



**HAL**  
open science

## Le vodou haïtien

Dimitri Béchacq

► **To cite this version:**

Dimitri Béchacq. Le vodou haïtien. Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine, Bayard, 2019, 9782227494855. hal-02292541

**HAL Id: hal-02292541**

**<https://hal.univ-antilles.fr/hal-02292541>**

Submitted on 8 Jun 2024

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

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

## **Le vodou haïtien**

### **I. INFORMATIONS GÉNÉRALES**

#### **Nom du groupe**

Vodou haïtien ou vodou (également écrit vaudou).

#### **Dénomination**

Le « vodou » est un terme générique adopté à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour désigner, dans certaines régions d'Haïti, un ensemble de danses et de rythmes musicaux inscrits dans un complexe de pratiques rituelles, spirituelles et thérapeutiques. Étudié aujourd'hui comme une religion à part entière, le vodou a été pendant longtemps qualifié en termes de « sorcellerie », de « charlatanisme », de « magie » ou encore de « superstition ». En France, ces dénominations sont toujours d'actualité, surtout dans la presse et dans les médias, produit d'une profonde méconnaissance à l'égard d'un culte déconsidéré et pratiqué, à de rares exceptions près, dans la plus grande discrétion. En France, comme en Haïti, certains pasteurs protestants utilisent parfois le terme de « diable » ou de « démon » pour attaquer le vodou.

Les *sèvitè* (serviteurs), ceux qui pratiquent ce culte en honorant leurs esprits, utilisent aussi bien le terme de « vodou » que des mots désignant certains principes et pratiques qui lui sont associés. Cependant, ces mots étant également le produit des diverses formes régionales que peut revêtir le vodou en Haïti, ils sont parfois usités dans la migration, et peuvent ainsi révéler la région d'origine du serviteur. Ainsi, par exemple, le vodou est le plus souvent désigné par ce qui en constitue son noyau le plus visible, les cérémonies – sorte de célébration semi-publiques – qui sont appelées : *manje lwa*, *danse lwa*, *sevis kay*, *seremoni*. Les *lwa* (ou encore *mistè*, *zanj*, saints, etc.) sont les esprits ou entités qui composent ce qui s'apparente à un panthéon.

#### **Place dans les courants religieux**

Le vodou haïtien fait partie des religions dites « afro-américaines », de ces cultes nés à la suite de la traite négrière transatlantique, et pendant la période esclavagiste, de la rencontre, d'abord dans la région du Congo puis sur le continent (p. 1238 >) américain, entre des rites dits « animistes » d'origine africaine et la religion catholique. Qualifié de religion syncrétique au même titre que le candomblé du Brésil ou la santería de Cuba, le vodou haïtien a fait l'objet d'intenses débats au sein de la communauté universitaire afin de déterminer quelle composante (africaine ou européenne) y était la plus significative. C'est en partie pour cette raison que l'orthographe francisée « vaudou » a progressivement laissé la place à l'orthographe « vodou », notamment chez les anglophones et les créolophones, afin de mettre l'accent sur l'origine africaine.

En France, du fait de la transnationalisation des faits religieux en général, et afro-américains en particulier, le vodou haïtien peut inspirer certains officiants animant ces nouveaux mouvements religieux et parareligieux qui associent à des degrés divers New Age, ésotérisme et médecines dite « traditionnelle » ou « alternative ». Il est cependant plus fréquent, notamment en Europe et en Amérique du Nord, que le vodou haïtien soit associé, dans les

parcours des individus, avec les autres cultes afro-américains, certains officiants et serviteurs cumulant parfois les initiations à ces différents cultes.

### **Dimension internationale**

La présence du vodou hors de son foyer d'origine, le Golfe de Guinée, est indissociable de l'histoire de la diaspora noire, depuis la traite transatlantique jusqu'aux migrations contemporaines. En outre, en Haïti, jusqu'à la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, le vodou a été pratiqué au sein de cellules familiales élargies et réparties en unité de résidence – le *demanbre* – aux fonctions domestique, économique et spirituelle, le tout sous l'autorité d'un patriarche. Les mutations du milieu rural puis, à partir des années 1950, l'intense émigration vers les centres urbains et hors d'Haïti ont impacté les pratiques du vodou. Ce culte est donc célébré aujourd'hui dans la plupart des espaces investis par la diaspora haïtienne quand celle-ci est numériquement significative.

S'agissant du vodou, une double dynamique anime les relations entre Haïti et sa diaspora : d'une part, l'étroite relation du vodou avec la société haïtienne ; d'autre part, sa capacité d'adaptation aux influences extérieures.

Le culte vodou – ses rituels, son calendrier, son panthéon, etc. – est en étroite relation avec la société haïtienne, son histoire et son territoire. Le coeur du vodou repose sur la relation étroite qui lie un serviteur à son-esprit-s, relation de type don-contredon au sein de laquelle le serviteur "nourrit" son esprit en échange de quoi ce dernier lui assure protection. Sur la base de ce noyau dur, le (p. 1239 >) vodou peut-être pratiqué individuellement – tel serviteur faisant un pèlerinage pour faire une demande à tel esprit -, et en famille, par exemple sur le *demanbre* qui est placé sous la protection des esprits du lieu et de la famille (le plus souvent des aïeux divinisés). C'est d'ailleurs dans le cadre de cérémonies familiales que les membres d'une famille résidant à l'étranger sont amenés à se rendre en Haïti sur les terres de leur ancêtre. Le *peristil* (temple) est l'espace le plus courant dans lequel sont données les cérémonies destinées à célébrer les esprits selon le calendrier des saints catholiques, selon les circonstances du moment (guérison, mariage mystique entre un serviteur et son esprit, initiation, etc.) ou selon des temporalités rituelles spécifiques faisant suite, par exemple, au décès d'un serviteur. Les cérémonies débutent généralement par une litanie de prières catholiques, suivie de chants dédiés aux esprits célébrés et invoqués, chants se faisant au rythme de danses et de musique, et au cours desquels des offrandes sont faites aux esprits (nourriture, boisson, sacrifices d'animaux) qui se manifestent par des trances de possession.

Cette description synthétique ne rend cependant pas compte de l'extraordinaire diversité des formes régionales du vodou, la forme la plus connue étant celle de la région métropolitaine de Port-au-Prince et du sud du pays. Plus au nord, dans les environs de la ville des Gonaïves, il existe trois sociétés mystiques très réputées : Soukri, Badjo et Souvnans. Leurs cérémonies annuelles attirent un public nombreux, dont des serviteurs résidant aussi bien dans la capitale qu'en diaspora. D'autres lieux de dévotion sont également l'objet de manifestations spirituelles et publiques annuelles : bassin St Jacques (Plaine du Nord), pèlerinage de Saut d'Eau (Artibonite), pèlerinage de Saint-Yves (Nippes).

Une autre dynamique anime également le vodou : il recèle une capacité certaine d'adaptation aux reconfigurations imposées de l'extérieur, et ce d'autant plus dans le cadre de la migration. Dès lors, le vodou peut être pratiqué à l'extérieur du territoire d'origine – ce

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

qui peut donner lieu à des controverses et à des luttes – mais certains rituels spécifiques, qui ne peuvent être réalisés qu'en Haïti comme par exemple certaines étapes de l'initiation appelée *kanzo* (sud et ouest du pays), impliquent une mobilité des serviteurs. Rares sont les officiants – *oungan* pour les hommes, *manbo* pour les femmes – qui, résidant en France, possèdent un temple dans lequel se retrouvent les membres de la famille spirituelle ; et quand c'est le cas, ils ont le plus souvent un temple et/ou une propriété en Haïti. Dans de nombreux cas, les *oungan* et *manbo* qui habitent (p. 1240 >) en France ont un réseau aussi bien local qu'international (Europe, Caraïbe, Amérique du Nord), ce qui induit là encore de fréquents déplacements.

## II. IMPLANTATION ET POPULATION

### Estimation du nombre en France et tendances d'évolution démographique

Il est impossible de connaître le nombre de serviteurs du vodou haïtien en France. Le vodou est le plus souvent pratiqué en cachette, il faut être recommandé pour rencontrer tel *oungan* ou telle *manbo*, et la réalisation de cérémonies semi-publiques est connue dans un réseau restreint d'individus. En effet, la discrétion des officiants et serviteurs du vodou quant à leurs pratiques religieuses tient principalement à deux facteurs.

Depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle et l'indépendance d'Haïti en 1804, les représentations pérennes d'un vodou diabolique et sanguinaire, pratiqué par des Noirs analphabètes et superstitieux, ont été véhiculées par la presse étrangère et par une littérature sensationnaliste alimentée par les missionnaires, les journalistes et les diplomates, parfois même par certains des membres des classes supérieures haïtiennes. Depuis, cette réputation sulfureuse – sorte d'héritage colonial réduisant le vodou à la seule sorcellerie – est régulièrement reprise et réactualisée par les productions cinématographiques et les médias.

De plus, *oungan* et *manbo* commercent avec leurs esprits : ils agissent en leur nom pour prodiguer des soins, réaliser des consultations de voyance, accomplir des rituels de protection, etc. Ces pratiques marchandes et spirituelles permettent de se constituer un réseau de clients dont certains peuvent devenir de futurs initiés et serviteurs. Outre que les revenus tirés de ces pratiques ne sont pas, le plus souvent, déclarés auprès du fisc, la loi prohibe également certains actes rituels réalisés lors des cérémonies, comme les sacrifices d'animaux.

Dans ce contexte défavorable aux pratiques du vodou, il existerait malgré tout cinq temples dans la région Ile-de-France ; il y en aurait également deux autres en provinces (Bretagne, Hérault). Il faut également considérer ces espaces d'habitation (appartements d'immeubles collectifs) où les officiants reçoivent leur clientèle pour des consultations, mais aussi un nombre restreint d'initiés pour la réalisation de rituels minimalistes, le plus souvent sans musique ni sacrifices. (p. 1241 >)

### Rapide historique de la présence du groupe en France et de son évolution

Le vodou en France ne constitue pas en tant que tel un groupe homogène et clairement identifiable de l'extérieur et par des néophytes. Il est le plus souvent le fait d'individus dont le charisme et les compétences rituelles et chorégraphiques leur assurent une audience certaine. L'histoire de la présence du vodou en France est lié à l'essor des troupes

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

folkloriques haïtiennes à partir des années 1940, ces troupes étant parfois composées de serviteurs du vodou et amenées à réaliser des tournées internationales. Mathilda Beauvoir, à la fin des années 1960, fut la première *manbo* à créer d'abord un cabaret, à Pigalle, puis un temple vodou en région parisienne. Elle effectuait chaque année des séjours en Haïti pour recruter des danseurs et des serviteurs et les conduire en France afin de se produire dans ces lieux. Un certain nombre de *oungan* et de *manbo* qui officient aujourd'hui en région parisienne sont arrivés par ce biais-là dans les années 1970-1980.

Depuis, sous l'effet aussi bien d'un accroissement démographique de cette présence haïtienne en France que de l'intensification des échanges entre les différents espaces investis par cette diaspora, une nouvelle génération de leaders religieux et de pratiquants a émergé. Associant une mobilité régulière entre ces différents espaces et la maîtrise des outils des NTIC, ces acteurs favorisent ainsi les interactions entre les lieux de culte situés de part et d'autre de l'Atlantique, avec par exemple, la retransmission en direct des cérémonies via les smartphone ou l'animation de groupes de serviteurs sur les réseaux sociaux.

### **Concentration territoriale**

À l'instar de la population haïtienne en France, l'essentiel des serviteurs du vodou se trouvent dans la région Ile-de-France.

### **Composition**

L'essentiel des serviteurs et des clients des *oungan* et des *manbo* haïtiens de France est composé de Martiniquais, de Guadeloupéens et de Guyanais. Les liens au sein d'une famille spirituelle, composée des initiés du *oungan* ou de la *manbo*, le plus souvent haïtiens ou d'origine haïtienne, relèvent d'une parenté symbolique mais également biologique quand les enfants de ces officiants s'allient avec l'un ou l'une des initié(e)s de leur(s) parent(s). (p. 1242 >)

### **Evolution démographique récente et conversions**

Comme en Haïti, il se peut qu'un serviteur arrête de rendre un culte aux esprits du vodou pour finalement se tourner vers les Églises d'obédience protestante (évangélistes, baptistes, adventistes, etc.). Les raisons les plus couramment évoquées sont : les exigences élevées des esprits, les attaques de sorcellerie, une infortune ou une maladie persistante. Cela est cependant bien plus courant en Haïti où les situations de précarité s'accroissent et s'intensifient, même si certaines églises sont décriées pour l'enrichissement de leurs dignitaires.

## **III. AUTODÉFINITION ET DISCOURS**

### **Structure et courants internes**

Il n'existe pas de structures au sein de laquelle se retrouveraient les différents serviteurs, familles spirituelles et temples vodou de France. Une tentative a cependant émergé au début des années 1990 à l'initiative d'un jeune *oungan*, fraîchement débarqué en France, qui souhaitait fédérer les « vodouïsants » dans une association de type loi 1901 : *Association des Vodouïsants Haïtiens de France* (AVHF). Cette tentative répondait à un mouvement apparu en Haïti à la faveur de la chute de la dictature duvaliériste en 1986, laquelle fut suivit

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

par la création de plusieurs associations de défense et de promotion du vodou dans l'une desquelles ce jeune *oungan* était investi. Cependant, faute d'un public suffisamment nombreux et d'une méfiance persistante à l'égard de ce type de groupement vu comme un tremplin vers la politique, cette association n'a pas trouvé d'écho positif auprès des serviteurs du vodou résidant en France.

### Texte fondateur

Il n'existe pas de textes spécifiques auxquels se réfèrent les serviteurs du vodou en France. Cependant, et cela vaut en Haïti comme dans la diaspora, tous les Haïtiens connaissent un événement popularisé comme un mythe fondateur ayant valeur d'histoire incontestable. Il s'agit de la cérémonie vodou du Bois-Caïman, qui aurait eu lieu une nuit d'août 1791, pendant laquelle un pacte aurait lié les esclaves aux esprits et qui est aujourd'hui considéré comme l'événement déclencheur de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue, prémisse de l'indépendance d'Haïti en 1804. Le récit de cette cérémonie a (p. 1243 >) été largement diffusé depuis les années 1920 et appris par cœur par des générations d'écoliers grâce au *Manuel d'Histoire d'Haïti* (Dorsainvil, 1924), qui sert encore à l'enseignement de l'histoire haïtienne. Trouvant ainsi une place de choix dans le récit national, la cérémonie du Bois-Caïman est devenue la clef de voute d'une fierté et d'une affirmation identitaire pour les serviteurs du vodou autant en Haïti que dans la diaspora. Cependant, c'est ce même récit qui est mobilisé par certains des leaders des nombreux cultes d'obédience protestante quand surviennent des catastrophes naturelles comme le séisme du 12 janvier 2010. Selon ces leaders, ce séisme et les nombreux autres événements dramatiques que connaît le pays, seraient imputables au contrat passé avec le diable lors de cette fameuse cérémonie du Bois-Caïman.

Chez certains *oungan* et *manbo* ayant bénéficié d'une instruction ou d'un accès au savoir, l'ouvrage *Le vaudou haïtien*, de l'ethnologue suisse-américain Alfred Métraux (1958) figure en bonne place. Les enquêtes qui en ont permis la rédaction ont été menées surtout dans les années 1940, à une époque où le vodou subissait les attaques du clergé catholique, tout en bénéficiant de l'intérêt croissant des ethnologues étrangers et haïtiens. Mais surtout, les *oungan* et *manbo* trouvent dans cet ouvrage des descriptions détaillées de rituels dont la connaissance et la maîtrise ont pu s'étioler au fil du temps et au gré des migrations rurales et transnationales.

Le vodou est une religion chantée et dansée ne reposant sur aucun texte fondateur mais bien sur une *praxis* rituelle transmise de façon performative et orale. Pour pallier à cela, et dans la lignée de la création des associations de promotion et de défense du vodou après 1986, le *Livre Sacré du Vodou* fut rédigé par le représentant de la CONAVO (Commission Nationale de Structuration du Vodou), lui-même fondateur de l'Église vodou d'Haïti. Ces deux structures, créées en 1998, ont été vivement critiquées par un certain nombre de serviteurs, et elles ont difficilement survécu au décès de leur leader. Dans ce contexte, la diffusion du *Livre sacré du vodou*, dont il n'existait par ailleurs que quelques exemplaires, n'en a été que plus limitée.

### Formation

Les modalités de formation aux pratiques du vodou dépendent, en France mais également dans les autres espaces de la diaspora, d'un premier paramètre : la région d'origine du

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

serviteur et de celui qui l'a initié. En effet, dans le sud du pays (région métropolitaine de Port-au-Prince et péninsule sud), il existe un processus (p. 1244 >) initiatique, le *kanzo*, assez long et marqué par plusieurs étapes dont la dernière – le rite de *pran ason* – permet de devenir *oungan* ou *manbo asogwè*.

En revanche, dans le nord (à partir de la région de l'Artibonite), un rituel plus simple (*sèvis tèt* ou *lavè tèt*) marque l'accession au rang de *oungan* ou *manbo makout*. La population haïtienne et d'origine haïtienne présente en France provient principalement du sud d'Haïti : aussi c'est le *kanzo* qui prime dans la transmission d'un certain nombre de connaissances et de compétences. Il se peut en revanche que des serviteurs, originaires d'autres régions, ne se reconnaissent pas dans cette forme du vodou qui est pratiquée en France. En fonction des moyens financiers et selon les exigences des esprits, il se peut que pour parachever leur formation initiatique, le *papa* ou la *manman kanzo* (père ou mère d'initiation) organise un voyage en Haïti pour certains de leurs initiés.

Il s'agit là cependant d'un schéma général qui varie en fonction de deux autres paramètres : la relation entre l'initiateur(-trice) et l'initié(-e), et celle entre le serviteur et les esprits. En effet, pour ce qui est de la relation entre l'initiateur(-trice) et l'initié(-e), elle repose sur un lien de filiation dont dépendra la nature du savoir transmis : compétences chorégraphiques, apprentissage des chants, réalisation des rituels, liturgie (*régleman*), connaissances des attributs des esprits, utilisation des plantes, fabrication de remèdes, etc. Ainsi le *oungan* formera l'initié à maîtriser son « don », celui de pouvoir communiquer avec les esprits. Cet ensemble de savoirs s'acquiert essentiellement par la pratique et par l'oralité : il n'existe pas d'ouvrages ni de supports, la maîtrise et la transmission de cet ensemble de savoirs étant en outre variable selon les *oungan* et les *manbo*. Pour ce qui est de la relation entre le serviteur et les esprits, elle passerait par plusieurs canaux dont le rêve, qui occupe une place assez importante, notamment dans la transmission de connaissances et dans la délivrance de messages et de signes dont il s'agit d'apprendre la signification.

#### IV. PARTICIPATION RELIGIEUSE

##### Chiffres

Il n'existe pas de données chiffrées sur le nombre de pratiquants du vodou, eu égard à la dimension très confidentielle de ce culte. Les serviteurs du vodou, même en Haïti auprès des services de l'État, par exemple dans le cadre d'un recensement, ne déclarent pas cette appartenance religieuse. En France, connaissant (p. 1245 >) la réputation faite à leur culte, nombreux sont ceux qui préfèrent taire cette appartenance, de peur d'être identifié comme un sorcier en puissance.

##### Fêtes religieuses

L'un des marqueurs de cette synthèse originale qu'est le vodou, entre éléments d'inspiration animistes / africains et composante catholique / européenne, est la prégnance du calendrier chrétien dans la réalisation des fêtes religieuses, et notamment patronales. Ces fêtes patronales, dites également fêtes champêtres, honorent les saints du calendrier catholiques, telle ville ou telle localité ayant été placée sous la protection de tel saint. En effet, et cela remonterait à la période esclavagiste, les esprits du vodou sont représentés par des saints catholiques, que ce soit à travers les dates du calendrier, les chromolithographies présents dans presque tous les temples, ou encore les prières, notamment celles qui « ouvrent » les

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

cérémonies. Il faut en outre être baptisé dans la religion catholique pour pouvoir servir les esprits. Si les contraintes liées aux pratiques collectives du vodou dans la diaspora limitent la réalisation de cérémonies, une fête est cependant privilégiée : celle des morts les 1<sup>er</sup> et 2 novembre, qui correspond dans le vodou aux dates de célébration des *Gédé*.

En fonction du lieu où sont réalisées ces cérémonies – par exemple quand le temple est situé dans la cave d'un pavillon de la banlieue parisienne – d'autres esprits peuvent être honorés comme le *Iwa Zaka*, esprit des cultivateurs, célébré chaque 1<sup>er</sup> mai. Par ailleurs, il existe dans le vodou un rituel appelé *minokan* qui permet de saluer en une seule cérémonie des *Iwa* secondaires par rapport aux *Iwa* plus importants, tels que *Zaka*, *Gédé*, *Ogou*, *Erzuli*, etc. Ce rituel est particulièrement prisé, sinon adapté, par les serviteurs de la diaspora au regard des contraintes de temps – en Haïti les cérémonies peuvent parfois durer plusieurs jours alors qu'à l'étranger, elles ont lieu de préférence les week-ends – et des contraintes d'espace, du fait de l'environnement urbain, cadre dominant des Haïtiens résidant à l'étranger.

### **Pratiques alimentaires et vestimentaires**

Les pratiques alimentaires et vestimentaires reflètent bien la relation particulière qui lie chaque serviteur avec son ou ses esprits. En effet, cette relation se tisse dans un rapport de don / contredon : le serviteur « nourrit » – au sens littéral par l'offrande de mets, et au sens figuré (p. 1246 >) en lui rendant hommage – son ou ses esprits, en retour de quoi il considère que ces derniers lui assurent protection et bienveillance.

Ces esprits, quand ils prennent possession de leurs serviteurs – lors d'une consultation de voyance ou pendant les cérémonies - sont de véritables personnalités reconnaissables par des marqueurs qui leur sont spécifiques : couleur, vêtement, accessoire, nourriture et boisson, jour de la semaine, plante ou élément naturel, bijoux, comportement et trait de caractère, rythme musical, chorégraphie, etc. Ainsi, au cours d'une cérémonie destinée à célébrer tel *Iwa*, certains de ces marqueurs qui personnifient chacun des esprits sont mobilisés dans une mise en scène à la fois théâtrale et religieuse. Les mets qui lui sont offerts sont ensuite partagés d'abord entre les serviteurs du temple, et ensuite par les invités et les personnes extérieures qui ont assisté à la cérémonie.

Les initiés (*ounsi* selon la terminologie du rite du *kanzo*) sont identifiables en étant habillés de blanc lors des cérémonies. Ils doivent respecter un certain nombre d'interdictions pendant le processus initiatique (interdits alimentaire et vestimentaires), mais aussi après que l'« esprit » eut été installé dans leur tête. Ainsi, le serviteur a pour obligation de réserver à son « *Iwa mèt tèt* » (littéralement, « esprit maître de la tête ») une nuit par semaine – celle du jour qui lui est associé -, en dormant seul pour que celui-ci puisse lui rendre visite.

## **VI. RELIGION ET ÉTAT**

### **Statut juridique / Rapports avec l'État**

Si, par un décret du 4 avril 2003, le vodou a été reconnu comme religion nationale de la République d'Haïti, en revanche, il n'y a pas en France de reconnaissance officielle du culte. Les principales institutions de l'État qui ont eu à s'y intéresser, ou à être interpellées par celui-ci, sont le Ministère de la Justice et le Ministère de l'Intérieur. Plusieurs affaires judiciaires impliquant des mises en accusation de pratiquants – pour abus de confiance,



Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

détournement, etc. – défrayent régulièrement la chronique. Le vodou a pendant un moment fait l'objet d'une attention de la part de la MIVILUDES (Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires). Il peut arriver que des praticiens hospitaliers aient officieusement recours à des *oungan* ou à des *manbo* pour interpréter les symptômes d'un patient haïtien ou d'origine haïtienne, le plus souvent des symptômes d'ordre psychique. Enfin, il se peut également que des forces de l'ordre soient (p. 1247 >) appelées : pour trouble à l'ordre public quand le bruit inhérent à une cérémonie dérange le voisinage, sur dénonciation d'*oungan* ou de *manbo* jaloux du succès de l'un des leurs, etc.

À l'intérieur du groupe hétérogène que forment les pratiquants du vodou en France, des conflits de nature religieuse peuvent apparaître. En effet, la pratique du culte en diaspora nécessite des aménagements, tant au regard des lieux où les différents rituels sont réalisés, que par rapport aux membres non haïtiens de la famille spirituelle, principalement en France. Ainsi, dans tel temple de la région parisienne, un *mariage mystique* – rituel qui permet parfois de faire patienter l'esprit jusqu'à l'initiation - a été réalisé entre le *Iwa Ogou*, et un nourrisson, celui de l'une des initiées. Habituellement ces mariages se réalisent parfois avec des adolescents, plus rarement avec des enfants, quand il s'agit notamment de les placer sous la protection d'un esprit. Il s'agissait là d'une entrave par rapport à la coutume dans la mesure où l'époux/épouse de l'esprit est censé accomplir certaines obligations rituelles à l'égard de son *Iwa*.

Ces adaptations peuvent susciter des commentaires négatifs relayés le plus souvent par la rumeur et par les réseaux sociaux, d'un temple à l'autre, et de part et d'autre de l'Atlantique. Les personnes incriminées mettent ces rumeurs sur le compte de la jalousie suscitée par leur réussite qu'atteste le nombre de personnes initiées par tel *oungan* ou par telle *manbo*. Parallèlement, si le vodou est relativement souple et perméable aux innovations, et si chaque *oungan* et *manbo* a sa propre liturgie (*règleman*), une certaine orthodoxie rituelle doit être respectée, d'autant plus si les pratiques du culte ont lieu à l'extérieur d'Haïti. Ces conflits peuvent également survenir dans un contexte de forte concurrence entre les prêtres et prêtresses du culte, certains n'hésitant pas à « débaucher » les serviteurs pratiquant chez leur concurrent.

### **Structures, implantation institutionnelle**

En France, les familles spirituelles réunies sous l'autorité d'un leader religieux, souvent charismatique, est la seule unité structurelle qui prévaut, parfois incarnée dans un lieu, le *ounfo*. Il n'existe pas d'organisation formelle qui structurerait l'ensemble des familles et des pratiquants. Les réseaux qui peuvent exister entre les temples sont parfois le fait de filiation spirituelle, par exemple si tel serviteur devenu *oungan* reste en contact rapproché avec son *papa* ou sa *maman kanzo*. (p. 1248 >)

### **Financement**

Les pratiques du vodou étant méconnues et réprouvées dans la société française, les bénéfiques qui peuvent être retirés des différentes prestations, comme les *leson* (consultations de voyance), ne sont pas déclarés. En revanche, quelques rares *oungan* et *manbo* dont l'activité religieuse génère un certain volume en termes de clientèle, de public et donc d'argent, se sont déclarés comme exerçant une profession libérale au titre de laquelle ils sont assujettis à l'impôt. C'est ainsi que certains achats de fournitures (boissons,

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

aliments, tissus, animaux, etc.) inhérents à la réalisation de cérémonies peuvent être déduits des revenus déclarés à l'administration fiscale. La famille spirituelle constitué de l'ensemble des serviteurs peut en outre être sollicitée pour le financement d'une cérémonie, d'autant si cette dernière nécessite l'achat d'une ou plusieurs têtes de bétail pour les sacrifices.

La plupart des serviteurs reconnaissent que la pratique du vodou a un coût élevé, certains esprits pouvant se montrer exigeant quant aux offrandes qui doivent leur être faites. De nombreux observateurs, dès la fin XIX<sup>ème</sup> siècle, ont également remarqué que les paysans et serviteurs du vodou n'hésitaient à s'endetter pour satisfaire aux exigences des esprits. Cette dynamique financière, aspects de la relation de type don/contredon qui lie les *lwa* et leurs serviteurs, pousse parfois ces derniers à cesser d'honorer leurs esprits.

## VII. RELIGION ET SOCIÉTÉ

### Reconnaissance sociale - débats en cours

Si le vodou est méconnu en France, le rejet dont il fait l'objet est le fruit de cet héritage colonial faisant du culte l'altérité radicale par excellence. Cet héritage se fonde sur toute une littérature sensationnaliste produite par les missionnaires, les explorateurs, les savants et les ambassadeurs, de la période coloniale jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Cette littérature a alimenté les productions hollywoodiennes qui ont popularisé une image spectaculaire et effrayante du vodou. C'est dans ces représentations pérennes du vodou qu'il faut situer le rejet, mais aussi l'attraction, dont il peut faire l'objet actuellement en France. Si ce n'est pas le groupe en tant que tel qui subit les effets de ces représentations (p. 1249 >) négatives et réductrices, il n'en demeure pas moins qu'à travers le vodou, les pratiquants se sentent visés et marginalisés car leur culte est réduit à la seule sorcellerie. Cependant, l'ambivalence est au cœur du pouvoir des *oungan* et des *manbo* certains étant réputés « servir de la main droite » (faire le bien, guérir) comme « servir de la main gauche » (faire le mal, tuer). La sorcellerie assure au vodou autant une publicité négative, avec les nombreux stéréotypes produits à son encontre, que positive : réputé être puissant, le vodou attire de nombreux clients.

Ainsi, lors de la commercialisation de la « poupée vodou Sarkozy » avant les élections de 2007, une personnalité de droite s'est émue, à la radio, qu'une telle poupée puisse exister et être vendue, soulignant à cette occasion le caractère « malsain » du vodou. Parallèlement, un temple situé à Léogane, à l'ouest de Port-au-Prince, est réputé pour accueillir des hommes politiques martiniquais et guadeloupéens souhaitant favoriser l'issue d'un scrutin électoral.

### Place dans les médias et publications

Dans ce contexte, les rares occasions où le vodou est traité dans les médias généralistes se limitent à communiquer uniquement sur deux aspects : la réduction du vodou à la sorcellerie et les affaires judiciaires impliquant des personnes agissant au nom du culte. En revanche, dans les médias spécialisés, et notamment sur les chaînes du câble, peuvent être diffusés des documentaires sur Haïti où le vodou est appréhendé comme relevant du folklore local. Le vodou est présenté de façon positive quand il est mobilisé, à des degrés divers, comme sujet d'inspiration par des créateurs haïtiens, ou des descendants d'Haïtiens nés en diaspora, amenés à se produire ou à exposer en France : écrivain, musicien, photographe, plasticien,

Dimitri Béchacq, 2019, « Le vodou haïtien », in A.-L. Zwillig (dir.), *Les minorités religieuses en France. Panorama de la diversité contemporaine*. Paris, Bayard, p. 1237-1250.

chorégraphe, photographe, etc. C'est à l'occasion de leurs prestations et de l'exposition de leurs créations que la presse généraliste évoquera le vodou dans des termes moins négatifs qu'à l'accoutumée.

## VIII. LA RECHERCHE

### Travaux en cours (thèses, recherches, projets... )

- Marie Bodin, *Entre imaginaires et réalités : pays en dehors, vodou et hétérotopies*, Thèse de Géographie sous la direction de Béatrice Collignon, Bordeaux 3. (p. 1250 >)
- Hadrien Munier, *Le processus de transnationalisation du vodou haïtien sur le continent nord-américain : pouvoirs, thérapies et identités*, Thèse d'Anthropologie sous la direction de Jorge P. Santiago, Lyon 2.

## IX. RÉFÉRENCES

ADOUANE, Soraya, 2000-2001, « La pratique du vodou haïtien à Paris », *Psychopathologie africaine*, vol. 31, n° 1 (Les pratiques européennes des religions afro-américaines) : 69-91.

BASTIDE, Roger, MORIN, Françoise, RAVEAU, François, 1969, *Les Haïtiens en France*, Paris-La Haye, Mouton.

BÉCHACQ, Dimitri, 2013, « Distance, intimité et pouvoir. Dans les coulisses d'une ethnographie multi-située du vodou haïtien (Port-au-Prince, Gonaïves, Paris, Brooklyn), in J. P. Santiago, M. Rougeon (dirs.), *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*, Academia/L'Harmattan (Investigations d'anthropologie prospective), n° 4, pp. 213-249.

BÉCHACQ, Dimitri, 2012, « Histoire(s) et actualité du vodou en Ile-de-France. Hiérarchies sociales et relations de pouvoir dans un culte haïtien transnational », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 41, n° 2, pp. 257-279.

BOUGEROL, Christiane, 1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousies, commérages, sorcellerie*. Paris, Presses Universitaires de France (Coll. Ethnologies).

LAËTHIER, Maud, 2009, « Espaces et mémoire. Circulation du vodou haïtien à partir de la Guyane, in V. Baby-Collin, G. Cortès, L. Faret, H. Guétat-Bernard (dirs.), *Migrants des Suds*. Montpellier, IRD Éditions, Coll. Objectifs Sud, p. 393-411.

PLANSON, Claude, 1975, *Vaudou, un initié parle*. Paris, Éd. J'ai lu.