

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

VODOU

Béchacq, Dimitri. Hadrien, Munier
CNRS, France. Université Laval, Canada

Date de publication : 2016-12-18

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.040>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire.](#)

Le vodou haïtien compte parmi les religions issues des cultures afro-américaines telles que les différentes formes de candomblé au Brésil, la santería et le palo monte à Cuba ou encore le culte shango à Trinidad. Le vodou partage certains aspects avec ces autres religions nées de la traite et de l'esclavage des Africains, façonné par l'histoire singulière de la société dans laquelle il est s'est formé. Tout au long de l'histoire haïtienne, le vodou a été marqué par des rapports étroits avec le champ politique et religieux.

Entre mythe et histoire, à la fois réunion politique et religieuse, la cérémonie vodou du Bois-Caïman est passée à la postérité comme l'événement initiateur de l'indépendance d'Haïti proclamée le 1er janvier 1804. Nées dans le contexte esclavagiste de la colonie française de Saint-Domingue, les pratiques alors assimilées au vodou (fabrication de poisons, danses, assemblées nocturnes, etc.) étaient interdites.

Au XIXe siècle, différentes constitutions privilégièrent le catholicisme au détriment du vodou jusqu'au Concordat de 1860 entre Haïti et le Vatican. Si certains dirigeants haïtiens comptaient dans leurs réseaux des serviteurs du culte, d'autres soutenaient les campagnes antisuperstitieuses menées par le clergé. L'Occupation américaine d'Haïti (1915-1934) provoqua un sursaut nationaliste : l'indigénisme et le mouvement ethnologique et folklorique placèrent alors les classes populaires et le vodou au centre d'une refondation culturelle, ce qui fut ensuite récupéré par François Duvalier avec le noirisme (Béchacq 2014a).

En 1986, des officiants et des temples vodou furent attaqués à la suite de l'exil de Jean-Claude Duvalier du fait de leur relation étroite, avérée ou supposée, avec la

ISSN : 2561-5807, Anthropen, Université Laval, 2020. Ceci est un texte en libre accès diffusé sous la licence CC-BY-NC-ND, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Citer cette entrée : Béchacq, Dimitri. Hadrien, Munier (2016-12-18), Vodou. Anthropen. <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.040>

dictature. Deux premières associations de défense et de promotion du culte, Zantray et Bodè Nasyonan furent créées. Un mouvement d'institutionnalisation du vodou se développa dans les années 1990 par des militants souhaitant représenter les pratiquants dans les instances publiques nationales. En 2003, le culte fut reconnu par décret comme « religion à part entière » et en 2008, une fédération d'associations vodou désigna son représentant, Max Beauvoir, comme « Guide Suprême du Vodou » et défenseur du culte contre ses détracteurs (Béchacq 2014b).

Le catholicisme, les églises protestantes et plus récemment l'islam entretiennent des relations complexes avec le vodou. Son influence est combattue par les autorités religieuses, notamment protestantes, qui appellent à la lutte contre le vodou, poursuivant ainsi l'œuvre des campagnes antisuperstitieuses catholiques (fin XIXe-milieu XXe siècles). Parallèlement, plusieurs religions peuvent être représentées dans une même famille; l'adhésion au vodou, comme aux autres cultes, peut constituer une étape dans un parcours religieux, d'autant qu'il existe des similitudes entre vodou et pentecôtisme (glossolalie, transe, etc.). Le vodou est réputé pour être fréquenté majoritairement par des femmes, comme espace de tolérance pour les homosexuels et il existe plusieurs niveaux de rapport au vodou, du client non initié au pratiquant assidu. Si ce culte a pendant longtemps symbolisé la bipolarité socioculturelle haïtienne (pauvres/riches, noirs/mulâtres, campagne/ville, créole/français, etc.), toutes les couches sociales sont aujourd'hui représentées dans le vodou.

Les serviteurs sont organisés en familles spirituelles sous l'autorité charismatique d'un oungan ou d'une manbo et liés par une filiation initiatique. De ce fait, et par son mode de transmission principalement oral, le vodou haïtien connaît une grande variabilité d'un groupe à l'autre. Une diversité régionale du vodou se manifeste dans les identités des esprits, les rites, les chants, les rythmes musicaux, la liturgie, l'initiation et dans le rapport à la possession, certains rituels régionaux valorisant des trances plus expressives. Enfin, selon qu'il soit pratiqué en ville, et surtout à Port-au-Prince, ou en milieu rural, lieu de nombreux pèlerinages, le vodou affiche des différences importantes affectant le rapport aux entités, la sophistication des cérémonies ou le rapport à l'environnement. Cette diversité amène certains auteurs à considérer qu'il existe plusieurs vodou (Kerboull 1973).

L'essentiel de la liturgie est issu de rites de possessions africains, origine que l'on retrouve dans les noms des lwa (Legba, Danbala, Ogou...), dans ceux de leurs familles ou *nanchon* (nation), ou encore dans ceux des rituels (Rada, Nago, Kongo...) (Métraux 1958). Pendant la période coloniale, les pratiquants – principalement des esclaves mais également, à différents degrés d'implication, des colons ou des « libres de couleur » – se sont aussi appropriés le catholicisme populaire européen par l'usage des chromolithographies et des prières. Les deux autres influences sont la magie – européenne, diffusée par la circulation de livres, et plusieurs variantes africaines – et la franc-maçonnerie. Par ailleurs, le contact des esclaves avec les premiers habitants de l'île et l'usage d'artefacts taïno (haches polies, céramiques) dans le vodou étant avérés, certains intellectuels y voient la preuve d'une influence sur le culte. L'ensemble de ces influences, sans cesse retravaillées par les dynamiques sociales, a fait du vodou une « religion vivante » (Bastide 1996) parmi les religions afro-américaines.

Le vodou fait partie intégrante du pluralisme médical haïtien, aux côtés de la phytothérapie populaire, des *doktè fey* (docteurs feuilles), de la biomédecine et de certaines églises évangéliques (Brodwin 1996; Vonarx 2011; Benoît 2015). Pour effectuer leurs *trètman* (traitements), les praticiens vodou recourent systématiquement à leurs entités, dépositaires du savoir thérapeutique. Les rituels de guérison et les séances de consultation prennent en charge les maux physiques, relationnels et spirituels et comprennent des bains, des prières, des boissons et/ou la confection d'objets magiques (Munier 2013). Ils sollicitent parfois des lieux spécifiques (église, carrefour, cimetière) et des éléments de l'espace naturel (rivière, mer, arbre, grotte). Ces pratiques visent à intégrer le patient dans des collectifs composés d'entités et de pratiquants, reliés entre eux par des échanges mutuels témoignant de la dimension holistique du vodou qui associe étroitement médecine et religion, environnement social et naturel.

La diaspora haïtienne – en Amérique du Nord, dans la Caraïbe et en Europe francophone – s'est formée dans les années 1960 et est actuellement estimée à 2 millions de personnes. Ces communautés d'Haïtiens, leurs descendants et leur pays d'origine sont reliés par des réseaux familiaux, économiques, politiques et religieux, dont ceux du vodou (Richman 2005). Ce dernier s'est adapté à de nouveaux environnements urbains et participe de cette dynamique transnationale (Brown Mac Carthey 2001; Béchacq 2012). Du fait de son fort ancrage dans la culture haïtienne et de son absence de prosélytisme, le vodou est surtout pratiqué dans ces nouveaux espaces par des Haïtiens et leurs descendants, ainsi que par des Caribéens et des Africains-Américains mais assez peu par d'autres populations.

Références

Bastide, R. (1996) [1967], *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, L'Harmattan.

<https://www.editions-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=14136>

Béchacq, D. (2012), « Histoire(s) et actualités du vodou à Paris. Hiérarchies sociales et relations de pouvoir dans un culte haïtien transnational », *Studies in Religion / Études Religieuses*, Vol. 41, n°2, p.257-279.

<https://doi.org/10.1177/0008429812440973>

— (2014a), « L'ethnologie et les troupes folkloriques haïtiennes. Politique culturelle, tourisme et émigration (1941-1986) », in J. Picard Byron (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 de Laval, p.123-152.

— (2014b), « Le secteur vodou en Haïti : esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010) », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 29, p.101-118.

<https://doi.org/10.3917/hmc.029.0101>

Benoît, C. (2015), *Au cœur des ténèbres de la friendly island. Migrations, culture et sida à Saint-Martin*, Presses de l'Université de Laval/Hermann, Coll. Sociétés, culture et santé.

<https://www.pulaval.com/produit/au-coeur-des-tenebres-de-la-friendly-island-migrations-culture-et-sida-a-st-martin>

Brodwin, P. (1996), *Medicine and morality in Haïti*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brown McCarthy K. (2001) [1991], *Mama Lola, a Vodou priestess in Brooklyn, Berkeley and Los Angeles*, California, University of California Press.

Kerboull, J. (1973), *Le vaudou : magie ou religion?*, Paris, P. Laffont.

Métraux, A. (1958), *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

Munier, H. (2013), « L'élaboration du sens du malheur dans les consultations vodou de Montréal », in J. P. Santiago et M. Rougeon (dir.), *Pratiques religieuses Afro-Américaines. Terrains et expériences sensibles*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, p.55-75.

Richman, K. (2005), *Migration and Vodou*, Gainesville, University Press of Florida.

Vonarx, N. (2011), *Le vodou haïtien, entre médecine, magie et religion*, Québec, Presses de l'Université Laval.