008). Ce décalage est notamment visible dans les différents comportements suscités par l'entrée en scène d'homosexuels, comme j'ai pu le constater au cours d'un service qui se déroula, cette fois-ci, dans l'autre temple de cette *manbo*, situé à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Port-au-Prince. Au cours d'un *dansè lwa* en l'honneur de Kouzin Zaka, esprit de l'agriculture, et à peine le sacrifice d'un taureau noir terminé, deux serveurs homosexuels apparemment possédés par des Gédé, dont un *oungan*, commencèrent à danser avec ferveur devant les tambours en agitant des billets. Cela eut pour effet immédiat d'attirer les plus jeunes autour d'eux, de tenir à distance les plus âgés et de faire partir les notables locaux, dont un magistrat, jusque-là assis sur des chaises. Sollicité pour porter le taureau sacrifié à l'aide de bâtons, l'un de ces deux serveurs se saisit de l'un d'eux pour y dérouler un préservatif à son extrémité, ce qui provoqua l'hilarité générale, puis rejoignit son congénère devant les *tambouyè* pour danser avec entrain. Voyant mon intérêt pour le spectacle, le Gédé m'interpella avec véhémence pour que je lui donne de l'argent, comme c'est la coutume. L'un des deux serveurs s'étant blessé, la fin de leur performance signala alors celle de la cérémonie, car ils furent suivis par la plupart des jeunes encore présents. L'un des motifs de cette relative tolérance à l'égard des homosexuels dans le vodou est que leurs prestations chorégraphiques, le jeu de scène qu'ils déploient et leur propension à sublimer les personnalités divines pendant les possessions sont très appréciés dans les services et participent au succès de ces derniers.

L'analyse des pratiques individuelles et collectives du vodou en Ile-de-France a montré que certaines modalités du culte autorisaient son adaptation en terre étrangère, à l'image du *minokan*, chant rituel permettant de condenser les salutations aux nombreux esprits du vodou. Les adaptations rituelles sont donc possibles

mais l'ancrage au territoire haïtien demeure, gage de l'authenticité du vodou au sens où tout rituel d'importance ne peut se faire qu'en Haïti, à l'image des sacrifices dont l'objectif est de nourrir certains esprits. Les couleurs, celles des vêtements portés par les serviteurs pendant les cérémonies comme celles des animaux à sacrifier ou des mets à offrir, dépendent des *lwa* à célébrer : rouge et roux pour Ogou, noir pour les Gédé, rose et bleu pour Erzuli, blanc pour Agwè, etc. Si le bœuf est préféré par Ogou, le bouc par les Gédé, les œufs par Dambalah ou encore le poisson par Agwè, le nombre, la couleur et le choix des animaux à sacrifier sont cependant fonction des exigences du *lwa*. Il est tout à fait possible de remplacer le sacrifice d'un bœuf roux par une poule de la même couleur pour faire patienter un *lwa*, dès lors que le serviteur s'engage à sacrifier un bovin sur le sol haïtien ou après avoir rassemblé les fonds nécessaires à l'achat de l'animal. Plus ce dernier est imposant, plus il demande un investissement important, ce qui induit autant de l'importance conférée au *lwa* auquel le sacrifice est destiné que le statut de celui qui pourvoit ainsi à sa demande. Cet acte rituel est le plus souvent un acte de prestige montré à la communauté locale mais il peut également être caché, qu'il soit réalisé dans un but spécifique et privé ou que le public soit néophyte. Les esprits sont tolérants et compréhensifs face au manque d'espace ou d'argent, mais ils peuvent se montrer intraitables et parfois impatients – par la maladie, la malchance, etc. – si le serviteur se soustrait à ses obligations, signe d'un manque de respect à leur égard.

Au regard de ces adaptations et des contreparties auxquelles elles donnaient lieu en retour, l'examen de la plasticité et de la circulation de ces rituels me semblait alors plus porteur qu'une anthropologie rituelle au sens strict. Le vodou en diaspora apparaissait effectivement comme un espace de compétition où les modes de légitimation des pratiques, à l'instar des « diasporas religieuses secondaires » (Frigerio, 2004 : 42), se révélaient dans la circulation transatlantique de rumeurs et de commérages. Ces derniers sanctionnent les transformations du vodou en dehors de Haïti en mobilisant des traditions spécifiques à chaque région haïtienne, la dimension économique et le rapport problématique à l'enrichissement, et le respect de prescriptions rituelles. J'ai envisagé

cette circulation des rumeurs et des commérages, de Paris à Brooklyn, comme une dynamique formant un espace transnational de moralité fondé sur des normes sociales et religieuses trouvant leur origine en Haïti (Béchacq, 2012).

5. Vodou *made in Brooklyn* : commérages et genres en compétition

L'un des commérages dont j'ai pu suivre la circulation concernait un mariage mystique dans ce temple de la banlieue parisienne, mariage qui avait consacré l'union entre Ogou, possédant l'un des fils de la *manbo* maîtresse des lieux, et un nourrisson de quelques mois. Au sujet des ragots et des réseaux dans un ghetto noir américain, Ulf Hannerz signale que :

Le commérage est d'abord l'affaire d'individus et, en second lieu, éventuellement, l'instrument d'un système de normes (Hannerz, 1983 [1980] : 238).

À la différence de la rumeur, « le commérage possède une traçabilité » (Bougerol, 2010 : 133) alors que la rumeur consiste à « livrer ou émettre une opinion à l'adresse d'un auditoire en se plaçant derrière un paravent impersonnel et anonyme ("il se raconte que...") » (Aldrin, 2003 : 127). Le développement des technologies de communication n'est pas étranger à la rapidité de la circulation des rumeurs et des commérages. J'ai parfois remarqué que dans les services vodou, un *oungan* ou une *manbo* pouvait tout à fait tenir l'*asson*¹³ d'une main en dirigeant la cérémonie, et de l'autre, son téléphone portable en communiquant avec un interlocuteur, résidant parfois à l'étranger. Quant au rituel du mariage mystique, il consiste à se placer sous la protection d'un *lwa*, l'initiative de ce mariage pouvant être aussi bien prise par l'esprit que par son serviteur. Selon Karen McCarthy Brown :

13. L'*asson* est unealebasse évidée, entourée d'un filet parcouru de perles de couleurs. Cet objet symbolise la relation entre les *lwa* et les *oungan/manbo*, il atteste de l'autorité de ces derniers et permet de reconnaître leur statut religieux.

Dans ces rituels, les protagonistes se promettent loyauté, service et toujours fidélité sexuelle pendant une nuit de la semaine (ne pas dormir avec un humain pendant cette nuit et attendre de recevoir l'esprit dans leurs rêves), en échange de quoi l'esprit accorde attention et protection (Brown, 2001 [1991]: 228).

Les commérages s'emparèrent de ce mariage mystique entre Ogou et ce nourrisson car, s'il arrive qu'un enfant soit placé sous la protection d'un *lwa* notamment par le biais des bains de chance, le mariage mystique entre un esprit et un bébé semblait cependant contraire aux prescriptions rituelles. C'est du moins ce que j'appris quand je me rendis quelques mois plus tard à Brooklyn où résidait un *oungan*, rencontré au début de ma recherche en Ile-de-France, qui organisait un service en l'honneur des Gédé. L'interrogeant sur la possibilité de marier un nourrisson à un esprit, il me demanda si je faisais allusion à ce qui s'était passé dans ce temple en banlieue parisienne. M'étant rendu quelques mois auparavant à Port-au-Prince, il me questionna également sur mes activités avec l'un de ses initiés avec lequel j'avais été vu dans les rues de la capitale haïtienne, cette information lui ayant été rapportée, alors qu'il était de passage à Miami, par l'une de ses connaissances rentrant de République dominicaine. C'est d'ailleurs ce même *oungan* que l'on avait appelé de Port-au-Prince pour savoir s'il connaissait le petit *blan* avec les boîtes noires que l'on prenait pour un agent de la CIA... Ces anecdotes sont emblématiques des commérages en forme de contrôle social et de ce corollaire à l'investissement multisitué du chercheur sur le terrain: son insertion dans un maillage de relations sociales au sein de cet univers des serviteurs du vodou, relativement clos mais se prolongeant en ramifications transnationales.

À l'occasion de ce service en l'honneur des Gédé, ce même *oungan* m'invita à résider chez lui pendant les deux semaines d'une mission à New York. Il était alors propriétaire d'un immeuble à Brooklyn dont il occupait le rez-de-chaussée, le dernier et quatrième étage, son temple se trouvant dans le *basement* [cave] de cet immeuble et les deux autres étages étant constitués d'appartements en location. La veille du service consista à préparer les décorations dans le temple, à installer des chaises et à se rendre à

Long Island pour aller chercher les deux boucs qui allaient être sacrifiés. Le *oungan* fut aidé par plusieurs de ses initiés, tous homosexuels ou bisexuels.

Il m'informa que certains d'entre eux s'étaient tournés vers lui car leur papa et maman *kanzo* [père, mère initiateur] étant ouvertement homophobes, ils se sentaient dévalorisés et avaient préféré poursuivre leur initiation avec un *oungan* homosexuel. L'homosexualité étant taboue et l'initiation étant un processus par lequel se créent des liens de filiation spirituelle et une relation de confiance et de solidarité, les orientations sexuelles des uns et des autres peuvent coïncider. Ainsi, certaines sociétés vodou de Port-au-Prince sont uniquement composées d'homosexuels hommes ou femmes (McAlister, 2004: 119; Conner, 2005). Ce phénomène de regroupement de serviteurs partageant la même orientation sexuelle se retrouve dans le vodou de la diaspora mais il n'est pas lié à la migration car la présence d'homosexuels dans ce culte lui est antérieure¹⁴.

Ainsi, en plus des initiés de ce *oungan*, des serviteurs venant de Miami, d'Atlanta ou encore de Montréal furent hébergés dans son immeuble de Brooklyn pour qu'ils puissent assister à la cérémonie des Gédé. Le *oungan* me demanda d'aller m'acheter une chemise blanche car il souhaitait que je figure aux côtés de ses initiés. Avant la cérémonie, les deux boucs noirs furent attachés au *poto mitan*¹⁵ pour être lavés avec une préparation de Florida¹⁶, de basilic frais et d'autres plantes et parfum. Après l'ouverture du service par des prières catholiques et par l'invocation de Legba, *Iwa* qui «ouvre les barrières», les danses se succédèrent et les possessions par les Gédé s'enchaînèrent, au point que l'un des

14. À l'issue de son enquête dans les années 1940 à Port-au-Prince, Alfred Métraux faisait remarquer dans des termes peu amènes : «Plusieurs *hougan* de ma connaissance m'ont paru être des inadaptés et des névrosés. C'était des homosexuels impressionnables, capricieux, sujets à des emportements, et d'une susceptibilité excessive. Par contre, la mambo Lorgina, avec qui j'ai été longtemps lié d'amitié, était une femme tout à fait normale» (Métraux, 1995 [1958]: 55).

15. Le *poto mitan* est l'axe central du temple, en bois ou en béton, parfois soutenu par un socle en ciment. Il symbolise l'axe reliant les hommes et les *Iwa*.

16. Eau de Cologne très prisée dans les services.

serviteurs me confia sa caméra pour continuer à filmer la cérémonie car tous les initiés du *oungan* furent possédés. L'ambiance fut empreinte d'une théâtralité enfiévrée et exubérante: les Gédé – leur visage couvert de talc et luisant de filets de sueur, exigeants, rôleurs, grivois et hâbleurs – mirent les corps et les convenances à l'épreuve d'une sensualité exacerbée et de comportements impétueux, réclamant aux personnes de l'assistance des cigarettes allumées, de l'argent et du rhum. Les deux boucs souffrirent d'un sacrifice sans commune mesure avec ce qu'il m'avait été donné de voir jusque-là: la tête plaquée au sol par les cornes, l'un des boucs eut les testicules tranchés par un Gédé qui en déroula la peau, tel un préservatif, autour de sa canne pour mimer l'acte sexuel, pendant qu'un autre Gédé tranchait le cou de l'animal. Le *oungan* et l'un de ses initiés portèrent ensuite les deux boucs sacrifiés sur leurs épaules tout en tournant sur eux-mêmes, ce qui eu pour effet de disperser des gouttes de sang sur les spectateurs sagement assis et alignés sur les chaises. À peine le clou du spectacle religieusement planté et le sang du sacrifice encore fumant sur le sol en terre battu, les spectateurs se retirèrent l'air satisfait et repu.

Dès le lendemain matin, l'odeur des boucs, dont des cornes et des pattes dépassaient d'une marmite posée dans la cuisine, avait imprégné tous les étages de l'immeuble. La journée se passa en cuisinant le repas qui allait être partagé le soir et en préparant à nouveau la salle pour la suite de la cérémonie. Il fallait croire que les Haïtiens de Brooklyn s'étaient passé le mot tant le monde qui affluait, ne pouvant tenir dans le seul *basement*, occupa le rez-de-chaussée et les étages supérieurs. L'un des premiers groupes qui arriva fut essentiellement composé de femmes, parfois imposantes, ne se cachant pas d'être *madivine* [lesbienne] tout en s'installant en bonne place, au premier rang. Alors que le service débutait à peine, plusieurs d'entre elles occupèrent la piste de danse, tout en buvant du rhum au goulot et entamèrent une danse appelée *gouyad*, que l'on retrouve également lors des carnavals et dont les mouvements ondulatoires du bassin rappellent l'acte sexuel. Le *ougan*, dont les initiés eurent toutes les peines du monde à danser en l'honneur des Gédé tant l'espace se réduisait inexorablement, interrompit momentanément et avec colère la cérémonie car les *madivine* ne cessaient de vouloir régler leur

compte sur la piste de danse. Les initiés eurent finalement gain de cause en rivalisant de prouesses chorégraphiques qui repoussèrent les troubles fêtes. La cérémonie dura jusqu'au petit matin, d'esclandres en bousculades ponctuées de bruits sourds d'objets tombant sur le plancher du rez-de-chaussée : la sœur du *oungan*, ivre de colère devant les dégradations causées dans leur appartement et dans l'immeuble, avait été possédée par un Gédé et avait projeté au sol un téléviseur volumineux. Le lendemain de cette cérémonie, le *oungan* ne décollerait pas contre ces *madivine* qui avaient « dérespecté » les *lwa* pour préférer la bamboche, contre les Haïtiens en général qui ne savaient pas respecter la sacralité d'un lieu consacré aux *lwa* et avaient saccagé son immeuble, considérant dès lors cette partie de la cérémonie comme un échec. Le *oungan* et ses initiés se retrouvèrent à plusieurs reprises au cours des jours suivants. Ils reconstituèrent le déroulement de ce service chaotique, ils recoupèrent leurs observations sur les agissements des uns et des autres et ils identifièrent les participants et les réseaux de connaissance. Quand des personnes les appelaient au téléphone, ils commentèrent avec force détail les comportements des *madivine* irrespectueuses, ne tarissant pas d'injures à leur sujet.

Ces deux temps de la cérémonie, les possessions par les Gédé au « sommet de leur art » et cette compétition entre *madivine* et *masisi* sur la piste de danse, appellent deux réflexions. L'incarnation des Gédé par des homosexuels trouve ici la plus parfaite des alliances tant la critique de l'ordre social et moral haïtien par ces *lwa* entre en résonance avec la façon dont les homosexuels sont situés au regard de ce même ordre social et moral. L'anthropologue américaine Elizabeth McAlister décrit les Gédé comme des esprits qui :

utilisent la sexualité comme une sorte de langage de la connaissance, incarnant le type haïtien du *vakabon* ou homme sexuellement indiscipliné. [...] On peut comprendre le Gédé comme une espèce de « petit homme » homosexuel, au plus bas de l'échelle sociale et divine. Il représente une facette du Haïtien pauvre, généralement sans travail et socialement dévalorisé. Alors que la plupart des Haïtiens cultivent leur identité

hétérosexuelle dans une société homophobe, le Gédé parodie même jusqu'à cette hétérosexualité normative. Alors que les esprits des Gédé sont habituellement masculins, il n'est pas rare qu'ils soient ambigus quant au genre ou au sexe (McAlister, 2004 : 125-126).

En outre, les comportements des *madivine*, la compétition chorégraphique les opposant aux initiés du *oungan*, et la diffusion de ces agissements auprès de leur réseau suggèrent que la tolérance pouvant être de mise dans le vodou à l'égard des homosexuels n'induit pas une « communauté d'intérêts partagés ». Si une orientation sexuelle jugée par d'autres comme déviante peut produire des formes de marginalité, elle n'infère cependant pas forcément une solidarité de groupe. Dans ce contexte religieux et théâtral, ce sont bien les comportements des uns et des autres et les relations conflictuelles qui ont fait surgir des clivages entre ces hommes et ces femmes, au-delà d'une homosexualité partagée. Ces clivages ont ressurgi à la faveur des insultes proférées à l'encontre des *madivine* : elles étaient ramenées à cette construction historique d'une perception de la femme sujette aux comportements hystériques et autres débordements émotionnels (Dorlin, 2006).

6. Entre relations ethnographiques transnationales et expérimentation du sensible

Au terme de ce texte, un retour s'impose sur la méthodologie employée et quant à ses impacts sur les relations ethnographiques. Il est une donnée fondamentale dans les services vodou, peut-être commune aux autres religions afro-américaines. Après plusieurs observations, une trame générale relative au déroulement des cérémonies se détache mais ces dernières sont circonscrites, en Haïti, à Paris comme à Brooklyn et ailleurs, selon l'espace, le moment et les acteurs en présence. De plus, les connaissances sont souvent différentes en fonction des *oungan* et des *manbo* qui possèdent chacun leur propre *regleman* [liturgie]. Ces pratiques mobilisent en outre un savoir vaste, complexe et dynamique car

son contenu peut faire l'objet de constantes réélaborations. Enfin, une méthodologie dont le but est d'analyser les adaptations du vodou en dehors de Haïti ne peut faire l'économie d'observations de ses pratiques dans ce pays. L'analyse des transformations du culte par le biais d'une ethnographie multi-située peut s'appuyer sur une démarche comparative (Marcus, 1995): comment tel service, tel rituel, telle prestation sont réalisés dans différentes localités et par des sujets aux trajectoires diverses? Cette démarche rencontre cependant certaines limites importantes: les pratiques religieuses sont circonscrites et les faits culturels ne sont pas tous comparables en tout temps et en tout lieu (Fabian, 2006 [1983]).

Cette ethnographie multi-située a également un impact sur les relations ethnographiques nouées avec les personnes auprès desquelles on enquête mais également sur les façons dont le chercheur peut être perçu. Si l'objectif d'une telle ethnographie est de suivre les activités religieuses des serviteurs dans les différents lieux et pays où ils se rendent, il ne peut cependant donner lieu qu'à une vision partielle et fragmentée des pratiques du vodou en migration. En effet, tous les serviteurs ne prennent pas régulièrement l'avion pour assister à des cérémonies de part et d'autre de l'Atlantique et de la Caraïbe, et la sensation de mobilité et de libre circulation – liée à la rencontre des mêmes serviteurs aux États-Unis, en Haïti ou en Europe – peut être trompeuse. C'est en ce sens que Jonathan Friedman critique les discours anthropologiques sur le transnationalisme car ils relèveraient d'« un programme élitiste dont la vision d'en haut, s'appuie [...] sur l'expérience du vol aérien » (Friedman 2000: 202). Par contre, les commérages et la rumeur se satisfont des moyens de communication pour circuler librement, raison pour laquelle j'ai appréhendé l'impact de leur diffusion sur la formation d'un espace transnational de moralité. La mise en intelligibilité de la présence en pointillé de l'ethnologue dans ces différents lieux peut passer par des commérages et des rumeurs le concernant, mais il peut aussi être acteur de leur diffusion en sollicitant des informations au sujet de personnes ou de pratiques qu'il a observées. Cela témoigne certes de son insertion dans des réseaux sociaux aux ramifications transnationales

mais également de ce que le sociologue haïtien Lewis Clorméus nomme « l'intimité collective » qui :

qualifie ici une situation de confusion, sinon de méconnaissance des espaces privé et public, qui rend acceptables les commérages et la rumeur. Dans ce contexte, s'intéresser à la vie d'un individu, c'est également une manière de participer à la vie collective en sanctionnant des comportements et des attitudes à l'aune de certaines normes sociales (Clorméus, 2009 : 9-10).

L'intensité des relations ethnographiques dépendait donc de ma présence continue dans ces réseaux, de mon investissement sur un temps relativement long et des affinités nées dans les divers contextes étudiés. En Haïti, la banalité de la figure de l'ethnologue facilite l'enquête. Mais la domination ancienne de l'ethnologie haïtienne par son intérêt pour le vodou et par des positions idéologiques et nationalistes très tranchées ainsi que l'omniprésence des acteurs des ONG et des experts en tout genre ont rendu difficile mais nécessaire l'acquisition d'un positionnement relativement neutre. À Brooklyn, c'est la relation privilégiée avec le *oungan* qui a permis de dépasser au fil du temps ces clivages, de partager le quotidien de son temple et d'instaurer une relation de confiance toujours d'actualité. Enfin, à Paris et en Ile-de-France, j'ai davantage été perçu comme un intrus, notamment de la part de certains serviteurs antillais, l'un d'entre eux m'ayant dit un jour : « si tu continues à poser des questions, tu vas avoir des problèmes ». Dans chaque contexte, il a fallu s'adapter, se mettre en retrait, faire preuve autant que possible d'humilité, s'attarder dans les coulisses des cérémonies, quitte à ne pas être aux premières loges, et assister à d'autres moments que ceux des rituels.

Les expériences décrites ici ont fait apparaître divers registres sociaux des formes de pouvoir dans le cadre du vodou : la dimension économique et le rapport à l'argent ; les rumeurs et les commérages ; la mise en scène des relations sexuelles et des rapports de genre. Mais du point de vue d'une anthropologie du sensible, c'est surtout la récurrence des sons et des odeurs, au-delà de l'éloignement entre les différents espaces investis, qui apportait la

confirmation de bien être dans une cérémonie vodou. Les cérémonies et les comportements des serviteurs, les lieux dans lesquelles elles se déroulent et les différentes odeurs qui en émanent forment une atmosphère impressionniste qui affecte et imprime durablement l'expérience ethnographique, les relations qui s'y nouent et le chercheur qui s'y investit. Un mouvement de va-et-vient s'opère entre cette atmosphère, les ressentis et l'expérimentation de propositions théoriques. Mesurer avec justesse l'incidence de cette dynamique sur la production du savoir et restituer les sensations vécues et partagées est l'un des enjeux du passage à l'écriture.

Cet exercice nécessite une certaine prudence car devant la complexité à peine dévoilée des histoires de vies et de ce qui se joue dans les relations sociales sur les scènes des religions afro-américaines, il faut accepter que leurs ressorts continuent à nous échapper. Dès lors, faut-il tout dire de ce que l'on entend et tout décrire de ce dont on est témoin ? J'ai pris le parti dans ce texte d'exposer ce à quoi j'avais assisté pendant les cérémonies vodou et certains pourront s'en offusquer, avançant que de telles descriptions peuvent renforcer les stéréotypes négatifs véhiculés à son sujet ou qu'il s'agit d'un regard partial sur ces pratiques. Il s'agit effectivement d'un regard particulier, fruit d'une expérience unique et singulière mais sa restitution n'a d'intérêt que si elle permet de situer le savoir et les conditions dans lesquelles il a été produit. L'humilité peut également s'exercer avec cette conscience de l'asymétrie des relations et des interprétations divergentes en trouvant une place qui n'est ni tout à fait dedans, ni complètement dehors. Au terme de ce retour sur une ethnographie investie et distanciée dans le vodou, ce culte peut être appréhendé comme un objet relationnel car la rencontre d'intérêts, de visions et de ressentis spécifiques oriente autant ce que les serviteurs offrent à voir et à entendre que ce que les chercheurs donnent à lire et à comprendre.

BIBLIOGRAPHIE

- Philippe ALDRIN, 2003, « Penser la rumeur, une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, n° 50, pp. 126-141.
- Marc AUGÉ, 1982, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- Jean BAZIN, 1998, « Questions de sens », *L'Enquête*, n° 6, pp. 13-34.
- Dimitri BÉCHACQ, 2004, « Commerce, pouvoir et compétences dans le vodou haïtien », *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, n° 7, pp. 41-69.
- Dimitri BÉCHACQ, 2012 (à paraître), « Histoire(s) et actualité du vodou à Paris. Hiérarchies sociales et relations de pouvoir dans un culte haïtien transnational », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 41, n° 2, pp. 257-279.
- Patrick BELLEGARDE-SMITH (ed.), 2005, *Fragments of Bones: Neo-African Religions in a New World*, Urbana, Illinois University Press.
- Christiane BOUGEROL, 2010, « Une rumeur à la Guadeloupe. De certaines pratiques supposées des Haïtiens », *Terrain*, n° 54, pp. 130-139.
- Karen BROWN MCCARTHY, 2001 [1991], *Mama Lola. A Vodou Priestress in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press.
- Stefania CAPONE, 1999, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.
- Kesner CASTOR, 1998, *Éthique vaudou. Herméneutique de la maîtrise*, Paris, L'Harmattan.
- Françoise CHAMPION, 1993, « La croyance en l'alliance de la science et de la religion dans les nouveaux courants mystiques et ésotériques », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 82, pp. 205-222.
- James CLIFFORD, 1983, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, vol. 79, n°s 90-91, pp. 87-118.
- Lewis A. CLORMÉUS, 2009, « Quelques éléments de réflexion pour un débat sur la laïcité en Haïti », Communication présentée au *IV Curso Internacional Fomentado el Conocimiento de las Libertades Laicas*, Mexico.
- Randy P. CONNER, 2005, « Rainbow's Children: Diversity of Gender and Sexuality in African-Diasporic Spiritual Traditions », in Patrick BELLEGARDE-SMITH (ed.), *Fragments of Bones: Neo-African Religions in a New World*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 143-166.
- Donald COSENTINO, 1993, « Vodou Vatican: A Prolegomenon for Understanding Authority in a Synthetic Religion », *Caribbean Quarterly*, vol. 39, n°s 3-4, pp. 100-107.

- Donald COSENTINO, 1998 [1995], « Envoi. The Gedes and Bawon Samdi », in Donald COSENTINO (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History, pp. 399-414.
- Luc DE HEUSCH, 1990, « L'apport bantou au vodou haïtien. Contribution à une théorie du syncrétisme », in Anne-Marie BLONDEAU & Kristofer SCHIPPER (dir.), *Essais sur le rituel, II. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses* (EPHE), pp. 127-147.
- Elsa DORLIN, 2006, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte.
- Johannes FABIAN, 2006 [1983], *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis.
- Jeanne FAVRET-SAADA, 1998 [1977], *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- Jeanne FAVRET-SAADA, 1987, « Les culottes Petit-Bateau : dix ans d'études sur la sorcellerie en France », *Gradhiva*, n° 3, pp. 19-31.
- Jonathan FRIEDMAN, 2000, « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trek-kers », *L'Homme*, n° 156, pp. 187-206.
- Alejandro FRIGERIO, 2004, « Re-Africanization in Secondary Religious Diaspora: Constructing a World Religion », *Civilisations*, vol. 51, n°s 1-2, pp. 39-60.
- Patrick GABORIAU, 2002, « Point de vue sur le point de vue. Les enjeux sociaux du discours ethnologique : l'exemple des sans logis », in Christian GHASARIAN (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 103-115.
- Christian GHASARIAN, 1998, « À propos des épistémologies postmodernes », *Ethnologie française*, vol. 38, n° 4, pp. 563-577.
- Christian GHASARIAN, 2002, « Sur les chemins de l'anthropologie réflexive », in Christian GHASARIAN (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 5-33.
- Arnaud HALLOY, 2000-2001, « Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés », *Psychopathologie africaine*, vol. 31, n° 1, pp. 93-125.
- Ulf HANNERZ, 1983 [1980], *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine* (trad. I. Joseph), Paris, Les Éditions de Minuit.
- Léon-François HOFFMANN, 1990, « Histoire, mythe et idéologie ; la cérémonie du Bois-Caïman », *Études Créoles*, vol. 13, n° 1, pp. 9-34.
- Laënnec HURBON, 1988, *Le barbare imaginaire*, Paris, Éditions du Cerf.

- Jean JAMIN, 2005, « Rendez-vous manqué avec le vodou », *Gradhiva*, n° 1 (n. s.), pp. 225-231.
- Maud LAÉTHIER, 2011, *Être migrant et haïtien en Guyane*, Paris, Éditions du CTHS.
- Bruno LATOUR, 1988, « Le Grand Partage », *La Revue du MAUSS*, n° 1, pp. 27-64.
- Bruno LATOUR, 1997 [1991], *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Michel LEIRIS, 1979 [1958], *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Fata Morgana.
- Anne LESCOT & Laurence MAGLOIRE, 2002, *Des hommes et des dieux*, 52 min., Port-au-Prince, Digital LM.
- Anne-Marie LOSONCZY, 2002, « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence », in Christian GHASARIAN (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 91-102.
- Ira LOWENTHAL, 1978, « Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti », *Journal of Anthropological Research*, vol. 34, n° 3, pp. 392-414.
- Élizabeth McALISTER, 2004, « Amour, sexe et genre incarnés : les esprits du vaudou haïtien », *Africultures*, n° 58, pp. 111-130.
- Gérarde MAGLOIRE & Kevin A. YELVINGTON, 2005, « Haïti and the anthropological imagination », *Gradhiva* (n.s.), n° 1, pp. 127-152.
- George E. MARCUS, 1995, « Ethnography in/of the World Systems: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.
- Alfred MÉTRAUX, 1955, « La comédie rituelle dans la possession », *Diogenes*, n° 11, pp. 26-49.
- Alfred MÉTRAUX, 1995 [1958], *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.
- Claudine MICHEL, 1996, « Of Worlds Seen and Unseen: The Educational Character of Haitian Vodou », *Comparative Education Review*, vol. 40, n° 3, pp. 280-294.
- Sidney MINTZ & 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, pp. 123-147.
- Louis PRICE-MARS, 1955, *La crise de possession. Essai de psychologie comparée*, Port-au-Prince, Éditions de l'Institut d'Ethnologie/Imp. de l'État.

Karen RICHMAN, 2005, *Vodou and Migration*, Gainesville, University Press of California.

Fils-Lien Eli THÉLOT, Jean-Claude LOUIS & Henry Bazile BASTIEN, 2008, «Homosexualité masculine et VIH/Sida en Haïti», *Panos Caraïbes/ Dossier de Presse*, n° 16.

Nicolas VONARX, 2005, «Vodou et production des savoirs: la place du terrain anthropologique (Note de recherche)», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 29, n° 3, pp. 207-221.

COLLECTION
« INVESTIGATIONS D'ANTHROPOLOGIE PROSPECTIVE »

**Collection dirigée par Anne-Marie Vuilleminot
et Nathalie Burnay et coordonnée par Julie Hermesse,
Université catholique de Louvain, Laboratoire d'anthropologie
prospective – LAAP, Louvain-la-Neuve, Belgique.**

Investigar, investigate, investiguer... C'est à la fois chercher de manière approfondie et enquêter minutieusement. Deux acceptions au cœur de notre démarche éditoriale. La collection « Investigations d'anthropologie prospective » a en effet pour objectif de croiser les regards dans une dynamique d'échange constructif, de dialogue entre pairs. Construits autour de collectifs, les ouvrages proposés permettent au lecteur de s'approprier la thématique traitée avec rigueur scientifique et mise en débat.

Mener des recherches requière une étape de collectivisation des résultats, de mise en dialogue avec les pairs. L'édition d'ouvrages collectifs dans la collection « Investigations d'anthropologie prospective » a pour objectif de publier des articles qui ont été préalablement discutés lors d'événements de caractères nationaux et internationaux. Cette collection a pour but de laisser une trace des réflexions menées dans des espaces collectifs par les membres du laboratoire et de ses réseaux internationaux.

COORDINATRICE DE COLLECTION :

Julie Hermesse, julie.hermesse@uclouvain.be

COMITÉ SCIENTIFIQUE : Jean-Luc Brackelaire, Nathalie Burnay, Philippe Chanson, Nathalie Frogneux, Julie Hermesse, Jean-Pierre Hiernaux, Pascale Jamoulle, Séverine Lagneaux, Pierre-Joseph Laurent, Jacinthe Mazzocchi, Marianne Mesnil, Athanase Nsengiyumva, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Olivier Servais, Charlotte Plaideau, Emmanuelle Piccoli, Alain Reyniers, Michael Singleton, Marie-Claire Van Dyck, Anne-Marie Vuilleminot, Cécile Wéry

Cet ouvrage cherche à montrer qu'une anthropologie sensible des pratiques religieuses afro-américaines ne peut faire l'économie de l'appréhension, de l'implication effective et de l'investissement affectif des différents acteurs dans le cadre des activités d'installation du rapport au sacré et des activités thérapeutiques qui leur sont liées. En mettant l'accent sur ce que la relation ethnographique implique et provoque sur le terrain, il s'agit de décoder les modalités à partir desquelles différentes pratiques religieuses, dans le cadre du vaudou, des rites akan, du candomblé, de l'umbanda, de l'umbanda-que-é-jurema, des pratiques de bénédiction ou encore dans le culte de Maria Lionza, sont vécues de manière sensorielle. Par leurs démarches, les auteurs de cet ouvrage livrent des éléments à même de ratifier qu'il n'y a pas d'émotions, de sensibilités ou de sentiments manifestes liés à ces pratiques qui ne soient marqués par des odeurs, des sons, des bruits, des sensations thermiques, mais aussi par des saveurs, des couleurs, la présence ou l'absence de luminosité. Car une anthropologie du sensible consacrée aux pratiques religieuses afro-américaines doit, entre autres, intégrer la matérialité de l'existence sociale et la signification pré-catégorielle des choses.



www.editions-academia.be



ISBN : 978-2-8061-0090-0

33 € - 35 € hors Belgique et France



PRATIQUES RELIGIEUSES AFRO-AMÉRICAINES

*Terrains
et expériences sensibles*

Jorge P. Santiago est professeur des Universités en Anthropologie à la Faculté d'Anthropologie, de Sociologie et de Science politique de l'Université Lumière Lyon 2, et directeur du Centre de Recherches et d'Études Anthropologiques (CREA).

Marina Rougeon est anthropologue, ATER à la Faculté d'Anthropologie, de Sociologie et de Science politique de l'Université Lumière Lyon 2, et membre du CREA.