



HAL
open science

Le secteur vodou en Haïti : esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010)

Dimitri Béchacq

► **To cite this version:**

Dimitri Béchacq. Le secteur vodou en Haïti : esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010). *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2014, 29 (1), pp.101-118. 10.3917/hmc.029.0101 . hal-02292535

HAL Id: hal-02292535

<https://hal.univ-antilles.fr/hal-02292535v1>

Submitted on 2 Nov 2023

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.

Le secteur vodou en Haïti

Esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010)

DIMITRI BÉCHACQ

CNRS (CRPLC) - UAG

Le secteur vodou est un mouvement hétérogène constitué d'associations de défense et de promotion du culte dont l'émergence est liée à la chute de la dictature des Duvalier en février 1986. Ce secteur s'inscrit dans une histoire sociale, idéologique et intellectuelle qui peut être appréhendée à partir d'une esthétique politique du vodou. Cette esthétique embrasse la pluralité des images construites et véhiculées au sujet du vodou et qui répondent à des intérêts politiques, mais également économiques, ayant différents objectifs. Dans les années 1920-1930, à la suite de l'Occupation américaine d'Haïti (1915-1934), le mouvement indigéniste et l'ethnologie haïtienne naissante contribuèrent à redessiner les contours de l'identité nationale en puisant dans la culture dite populaire et en valorisant les « survivances africaines » en Haïti. Le mouvement folklorique s'inspira des expressions artistiques du vodou pour produire des spectacles dont la promotion fut assurée par des politiques culturelles offensives, surtout pendant les années 1940¹. Les mises en scène d'un vodou folklorisé continuèrent pendant la dictature des Duvalier (1957-1986), soit à

1. D. BÉCHACQ, « La construction d'un vodou haïtien savant. Courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires », J. Hainard, P. Mathez et O. Schinz (dir.), *Vodou*, 2007, Genève, Infolio, Tabou n° 5, p. 27-69 ; K. RAMSEY, « Prohibition, persecution, performance : anthropology and the penalization of vodou in mid-20th century », *Gradhiva* (n. s.), 2005, n° 1, p. 165-179.



*Jean-Claude Duvalier
à Port-au-Prince en 1982*

travers les tournées mondiales des troupes folkloriques privées et celles de la Troupe Folklorique Nationale, soit avec les *voodoo shows* produits dans les hôtels, Haïti connaissait alors un essor important du tourisme².

Le secteur vodou, qui émergea à partir de 1986 à la conjonction de plusieurs phénomènes, renforça l'argument du vodou comme étant la colonne vertébrale de l'identité culturelle haïtienne. Les militants religieux des années 1980-2000,

acteurs cosmopolites associant ancrage local et réseaux transnationaux, poursuivirent la construction de cette esthétique par des reconfigurations des pratiques rituelles doublées d'objectifs institutionnels. Leur connaissance de faits historiques attestant que le vodou a été combattu ainsi que les usages de ce savoir à des fins militantes et victimaires s'inscrivent dans le registre du pouvoir en mêlant nationalisme, religion et politique et en formant, d'après le sociologue haïtien Lewis A. Clorméus, «une mémoire des opprimés»³. Parallèlement aux différentes stratégies religieuses qui animent les courants composant ce secteur, l'argument du vodou comme matrice de l'identité culturelle haïtienne fonde un véritable lobbying politique. Ce secteur est effectivement engagé dans un processus d'institutionnalisation du culte dont l'objectif est de conquérir des positions d'autorité dans les instances politiques nationales afin de représenter une religion qui concernerait tous les Haïtiens. Cette instrumentalisation nationaliste du vodou révèle cependant des dissonances entre les principes qui sont postulés, les discours qui sont diffusés, et les pratiques, rituelles et sociales, qui sont adoptées. Cet article examine les acteurs, les discours et les pratiques mobilisés au sein du secteur vodou en Haïti de 1986 à 2010, secteur dont l'histoire récente est, par ailleurs, assez peu documentée⁴.

2. D. BÉCHACQ, «Histoire(s) et actualité du vodou à Paris. Hiérarchies sociales et relations de pouvoir dans un culte haïtien transnational», *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 2012, vol. 41, n° 2, p. 257-279 ; A. GOLDBERG, *Commercial Folklore and Voodoo in Haiti : International Tourism and the Sale of Culture*, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Indian University, 1981.

3. L. A. CLORMÉUS, *Entre l'État, les élites et les religions en Haïti. Redécouvrir la campagne anti-supersiteuse de 1939-1942*, thèse de doctorat de sociologie, CEIFR/EHESS, 2012, p. 12.

4. D. COSENTINO, «Vodou Vatican: A Prolegomenon for Understanding Authority in a Synthetic Religion», *Caribbean Quarterly*, 1993, vol. 39, n° 3 & 4, p. 100-107 ; C. BENOÎT, P.-A. GUERRIER et D. HENRYS, *Sida, culture et pauvreté en Haïti. Représentations et pratiques liées au Sida*. 2005, Projet UNESCO 207 - AI 1000 ; C. BENOÎT, «The Politics of Vodou: Aids, Access to Health Care and the Use of Culture in Haiti», *Anthropology in Action*, 2007, vol. 14, n° 3, p. 59-68.

Contexte et acteurs à l'origine d'un militantisme religieux : *déchoukaj* et *mizik rasin*

Le 7 février 1986, Jean-Claude Duvalier s'exila en France, entraînant le retour des exilés de la dictature duvaliériste, le vote d'une nouvelle constitution en 1987 et l'amorce d'un processus démocratique. Il eut pour conséquence immédiate le *déchoukaj(j)* des signes matériels, des symboles et des personnes associées à la dictature duvaliériste dont un certain nombre d'*ounfò* [temple], d'*ougan* [prêtre] et de *manbo* [prêtresse]⁵. Les Duvalier avaient associé à leur pouvoir certains éléments du culte tout en amplifiant une constante de l'histoire haïtienne : l'accointance entre dirigeants politiques et officiants religieux⁶. Cette proximité est en outre l'une des clefs de l'institutionnalisation du vodu pendant les années 1990.

C'est d'abord par la *mizik rasin* [musique racine] que s'est opéré le militantisme culturel centré autour du vodu. À la fin des années 1970, ce mouvement musical revendiqua un retour à la tradition par l'appropriation des symboles du milieu rural haïtien, tout en étant inspiré par le «reggae jamaïcain, le rastafarisme et Bob Marley»⁷. Il fut porté par des personnalités, issues des milieux populaires, mais également de la bourgeoisie et de l'élite de Port-au-Prince, qui se retrouvèrent autour du vodu des sanctuaires, celui de Badjo, de Soukri Danache, ou Nan Soukri, et de Nan Souvnan. D'après Sanba Zao (Louis Lesly Marcelin), une des figures de ce mouvement et membre du groupe de *mizik rasin* Gwoup Sa :

«Afin de mieux percevoir le mystère de la musique racine, j'ai fait un pèlerinage aux Gonaïves en 1980. J'ai visité les temples La Souvenance, Soukri Danache et Badjo, j'y ai rencontré Dani Danache et Konpè Filo. L'année d'après, j'y ai amené Aboudja et en 1983, Théodore Beaubrun Jr, dit Lolo»⁸.

5. «Les forces populaires ont utilisé le mot *déchoukaj*, arrachement d'une plante avec toutes ses racines, pour marquer que la dictature avait enfoncé profondément ses racines dans la société et la culture haïtiennes», G. AVERILL, «*Déchoukaj* en musique. La chute de la dictature haïtienne», *Critique Internationale*, 2000, n° 7, p. 133.

6. Pour l'association entre le pouvoir duvaliériste et les symboles et acteurs du vodu, voir L. HURBON, *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*. 1987, Paris, L'Harmattan ; M. S. LAGUERRE, «Politique et Vaudou en Haïti. L'ère des Duvalier 1957-1986», janv. 1987, *Collectif Paroles*, n° 33, p. 41-48 ; D. COSENTINO, «Envoi. The Gedes and Bawon Samdi», D. COSENTINO (dir.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles, 1998 [1995], p. 411.

7. G. AVERILL, *op. cit.*, p. 136.

8. R. DORVIL, «Sanba Zao, un homme, une histoire », *Spotlight*, 8-14 avril 2008, n° 75, p. 7.

D'après la tradition locale, Daniel Danache († 1993) descendait d'une famille de colons blancs, propriétaires de la sucrerie où est situé l'actuel *lakou* Nan Soukry dont il fut le *serviteur* héritier⁹. Ronald Derenencourt, dit Aboudja, fut marxiste, vécu à New York et créa au début des années 1980 en Haïti les groupes de *mizik rasin* Gwoup Sa et Sanba-yo. Il préférait alors le rituel «rada», «le plus pur, celui des campagnes, de la vallée de l'Artibonite au centre du pays. Pas le *kanzo* [rite initiatique], asservi à des demandes d'argent ou de réussite sociale, répandu à Port-au-Prince, cette ville parasite»¹⁰. À la tête d'un temple situé à Delmas, dans l'agglomération de Port-au-Prince, Aboudja fut, dans les années 2000, Empereur de Soukri¹¹ et propriétaire d'une entreprise de matériel audiovisuel par laquelle les journalistes devaient passer pour filmer les cérémonies. Quant à Théodore Beaubrun Jr., dit Lolo, il vécut également à New York avant de fonder le groupe Boukman Esperyans avec sa compagne Mimerose Beaubrun, dit Manzé¹². Selon Érol Josué, *oungan*, chanteur, proche des milieux académiques occidentaux et directeur du Bureau National d'Ethnologie depuis septembre 2012 :

«Il y a eu cette explosion de la musique *rasin* où Boukman Esperyans apparaît, où d'autres groupes sont venus chanter le vodou [...]. On faisait vraiment un retour aux sources et la jeunesse commençait à s'habiller en vodou, à mettre le *djakout* [sac paysan] de Kouzen [*lwa* de l'agriculture] pour sortir dans la rue»¹³.

Boukman Eksperyans diffusa des messages engagés en réaction à une actualité politique tumultueuse¹⁴. D'après l'ethnomusicologue américain Gage Averill, «son premier message était un message de salut spirituel par le vaudou et l'identité africaine»¹⁵. Ce mouvement social et culturel embrassa tout à la fois la résistance à une oppression politique protéiforme, un courant musical sensible aux influences internationales et la «redécouverte» du vodou sur le mode du retour aux sources paysannes, diasporiques et africaines.

9. Le terme de «serviteur» désigne un pratiquant du vodou, la notion de «services» aux esprits étant centrale dans le culte.

10. M. CRESSOLLE, «Voyage en Haïti chérie et maudite. 4 : L'espoir Samba», *Libération*, 6 janv. 1983, p. 21.

11. Dans les *lakou* de Souvnan, Soukri et Badjo, l'Empereur est un titre et une charge rituelle et honorifique, souvent délivré à des *oungan* et notables locaux ou nationaux.

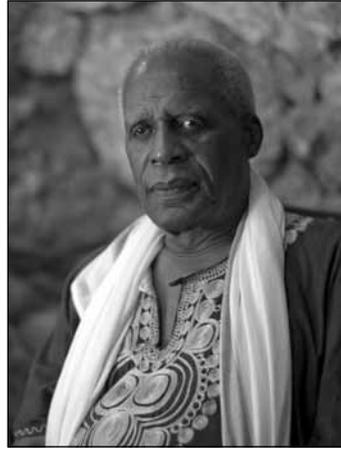
12. Elle est l'auteur d'un ouvrage relatant son expérience personnelle dans le vodou : M. P. BEAUBRUN, *Nan dòmi, le récit d'une initiation vodou*, La Roque d'Anthéron, Vents d'Ailleurs, 2010.

13. Entretien avec Erol Josué, janvier 2002.

14. Pour le carnaval de 1990, Boukman Eksperyans remporta un vif succès avec sa chanson *Kè-m pa sote* [je n'ai pas peur], réponse à la campagne de répression lancée par le général Prosper Avril, président d'Haïti, en janvier 1990 contre l'opposition. Cette chanson devint l'hymne de la grève générale qui poussa le général à la démission. G. AVERILL, *op. cit.*, p. 137.

15. *Ibid.*, p. 137.

Soukri fut l'épicentre du mouvement de défense du vodu et l'espace de ralliement avec le premier colloque organisé par Zantray. Cette association avait été créée en mai 1986 par Hérard Simon, Empereur de Soukri, association dont Dani Danache fut conseiller¹⁶. Hérard Simon avait pour ambition de constituer et de transmettre un savoir valorisant la «pureté africaine» du vodu, en le débarrassant de ses influences chrétiennes et en créant une université avec le soutien de l'UNESCO¹⁷. Max Beauvoir créa en 1986 l'association Bode Nasyonal tout en étant membre de Zantray. Étudiant aux États-Unis, puis en France dans les années 1950-1960, biochimiste de formation, Max Beauvoir



Max Beauvoir (2011)

hérita à la mort de son grand-père en 1974 de la charge de *oungan*. Il créa un temple à Mariani, à l'ouest de Port-au-Prince, dans lequel furent notamment initiés de nombreux étrangers. Proche de Jean-Claude Duvalier puis opposé à Jean-Bertrand Aristide, Max Beauvoir s'exila en 1996 à Washington où il créa un temple ainsi qu'un site Internet, *The Temple of Yehwe*¹⁸. Les stratégies développées par ces deux *oungan*, qu'il s'agisse de leur engagement au sein de leurs associations ou des pratiques rituelles développées dans leurs temples respectifs¹⁹, sont symptomatiques des reconfigurations opérées au sein des religions afro-américaines. Ces reconfigurations allient des stratégies de «dé-synchrétisation», de «ré-africanisation» et «d'orthodoxisation» qui

16. «L'acronyme signifie Zanfan Tradisyon Ayisyen [les enfants de la tradition haïtienne]. Le mot haïtien *zantray* lui-même signifie «entrailles» (au sens littéral) et «cœur» (au sens figuratif)», S. MINTZ et M. ROLPH-TROUILLOT, «The social history of haïtian vodu», D. COSENTINO (dir.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, UCLA Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles, 1998 [1995], p. 147. Voir également le site Internet de l'association : <http://zantray.com>.

17. D. COSENTINO, «Vodou Vatican...», *op. cit.*

18. Site Internet : vodou.org. Pour ces différents éléments biographiques, se référer à : M. LACEY, «Max Beauvoir. Le vaudou se donne un maître», *Courrier International*, n° 931, 2008, p. 36 (source originale : «A U.S.-Trained Entrepreneur Becomes Voodoo's Pope», *The New York Times*, 2008) ; A. ROBERT, «Interview de Max Beauvoir à Port-au-Prince», J. HAINARD et P. MATHEZ (dir.), *Le Vodou : un art de vivre*, photographies de J. WATTS, Infolio Éditions, Genève, 2007, p. 25-33. Ce catalogue d'exposition montre la collection d'objets vodu de Marianne Lehmann, collection gérée par la Fondation pour la Préservation, la Valorisation et la Production d'Œuvres Culturelles Haïtiennes (FPVPOCH, créée en 1989), dans laquelle est investie Rachel Beauvoir-Dominique, ethnologue, enseignante à la Faculté d'ethnologie de Port-au-Prince et fille de Max Beauvoir.

19. D. COSENTINO, «Vodou Vatican...», *op. cit.*, p. 106.

placent ces religions, à l'image du vodou haïtien, sur le terrain du politique²⁰. Les stratégies de ré-africanisation mobilisent le paradigme africaniste avec la référence à la culture yoruba qui connaît un succès certain auprès des représentants des autres cultes afro-américains²¹. Cette ré-africanisation est le plus souvent associée aux stratégies de dé-synchrétisation dont l'objectif est d'expurger ces cultes des influences chrétiennes et occidentales liées au colonialisme. Toutefois, le syncrétisme est le fruit d'un processus historique complexe ayant produit des synthèses religieuses originales²². Décréter que cette dynamique est un accident de l'Histoire et imposer des variations revient à renouveler et à réorienter ce syncrétisme constitutif du vodou haïtien. Et ce, d'autant que la présence d'éléments catholiques dans le vodou est toujours vivace, témoignant ainsi de la prégnance de coutumes anciennes. Quant à la stratégie d'orthodoxisation, son objectif serait d'unifier les pratiques et les savoirs relatifs au vodou tout en le structurant en tant que secteur pour le rendre plus visible et offensif, notamment auprès des instances politiques.

Cette stratégie se repère aussi bien dans les actes que dans les discours de Bode Nasyonal et de Zantray. C'est d'ailleurs au crédit de cette dernière qu'est porté l'acte de dépénalisation du vodou avec le vote d'une nouvelle constitution en 1987²³. L'accointance entre dirigeants politiques et leaders religieux s'accroît par la suite renforçant ainsi ce secteur vodou en plein essor. Pendant la campagne présidentielle de 1990, plusieurs candidats apparurent lors des services donnés dans le temple d'Hérard Simon, la préférence de Zantray allant à Leslie Manigat qui avait soutenu le vodou²⁴.

20. A. FRIGERIO, «Re-Africanization in Secondary Religious Diaspora : Constructing a World Religion», *Civilisations*, 2004, vol. 51, n° 12, p. 39-60.

21. K. ARGYRIADIS et S. CAPONE, «Cubanité et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami)», *Civilisations*, 2004, n° 1-2, vol. 51, p. 81-137 ; S. CAPONE, «À propos des notions de globalisation et de transnationalisation», *Civilisations*, 2004, n° 1-2, vol. 51, p. 9-22.

22. C. BENOÎT, *Corps, jardins, mémoires. Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*, Paris, CNRS Éditions / Édition MSH, 2000, p. 27-31 ; C. BERNAND, S. CAPONE, F. LENOIR et F. CHAMPION, «Le syncrétisme dans tous ses états», *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 2001, n° 114, p. 42-50 ; A. MARY, «L'anthropologie au risque des religions mondiales», *Anthropologie et Sociétés*, 2000, n° 1, vol. 24, p. 117-135 ; S. MINTZ et R. PRICE, *An anthropological approach to the afro-american past : a caribbean perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1981 [1976], p. 27-31.

23. En septembre 1935, le président Sténio Vincent promulgua un décret-loi condamnant les pratiques dites superstitieuses : L.-F. HOFFMANN, *Haïti. Couleurs, croyances, créole*. Montréal/Port-au-Prince, CIDIHCA/Deschamps, 1990, p. 138. Pour l'analyse de la période dite de pénalisation du vodou, voir K. RAMSEY, *The Spirits and the Lam. Vodou and Power in Haiti*, University of Chicago Press, 2011. Quant à la Constitution de 1987, se référer à : <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Haiti/haiti1987fr.html> (consulté le 12 mars 2008).

24. G. AVERILL et Y.-M. YIH, «Military in Haitian Music», I. MONSON (dir.), *The African Diaspora. A Musical Perspective*, New York, Garland Publishing, 2003, p. 267-294.

«En 1991, le Père Jean-Bertrand Aristide, un prêtre catholique et premier président d'Haïti élu démocratiquement, accueille publiquement des prêtres vodou dans le Palais national où eut lieu une cérémonie œcuménique pour célébrer son accession au pouvoir»²⁵.

Cette reconnaissance du vodou facilita l'institutionnalisation du culte portée par les associations de défense et de promotion du culte qui se multiplièrent pendant les années 1990. Cela se fit avec le concours d'institutions internationales comme l'UNESCO ou l'OMS qui recherchaient des structures organisées émanant du vodou pour la mise en œuvre de leurs programmes.

Discours essentialistes et institutionnalisation : un « intégrisme » vodou ?

Le principal argument du secteur vodou est que la culture et la nation haïtiennes, et par extension tous les Haïtiens, ont pour origine fondatrice le vodou, d'où la revendication pour que les représentants du culte soient intégrés dans les instances politiques nationales. Cet argument témoigne d'une radicalisation politique d'acteurs religieux faisant du vodou le moyen de sauvegarder la cohésion sociale et l'intégrité nationale face à la déliquescence de l'État haïtien, à un évangélisme conquérant et anti-œcuménique, et à une présence toujours plus marquée des intérêts étrangers. Cette radicalisation tend vers la formation d'un intégrisme, terme recouvrant des réalités socioculturelles très diverses, mais pertinent pour saisir le processus d'institutionnalisation du vodou :

«L'intégrisme est la radicalisation du fondamentalisme, quand celui-ci s'exprime en tant que volonté politique de réforme globale de la société. Il s'agit moins d'une continuité que d'une tangente que peut prendre tout mouvement qui, en voulant remonter aux sources de la tradition, peut aboutir à un procès des déviations historiques et, par la suite, aspirer à refonder le système social et politique. [...] Le degré de radicalisation de la rhétorique et de l'action varie en fonction, notamment, de la capacité d'insertion dans les institutions publiques»²⁶.

Zantray et Bode Nasyonnal, qui ont véritablement posé les grandes lignes de la rhétorique du secteur vodou, ont des statuts et des objectifs

25. S. MINTZ et M.-R. TROUILLOT, *op. cit.*, p. 147.

26. M. MILOT, « Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, 1998, n° 30, p. 163.

relativement similaires²⁷. Dans l'Acte constitutif de Zantray en 1986, le vodou est décliné à travers deux axes. Le premier le situe dans des rapports de domination sociohistoriques autant endogènes qu'exogènes, le culte étant une « religion populaire [...] victime de persécutions par les représentants des mi[li]eux nantis »²⁸. Pourtant, il n'est pas l'apanage d'une classe sociale en particulier puisque certains des protagonistes du secteur vodou appartiennent aux classes haïtiennes privilégiées²⁹. Cet argument vise probablement à capitaliser sur le statut de victime, car, comme le souligne le philosophe Tzvetan Todorov :

« Si l'on parvient à établir de façon convaincante que tel groupe a été victime d'injustice dans le passé, cela lui ouvre dans le présent une ligne de crédit inépuisable »³⁰.

Le second axe de l'Acte constitutif de Zantray définit le culte comme un bien commun relevant de « l'héritage » et du « patrimoine », et comme étant l'essence même de la culture haïtienne. Enfin, l'Acte précise également que :

« Zantray aura à créer diverses organisations, associations, regroupements d'Haïtiens (pour défendre la culture nationale du peuple haïtien) ou bien qui peuvent l'aider à atteindre ses objectifs »³¹.

27. « Le Bode Nasyonnal est une association sans but lucratif, non gouvernementale et apolitique, de mambos, de hougans, houngbonou, bokor, hounsi et serviteurs, détenteurs de la tradition vodoun. Il signifie, dans le langage des peuples Ewé et Fon de la République du Bénin et du Togo, le rassemblement national. Il réunit les gestionnaires de la tradition millénaire des ancêtres africaines ». Les objectifs de cette association portent sur la reconnaissance du vodou et sur la dimension éducative. L'adresse du site Internet de l'association n'est plus valide (<http://homepage.mac.com/intersocietal/interso/Vodoun/index.html>).

28. *Ibid.*

29. « Quelques vodouïsants de Port-au-Prince – dont certains issus des familles respectables de la classe moyenne et de l'élite – sortirent du placard, en revendiquant ouvertement leur allégeance à cette religion », S. MINTZ et M.-R. TROUILLOT, *op. cit.*, p. 147 ; « Au cours des deux décennies passées, quelques membres de la classe moyenne et de la bourgeoisie haïtienne, tout en défiant leur classe sociale, ont ouvertement affirmé leur affiliation au vodou comme serviteurs ou comme prêtres. Certains noms sont très connus : Mathilda Beauvoir, Max Beauvoir, Réginald Bailly, Ronald Derencourt, Dany Danache, Betty Legros Valal, Marcelle Laguerre, etc. », M.-J. A. SAINT-LOT, *Vodou, A Sacred Theatre : the African Heritage in Haiti*, Coconut Creek, Educa Vision Inc., 2003, p. 39. Il est cependant paradoxal de souligner le « coming out » de ces personnalités dès lors que le vodou fait partie, pour un certain nombre d'entre elles, de leur héritage familial.

30. T. TODOROV, *Les abus de la mémoire*, Paris, Éd. Arléa, 2004 [1995], p. 56.

31. <http://zantray.com/zanfan-tradison-ayisyen/acte-constitutif/> (consulté le 20 juillet 2013).

Les associations de promotion et de défense du vodou travaillèrent dans ce sens en encourageant la création d'organismes dédiés au culte lesquels se multiplièrent après le retour d'Aristide en Haïti en octobre 1994, au point que l'on retrouve parfois les mêmes acteurs dans plusieurs de ces structures. En août 1994, à l'initiative de l'association Vodoudjohoun, avec le soutien du Cercle Minokan et de l'association Aloumandja³², est créée la Fédération Nationale des Vodouisants Haïtiens (FENAVOH) dont les représentants furent reçus par Aristide en juillet 1995. En janvier 1998, la FENAVOH devint la CONAVO (Commission Nationale de Structuration du Vodou)³³. L'objectif de cet organisme fut d'institutionnaliser le vodou avec la création de l'Église Vodou d'Haïti en mai 1998, ces deux structures étant alors dirigées par Wesner Morency († 2007).

Ce dernier y divulguait un dogme adossé à un livre sacré, pratiquait des rituels proches des liturgies chrétiennes et célébrait un dieu unique d'origine yoruba. Avocat de formation, animateur radio, ancien séminariste et propriétaire d'une boutique d'objets vodou à Fort-de-France, Wesner Morency mobilisait une dichotomie classique entre une vision folklorique du vodou opposée à une interprétation *stricto sensu* religieuse du culte, tout en insistant sur une pédagogie aux accents totalitaires :

«Nous sommes parvenus à l'écriture du Livre Sacré du Vodou qui est une référence culturelle pour les vodouisants. Nous sommes en train de remplacer le prêtre vodou pour régenter leurs vies. [...] Jusqu'à présent, vous avez vu un vodou subissant la pensée occidentale et européenne à travers le christianisme. [...] Le vodou est pur dans ce qu'il est, c'est l'essence même de notre réalité de vodouisant [...]. Maintenant, on a un vodou qui s'affirme et qui est encore en guerre pour continuer à s'affirmer comme vodou, comme système idéologique et religieux»³⁴.

Wesner Morency et Roland Voltaire, porte-parole de la CONAVO, publièrent un article dans le quotidien national *Le Nouvelliste* révélant une forme d'intégrisme vodou entre, d'une part, autoritarisme et volonté de pénétrer les institutions publiques, et d'autre part, influence

32. Le Cercle Minokan a été fondé dans les années 1980 par Alexandre Abraham, fils du *oungan* Saint Erlonge Abraham chez lequel se rendait, pendant les années 1940, l'ethnologue suisse Alfred Métraux et la musicienne haïtienne Lina Mathon Blanchet. Alexandre Abraham fut également membre de Bode Nasyon. Quant à l'association Aloumandja, elle fut créée en 1986 par Michel Bouzi, *oungan* et député († 2004), et par Roland Voltaire, membre de Zantray et de Bode Nasyon.

33. <http://wesnermorency.org>, consulté le 25 août 2013. Ce site Internet est celui de l'association Wesner Morency animée par la veuve de ce dernier et par le *oungan* Ati André, «directeur exécutif de la CONAVO nationale d'Ayiti, Suprême Serviteur de l'Église vodou d'Ayiti».

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



Wesner Morency (1959-2007)

de la phraséologie chrétienne, d'un vocabulaire de type New Age et de la référence au phénomène contemporain de la globalisation et de la transnationalisation³⁵. Ce phénomène permet de saisir les logiques à l'œuvre dans le secteur vodou et qui, avec l'Église Vodou d'Haïti, sont poussées à leur extrême :

«Le passage du global au local met en lumière une zone de tension où des codes multiples du savoir entrent en contact, engendrant un processus à la fois d'homogénéisation et de différenciation. Dans le champ religieux, cette tension s'exprime souvent par le(s) discours sur la tradition, permettant à chaque groupe, en quête de légitimation et de suprématie religieuse, de négocier sa position dans un contexte global»³⁶.

Il s'agit également de négocier sa position dans un contexte local paupérisé où, nous le verrons, la concurrence est rude pour capter des ressources en se positionnant comme intermédiaire légitime, autant auprès des instances publiques haïtiennes qu'auprès des institutions internationales. La transnationalisation des faits religieux est particulièrement visible avec la généalogie du dieu de l'Église Vodou d'Haïti, Olohoum, nom à l'orthographe variable. Oloroun signifierait «Maître des Cieux» en langue yoruba³⁷ et il est invoqué en tant que «Dieu» dans les prières de l'Église du Christianisme Céleste, fondé en 1947 à Porto-Novo au Bénin³⁸. D'après le texte d'un responsable de l'antenne de l'Église Vodou d'Haïti à Montréal, Olohoum fut révélé à Hérard Simon au cours d'un voyage au Bénin³⁹. Oloroun apparaît également dans *Lapriyé Zantray* [la prière de Zantray]⁴⁰, dans le texte accompagnant l'album de musique d'Érol Josué⁴¹, et sur un site Internet, *Vodoun Culture*, qui rattache Oloroun Oba Nago à la famille

35. W. MORENCY et R. VOLTAIRE, «Message de la commission nationale de structuration du vodou à l'occasion de son troisième anniversaire», *Le Nouvelliste*, 1^{er} février 2001, p. 12-14.

36. S. CAPONE, «À propos des notions de globalisation et de transnationalisation», *Civilisations*, 2004, vol. 51, n° 1-2, p. 12.

37. A. MAZAMA, *L'impératif afrocentrique*, Paris, Éd. Menaïbuc, 2003, p. 191.

38. A. DE SURGY, *L'Église du Christianisme Céleste. Un exemple d'église prophétique au Bénin*, Paris, Karthala, 2001, p. 118.

39. H. MUNIER, *Fêtes, sorts et soins. Les représentations religieuses dans la pratique du vodou haïtien à Montréal*. Mémoire de Master 1, Université de Lyon II-Louis Lumière (dir. P. Deshayes), 2009, p. 38.

40. <http://zantray.com/lapriye-zantray/> (consulté le 9 novembre 2009).

41. E. JOSUÉ, *Régleman*, Mi5 Recordings, USA, 2008.

d'Ogou Shango⁴². Enfin, aux Etats-Unis, une divinité yoruba porte le nom d'Olokun qui incarne les ancêtres disparus lors du passage du milieu, ancêtres qui sont également affiliés à Damballah⁴³, *lwa* d'origine africaine et représenté dans le vodou haïtien par le chromo de Saint Patrick. Cette brève généalogie d'Olohoum souligne la volonté de ré-africaniser à la mode yoruba un vodou «nouvelle formule», car s'apparentant à une religion monothéiste à l'ambition universelle, caractéristique qui touche également d'autres cultes afro-américains.

Les lobbyistes du secteur vodou circulent dans un cadre géographique atlantique et étendent les réseaux d'un vodou conquérant incarnant la résistance culturelle et nationale, tout en renouvelant la symbolique du culte par l'incorporation d'éléments africains et chrétiens. L'anthropologue Steven Vertovec a synthétisé les influences entre la dynamique diasporique et les mouvements religio-politiques : militantisme ; position hégémonique comme interlocuteurs auprès des institutions nationales, internationales et dans les médias ; complémentarité entre ancrage local et réseaux transnationaux ; maîtrise des outils numériques et d'Internet⁴⁴. Mais le processus d'institutionnalisation du vodou met en tension les objectifs affichés et les réalités locales. Par exemple, l'Église Vodou d'Haïti prétendait régenter la vie des serviteurs et remodeler en profondeur le culte alors que les sociétés vodou sont des structures autonomes quant à l'ingérence extérieure et où le maître des lieux n'entend pas se laisser dicter sa pratique religieuse.

Le secteur vodou et «l'étranger» : bénéfices politiques et financiers, luttes intestines et stratégies identitaires.

La rhétorique du secteur vodou situe la figure de l'étranger dans une continuité historique. Le culte est présenté comme une religion de libération et comme une citadelle de l'authenticité culturelle, vocation réactualisée dans sa forme postcoloniale avec la présence des troupes de l'ONU en Haïti depuis la chute d'Aristide en février 2004. «L'étranger» c'est aussi : des espaces de vie, de formation et de représentations ; les

42. Le contenu de ce site provient des recherches d'Estelle Manuel († 2009), fille de Max Beauvoir : <http://www.vodoun.com/ayibobofr.htm> (consulté le 11 novembre 2009).

43. P. GUEJ, *Panafricanisme, religion akan et dynamiques identitaires aux Etats-Unis. Le chemin de Sankofa*, Paris, L'Harmattan, 2011.

44. S. VERTOVEC, «Religion and Diaspora», Communication présentée au colloque *New Landscapes of Religion in the West*, School of Geography and the Environment, Oxford University, 27-29 septembre 2000 (source : <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF>). Pour des analyses des usages d'Internet par ces acteurs religieux, se référer à S. CAPONE, «Les dieux sur le Net. L'essor des religions d'origine africaines aux Etats-Unis», 1999, *L'Homme*, n° 151, p. 44-74.

initiés occidentaux ; les organismes bilatéraux et internationaux avec lesquels les acteurs du secteur collaborent.

Le processus d'institutionnalisation fut notamment porté par une activiste, Euvonie Auguste, proche de Jean-Bertrand Aristide. À la fin des années 1990, elle créa au sein du Bureau National d'Ethnologie, le Bureau de Ralliement et d'Appui aux Vodouïsants. En 2001, Euvonie Auguste travaillait dans le Bureau du Vodou, rattaché au Ministère des Cultes et qui s'engagea dans l'arrêté promulgué par Jean-Bertrand Aristide le 4 avril 2003. Cet arrêté reprit les arguments diffusés par le secteur vodou :

«Considérant que le Vodou, Religion ancestrale, est un élément constitutif essentiel de l'identité nationale ; considérant qu'il est du devoir de l'État de protéger le patrimoine culturel de la Nation : considérant le développement croissant des organisations et associations issues du vodou ; considérant les efforts de structuration institutionnelle manifestée par les Vodouïsants représentant une portion considérable de la Population Haïtienne ; considérant la participation des Vodouïsants à la formation sociale, politique et morale du Peuple haïtien [...] Arrête : Article 1. En attendant une loi relative au statut juridique du Vodou, l'État haïtien le reconnaît comme religion à part entière»⁴⁵.

À la suite de cet arrêté, le Bureau du Vodou devint le Bureau de Liaison et de Structuration du Vodou intégré au Ministère des Affaires étrangères et des Cultes puis, pendant le gouvernement de transition (mars 2004–mars 2006), ce Bureau fut renommé Service Vodou au sein duquel Euvonie Auguste, d'après sa page Facebook, poursuit ses activités. En 2010, cette dernière était également coordinatrice de la Plateforme Minokan, une autre association vodou qui intervenait alors comme partenaire des institutions internationales engagées dans la lutte contre la pandémie du VIH-Sida en Haïti.

Dès 1986, Bodè Nasyonnal et Zantray souhaitaient intervenir dans le domaine de la santé publique en valorisant les savoirs et pratiques thérapeutiques des officiants du vodou, dynamique qui fut auparavant encouragée par l'OMS⁴⁶. À partir de 2003, la CONAVO servit

45. <http://www.haiti-reference.com/religion/vodou/docs/vodou-decret.php> (consulté le 13 juillet 2013). Pour une analyse de cet arrêté, se référer à L. HURBON, «Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie», 2005, *Gradbiva*, n° 1 (n.s.), 2005, p. 159.

46. «Le Bode Nasyonnal vise à [...] obtenir [...] la reconnaissance gouvernementale officielle de ses praticiens comme naturopathes», *Statuts de Bode Nasyonnal*, *op. cit.* ; quant à Zantray, l'un de ses objectifs était d'«organiser des centres médicaux pour la réalisation de la médecine intégrée, i.e. d'une alliance entre la médecine occidentale et la médecine populaire», *Acte Constitutif*, *op. cit.* À partir de 1978, l'OMS recommanda la prise en compte de la médecine dite traditionnelle et des «tradipraticiens» pour l'application des programmes sanitaires dans les pays dits du tiers monde, J.-P. DOZON, «Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire», *Politique africaine*, 1987, n° 28, p. 9-20.



Cérémonie Vodou (source : Lewis Ampidu Clorméus)

de partenaire privilégié auprès des ONG des organisations de PVVIH [Personnes Vivant avec le VIH] et des institutions internationales. L'anthropologue Catherine Benoît a souligné la contradiction entre ce statut d'intermédiaire de la CONAVO dans la lutte contre le VIH dont le discours convainc les bailleurs internationaux, et les fantasmes que cet organisme véhicule au sujet de la relation entre les rituels vodou et la propagation de la pandémie⁴⁷. Si les stéréotypes quant au rôle du vodou dans cette propagation persistent depuis le début de la pandémie⁴⁸, ils correspondent cependant à la position de la CONAVO, car les sacrifices ont été proscrits des célébrations de l'Église Vodou d'Haïti. D'autre part, la CONAVO, les institutions internationales ainsi que la hiérarchie catholique⁴⁹ partagent une interprétation culturaliste du vodou : les serviteurs seraient des exécuteurs passifs «téléguidés» par leur culte. Cela légitime la présence, dans cette lutte contre le VIH-Sida, de la CONAVO et des associations vodou pour lesquelles la culture haïtienne serait toute entière portée par cette religion. Cependant, ces positions font l'impasse sur les conditions sociales, économiques et politiques

47. C. BENOÎT, «The Politics of Vodou : Aids, Access to Health Care and the Yse of Culture in Haïti», *Anthropology in Action*, 2007, vol. 14, n° 3, p. 59-68.

48. P. FARMER, *Sida en Haïti. La victime accusée* (Trad. C. Hewlett), Paris, Karthala, 1992.

49. Selon M^{re} Pierre Antoine Paulo, l'évêque coadjuteur de Port-de-Paix : «le vaudou a créé en Haïti un climat culturel et une mentalité qui peuvent constituer un retranchement pour l'ennemi à abattre, le virus du Sida» ; H D., «Le vodouïsant : un partenaire incontournable», *Le Nouvelliste*, 22 nov. 2005, <http://lenouvelliste.com/article4.php?newsid=22777> (consulté le 5 mai 2009).



Scène de transe durant une cérémonie vodou (source : Lewis Ampidu Clorméus).

qui conditionnent, en premier lieu, les parcours thérapeutiques des séropositifs⁵⁰. Enfin, dans un contexte de paupérisation, l'injection de financements étrangers et la volonté de faire des officiants du vodou des intermédiaires opérationnels dans la lutte contre cette pandémie peuvent susciter bien des vocations opportunistes.

La reconnaissance officielle du secteur vodou ainsi que son intégration dans des programmes internationaux de santé aiguisa également des appétits politiques. Certains protagonistes de ce secteur étaient en compétition, mais ils avaient la même propension à instrumentaliser l'histoire du vodou en tant que « mémoire des opprimés » nécessitant une réparation. Si Wesner Morency fut choisi comme candidat par la CONAVO aux élections présidentielles de février 2006, remportées par René Prével, il ne fut cependant pas inscrit sur la liste électorale. Un article de presse invita les vodouïsants à former une alternative au pouvoir en place dans la continuité de la thématique révolutionnaire, fondatrice de l'État haïtien⁵¹. Cette part dominante de l'histoire dans l'esthétique politique développée par le secteur vodou fut également de mise chez Euvonie Auguste. À l'occasion du lancement, au sein du Bureau National d'Ethnologie, d'une campagne de lutte contre le VIH-Sida, cette activiste présenta le vodou à travers une rhétorique victimaire tout en arguant de sa capacité à la riposte⁵².

La multiplication des associations vodou et l'institutionnalisation du culte se manifestent par la création, en 2005 et sous l'égide de Max Beauvoir, de la Federasyon Nasyonal Vodou Ayisyen, renommée en 2008 Konfederasyon Nasyonal Vodou Ayisyen (KNVA/Confédération Nationale du Vodou Haïtien) qui regroupait alors 30 à 40 structures et associations vodou. En janvier 2008, la KNVA intronisa Max Beauvoir en tant qu'Ati Nasyonal. Le terme Ati, qui désigne la sagesse et l'ancienneté d'un *oungan*, suivi de Nasyonal signifie « guide suprême » ou « chef spirituel de la nation » pour l'intéressé, mais également « pape du

50. C. BENOÎT, 2007, *op. cit.*

51. « Une révolution silencieuse se prépare, et les politiques seront obligés d'admettre l'évidence que le peuple, après avoir été mis à profit dans une dynamique de chamboulement et de chair à canon, peut se retourner sur lui-même et amorcer une véritable révolution bâtie sur ses racines et ses croyances profondes aux fins de s'offrir un pays digne du Bois-Caïman, de Vertières et de 1804 », LE VIEUX DU VILLAGE, « Les vodouïsants à la conquête du pouvoir », *Le Nouvelliste*, 22 mai 2005, <http://lenouvelliste.com/article4.php?newsid=18112> (consulté le 23 nov. 2008).

52. « Le secteur a déjà connu 13 déçoucages [...]. À chaque bataille, nous avons perdu un héros. Nous n'en voulons pas un quatorzième ; s'il doit y en avoir d'autres [*dechoukaj*], c'est nous qui les ferons » signale la porte-parole de la plate-forme Milokan », ANONYME, « En marge de la célébration de Vertières. Haïti : des fidèles du vodou prient pour la paix, *Alterpresse*, 20 nov. 2006, <http://www.alterpresse.org/spip.php?article5378#.UiXm4bwrK2w> (consulté le 10 mai 2009).

vodou» pour la presse étrangère⁵³. Cette consécration a pu susciter des tensions au sein du secteur vodou. Ainsi, toujours en 2008, sur le site Internet dédié à la mémoire de feu Wesner Morency, Max Beauvoir est critiqué pour avoir envoyé un membre de la KNVA au Conseil Électoral Provisoire sans consulter la CONAVO, raison pour laquelle cette dernière se retira de la KNVA, et pour ses choix organisationnels et théologiques:

«Hougan Ati Max Beauvoir dans son manifeste qui bâtit les structures de la KNVA ignore totalement Olohoum et ne parle exclusivement que de son Dieu Yèwéhé, qui, jusqu'au moment où nous parlons ne présente aucun discours théologique, aucune doctrine, aucun enseignement»⁵⁴.

Il est en outre rappelé la prééminence du dieu Olohoum de par sa révélation aux *oungan* Hérard Simon et Dany Danache ainsi que le travail réalisé par la CONAVO et l'Église Vodou d'Haïti⁵⁵. Toutefois, Max Beauvoir reste incontestablement le porte-parole le plus médiatisé des représentants du vodou haïtien, en Haïti comme à l'étranger. L'audience de l'Ati Nasyonal repose notamment sur sa formation universitaire réalisée à l'étranger, sur son ancienneté dans le vodou, sur son entree politique, sur son réseau international et sur sa maîtrise d'un langage associant multiculturalisme et nationalisme :

«Le vodou haïtien est composé d'esprits indiens, d'esprits africains et d'esprits haïtiens, de manière à ce que chacun trouve sa place, d'une manière spirituellement démocratique [...]. Tous les Haïtiens qui forment ce que l'on peut appeler l'ethnie haïtienne possèdent leurs esprits dans le panthéon. En un mot, on est Haïtien, cela veut dire qu'on est vodouïsant !»⁵⁶

Cette affirmation, fidèle à l'essentialisme du secteur vodou, fixe une identité nationale de laquelle découlerait l'appartenance au culte. Dans ce lien exclusif entre identité haïtienne et vodou, Max Beauvoir écarte non seulement les Haïtiens d'autres confessions ou athées, mais également ses propres initiés occidentaux qui, au début des années 1990, représentaient 60 % de sa clientèle⁵⁷. D'autre part, l'Ati Nasyonal déclare :

53. D. DOMERÇANT, «Haïti : autour des grandes visions de Max Beauvoir, 'Ati National' », *Le Nouvelliste*, 11 juil. 2008, <http://lenouvelliste.com/article4.php?newsid=59696> (consulté le 7 sept. 2008) ; M. LACEY, «A U.S.-Trained Entrepreneur Becomes Voodoo's Pope», *The New York Times*, 5 avr. 2008, <http://www.nytimes.com/2008/04/05/world/americas/05beauvoir.html?scp=3&sq=Max%20Beauvoir&st=cse> (consulté le 10 sept. 2008).

54. <http://wesnermorency.org>

55. *Ibid.*

56. D. DOMERÇANT, *op. cit.*

57. D. COSENTINO, «Vodou Vatican...», *op. cit.*, p. 105.

«Nous devons renouer avec notre identité, et notre identité est vaudoue. Nous pensons que le gouvernement actuel s'appuie trop sur les étrangers pour s'en mettre plein les poches»⁵⁸.

Cette remarque souligne le rôle des bailleurs étrangers dans le jeu politique haïtien. Mais elle suggère aussi un mariage audacieux entre des discours politiques vindicatifs et une gestion avisée du recours à la religion, une initiation chez ce *oungan* pouvant coûter plusieurs milliers de dollars américains. Ce rapport ambivalent avec la figure de l'étranger est encore plus manifeste à la lecture de la déclaration de la KNVA que préside l'Ati Nasyonal :

«Aujourd'hui, nous vodouïsants, nous voyons rouge quand on voit des étrangers quels qu'ils soient fouler la terre de Dessalines. C'est pour cela que l'on demande à tous les vodouïsants de se mobiliser pour faire des sorts, des sorts et des sorts pour les mettre dehors. [...] Pour toutes ces raisons, les vodouïsants doivent rester mobilisés. La lutte vodou doit continuer coûte que coûte, sans perdre son souffle. La Confédération travaille pour faire une révolution Ginen pour nous préparer à prendre le pouvoir»⁵⁹.

Le recours à la magie exprimé dans cette déclaration réactualise un rapport à l'égard de l'étranger qui est belliqueux, historiquement ancré et constitutif de l'image qui est donnée du vodou. Mais on peut se demander s'il n'aurait pas pour objectif de détourner l'attention des ressources – identitaires, politiques, économiques – mobilisées par les lobbyistes du vodou pour arriver à leurs fins et notamment à la tête de l'État haïtien.

Conclusion

Les lobbyistes du secteur vodou sont donc au cœur de relations de pouvoir où l'esthétique politique du culte tient un rôle de premier plan. L'analyse de leurs carrières et de leurs ressources souligne un clivage social entre ceux qui représentent – membres de la bourgeoisie haïtienne, des classes lettrées et *moun dyaspora* [Haïtiens de la diaspora] – et ceux qui sont représentés, la grande majorité des serviteurs du vodou qui appartiendraient, selon les premiers, aux classes défavorisées. La prégnance de ce clivage est à considérer dans l'instrumentalisation populiste du nationalisme haïtien étroitement articulé à la dimension historique et révolutionnaire du vodou. Cependant, à la suite du séisme

58. M. LACEY, « Max Beauvoir. Le vaudou se donne un maître », *Courrier International*, 2008, n° 931, p. 36 (source originale : M. LACEY, « A U.S.-Trained Entrepreneur... », *op. cit.*).

59. <http://www.vodouhaiti.org>. Consulté en novembre 2009, ce site n'est plus actif.

du 12 janvier 2010 qui frappa la capitale haïtienne et plusieurs autres villes, diverses interprétations quant aux causes de la catastrophe mirent en cause le vodou. Si la plupart des médias occidentaux affirmèrent qu'Haïti était à la fois une «île maudite et martyre», le télévangéliste américain Pat Robertson affirma en outre sur la chaîne CBN qu'Haïti avait signé un pacte avec le diable au cours de la cérémonie du Bois-Caïman, source de tous les maux de ce pays⁶⁰. Cette publicité pour le vodou et pour les fantasmes qu'il génère a suscité un nombre important d'articles de presse, de débats sur les réseaux sociaux et dévoila la pérennité des représentations véhiculées au sujet du culte. Entre les récits de la fin du XVIII^e siècle et ceux diffusés à la suite du séisme, leur point commun est de dénigrer le vodou en vertu d'une interprétation rigoriste du dogme chrétien⁶¹. Mais l'affirmation du télévangéliste est symptomatique de la croyance dans la puissance du vodou, autant chez les protestants que chez les vodouïsants, le séisme et les attaques contre le vodou donnant en outre à Max Beauvoir une occasion supplémentaire de diffuser son discours⁶². Au-delà du rôle du religieux dans la mise en intelligibilité des catastrophes naturelles, les interprétations des leaders protestants comme celles des représentants du vodou sont différentes, mais elles reposent sur le même principe essentialiste : toute l'histoire et la culture haïtienne seraient déterminées par le vodou. Il y aurait en outre une convergence d'intérêts entre ces officiants religieux qui se renforcent mutuellement par les publicités consécutives aux attaques contre leur culte, tendant ainsi à atteindre leurs objectifs, celle d'une audience plus large quant à la diffusion de leur message, bénéfique pour leurs ambitions politiques.

60. <http://www.examiner.com/article/the-haiti-earthquake-voudoun-voodoo-pat-robertson-the-devil-pact> (consulté le 10 février 2010).

61. E. McALISTER, «From Slave Revolt to a Blood Pact with Satan : The Evangelical Rewriting of Haitian History», *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 2012, vol. 41, n° 2, p. 187-215.

62. N. ALLEN, «Haiti earthquake : Voodoo high priest claims aid monopolised by Christians», *The Telegraph*, 1^{er} février 2010, site Internet <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/centralamericaandthecaribbean/haiti/7119572/Haiti-earthquake-voodoo-high-priest-claims-aid-monopolised-by-Christians.html>, consulté le 13 février 2010 ; T. OBERLÉ, «En Haïti, le vaudou est toujours debout», *Le Figaro*, 3 fév. 2010 (<http://www.lefigaro.fr/international/2010/02/04/01003-20100204ARTFIG00002-en-haiti-le-vaudou-est-toujours-debout-php> ; consulté le 5 février 2010) ; J.-L. LE TOUZET, ««Nous sommes guidés par les esprits». Débarrassé de ses oripeaux hollywoodiens, le vaudou connaît depuis le séisme un nouveau souffle en Haïti. Un culte qui ambitionne de renverser le catholicisme», *Liberation*, 17 fév. 2010, <http://www.liberation.fr/monde/0101619831-haiti-nous-sommes-guides-par-les-esprits>, consulté le 2 mars 2010.