



HAL
open science

Le vodou haïtien et l'indépendance d'Haïti : de la résistance à l'héritage politique

Dimitri Béchacq

► To cite this version:

Dimitri Béchacq. Le vodou haïtien et l'indépendance d'Haïti : de la résistance à l'héritage politique. L'Harmattan. Traditions voyageuses dans l'espace francophone, Tome 2, L'Harmattan, pp.64-77, 2019, 978-2-343-18688-7. <hal-04678963>

HAL Id: hal-04678963

<https://hal.science/hal-04678963v1>

Submitted on 27 Aug 2024

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.



HAL Authorization



Image chromolithographique du lwa (esprit) Erzuli Freda, représenté dans les temples vodou par la Mater dolorosa. Coll. Dimitri Béchaq.

Aujourd'hui encore, on trouve dans les temples vodou des chromolithographies, des images de saints qui sont l'une des représentations des esprits. Ainsi, à titre d'exemple, le lwa Ogou Feray est représenté par saint Jacques le Majeur, et Erzuli Freda par la Mater dolorosa.

Le vodou haïtien et l'indépendance d'Haïti : de la résistance à l'héritage politique

par
Dimitri BÉCHACQ

Dimitri Béchacq est anthropologue, chercheur au CNRS et membre du Laboratoire caribéen de sciences sociales (LC2S/UMR 8053/université des Antilles). Ses recherches portent sur la migration haïtienne, passée et présente, dans les territoires français et sur les relations de pouvoir et les hiérarchies sociales à l'œuvre entre Haïti et sa diaspora. Il travaille actuellement sur les enjeux mémoriels de l'histoire de la migration haïtienne aux Antilles, et sur la question raciale en contexte colonial et postcolonial à partir du séjour du couple Césaire en Haïti en 1944. Il a coordonné le programme de recherche ANR ALTER (2015-2018) *Histoires orales alternatives dans la Caraïbe* (XIX^e-XXI^e siècles), et il co-anime le séminaire *Penser les frontières et les appartenances depuis la Caraïbe et les Amériques* du LC2S. Il a notamment codirigé l'ouvrage *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières* (Paris, Karthala, 2006) et a publié plusieurs articles dans des revues scientifiques, généralistes et dans des ouvrages collectifs. Il fait également partie du collectif de rédaction de la revue *Haïti Monde* et de plusieurs programmes de recherche nationaux et internationaux.

Dans certains territoires d'Haïti, le vodou désigne un ensemble de danses et de rythmes musicaux. Associé à des pratiques rituelles, spirituelles et thérapeutiques, cet ensemble chorégraphique et musical relie des lignées de femmes, d'hommes et de divinités, d'esprits communément appelés *lwa*. Du temps de la colonie française de Saint-Domingue, le terme générique de vodou fut employé par la législation coloniale pour désigner, en les regroupant, les différents cultes pratiqués par les esclaves déportés d'Afrique. Après l'indépendance de la colonie, qui prit le nom d'Haïti le 1^{er} janvier 1804, et pendant tout le XIX^e siècle, le vodou cristallisa le rejet de la nouvelle nation par les puissances occidentales, mais également celui des élites haïtiennes à l'égard des classes populaires. Si ce rejet ne fut pas exempt d'une certaine ambivalence, ce culte fut cependant largement mobilisé, de part et d'autre, dans la construction de ce que le sociologue haïtien Laënnec Hurbon a nommé « le barbare imaginaire »¹. La revalorisation initiée au début du XX^e siècle se poursuivit sur le plan historiographique, culturel et artistique mais aussi sur le terrain politique, en 2003, avec le décret pris le président Jean-Bertrand Aristide instituant le vodou comme « religion nationale d'Haïti ». Dès lors, de l'indépendance jusqu'à nos jours, comment le vodou a-t-il été construit comme le symbole de la résistance des esclaves aux colons et, plus largement, comme celui de la naissance d'Haïti sur les cendres du colonialisme ? Quel héritage politique et idéologique cette résistance a-t-elle suscité ?

Quelques caractéristiques du vodou haïtien

Dans cette contribution, le terme vodou ne sera pas employé dans un sens *stricto sensu* religieux, mais bien en ayant à l'esprit qu'il s'agit aussi d'une « configuration fluide » par laquelle le culte est devenu aujourd'hui « le support et la matrice d'expressions esthétiques, des mises en scène chorégraphiques aux arts sacrés du vodou, et de productions intellectuelles avec d'abondantes publications littéraires² ». Il est cependant important de rappeler que le vodou est d'abord et avant tout une religion, chantée et dansée, dont la principale manifestation visible consiste dans des cérémonies

¹ Hurbon, 1988.

² Béchacq, 2004, p. 41. Il existe en effet une abondante littérature sur le vodou, qu'il s'agisse d'ouvrages de vulgarisation, de synthèse ou de monographies universitaires, aussi bien en langues anglaise que française, sans compter la longue tradition littéraire qui remonte aux descriptions des missionnaires coloniaux, en passant par les nombreuses évocations du vodou présentes dans les essais d'intellectuels haïtiens tout au long du XIX^e siècle, jusqu'aux foisonnantes analyses produites par des auteurs ayant contribué, de près ou de loin, à l'école ethnologique haïtienne qui connut son âge d'or des années 1920 aux années 1940. Parmi les productions récentes, signalons celles de Lewis A. Clorméus (2015), de Kate Ramsey (2011) et de Nicolas Vornax (2012).

pendant lesquelles les adeptes, les serviteurs, rendent hommage à leurs esprits³. Ces cérémonies consistent dans des prières, des offrandes, des libations et, parfois, des sacrifices d'animaux. Leur principal objectif est de nourrir ces esprits, de les « servir » dans le respect de l'héritage spirituel familial. En retour, ces esprits protègent leurs serviteurs et leurs familles. Ces esprits peuvent être des ancêtres familiaux divinisés, des personnages historiques ou encore des archétypes de la société haïtienne. Comme l'a signalé le sociologue haïtien Lewis A. Clorméus, il faut distinguer deux dimensions dans cette pratique : le fait de « servir les *lwa* » de celui de « se servir des *lwa* », ce dernier aspect se référant à ce que l'ethnologie considère comme étant de la « magie » ou de la « sorcellerie »⁴. En effet, les serviteurs différencient ce qui relève du *ginen* – qui peut être traduit par « tradition » et qui relève de cet héritage familial – de ce qui appartient à la *majï*, qu'il s'agisse de magie bénéfique ou maléfique⁵.

À l'instar du *candomble* brésilien et de la *santería* cubaine, le vodou haïtien fait partie des religions afro-américaines qui, pendant la période de l'esclavage et de la traite transatlantique, se sont formées sur différents territoires et îles du continent américain. Au fil de ce processus historique fait de rencontres et de synthèses, deux autres éléments ont progressivement caractérisé le vodou haïtien. Il s'agit tout d'abord de l'initiation : quand elle est une étape préalable consacrant la relation entre un serviteur et son esprit et la pratique religieuse qui en découle, ses modalités se déclinent différemment selon les usages locaux. L'autre élément caractéristique du vodou est le syncrétisme : il s'agit d'un processus complexe, ambivalent, par lequel une religion est créée par l'association et la fusion de plusieurs croyances et cultes religieux et ésotériques. Pour ce qui est du vodou, il serait né du mélange, pendant le contexte esclavagiste, entre les cultes africains, les rites catholiques et, dans une moindre mesure, les croyances amérindiennes et certains éléments de la franc-maçonnerie⁶.

³ Pressoir, 1947, p. 41. « Nous ne croyons pas que le terme générique de vodou employé par la majorité de nos ethnologues depuis Trouillot (1885) soit celui qui convienne pour qualifier l'ensemble de la religion afro-haïtienne. Pour l'homme du peuple haïtien comme pour l'Africain, la danse est étroitement liée aux pratiques religieuses. L'homme du peuple parlera donc d'une danse vodou, d'une danse petro, d'un service kongo... »

⁴ Clorméus, 2012, p. 17 ; voir également Hurbon, 1979.

⁵ Richman, 2005, p. 150-168.

⁶ Si le syncrétisme est davantage un processus qu'une qualité ou un état, la composante africaine est cependant au cœur de cette notion. Sydney Mintz et Michel-Rolph Trouillot ont souligné que la dichotomie entre les deux composantes du vodou est un thème de prédilection chez les universitaires (Mintz et Trouillot, 1998, p. 128 ; pour une approche synthétique de la notion de syncrétisme et un état des lieux des débats, se référer à Augé, 1996 ; Benoit, 2000, p. 27-31 ; Bernand, Capone, Lenoir et Champion, 2001). D'autre part, le syncrétisme ne saurait être la spécificité des seules religions afro-américaines dans la mesure où, par exemple, à l'époque antique et romaine, les phénomènes de *interpretatio graeca* et de *interpretatio romana* consistaient dans la récupération des divinités des peuples vaincus par le nouveau pouvoir conquérant (Ando, 2005).

La principale dynamique quant au caractère syncrétique du vodou haïtien tient au fait que, selon les décrets pris pendant la période coloniale, les esclaves avaient pour interdiction de pratiquer leurs cultes. Ils rendaient notamment hommage à leurs esprits à travers les prières destinées aux saints catholiques : aujourd'hui encore, on trouve dans les temples vodou des chromolithographies, des images de saints qui sont l'une des représentations des esprits. Ainsi, à titre d'exemple, le *lwa Ogou Feray* est représenté par saint Jacques le Majeur, et *Erzuli Freda* par la Mater dolorosa (cf. photo).



Le *lwa Ogou Feray*, représenté par saint Jacques le Majeur. Coll. Dimitri Béchacq.

Du rôle du vodou dans l'avènement de l'indépendance d'Haïti en 1804

Quant au rôle du vodou pendant les périodes coloniale, révolutionnaire et après l'indépendance d'Haïti en 1804, les chercheurs ont procédé par hypothèses à partir de sources écrites qui livrent plusieurs indices. Celles-ci sont davantage le résultat de la retranscription de témoignages oraux que le fruit d'observations directes.

Il s'agit donc principalement de sources de seconde main, ce qui induit un prisme déformant dans la façon dont a pu être documenté le rôle du vodou pendant la période révolutionnaire. Il s'agit de récits de missionnaires, d'ecclésiastiques, d'explorateurs, de savants et de militaires mais aussi d'articles de la presse coloniale pour le XVIII^e siècle, et de la presse étrangère et haïtienne pour le XIX^e siècle.

La plus ancienne description du vodou, très négative car reflétant les stéréotypes et préjugés de l'époque, date de 1797 et a été rédigée par Moreau de Saint-Méry, un colon et savant martiniquais. Elle a inspiré toutes les descriptions du culte faites au cours du XIX^e siècle et c'est une œuvre importante de l'anthropologie coloniale⁷.

Pendant la période coloniale, les cultes qui furent à l'origine du vodou haïtien auraient servi de ciment social aux esclaves, comme par exemple avec des danses rituelles prenant l'allure de joutes chorégraphiques que les nouveaux esclaves devaient savoir maîtriser avant d'être intégrés au groupe⁸. Comme je l'ai signalé, la législation coloniale interdisait toutes les activités menées par les esclaves qui menaçaient l'ordre public et qui les éloignaient des travaux dans les champs. Il s'agissait aussi bien de danses, de cultes religieux ou encore de fabrication de sorts, à l'image de ceux utilisés par le leader et esclave marron, Makandal qui, au milieu du XVIII^e siècle, défraya la chronique en empoisonnant à plusieurs reprises du bétail et des maîtres de plantation⁹. Certains chercheurs se sont par ailleurs interrogés sur la place et le rôle du vodou dans les communautés de marrons¹⁰.

Il y a également de nombreuses interrogations sur l'origine des sociétés secrètes que certains auteurs font remonter à la période coloniale et qui existent encore aujourd'hui. Elles sont le plus souvent associées au vodou, elles sont comme autant de confréries occultes mettant en œuvre une forme de justice parallèle et elles auraient un fort pouvoir de dissuasion¹¹. Elles sont parfois présentées, notamment par des ethnologues et militants haïtiens proches du vodou, comme le cœur de la résistance de ce culte, résistance à l'État central et à toutes les formes de contrôle et d'oppression venant de l'extérieur¹².

⁷ Moreau de Saint-Méry, 2004 [1797] ; Célius, 2005. Pour une minutieuse description du contexte social et politique dans lequel Moreau de Saint-Méry réalisa cette œuvre encyclopédique, voir Dubois, 2005 [2004], p. 31-64.

⁸ Hurbon, 1987, p. 144.

⁹ Pluchon, 1987.

¹⁰ Fouchard, 1988 [1972] ; Fouchard et Debien, 1969 ; Lucas, 2002.

¹¹ Barthélémy, 1991 [1989], p. 35-36 ; voir également Métraux, 1995 [1958], p. 236-254.

¹² Beauvoir, 2001.

Cependant, très rares sont les études sur les sociétés secrètes, et les histoires qui sont diffusées sur ces dernières relèvent de l'imaginaire populaire, des discours savants et du militantisme religieux¹³. Nous touchons ici à la question du rôle des intellectuels, haïtiens comme étrangers, dans la revalorisation militante du vodou, fondée sur une idéologie nationaliste ayant des objectifs politiques. Mais avant de parler de ce phénomène, qui débuta dans les années 1920, il faut revenir sur ce moment où l'histoire et le mythe s'entremêlèrent.

Le vodou entre histoire et mythe : la cérémonie du Bois-Caiman d'août 1791 et le rôle des intellectuels

Pour ce qui est du rôle du vodou pendant la période révolutionnaire, donc de 1791 à 1803, beaucoup d'ouvrages et d'articles ont été produits, notamment au sujet de la fameuse cérémonie vodou du Bois-Caiman. Le caractère messianique et révolutionnaire du vodou appréhendé comme l'événement fondateur de 1804 s'imposa dans de nombreuses productions littéraires et scientifiques¹⁴. En effet, cette cérémonie vodou aurait donné le coup d'envoi, en août 1791, à l'insurrection des esclaves de la Plaine du Nord, et donc à ce qui allait devenir la Révolution haïtienne. Pendant tout le XIX^e siècle, le dénigrement de la République d'Haïti par les étrangers a notamment reposé sur le fait qu'il s'agisse de la première république noire née d'une révolution victorieuse d'esclaves, mais également sur la place du vodou dans ce pays rapportée par plusieurs missionnaires, voyageurs et journalistes¹⁵.

Pendant ce XIX^e siècle, les élites politiques et intellectuelles haïtiennes étaient soucieuses de contrecarrer le déficit de civilisation attribué par les Occidentaux à Haïti, en réfutant l'importance du vodou dans les campagnes. Ces élites ne s'opposèrent pas aux campagnes antisuperstitieuses menées par le clergé catholique, en grande majorité breton, et présent en Haïti après le Concordat de 1860¹⁶.

¹³ Benoît et Delpuech, 2015, p. 145-148.

¹⁴ Price-Mars, 1979 [1928] ; Césaire, 1981 [1960] ; Laguerre, 1989.

¹⁵ Alaux, 1850 ; Bonneau, 1858 ; Hérivel, 1887. Pour des analyses des productions littéraires et journalistiques et de leur regard sur les phénomènes religieux en Haïti au XIX^e siècle, se référer à Zacaïr (2005) et à Clorméus (2012).

¹⁶ Citons à titre d'exemple les positions des célèbres intellectuels et hommes politiques haïtiens Louis-Joseph Janvier – pour lequel les danses associées au vodou avaient complètement disparu (Nicholls, 1996 [1979], p. 132-133) – et Anténor Firmin, ardent défenseur de la race noire et membre de la Ligue contre le vodou créée en 1896.

Des recherches récentes ont permis de montrer que ces campagnes, dont la dernière remonte au début des années 1940, ne s'attaquaient pas seulement au vodou mais également au protestantisme et à la franc-maçonnerie¹⁷.

Dans ce contexte, qu'est-ce qui a permis au vodou d'être revalorisé dans le discours national et intellectuel haïtien ? En 1915, à la suite de troubles politiques, les États-Unis envahirent Haïti qu'ils occupèrent jusqu'en 1934. Cet événement s'inscrit dans une politique d'extension de l'influence américaine dans la Caraïbe et en Amérique centrale. Cette occupation provoqua un véritable électrochoc parmi les intellectuels et politiques haïtiens. Certains d'entre eux décidèrent de résister en revalorisant ce qui avait été jusque-là marginalisé par l'intelligentsia : le peuple haïtien et sa culture. Dans cette revalorisation à laquelle s'attela le mouvement indigéniste, dont la période de floraison se situe entre 1927 et 1934¹⁸, le vodou occupa une place de choix car il était vu comme la quintessence de la culture populaire haïtienne¹⁹.

La cérémonie du Bois-Caïman fut présentée dans la plupart des ouvrages du XIX^e siècle comme un événement relativement anodin et légendaire, aux confins de l'histoire, une réunion politique assortie de rituels de protection scellés par le sacrifice d'un animal. Cette cérémonie devint, à partir des années 1920 et grâce au mouvement indigéniste, le mythe fondateur de la nation haïtienne. Il s'agissait de redonner au peuple haïtien son juste rôle dans la conquête de la liberté en 1804. Jusque-là, pendant le XIX^e siècle, l'écriture de l'histoire haïtienne était dominée par ce que Carlo Célius a nommé « le nationalisme héroïque²⁰ ». Ce nationalisme héroïque attribuait aux seuls pères fondateurs de la nation – Toussaint Louverture, Pétion, Dessalines et Christophe – les lauriers de la victoire de 1804.

Pour ce qui est de la cérémonie du Bois-Caïman, Léon-François Hoffmann a retracé la généalogie des récits de cette cérémonie, dont le premier écrit date de 1824²¹. Ce premier récit en a inspiré neuf autres qui, tout au long du XIX^e siècle, ajoutèrent des détails à cette cérémonie vodou, renforçant ainsi son caractère plausible et sa dimension théâtrale et spectaculaire.

¹⁷ Clorméus, 2012.

¹⁸ Gaillard, 1993.

¹⁹ Béchacq, 2008 ; Magloire et Yelvington, 2005.

²⁰ Célius, 2004.

²¹ Hoffmann, 1990.

Ce qui était jusqu'alors une légende qui participait au caractère extraordinaire de la révolution haïtienne, devint un fait historique et, partant, le mythe fondateur de la nation, qui fut enseigné comme tel dans le manuel *Histoire d'Haïti* publié en 1924²². Depuis, rares sont les chercheurs qui ont nuancé la dimension intrinsèquement révolutionnaire du vodou, en retravaillant cette cérémonie du Bois-Caïman à partir des sources, écrites comme orales²³.

À partir de 1920, l'ethnologie haïtienne et l'anthropologie culturaliste américaine contribuèrent à diffuser une image moins négative et des études détaillées sur le vodou, à l'image de l'intellectuel et homme politique haïtien Jean Price-Mars et de l'anthropologue américain Melville Herskovits²⁴. Dans les années 1940, du fait de l'intérêt des étrangers pour ce qu'ils considéraient être un exotisme étrange et sauvage, les gouvernements haïtiens décidèrent de jouer la carte du vodou et de l'authenticité en soutenant les troupes folkloriques dont les premières furent créées dans les années 1930 et qui, dès leurs débuts, puisèrent dans le répertoire du vodou leur inspiration musicale et chorégraphique. Il s'agissait de promouvoir Haïti et ses particularités face à la culture occidentale dominante, mais aussi dans la compétition qui l'opposait aux autres pays de la Caraïbe dans l'essor du tourisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale²⁵.

De la promotion culturelle au militantisme religieux : le vodou, un marqueur d'Haïti ?

Élu en 1957, François Duvalier poursuivit cette logique de promotion touristique du vodou, le tourisme connaissant une forte croissance pendant sa dictature. L'autre élément qui se détache de cette période est l'instrumentalisation politique du vodou par le dictateur, à la fois pour contrôler la population et pour accroître son pouvoir et son emprise en manipulant la dimension mystique et puissante conférée par le vodou.

²² L'occupation américaine provoqua également un élan patriotique dans les programmes d'enseignement. Une loi votée en 1921 inscrit une composition d'histoire haïtienne dans les épreuves scolaires, raison pour laquelle l'institution Saint-Louis de Gonzague commanda à Justin Chrysostome Dorsainvil ce manuel *Histoire d'Haïti*, publié en collaboration avec les Frères de l'instruction chrétienne, et que des générations d'écoliers apprirent par cœur, ce qui était encore le cas au début du XXI^e siècle (Dorsainvil, 1924).

²³ Thornton, 1998, p. 86 ; Mintz et Trouillot, 1998 [1995], p. 138 ; Gérard Barthélémy (1992, p. 54-55) signale l'existence de cérémonies locales anciennes célébrant le Bois-Caïman. En revanche, d'après l'historien David Geggus (2000, p. 151, n. 6), le bicentenaire de ce mythe, dont on peut supposer qu'il nécessita une localisation et une datation précises, aurait suscité la fabrication de faux documents historiques.

²⁴ Price-Mars, 1973 [1928] ; Herskovits, 1937.

²⁵ Béchacq, 2014 ; Goldberg, 1981 ; Smith, 2009.

Ainsi, Duvalier utilisa un langage et des symboles ésotériques inspirés du culte ; il s'appuya également sur un réseau de prêtres et de prêtresses vodou qui l'informaient²⁶. Le vodou, comme de nombreux autres faits sociaux, politiques et culturels haïtiens, fut dévoyé et détourné par les logiques et dérives de la dictature duvaliériste.

En 1986, à la suite de l'exil de Jean-Claude Duvalier, la population haïtienne s'attaqua aux signes matériels et aux personnes associées, de près ou de loin, à la dictature, dont des prêtres et des prêtresses vodou. Des officiants, des universitaires et des artistes créèrent alors des associations de défense et de promotion du vodou en mobilisant, notamment, l'héritage intellectuel forgé dans les années 1920-1940, héritage qui faisait du vodou une religion de libération nationale et la matrice culturelle d'Haïti. L'histoire récente de ce secteur vodou, mouvement hétérogène associant initiatives locales, présence dans les médias, réseaux transnationaux et acteurs cosmopolites, est assez peu documentée²⁷. Les leaders de ces associations de défense et de promotion du vodou firent un parallèle entre la campagne dite de *déchoukaj* (dé-racinement) de 1986 et les campagnes antisuperstitieuses qui, menées par le clergé catholique jusque dans les années 1940, s'attaquèrent aux cultes concurrents tels que le vodou, le protestantisme et la franc-maçonnerie.

Or, en 1986, ce ne fut pas tant le vodou en tant que religion qui fut attaqué, mais bien le pouvoir qu'il avait jusque-là symbolisé, tant du fait de son instrumentalisation par la dictature que des accointances, réelles ou supposées, de certains de ses officiants avec le régime. Cependant, certains des discours promus par les acteurs de ce secteur vodou sur le mode d'une rhétorique victimaire, tendaient à diffuser une « mémoire des opprimés²⁸ » exclusive à ce culte pour réclamer, auprès de l'État haïtien, la présence des représentants du culte dans les institutions nationales. Cette « mémoire des opprimés » trouverait son origine dans les travaux de l'ethnologie et de la sociologie haïtienne : « La grande majorité des œuvres de sociologie et d'ethnologie des religions en Haïti fabriquent l'héroïsation des "victimes" et flattent leur "résistance". Aussi, ces productions scientifiques sont-elles devenues des canaux de transmission d'une mémoire des opprimés envers laquelle la fascination devient lentement une attitude "religieuse" et s'inscrit dans une logique identitaire²⁹. »

²⁶ Laguerre, 1987.

²⁷ Béchacq, 2014 ; Benoît, Guerrier et Henrys, 2005 ; Benoît, 2007 ; Cosentino, 1993.

²⁸ Clorméus, 2012, p. 12.

²⁹ *Ibid.*

Cet héritage intellectuel et cette mémoire sont mobilisés selon les intérêts du moment par les leaders de ces associations de défense et de promotion du vodou comme une véritable arme idéologique permettant d'atteindre des objectifs politiques. Après la création de *Zantray* et de *Bodè Nasyonnal* en 1986, plusieurs associations de défense et de promotion du vodou furent créées tout au long des années 1990, dont l'Église Vodou d'Haïti en 1998 qui marqua une étape significative dans le processus d'institutionnalisation du vodou. Le lobbying mené auprès de l'État haïtien fut récompensé par le décret pris par Jean-Bertrand Aristide, en 2003, reconnaissant le vodou comme « religion nationale d'Haïti ». Ce processus reposa sur une radicalisation du discours porté par le secteur vodou. Son principal argument est que la culture et la nation haïtiennes, et par conséquent tous les Haïtiens sans distinction, trouveraient leur origine dans le vodou, seul moyen de résistance contre le délitement de la société et de l'État haïtiens, contre les offensives des églises protestantes et contre la pression des intérêts étrangers. De la stigmatisation réelle qu'ont pu connaître les pratiquants du vodou tout au long de l'histoire, nous serions donc passés à un autre extrême : celui d'un intégrisme vodou, radical, qui ne souffre aucune critique ni nuances, souvent associées à une ingérence s'inscrivant dans des rapports du type dominant *vs* dominé.

Construit depuis l'indépendance d'Haïti comme son marqueur le plus visible et, depuis les années 1920, comme son fait de culture le plus authentique et le plus symptomatique d'une histoire subalterne, le vodou est devenu le fer de lance de constructions identitaires offensives et d'enjeux politiques, tant sur le plan local qu'à l'international. Ainsi, l'Unesco a retenu la date supposée de la cérémonie du Bois-Caïman, le 23 août, comme « Journée de commémoration du souvenir de la traite négrière et de son abolition en reconnaissance de l'acte fondateur de la révolution haïtienne ». Parallèlement aux faits qui attestent que le vodou a pu servir de moyen, parmi bien d'autres, de résistance au système colonial et esclavagiste, s'est développée une idéologie faisant de ce culte et du Bois-Caïman la seule et unique source de résistance du peuple haïtien. Cette idéologie exclusive nourrit d'ailleurs, en retour, les prêches de pasteurs protestants qui, notamment après le séisme de janvier 2010, firent remonter l'origine des malheurs d'Haïti à cette cérémonie du Bois-Caïman au cours de laquelle un pacte aurait été passé avec le diable³⁰. Le mythe du Bois-Caïman, au-delà de la résistance qu'il a pu endosser dans la conscience historique nationale, est devenu tout à la fois un symbole intouchable et un mythe très clivant et assez révélateur des lignes de fracture qui traversent la société haïtienne.

³⁰ McAlister, 2012.

Bibliographie

- ALAUX (d') Gustave, 1850, L'empereur Soulouque et son empire, *La Revue des Deux Mondes*, 1^{ère} partie, vol. 3, oct.-déc., p. 773-808.
- ANDO Clifford, 2005, Interpretatio romana, *Classical Philology*, vol. 100, n° 1, p. 41-51.
- AUGÉ Marc, 1996, Les syncrétismes, *Encyclopaedia Universalis (Le grand atlas des religions)*, t. 1, p. 130-131.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 1991 [1989], *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*, Paris, L'Harmattan, 192 p.
- BARTHÉLÉMY Gérard, 1992, Le Caïman. Incertitudes et hypothèses nouvelles, *Chemins Critiques*, vol. 2, n° 3, p. 33-58.
- BEAUVOIR-DOMINIQUE Rachel, 2001, Traditions de résistance et sociétés secrètes, *Conjonction (Revue de l'Institut français d'Haïti)*, n° 206, p. 43-56.
- BÉCHACQ Dimitri, 2004, Commerce, pouvoir et compétences dans le vodou haïtien, *Cahiers des Anneaux de la mémoire*, n° 7, p. 41-69.
- BÉCHACQ Dimitri, 2008, La construction d'un vodou haïtien savant. Courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires, *Tabou*, n° 5, musée d'Ethnographie de Genève, p. 27-69.
- BÉCHACQ Dimitri, 2014, L'ethnologie et les troupes folkloriques haïtiennes. Politique culturelle, tourisme et émigration (1941-1986), in BYRON Jhon Picard (dir.), *Production du savoir et construction sociale. L'ethnologie en Haïti*, Port-au-Prince, Presses de l'université d'État d'Haïti/Presses de l'université Laval, p. 123-152.
- BÉCHACQ Dimitri, 2014, Le secteur vodou en Haïti : esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010), *Histoire, monde et cultures religieuses*, p. 101-118.
- BENOÎT Catherine, 2000, *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme/CNRS éditions, 310 p.
- BENOÎT Catherine, GUERRIER Pierre André et HENRYS Daniel, 2005, *Sida, culture et pauvreté en Haïti. Représentations et pratiques liées au Sida*, Projet UNESCO 207 – AI 1000s.
- BENOÎT Catherine, 2007, The Politics of Vodou: Aids, Access to Health Care and the Use of Culture in Haiti, *Anthropology in Action*, vol. 14, n° 3, p. 59-68.
- BENOÎT Catherine et DELPUECH André, 2015, Trois capitaines pour un empereur ! Histoires de bizango, *Gradhiva*, n° 21, p. 130-155.
- BERNARD Carmen, CAPONE Stefania, LENOIR Frédéric, et CHAMPION Françoise, 2001, Le syncrétisme dans tous ses états, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 114, p. 42-50.
- BONNEAU Alexandre, 1858, Le vaudou, *Nouvelles annales des voyages, de la géographie, de l'histoire et de l'archéologie*, 6^e série, 4^e année, p. 86-99.
- CÉLIUS Carlo Avierl, 2004, D'un nationalisme héroïque, *Revi Kiltir Kreol*, n° 4, p. 38-48.
- CÉLIUS Carlo Avierl, 2005, Cheminement anthropologique en Haïti, *Gradhiva (n.s.)*, n° 1, p. 47-55.

- CÉSAIRE Aimé, 1981 [1960], *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence africaine, 311 p.
- CLORMÉUS Lewis Ampidu, 2012, *Entre l'État, les élites et les religions en Haïti : redécouvrir la campagne anti-superstitieuse de 1939-1942*, thèse de doctorat en sociologie (dir. N. Luca), EHESS/UEH.
- CLORMÉUS Lewis Ampidu, 2015, *Le vodou haïtien entre mythes et constructions savantes*, Paris, éd. Riveneuve, 603 p.
- COSENTINO Donald J., 1993, Vodou Vatican: A Prolegomenon for Understanding Authority in a Synthetic Religion, *Caribbean Quarterly*, vol 39, n°3, p. 100-107
- DORSAINVIL Jean-Chrysostome, 1924, *Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, imp. Henri Deschamps.
- DUBOIS Laurent, 2001, Vodou and History, *Comparative Studies in society and History*, vol. 43, n° 1, p. 92-100.
- DUBOIS Laurent, 2005 [2004], *Les Vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la révolution haïtienne*, Rennes, Les Perséides, 434 p.
- FOUCHARD Jean et DEBIEN Gabriel, 1969, Aspects de l'esclavage aux Antilles françaises. Le petit marronnage à Saint-Domingue autour du Cap (1790-791), *Cahiers d'Amérique latine*, n° 3, p. 31-67.
- FOUCHARD Jean, 1988 [1972], *Les marrons de la liberté*, Port-au-Prince, imp. Henri Deschamps, 580 p.
- GAILLARD Roger, 1993, L'indigénisme haïtien et ses avatars, *Conjonction* (Revue de l'Institut français d'Haïti), n° 197, p. 9-26.
- GEGGUS David, 2000, La cérémonie du Bois-Caïman, in HURBON Laënnec (dir.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Paris, Karthala, p. 149-167.
- GOLDBERG Alan, 1981, *Commercial Folklore and Voodoo in Haiti: International Tourism and the Sale of Culture*, Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, Indiana University, p. 282-283.
- HÉRIVEL Jean-William, 1887, *Haïti au point de vue religieux*, thèse de la Faculté de théologie protestante de Paris, Université de France-Académie de Paris, Alençon, imp. F. Guy, 45 p.
- HERSKOVITS Melville Jean, 2007 [1937], *Life in a Haitian Valley*, Princeton, Markus Wiener Publ., 371 p.
- HOFFMANN Léon-François, 1990, Histoire, mythe et idéologie : la cérémonie du Bois-Caïman, *Études créoles*, vol. 13, n° 1, p. 9-34.
- HURBON Laënnec, 1979, Sorcellerie et pouvoir en Haïti, *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 48, n° 1, p. 43-52.
- HURBON Laënnec, 1987, *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*, Paris/Port-au-Prince, Karthala/Deschamps, 174 p.

- HURBON Laënnec, 1988, *Le barbare imaginaire*, Paris, Éd. du Cerf, 323 p.
- LAGUERRE Michel S., 1987, Politique et vaudou en Haïti. L'ère des Duvalier, 1957-1986, *Collectif Paroles*, n° 33, janv., p. 41-48.
- LAGUERRE Michel S., 1989, *Voodoo and Politics in Haiti*, Basingstoke, MacMillan, 152 p.
- LUCAS Rafael, 2002, Marronnage et marronnages, *Cahiers d'Histoire*, n° 89, p. 13-28.
- MAGLOIRE Gérarde et YELVINGTON Kevin, 2005, Haiti and the Anthropological Imagination, *Gradhiva*, I/n° 1, p. 127-152.
- MCALister Elizabeth, 2012, From Slave Revolt to a Blood Pact with Satan: The Evangelical Rewriting of Haitian History, *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 41, n° 2, p. 187-215.
- MÉTRAUX Alfred, 1995 [1958], *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 364 p.
- MINTZ Sydney et TROUILLOT Michel-Rolph, 1998 [1995], The Social History of Haitian Vodou, in COSENTINO D.J. (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History, p. 123-147.
- MOREAU DE SAINT-MÉRY Médéric Louis Élie, 2004 [1797], *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, Paris, Société française d'histoire d'Outre-mer, 3 vol.
- NICHOLLS David, 1996 [1979], *From Dessalines to Duvalier. Race, Colour and National Independence in Haiti*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 357 p.
- PLUCHON Pierre, 1987, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 279 p.
- PRESSOIR Charles Fernand, 1947, *Débats sur le créole et le folklore. Afriques grises ou Frances brunes ? Langue, races, religion et culture populaires*, Port-au-Prince, Imp. de l'État, 80 p.
- PRICE-MARS Jean, 1979 [1928], *Ainsi parla l'oncle. Essais d'ethnographie*, Montréal, Leméac, 243 p.
- RICHMAN Karen E., 2005, *Migration and Vodou*, Gainesville, University Press of Florida, 360 p.
- SMITH Matthew J., 2009, *Red and Black in Haiti. Radicalism, Conflict and Political change, 1934-1957*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 296 p.
- THORNTON John K., 1998, Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue pré-révolutionnaire, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n° 1, p. 85-103.
- ZACAÏR Philippe, 2005, Représentations d'Haïti dans la presse française du dix-neuvième siècle, *French Colonial History*, vol. 6, p. 103-118.