

Vodou et pouvoir dans l'histoire d'Haïti

Olivier WICKY

Université de Lausanne
Suisse

Résumé

Cet article propose une analyse des relations entre le vodou et le pouvoir dans l'histoire d'Haïti, depuis la période coloniale jusqu'aux années 1990. Il s'intéresse en particulier à la façon dont le vodou a été utilisé comme un marqueur d'identité et à ses liens avec la religion catholique et le nationalisme. Tantôt glorifié ou combattu, il a accompagné les acteurs politiques les plus importants de l'île, à l'image du père de l'indépendance, Toussaint Louverture, ou de la famille Duvalier. Afin d'analyser les liens entre le vodou et les différentes formes de pouvoir, nous avons utilisé diverses sources (documents anciens, rapports officiels, témoignages, enquêtes ethnographiques...) ainsi que les perspectives historiques de Raoul Girardet et sa théorie des mythologies nationalistes, la sociologie des relations de pouvoir de Pierre Bourdieu ainsi que le diffusionnisme et le culturalisme ethnographiques d'Alfred Métraux. Ces différentes approches nous ont permis de souligner la façon dont le vodou passe d'une pratique clandestine à un instrument d'État, de rituels magiques secrets au cœur des révoltes d'esclaves à un outil de répression entre les mains des Tontons Macoutes. Nous avons également analysé certains événements symboliques comme le serment de Bois-Caïman ou la période connue sous le nom de « déchoukaj ». Notre analyse a montré que le vodou a toujours été une force à la fois politique, sociale et spirituelle et qu'il a été présent dans tous les événements marquants de l'histoire haïtienne.

Mots-clés : Haïti, vodou, pouvoir, magie, religion, révolution, Duvalier.

Voodoo and power in Haiti's history

Abstract

This article will analyze the relations between voodoo and power during Haiti's history, from the colonial period until the 90's. It will especially focus on the way voodoo was used as an identity marker and its links with catholic religion and nationalism. Sometimes glorified, sometimes fought, voodoo accompanied the island's most important political actors, like independence's father Toussaint Louverture or the Duvalier family. To analyze the links between voodoo and the different forms of power, we will use several sources (ancient documents, official reports, ethnographic surveys...) and the historical perspectives of Raoul Girardet about the nationalist mythologies, Pierre Bourdieu's sociology of power relations and Alfred Métraux's ethnologic culturalism and diffusionism. These different approaches will let us emphasize the ways voodoo went from clandestine practice to State's instrument, from secret magic rituals at the heart of slave's revolts to repressive tool at the hands of the Tontons Macoutes. We will also focus in details on some symbolic events like Bois-Caïman's oath or the period known as « déchoukaj ». Our analyze will show that voodoo has always been a political, social and spiritual strength and was present in all the marking events of haitian history.

Keywords : Haiti, voodoo, power, magic, religion, revolution, Duvalier.

Introduction

Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, le vodou¹ ainsi que les représentations et constructions souvent réductrices qui s'y rattachent sont devenus omniprésents dans la culture populaire. On les retrouve aussi bien dans la littérature que dans les jeux vidéo, les séries télévisées, les jeux de rôle, et évidemment dans l'industrie cinématographique : depuis la sortie du film *I walked with a zombie* en 1943 (dont le titre français fut d'ailleurs simplement *Vaudou*), l'engouement pour les morts-vivants, les rituels spectaculaires et les poupées piquées d'aiguilles ne s'est toujours pas tari. Toutefois, si cette

¹ L'orthographe créole *vodou* sera privilégiée dans le présent article, car plus proche de sa racine ouest-africaine *vodun* ; les citations reprendront toutefois l'orthographe de leur source.

popularité a conféré au vodou une reconnaissance internationale, elle l'a aussi en grande partie dénaturé, en le limitant à des aspects simplistes et souvent caricaturaux, représentant son côté mystérieux ou effrayant au détriment de ses importants aspects historiques, culturels, religieux et sociaux. Le vodou ne se réduit en effet pas à un ensemble de pratiques plus ou moins magiques mais constitue une certaine vision du monde qui joua un rôle capital dans l'histoire haïtienne et dans la construction identitaire de la diaspora des esclaves africains.

Cet article propose une réflexion sur les liens entre le pouvoir politique et les différents aspects du vodou, en s'intéressant d'une part à son évolution chronologique au fil des événements historiques majeurs de l'île et en examinant d'autre part les changements, les complicités et les antagonismes au sein de ces rapports. Ainsi, nous nous demanderons si le vodou a été en opposition radicale avec le catholicisme ou si les deux croyances ont pu parfois cohabiter. Nous chercherons également à découvrir si l'indépendance a modifié sa place dans la société et si sa symbolique a été utilisée à des fins patriotiques et si oui, de quelles façons. Nous nous interrogerons aussi sur son statut de contre-pouvoir au service de la dissidence ou, au contraire, d'assise justificatrice du pouvoir en place.

Afin de répondre à ces questions, nous utiliserons une approche axée sur l'analyse de sources contemporaines des faits étudiés (rapports officiels, témoignages, enquêtes ethnographiques...), analyse qui sera parfois détaillée et approfondie dans une perspective sociologique appuyée sur les travaux de Pierre Bourdieu relatifs aux relations de pouvoir. Nous chercherons aussi à cerner ces phénomènes au prisme des théories de l'historien Raoul Girardet sur la construction des mythologies nationalistes. Enfin, nous ferons également référence aux travaux ethnographiques d'Alfred Métraux, dont les approches culturalistes et diffusionnistes mettront en lumière les liens entre le vodou et son milieu.

Nous nous intéresserons dans un premier temps à la période coloniale, aux racines africaines du vodou et à son rôle dans les premiers soulèvements d'esclaves. Nous aborderons ensuite la révolution haïtienne (1791-1804) – en particulier à travers la figure du célèbre Toussaint Louverture – ainsi que la période de l'indépendance et de l'occupation américaine (1915-1934). Enfin, la dernière partie sera consacrée à la présidence de François Duvalier (1957-1971), puis celle

de son fils Jean-Claude (1971-1986), jusqu'à l'exil de ce dernier et à la période post-duvaliériste connue sous le nom de « déchoukaj ». Au fil de ces différents moments, une attention particulière sera portée à la façon dont le gouvernement en place perçoit le vodou (et réciproquement) ainsi qu'à l'éventuelle utilisation de cette religion dans la conquête ou l'exercice du pouvoir.

1. Les origines africaines du vodou haïtien

À l'origine de l'implantation des croyances traditionnelles venues d'Afrique dans l'ouest de l'île de Saint Domingue – qui deviendra Haïti en 1804 –, il est important de souligner la relative homogénéité culturelle des esclaves sur lesquels « l'influence des tribus fon du Dahomey, jointe à celle des Yorubas du Nigeria, est prépondérante et sert de base unificatrice » (L. Hurbon, 1993, p.21). Ainsi, malgré leur grande diversité ethnique, les nouveaux venus – arrivés au début du XVI^e siècle– peuvent bénéficier d'un sentiment d'appartenance commun, indispensable dans la cruauté de la déportation. Leurs terres d'origine² avaient elles-mêmes connu un processus d'unification sous l'impulsion du pouvoir royal d'Abomey qui s'était beaucoup intéressé au culte vodou en le centralisant et en y incluant des divinités issues du panthéon des peuples ennemis (L. Hurbon, 1993, p.15). Par conséquent, avant même que ne se posent les jalons d'une nouvelle vie spirituelle à Saint Domingue, une croyance religieuse liée à certaines formes de pouvoir séculier structurait déjà la vie des différentes catégories sociales, parfois marginalisées (Gédévis, qui étaient les anciens habitants de la région avant la domination des Fons, criminels ou rebelles³) qui étaient vendues par les chefs locaux aux marchands d'esclaves. Il faut encore ajouter à cela la présence, en particulier à la fin du XVIII^e siècle, d'une population de Congos christianisés, originaires du Cameroun, de l'Angola ou encore de la Guinée espagnole, souvent déjà baptisés lors de leur arrivée en Amérique, ainsi qu'une population islamisée achetée à Saint-Louis du Sénégal (toucouleurs, peuls, mandingues, bambaras...) (L. Desquiron, 2003,

² Beaucoup d'esclaves partaient des régions entourant le golfe de Guinée/golfe du Bénin, correspondant aujourd'hui à la République du Bénin, au Ghana, au Togo et une partie du Nigeria.

³ Les sujets du roi du Dahomey ne pouvaient en effet pas être vendus et le roi rachetait en général ses hommes capturés par l'ennemi pour leur éviter l'esclavage. Néanmoins, certains Fons étaient tout de même livrés aux négriers, ce qui leur évitait parfois une condamnation à mort. (L. Desquiron, 2003, p.12).

p.12), qui, bien que minoritaire, jouera malgré tout, comme nous le verrons par la suite, un rôle controversé au sein de certains événements marquants de l'île.

Cette genèse du vodou haïtien permet déjà de souligner les liens à la fois sociaux, religieux et politiques que le vodou entretient avec le pouvoir : la signification du terme *vodoun*, dans la langue fon, ne se traduit-elle d'ailleurs pas par une « puissance invisible, redoutable et mystérieuse, ayant la capacité d'intervenir à tous moments dans la société des humains » ? (L. Hurbon, 1993, p.13).

Certes, les esclaves ne provenaient pas d'un monde idéal et pacifié – ils en avaient d'ailleurs été bien souvent rejetés – mais dans l'épreuve terrible de la traversée de l'Atlantique et de l'implantation sur une terre inconnue, les racines africaines et le vodou qui y était étroitement lié firent sans nul doute office de puissant ferment identitaire. Les propriétaires d'esclaves seront rapidement conscients du danger représenté par ces croyances susceptibles de défier leur autorité et d'entraver le processus visant à créer un homme nouveau et soumis à ses maîtres et, appuyés par les missionnaires et les décrets royaux prendront toute une série de mesures coercitives destinées à contrer l'émergence du vodou : imposition du baptême, exclusivité du catholicisme, interdiction de toute pratique de magie ou de sorcellerie (et même de simple réunion), etc. Le Code noir, promulgué par Louis XIV, contient ainsi de nombreuses prescriptions relatives à l'éducation et à l'encadrement de la vie quotidienne des esclaves afin de les tenir le plus possible éloignés de leurs racines africaines et de leurs croyances ancestrales (L. Hurbon, 1993, p.23).

Toutefois, le vodou va rapidement s'imposer comme une forme de religion à la fois identitaire – au sens où elle permet de retisser les liens perdus avec l'Afrique et la communauté ethnique – mais aussi subversive, sa pratique constituant déjà un acte de résistance aux processus d'acculturation voulus par les colons. De plus, au fur et à mesure que se développe le marronage, c'est-à-dire la fuite d'esclaves s'organisant en communauté dans les montagnes, le vodou va devenir synonyme de liberté et de lutte contre l'oppression, et ce pour deux raisons majeures : d'une part le fait que les *bosales*, esclaves fraîchement arrivés et plus imprégnés des traditions africaines⁴, étaient majoritaires dans les camps marrons et, d'autre part, le fait que les chefs

⁴ Par opposition aux *créoles*, nés dans l'île et habitués à la vie dans les plantations.

de ces mêmes camps – auxquels il fallait parfois prêter serment – étaient bien souvent des prêtres vodous (L. Hurbon, 1993, p.37-39). De fait, le culte prend plus ou moins clandestinement le visage d'un double contre-pouvoir, car si celui qui structure le marronage apparaît comme évident, celui qui grandit à l'ombre du catholicisme et de la religiosité officielle n'en est pas moins puissant et omniprésent. L'anthropologue suisse Alfred Métraux souligne ainsi que les efforts de conversion demeuraient la plupart du temps superficiels et relève qu'en dehors des affranchis, les « seuls Noirs qui aient été à même d'acquérir un vernis chrétien étaient les esclaves de maison qui vivaient dans l'intimité des Blancs, les accompagnaient à la messe, et participaient, le matin et le soir, aux prières communes » (A. Métraux, 1958, p.27).

Pour de très nombreux esclaves, l'imposition du culte catholique apparaît en effet comme une occasion de se réunir⁵, de danser et, sous couvert de ferveur chrétienne, de se réappropriier les doctrines originelles en investissant « le culte des saints, les sacrements, les processions et toutes les grandes fêtes liturgiques dont [l'esclave] fait un dispositif protecteur des croyances africaines (L. Hurbon, 1993, p.35).

Le développement du vodou durant la période antérieure à l'indépendance se construit donc à l'image d'un véritable mythe à la fois sociologique et politique, regrettant l'unité brisée de la communauté mais en promettant une nouvelle et contestant l'ordre esclavagiste: c'est précisément le mythe de *l'âge d'or*, au sens où il a été décrit par Raoul Girardet, à savoir « l'absolu d'un passé de plénitude et de lumière (...) opposé à l'image d'un présent senti et décrit comme un moment de tristesse et de déchéance » (R.Girardet, 1986, p.98), mythe souvent constitutif des pensées nationalistes ou identitaires et fréquemment mobilisé durant les périodes de crise et de transition. Et si l'on retrouve certes l'idée d'un *autrefois* au cœur de cette construction, l'idéalisation de l'Afrique des origines offre également un ailleurs, un espace refuge où peut s'épanouir le rêve communautaire, « qui constitue sans doute [l]a traduction la plus courante sur le plan de

⁵ Rappelons que les réunions d'esclaves étaient particulièrement redoutées par les maîtres, qui craignaient qu'elles n'offrissent des occasions de complot et de sédition. Si on ajoute la problématique des idées égalitaires véhiculées par le christianisme, on comprend aisément que certains esclavagistes préféraient éviter toute forme de prosélytisme religieux.

l'idéologie politique (...) de la mythologie de l'Age d'or » (R. Girardet, 1986, p.119-120).

C'est également durant cette période d'évangélisation à la fois forcée et peu efficace que le vodou acquiert son caractère de syncrétisme – même si ce dernier terme reste évidemment complexe à définir dans le contexte qui nous occupe – surtout à travers les phénomènes de réinterprétation du christianisme, résultant de « l'opposition entre culture dominante et dominée » (C. Bernand et alt., 2001, p.5), mais aussi par le biais de *déplacements*, terme utilisé par Freud et l'historien des religions Van der Leeuw pour désigner les processus « d'assimilation, de substitution et d'isolation qui se produisent lors des missions » (F.Boespflug, 2006, p.280). Mais si l'inclusion de nombreux éléments chrétiens, en particulier le culte des saints, est un élément récurrent du culte vodou⁶, force est de constater que ce syncrétisme n'a pas uniquement été adopté pour raisons religieuses, mais aussi pour faciliter la dissimulation et la clandestinité, car comme nous allons maintenant le voir, le vodou a également été instrumentalisé dans la lutte contre les colons.

2. Le rôle du vodou dans les révoltes d'esclaves

Dans les camps marrons comme dans le secret des plantations, les premiers souffles de révolte vont se concrétiser sous la forme de pratiques magiques, de rituels et de symbolisme religieux : talismans de protection, maléfices, charmes divers et empoisonnements sont utilisés de façon courante pour défendre les esclaves et châtier les ennemis. C'est dans ce contexte trouble⁷ qu'apparaît vers 1750 une des premières figures annonçant la future révolution haïtienne, François Makandal, un chef marron qui galvanise les rebelles et terrorise aussi bien les Blancs que leurs complices de couleur. Éloquent, intelligent et charismatique,

⁶ Voir par exemple BEAUVOIR-DOMINIQUE Rachel, 2003, « Les puissances invisibles de l'Être » dans Michel Le Bris (dir.), *Vaudou*, Hoëbeke, p.52-70, ou encore dans le même ouvrage collectif le recueil iconographique consacré aux représentations de saint Jacques Majeur sur les drapeaux haïtiens, LE BRIS Michel, « La parade des drapeaux », dans *Vaudou*, op.cit., p.86-87.

⁷ Mintz et Trouillot (2003, p.29) signalent qu'à l'époque de Makandal et de son complice Tessereau, il y eut beaucoup d'empoisonnements chez les maîtres, mais aussi chez les esclaves. Ceci pourrait s'expliquer par la volonté de supprimer des rivaux potentiels mais aussi par le fait que, depuis le début du XVIII^e siècle, de nombreux Noirs étaient engagés comme « commandeur », bras droit du maître chargé au quotidien de la surveillance et de la punition des esclaves (L. Hurbon, 1993, p.27).

il était suivi par un grand nombre de disciples et fut accusé d'avoir organisé un vaste complot visant à empoisonner les planteurs de Saint-Domingue. La question de ses origines s'avère particulièrement intéressante : nonobstant le fait que Métraux ait estimé négligeable l'influence de l'Islam sur le vodou (A. Métraux, 1958, p.25), de nombreux auteurs pensent que Makandal était un musulman originaire de la Guinée à l'image de L. Hurbon, 1993, p.40). Cette hypothèse viendrait confirmer le fait que l'établissement du vodou « rebelle » se fondait sur une certaine forme d'antériorité du pouvoir, du moins dans la désignation de ses chefs, car les esclaves islamisés étaient souvent très appréciés des colons et s'achetaient à prix d'or (L. Desquiron, 2003, p.12) ; par conséquent, si *bosales* et marrons étaient sans doute majoritaires parmi les insurgés, les meneurs se recrutaient plutôt auprès d'une élite déjà valorisée au sein du système colonial.

L'épopée de Makandal s'achève brutalement par son arrestation et sa condamnation à mort : le 20 janvier 1758, le Conseil Supérieur du Cap lui intime de faire « amende honorable sur les marches de l'église » devant laquelle il sera ensuite brûlé vif, portant un écriteau sur lequel figure l'inscription : « Séducteur, profanateur et empoisonneur » (P. Pluchon, 1989, p.59).

Même si celui que ses fidèles considéraient comme immortel aurait, d'après certains, échappé aux flammes en bondissant hors du bûcher (L. Hurbon, 1993, p.40), cette exécution souligne le caractère bien spécifique que lui conféraient les autorités de l'époque, car tout comme dans les procès d'hérésie et de sorcellerie dont la sentence était aussi souvent la mort par le feu, on reprochait dans un même temps à Makandal ses crimes de droit commun (l'empoisonneur) et ses actes de sédition et de propagande (le séducteur), mais aussi ses atteintes à la religion à travers le terme de *profanateur*. Le rôle politique, social et religieux du vodou apparaît ainsi dans toute sa complexité et sa puissance alors même que se mettent en place les prémisses de l'indépendance de l'île.

Alors que les idéaux de soulèvement demeuraient fortement ancrés chez les esclaves du Nord de l'île, le vent révolutionnaire qui souffle sur la France, apportant avec lui l'universalité des droits humains, ne laisse pas indifférents ceux qui, dans les colonies, aspirent à davantage de liberté et de justice :

Les esclaves, quant à eux, déchiffrent dans les premiers épisodes de 1789, une révolution sociale qui ne devrait pas les ignorer. Ils comptent dans les heures confuses de la Grande Peur, de l'abolition des droits féodaux et de la Déclaration des Droits de l'Homme autant de victoire de la « monarchie sociale » sur le despotisme que les maîtres métropolitains exerçaient sur leurs esclaves blancs (P. Pluchon, 1989, p.44).

En août 1791, l'agitation est à son comble : des rébellions armées éclatent dans plusieurs régions (entre autres à Port-au-Prince), des chefs insurgés sont exécutés. Un nouveau meneur marron va alors faire son apparition, un certain Boukman, ancien commandeur d'esclave et ancien cocher (mais aussi prêtre vaudou), qui va donner le signal de la révolte générale « à tous les camps de marrons, aux esclaves des ateliers et des plantations dans le nord de la colonie ». (L. Hurbon, 1993, p.42-43). Les violences s'étendent rapidement, plantations et sucreries sont incendiées et plus d'un millier de Blancs vont trouver la mort au cours du soulèvement. Mais contrairement à d'autres épisodes précédents, celui-ci posséderait un véritable acte fondateur qui, malgré son caractère incertain, marqua durablement l'histoire du vodou et, de façon plus générale celle de l'indépendance haïtienne : la cérémonie du Bois-Caïman. Celle-ci se serait déroulée dans la nuit du 14 août 1791(ou du 22 selon d'autres sources), près de la ville du Cap, dans une forêt profonde et aurait vu les esclaves faire le serment de « mourir plutôt que de vivre sous la domination des maîtres colons » (L. Hurbon, 1993, p.43). La cérémonie aurait été menée par Boukman lui-même – peut-être en compagnie d'une autre prêtresse, Cécile Fatiman – et un cochon noir aurait été sacrifié, avant d'être partagé entre tous les participants. Ce dernier détail mérite notre attention, l'animal ayant été égorgé et son sang recueilli, ce qui renvoie de façon très explicite au « pacte de sang », un rituel dont les origines remontent aux traditions ancestrales du Dahomey dans lesquelles le sang liait de façon symbolique les participants d'une conjuration qui prenaient un *loa* (esprit de la religion vodoue) à témoin⁸ (R. Nassetti, 1988, p.39-40).

⁸ Nassetti (1988) considère la cérémonie du Bois-Caïman comme un pacte de sang, mais elle précise également, en donnant l'exemple d'un pacte d'amitié scellé par Béhanzin, dernier roi du Dahomey, que ce genre de cérémonie impliquait plutôt du sang humain.

Quant au choix du cochon noir, il serait, d'après Métraux, lié à l'invocation d'un *loa* de type *petro*⁹, associé à des « idées de force implacable, de dureté, et même de férocité » (A. Métraux, 1958, p.77), ce qui correspond bien à l'ambiance vengeresse et belliqueuse qui animait cette cérémonie.

On constate donc que le vodou – et plus particulièrement encore sa face mystérieuse et quelque peu effrayante, qui donnera par la suite lieu à toute une construction réductrice et spectaculaire – joue un rôle capital au sein de ces événements et s'avère étroitement lié à un transfert de pouvoir symbolique des divinités du panthéon africain vers les esclaves rebelles et leurs chefs : par le biais du sacrifice et du partage du sang, le rite de passage (de la servitude ou du marronage vers la liberté et/ou la lutte armée) se double, selon le schéma décrit par Bourdieu (P. Bourdieu, 1982, p.175), d'un rite de consécration et de légitimation qui se manifeste dans le cas présent à travers la possession par les esprits.

Néanmoins, il importe de relever que malgré l'impact immense de cette cérémonie dans la mémoire collective haïtienne – et de façon plus générale dans celle de l'esclavage et de son abolition – nombre d'incertitudes demeurent à son sujet et la dimension politique de l'évènement s'entremêle bien souvent avec sa part religieuse et mythique, et il semble incontestable qu'au vu des origines sociales des meneurs et du climat d'agitation révolutionnaire qui l'entourait¹⁰, la révolte de 1791 eu des causes aussi nombreuses que variées, au nombre desquelles le vodou joua sans doute un rôle fédérateur et identitaire, mais pas obligatoirement décisif pour autant :

[...] on ne peut réduire un incendie à un complot vaudou. Qu'il y ait eu pacte de sang ou cérémonie propitiatoire en l'honneur des divinités africaines comme Dalmas [un colon qui décrit la cérémonie de façon détaillée] le rapporte, montre excellemment la fonction du culte outre-Atlantique. Il est un signe. Il est la sanction magique qui conclut un

⁹ Métraux (1958) définit deux catégories principales de *loa* : les *rada* et les *petro*, définis en fonction de leurs traits de caractère respectifs. Les *petro* – dont le nom serait une altération de Don Pedro, un personnage ayant vécu au XVIII^e siècle, mais désignant par métonymie une nation africaine – sont liés à la magie et à la sorcellerie et susciteraient davantage de crainte.

¹⁰ Louis XVI s'étant parfois opposé aux colons sur la question des conditions de vie des esclaves, une certaine ferveur royaliste animait quelques groupes rebelles, qui estimaient que le roi soutenait leur combat. Ainsi, les liens entre le soulèvement des esclaves et les idéaux révolutionnaires français s'avèrent aussi paradoxales que complexes.

engagement et le rend solennel. Mais en aucune sorte il ne provoque, organise et dirige l'insurrection : il n'est que la protection.

Le vaudou (...) ne borne pas pour autant son rôle à l'organisation de quelques cérémonies nocturnes, scandées par le grondement des tambours. Il offre à la révolte servile le support de ses sociétés, véritables réseaux qui couvrent l'île, et il fournit aux esprits en lutte une foi magique et raciale puissamment mobilisatrice et ardente (P. Pluchon, 1989, p.65-66).

3. Toussaint Louverture et la conquête de l'indépendance

Face à l'ampleur des événements, la France oscille entre négociation et répression. Alors que Boukman est tué au cours d'une embuscade¹¹, une nouvelle figure va faire son apparition : celle de Toussaint Louverture, proche des insurgés de la première heure, qui va prendre le commandement d'une armée forte de près de 5000 hommes. Après une première alliance avec les Espagnols puis les Blancs royalistes, il combattra ensuite les Anglais avant d'être nommé général par la France en 1794, un an après l'abolition de l'esclavage, proclamée par le législateur girondin Léger-Félicité Sonthonax, envoyé de la Convention à Saint-Domingue (L. Hurbon, 1993, p.46-48). En 1801, Toussaint Louverture conquiert la partie espagnole de l'île et établit son autonomie mais l'indépendance du pays – qui reprendra son ancien nom d'Haïti – n'advient qu'en janvier 1804. Entre temps, Napoléon Bonaparte, qui souhaitait se rapprocher de l'Espagne, envoya un corps expéditionnaire et fit emprisonner le général au fort de Joux (Jura), où il trouvera la mort le 7 janvier 1803, sans avoir vu sa terre natale goûter à la liberté mais tout en ayant grandement contribué à sa libération. Mais si les événements qui entourent l'ascension et la chute de Toussaint Louverture sont évidemment capitaux pour l'histoire haïtienne, c'est surtout sa personnalité, et plus particulièrement son rapport à la religion, qui va retenir notre attention, car la place du vodou y joue un rôle ambiguë et mal défini. Ses origines semblaient en effet déjà le prédisposer à assumer d'importantes responsabilités, car il était vraisemblablement le petit-fils du roi des Aradas, une importante communauté linguistique issue d'un des anciens royaumes de la côte des Esclaves (L. Desquiron, 2003, p.12), ce qui lui conférait déjà une forme d'autorité naturelle ; mais tout comme Boukman, il avait auparavant été cocher et appartenait donc à ces familiers des Blancs que Pluchon qualifie de « moteurs de l'insurrection (...) peut-être initiés

¹¹ Son corps aurait peut-être été brûlé, tout comme celui de Makandal, ce qui évoque encore une fois le crime de sorcellerie.

aux secrets du vaudou, mais surtout parfaitement au fait de la situation politique de l'île et de la métropole » (P. Pluchon, 1989, p.66-67).

Mais contrairement aux meneurs qui le précédèrent et l'accompagnèrent, Toussaint ne semble avoir jamais pratiqué la magie ouvertement, et a même conduit une politique plutôt répressive vis-à-vis des anciennes croyances africaines et de leurs prolongations haïtiennes. Alors que plusieurs de ses proches s'adonnaient au vodou – au nombre desquels on peut citer Jean-Jacques Dessalines¹², autre figure majeure de la lutte pour l'indépendance (P.-O. Chanez, 1997, p.122) – Toussaint Louverture a toujours eu des prêtres dans son entourage et faisait preuve d'un catholicisme fervent : celui-ci n'était-il qu'une façade destinée à mieux se fondre dans son environnement, une obligation nécessaire pour un homme appelé à évoluer dans des milieux socioculturels fort différents ou traduisait-il une réelle adhésion à la foi chrétienne ? Comme le souligne Pluchon (1989, p.59)

Dès les premiers instants de son élévation, il (...) exploite habilement l'apparat et les mystères [de la religion], pour mieux asseoir son autorité. Il ne se posera jamais en sorcier africain. Mais cela n'exclut pas qu'il ait subi l'influence des croyances et de la pensée magiques. En public, il jouera le rôle d'un Macandal catholique, de l'inspiré de Dieu (derrière lequel se cachaient peut-être des forces occultes très païennes), qui a reçu mission de conduire ses frères de sang vers leur destin. Il aura « toute l'influence d'un chef de secte », comme Leclerc [le commandant du corps expéditionnaire envoyé par Napoléon] l'écrira au ministre Decrès, le 11 juin 1802.

Il s'avère donc difficile de définir précisément la place tenue par le vodou dans la vie de Toussaint Louverture, mais son attachement au catholicisme, largement documenté, ne doit pas être forcément être perçu comme contradictoire : son parcours n'est-il pas fortement marqué par la dualité, par une fidélité à la France qui n'était pour autant pas incompatible avec ses aspirations indépendantistes¹³ ? Et le vodou lui-même, par son syncrétisme, la multiplicité de ses origines et de ses influences, l'impérieuse nécessité d'échapper aux suspicions de

¹² Chanez cite un entretien qu'il a eu avec un prêtre vodou domicilié à Paris, d'après lequel Dessalines aurait échappé à une tentative de capture par Bonaparte grâce à ses connaissances occultes.

¹³ De nombreuses sources contemporaines ont mis en évidence l'attachement de Toussaint aux usages français de l'Ancien Régime, au respect du protocole et aux représentations symboliques du pouvoir selon l'usage européen.

l'opresseur, n'est-il pas une croyance fondamentalement double, où l'observateur attentif peine à démêler les croyances ancestrales du culte chrétien, voire d'autres traditions européennes ?

L'écrivain suisse Étienne Barilier soulignait d'ailleurs, dans son excellente biographie d'Alfred Métraux, que ce dernier avait décelé dans le vodou haïtien des échos familiers non seulement du catholicisme, mais aussi de la Grèce antique et des rites proto-méditerranéens (É.Barilier, 2019, p.122). Toussaint Louverture, le grand meneur patriote à la fois rebelle et homme d'État incarne ainsi peut-être, mieux que quiconque, les paradoxes du vodou dans la conquête et l'exercice du pouvoir.

4. Heures sombres et heures de gloire

Après la révolution de 1804, le culte vodou va se retrouver dans une situation ambiguë, avec d'une part des circonstances très favorables à sa diffusion dans les campagnes auprès des petits paysans devenus indépendants et d'autre part une méfiance, voire une hostilité certaine manifestée par les premiers législateurs du pays qui y voyaient une survivance archaïque mettant un frein au développement du pays et compromettant son entrée dans le concert des nations. Ces croyances sont donc maintenues tant bien que mal, alternant moments de persécution et de pratique ouverte, comme entre 1849 et 1859, durant les dix ans du règne de l'empereur Faustin Soulouq (D. Nicholls, 1975, p.667). Jusque vers 1830, on assista au développement d'un vodou familial, étroitement lié aux nouvelles structures sociales :

Une parcelle de terre, réservée au culte et aux cérémonies jouxtait la maison du patriarche. Ce domaine ancestral (lakou) servait aussi de cimetière pour les descendants de la lignée mâle. Les loas vaudous, invoqués lors des cérémonies, étaient des divinités familiales, confinées aux terres de la famille et jouant un rôle actif dans la vie du groupe. Ainsi la terre, la descendance et la culture étaient intrinsèquement liées par les croyances, la disposition rituelle des lieux et la pratique des rites (S. Mintz et M-R. Trouillot, 2003, p.37).

Mais les choses changèrent de façon assez radicale en 1860, à la suite de la signature d'un concordat avec le Papauté venant marquer le retour en force de l'Église dans la sphère politique, retour d'ailleurs largement soutenu par les élites, qui se voulaient plus proches de la culture européenne. Il faut en effet ici relever que malgré la réussite de la révolution, la société haïtienne a toujours été extrêmement hiérarchisée,

et travaillée par de fortes oppositions entre Noirs et Mulâtres, entre bourgeoisie et masse populaire, entre paysannerie et population urbaine : au sein de ces différentes factions, le vodou et, de façon plus générale, toute forme d'appartenance religieuse ou culturelle ont toujours fait office de puissants marqueurs identitaires et ont de fait été fortement instrumentalisés.

Entre 1915 et 1934, l'île fut occupée par les États-Unis, ce qui entraîna de profonds bouleversements au sein de l'organisation sociale¹⁴ mais aussi des croyances : si de nombreux temples vaudou furent mis à sac tandis que circulaient d'épouvantables récits fantaisistes mêlant magie, morts-vivants et cannibalisme, cette invasion – connue sous le nom de Choc par les élites du pays – fut aussi l'occasion d'une remise en question des privilèges de classe et d'une nouvelle quête d'identité, qui allait déboucher sur le mouvement indigéniste, visant à favoriser une renaissance culturelle et littéraire.

Au début des années 40, le vodou haïtien va subir une intense campagne de persécution, lors de la présidence d'Elie Lescot, mis en place avec le soutien de Rafael Trujillo¹⁵ et des États-Unis. Avec l'appui de Monseigneur Paul Robert, évêque des Gonaïves, il mena une politique d'évangélisation agressive visant à éradiquer les croyances ancestrales en les assimilant à du satanisme et en diabolisant la figure du *houngan*. Toutefois, cette campagne, comme tant d'autres qui l'avaient précédée, se solda par un échec et ne fit qu'accroître le ressentiment de la population – y compris catholique – qui y vit plutôt une manœuvre politico-religieuse destinée à briser sa culture et ses traditions pour plaire à une classe dirigeante vendue à l'étranger. Par conséquent, le vodou allait continuer à se maintenir, à être pratiqué dans le secret et à fasciner de nombreux Haïtiens, à l'image d'un jeune homme nommé François Duvalier, passionné d'ethnologie et de politique (E. Abbott, 1988, p.54)...

¹⁴ Les marines américaines se livrèrent à de nombreux massacres et un grand nombre de paysans et de « rebelles » furent exécutés ou enfermés dans des camps.

¹⁵ Rafael Trujillo (1891-1961), militaire et homme d'État dominicain, qui fut à deux reprises président de la République dominicaine. Dictateur proche des USA, il ordonna en 1937 le massacre de plusieurs milliers de travailleurs haïtiens.

5. Au temps de Papa Doc

Né en 1907 dans une famille originaire de Martinique, président d'Haïti en 1957 puis président à vie entre 1964 et 1971, François Duvalier reste sans aucun doute la figure du pouvoir haïtien que l'imagination populaire a le plus assimilé au culte vodou, notamment à travers ses plus sombres facettes et allant même jusqu'à associer les sanglants excès du régime aux dérives mystiques de son maître incontesté. Il est vrai que Duvalier lui-même a revendiqué cet héritage, non seulement par son programme politique noiriste¹⁶ mais aussi par son intérêt ethnologique pour la question : n'écrivait-il pas, aux côtés de l'ethnologue et historien Lorimer Denis, que le vodou était « le suprême facteur de l'unité haïtienne » et qu'il « cristallisait dans ses manifestations culturelles le passé de l'Africain sur le sol natal, son martyr dans la géhenne coloniale [et] l'héroïsme des preux [de 1804] » (L.Dennis et F.Duvalier, 1944, cité dans O.Menesson-Rigaud, 1958, p.43) ?

Comme on peut le constater dans ces quelques lignes, le très grand intérêt pour l'histoire du vodou et de ses rituels, développé aux heures les plus dures de la persécution menée par le président Lescot, résonne déjà d'accents nationalistes et se lie étroitement au passé glorieux ou douloureux de l'île. Duvalier a donc rapidement saisi la force mobilisatrice du vodou ainsi que sa puissance symbolique, qui l'accompagnera aussi bien durant sa prise de pouvoir que durant les longues années de son règne. Il serait fastidieux et peu pertinent d'énumérer ici toutes les étapes des relations entre le gouvernement duvaliériste et le vodou durant près de 20 ans, mais force est de constater que celles-ci ont été marquées par une profonde ambiguïté et un double langage, le président ayant tour à tour été perçu comme un ardent thuriféraire du vodou ou au contraire un catholique fervent, en fonction du point de vue de ses partisans ou de ses détracteurs. Il est en tout cas certain que le vodou a joué durant cette période un rôle capital sur la scène politique, car Duvalier percevait aussi en lui un instrument d'identification des classes populaires au sein des tensions raciales et

¹⁶ Le noirisme est un courant politique haïtien apparu dans les années 20, magnifiant les origines culturelles africaines, désireux d'offrir aux Noirs le pouvoir étatique qui était généralement aux mains d'une élite composée de « mulâtres », ce dernier terme devant être pris au sens purement haïtien du terme et servant à désigner un Noir à la peau plus claire.

sociales qui déchiraient le pays, ainsi qu'un moyen de s'opposer à l'Église, soutien de la bourgeoisie et de l'élite « mulâtre » (L. Hurbon, 1993, p.119.) ; plusieurs figures importantes du catholicisme seront d'ailleurs expulsées de l'île en 1960, ce qui lui vaudra d'être excommunié. Néanmoins, le catholicisme est demeuré religion d'État et Papa Doc a aussi cherché à s'attirer les bonnes grâces du clergé en plaçant plusieurs ecclésiastiques dans son cabinet et en favorisant l'installation de communautés jésuites...

Ainsi, entre récupération opportuniste et croyance sincère, il est difficile de dresser un réel bilan de l'usage et de la pratique du vodou durant l'ère Duvalier, tant le mythe et la réalité n'ont cessé de s'entremêler sur un fond de lutte des classes, de guerre froide¹⁷ et de rumeurs populaires. De plus, s'il a été un enjeu de pouvoir important, le vodou a aussi été un outil de propagande et de répression, renforçant le culte de la personnalité du président et ajoutant, à travers la crainte superstitieuse d'une partie de la population, une aura de terreur surnaturelle aux violences étatiques. Arborant fréquemment un costume de couleur sombre et un chapeau haut-de-forme, s'exprimant d'une voix nasillarde, François Duvalier cultiva en effet une image proche de celle du Baron Samedi, gardien des cimetières et dieu de la mort du panthéon vodou (C.Foss, 2008, p.204). Quant à son surnom de Papa Doc – ou parfois Bon Papa Doc, il renvoie à un double imaginaire à la fois nationaliste et religieux, le terme de Papa étant utilisé pour désigner affectueusement les *houngans*, tandis que la dimension médicale renvoie à la figure de Toussaint Louverture, parfois surnommé le Médecin des armées¹⁸ ainsi qu'au passé de Duvalier, qui, suite à un bref stage aux États-Unis, se forgea « une légende de médecin de campagne, sillonnant l'arrière-pays à dos d'âne [et] soignant les miséreux en leur administrant un traitement miracle de son invention contre le pian » (C.-E.Rouper, 2020, p.359).

Mais le côté plus sombre du vodou, celui lié à la sorcellerie, aux maléfices et à l'usage délétère des pratiques magiques semble aussi avoir été utilisé par Duvalier ; de nombreux Haïtiens étaient en effet persuadés qu'en mars 1958, Papa Doc s'était rendu, en compagnie d'un *houngan*, à la grotte de Trou Foban, une zone montagneuse isolée

¹⁷ Il aurait en effet prodigué des soins aux blessés des armées insurgées.

¹⁸ Soutenu durant un temps par les USA, le régime de Duvalier persécuta les communistes, tandis que la CIA participa à la mise en place des Volontaires de la Sécurité Nationale, aussi appelés Tontons Macoutes.

connue pour abriter depuis des temps immémoriaux des esprits particulièrement puissants et maléfiques. Il s'y serait livré à une cérémonie afin de les convier à le suivre à Port-au-Prince, dans une salle mystique du Palais National destinée à accueillir ces *loa* qui lui confèreraient un pouvoir surnaturel jusqu'à sa mort (E.Abbott,1988, p.81-82). L'anecdote est certes difficilement vérifiable, mais elle montre en tout cas à quel point le duvaliérisme a été rapidement assimilé à une forme d'« appropriation » du vodou dans ses formes les plus dangereuses, à travers la possession symbolique d'un héritage africain devenu la propriété personnelle de l'État et surtout de son chef, transformant ainsi la croyance en un outil de pouvoir temporel et spirituel.

C'est aussi, semble-t-il, une forme de populisme et de reconnaissance sociale que Duvalier trouva avec l'usage du vodou et Abbott (1988, p.102-103) mentionne ainsi qu'il se rendait parfois dans l'arrondissement de la Croix-des-Bouquets, connu pour être un lieu marqué par la pratique du vodou et le repère de nombreux *houngans* et *mambos*¹⁹ et qu'il y haranguait la population en créole, leur rappelant les grandeurs de la révolution mais les encourageant aussi à prier pour lui et à accomplir des sacrifices envers les esprits qui le protégeaient. Pour Papa Doc, le vodou fut donc également une stratégie de communication, un paradigme fédérateur et un trait d'union affirmant le partage des valeurs et des préoccupations des classes sociales dont il espérait le soutien.

La magie s'insinua aussi dans l'appareil répressif de l'État et Duvalier enrôla de nombreux prêtres vodous dans les Tontons Macoutes, le redoutable bras armé du régime. Cette milice populaire se livra à de nombreuses exactions et fit régner la terreur en s'appuyant fréquemment sur la peur qu'ils inspiraient auprès de leurs victimes car si leur étrange surnom évoquait la macoute, un sac de paille tressé typique des paysans haïtiens, il renvoyait aussi à la figure d'une sorte de croque-mitaine issu du folklore de l'île. De plus, ils avaient la sinistre réputation d'abriter dans leurs rangs un certain nombre de zombies, ces morts ramenés à la vie par un processus magique et obéissant aveuglement aux ordres, qui, s'ils étaient particulièrement craints par les classes populaires, étaient tout aussi redoutés par les classes supérieures (Z.Neale Hurston, 1938, p.181). Image haïe du pouvoir,

¹⁹ Prêtresse du culte vodou.

parés d'une symbolique macabre, les Tontons Macoutes allaient aussi servir à attaquer les églises lors des moments de tension avec le Vatican, ainsi qu'à surveiller et éliminer les opposants politiques et tous les ennemis (réels ou supposés) de l'État, sur lesquels ils avaient un droit de vie et de mort absolu, incarnant ainsi la quintessence de l'utilisation du vodou à des fins aussi despotiques que brutales.

Sept ans après avoir été nommé président à vie, François Duvalier décède des suites d'une maladie cardiaque, entouré de sa famille. Par orchestration des Tontons Macoutes ou compassion réelle, une foule d'Haïtiens éplorés suit ses funérailles, et au moment où des souffles de vent violent se lèvent, beaucoup y verront le signe du départ de l'âme de Papa Doc qui, comme l'affirme John Marquis (2007, p.267), aura ainsi été encore capable d'exploiter les superstitions de son peuple par-delà sa mort.

6. Dans l'ombre du père : l'héritage de Baby Doc

Le 22 avril 1971, alors que son père n'est pas encore enseveli, Jean-Claude Duvalier est nommé président à vie, même si cette nomination est loin de faire l'unanimité. Le jeune homme a certes grandi dans les cercles du pouvoir et connaît fort bien le système mis en place par son père, mais il montre peu d'intérêt pour ses fonctions et de nombreux proches de Papa Doc – y compris son épouse – suggèrent d'autres successeurs, plus compétents et surtout plus fiables aux heures de troubles qui risquent de survenir en cette période de transition. François Duvalier lui-même avait hésité entre Jean-Claude et sa fille aînée Marie-Denise, mais son choix, sans doute encouragé par l'opinion publique, finit par se porter sur son fils unique.

Baby Doc – surnom dû à son jeune âge, Jean-Claude n'ayant que 19 ans au moment de sa nomination – ne semble pas avoir eu un grand intérêt pour le vodou, mais la solide assise de superstition garantissant le pouvoir jadis octroyé à son père va demeurer en place, en particulier grâce à l'appui de Simone, dont la personnalité continue de susciter la peur auprès de la population (J. Marquis, 2007, p.267). C'est elle qui va maintenir la ferveur des croyances indigènes, mais qui va aussi tenter de renouveler l'alliance magique qu'aurait jadis scellée son défunt mari avec les anciens esprits d'Afrique, la rumeur publique racontant en effet

que François Duvalier avait conclu un pacte avec le diable²⁰ afin de se garantir le pouvoir absolu durant une période de 22 ans et que celle-ci aurait pris fin le 22 septembre 1979. Cette même rumeur affirmait que Simone aurait souhaité renouveler cette alliance pour Jean-Claude avant sa date d'expiration mais que le jeune âge de ce dernier rendait le rituel impossible : il aurait en effet dû avoir eu au moins 33 ans, l'âge du Christ. La seule option possible demeurait celle d'une demande de la part de Simone, en tant qu'épouse de son propre fils, ce qui l'aurait poussée à accomplir en juillet 1979 un mariage mystique, réalisé certes selon les rituels vodous mais secrètement institutionnalisée par une tournée politique dans le sud de l'île où le duo aurait visité sept églises dans lesquelles fut entonné le *Veni Creator*, chant inaugurant traditionnellement la cérémonie du mariage catholique (E. Abbott, 1988, p.218-219). Si la réalité de ces étranges noces semble bien difficile à prouver, il est cependant fort probable que cette rumeur soit partie d'un authentique rituel, le mariage mystique étant une tradition attestée au sein du vodou²¹, même s'il s'agit plutôt de l'union entre un disciple et un *loa*, et non entre deux êtres humains.

Le récit de ces événements, sans doute fort romancés et exagérés, s'avère cependant révélateur de la représentation du vodou dans l'opinion publique suite à sa trop longue association avec un pouvoir méprisé : il est en effet dorénavant perçu comme l'ultime recours d'un système à bout de souffle qui tente de se maintenir en utilisant la crainte et la superstition et se montre prêt à pactiser avec les puissances les plus dangereuses. Le fait qu'Abbott mentionne la figure du diable dans le processus – au sens très occidental du terme, alors même qu'elle n'a guère de sens au sein du système syncrétiste haïtien, fort éloigné de tout manichéisme – prouve bien à quel point la population redoutait les manœuvres politico-religieuses de la famille Duvalier ; quant à la tournée dans les églises, elle soulignerait son opportunisme et sa volonté de ménager les différentes autorités religieuses afin de favoriser son maintien aux commandes d'un pays depuis longtemps excédé par les abus de la caste dominante.

²⁰ Le terme de « diable » se retrouve chez E. Abbott, mais il s'agit plus vraisemblablement de *loa* maléfiques ou redoutés des habitants, peut-être ceux de Trou Foban.

²¹ Alfred Métraux y consacre un chapitre entier de son ouvrage sur le vodou haïtien (A. Métraux, 1958, p.189-195).

Durant les années de présidence de Baby Doc, le vodou va donc continuer de jouer un rôle important dans la structure étatique d'Haïti, mais aussi dans la représentation internationale de l'île, à travers l'exportation d'un vodou folklorisé : Jean-Claude Duvalier poursuivra en effet la politique culturelle appliquée par son père et visant à mettre en scène les expressions artistiques du vodou²², notamment à travers la production de spectacles destinés aux touristes mais aussi les tournées mondiales d'artistes appartenant à des troupes folkloriques privées ou nationales (D. Béchacq, 2000, p.101-102).

Toutefois, le mécontentement populaire grandissant, les inégalités et la répression étatique qui s'accroissent la fin des années 70 vont contribuer au développement d'un vodou davantage tourné vers la sorcellerie, plus individualiste, destiné à se protéger de la magie omniprésente dans une atmosphère de suspicion permanente et de fortes tensions sociales. Dans un article daté de 1979, M. Laënnec Hurbon (1979, p.45) relevait ainsi que les pratiques et croyances de sorcellerie prenaient une « ampleur accrue avec la déstructuration du monde rural » et que la population connaissait une peur grandissante des zombies, des confréries de sorciers et d'autres créatures surnaturelles. Le vodou de cette période n'apparaît plus comme un facteur d'unification, mais comme un usage utilitaire destiné à se préserver des difficultés personnelles, sociales ou économiques à travers un système où les *loa* peuvent être « achetés » et où l'on cherche par tous les moyens à s'attirer leurs bonnes grâces, les plus puissants d'entre eux ayant déjà été appropriés par les Duvalier (L. Hurbon, 1978, p.46).

7. La période post-duvaliériste et le « déchoukaj »

Au début de l'année 1986, la vieille alliance avec les États-Unis est plus que vacillante, et l'administration de Ronald Reagan commence à retirer son soutien à la dictature. Les révoltes populaires se multiplient et Jean-Claude Duvalier s'exile pour la France le 7 février. Le lendemain, le mausolée de Papa Doc est détruit et profané par une foule en colère qui compte bien faire payer des comptes sanglants au défunt régime, à travers ce qui va apparaître comme « la dernière et la pire des répressions contre les prêtres vaudous dans les campagnes » (S. Mintz et M-R. Trouillot, 2003, p.47) .

²² Cette politique puise son inspiration dans le mouvement indigéniste (1920-1930) et avait déjà été mise en application dans les années 40.

Ces épisodes de violences (expropriations, pillages, assassinats...) dirigés contre les anciens collaborateurs des Duvalier, mais aussi contre toutes celles et ceux qui sont soupçonnés de les avoir soutenus d'une façon ou d'une autre seront connus sous le nom de « déchoukaj », un terme du créole haïtien désignant littéralement l'arrachage des souches et traduisant, au sens figuré, une éradication totale. La dictature ayant tissé d'importants réseaux d'informateurs et d'espions dans la communauté vodoue, de nombreux pratiquants furent agressés ou tués, soupçonnés d'appartenir à la police secrète, tandis que des centaines de Tontons Macoutes étaient lynchés par la foule ou sommairement exécutés. Le vodou jouera donc de façon paradoxale le rôle de bouc émissaire face aux terribles déchaînements d'une colère contenue pendant des décennies : entièrement assimilé à la famille Duvalier, il incarnera symboliquement toutes leurs dérives et paiera par conséquent un lourd tribut à la fois sur le plan humain et spirituel. Ce n'est sans doute pas un hasard si le résultat des premières véritables élections démocratiques, organisées en 1990, porteront au pouvoir un ancien prêtre catholique, Jean-Bertrand Aristide, rescapé de l'attaque contre une église dont il avait la charge²³. Toutefois, lors de son investiture, le président Aristide invita publiquement des prêtres vodous à participer à des cérémonies œcuméniques au Palais National (S. Mintz et M-R. Trouillot, 2003, p.47), marquant par là un geste fort de réconciliation.

Conclusion

Parvenu au terme de notre analyse, nous pouvons relever toute la richesse, la diversité et les contrastes qui caractérisent la longue histoire des rapports entre le vodou et les structures de pouvoir à Haïti. Notre problématique tendait en effet à analyser ces liens et leur évolution au fil des événements marquants et grâce aux approches historiques de Raoul Girardet, nous avons pu constater que le vodou, en particulier à travers la réminiscence de ses origines africaines, faisait office d'un véritable mythe national. De même, les théories de Bourdieu sur les relations de pouvoir nous ont permis de mieux cerner le rôle capital joué par le vodou dans les processus de revendication et/ou de maintien du pouvoir ainsi que dans les étapes de désignation d'un chef. Enfin, grâce aux approches ethnographiques d'Alfred Métraux, il a aussi été possible de montrer que différentes formes de vodou pouvaient être utilisées en

²³ Le massacre de l'église de Saint-Jean-Bosco, probablement perpétré par d'anciens Tontons Macoutes se déroula le 11 septembre 1988.

fonction des impératifs de la situation historique ou encore du milieu socio-culturel.

En résumé, on peut remarquer que le passé et la culture de l'île ressemblent de façon saisissante à ceux du culte afro-caribéen, tous deux marqués par le métissage, le syncrétisme, l'appartenance identitaire à différentes civilisations, le déchirement parfois, et la nécessité de se définir par rapport à « l'autre » au sein d'une cohabitation qui ne s'avère pas toujours pacifique. Ajoutons à cela l'expérience de l'esclavage et de la diaspora, les interventions étrangères, le traumatisme des guerres coloniales ou civiles et les phénomènes d'acculturation et nous comprendrons mieux le lien inextricable qui, en plus de 200 ans, s'est tissé entre le spirituel et le temporel où chacun a eu besoin de l'autre pour survivre, s'affirmer ou asseoir sa domination. En d'autres termes, le vodou apparaît un peu comme le miroir de la société haïtienne, le lieu où se reflètent ses forces et ses faiblesses et où se cristallisent les enjeux de son évolution. Depuis la chute des Duvalier, Haïti a hélas connu bien d'autres heures tragiques à travers lesquelles le vodou continue de chercher sa place entre croyance identitaire, démonstration folklorique, religion traditionnelle et spiritualité vivante.

Références bibliographiques

- ABBOTT Elizabeth, 1988, *Haiti, The Duvaliers and their legacy*, London, Robert Hale.
- BARILIER Étienne, 2019, *Alfred Métraux ou la Terre sans Mal*, Lausanne, Savoir Suisse, Presses polytechniques et universitaires romandes.
- BECHACQ Dimitri, 2007, « La construction d'un vodou Haïtien savant », dans *Courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires*, Genève, Infolio MEG, Vodou 5, Tabou, p.27-69.
- BERNAND Carmen, CAPONE Stefania, LENOIR Frédéric et CHAMPION Françoise, « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 114 | avril-juin 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 10 décembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/assr/20727> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.20727>

- BOESPFLUG François, 2006/2, «Le syncrétisme et les syncrétismes. Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours.», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, p.273-295.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard.
- CHANEZ Pierre-Olivier, 1997, *Le vaudou, Enquête au pays des zombis*, Paris, Éditions de Bressac.
- DESQUIRON Lilas, 2003, « Les racines africaines du Vaudou » dans Michel Le Bris (dir.), *Vaudou*, Hoëbeke, p.10-25.
- FOSS Clive, 2009, *Tiranni*, Roma, I volti della storia, Newton Compton Editori.
- GIRARDET Raoul, 1986, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Points.
- HURBON Laënnec, 1993, *Les mystères du vaudou*, Gallimard.
- HURBON Laënnec, 1979, « Sorcellerie et pouvoir en Haïti / Sorcery and Power in Haiti », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°48/1, p. 43-52 doi : <https://doi.org/10.3406/assr.1979.2188>
- HURSTON Zora Neale, 2009 (1938), *Tell my horse, Voodoo and life in Haiti and Jamaica*, Harper Perennial, Modern Classics.
- MARQUIS John, 2007, *Papa Doc, Portrait of a Haitian Tyrant, 1907-1971*, Kingston, LMH Publishing Limited.
- MENNESSON-RIGAUD Odette, 1958, « Le rôle du Vaudou dans l'indépendance haïtienne », dans *Présence africaine* Éditions, *Nouvelle série*, no18-19.
- MÉTRAUX, Alfred, 1958, *Le vaudou haïtien*, Tel, Gallimard.
- MINTZ, Sydney et TROUILLOT, Michel-Rolph, 2003, « Pour une histoire sociale du vaudou », dans Michel Le Bris (dir.), *Vaudou*, Hoëbeke, p.26-49.
- NASSETTI, Rosamaria, 1988, *Magia vaudou*, Roma, Edizione Mediterranee.
- NICHOLLS, David, 1975, « Idéologies et mouvements politiques en Haïti », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 30e année, N. 4, p. 654-679; doi : <https://doi.org/10.3406/ahess.1975.293637>

PLUCHON, Pierre, 1989, *Toussaint Louverture, Un révolutionnaire noir d'Ancien Régime*, Fayard.

ROUPERT, Eve Catherine, 2020 « Les Duvalier, la tentation du pire » dans Olivier Guez (dir.), *Le siècle des dictateurs*, Paris, Perrin Le Point, p.355-380.