

Le vodou *asogwe* diasporique transnational **Ontologie analogique et naturalisme moderne globalisé**

Thèse en cotutelle
Doctorat en anthropologie

Hadrien Munier

Université Laval
Québec, Canada
Philosophiae doctor (Ph. D.)

et

Université Lumière Lyon 2
Lyon, France
Doctorat (Dr.)

© Hadrien Munier, 2017

Le vodou *asogwe* diasporique transnational **Ontologie analogique et naturalisme moderne globalisé**

Thèse en cotutelle
Doctorat en anthropologie

Hadrien Munier

Sous la direction de :

Francine Saillant, directrice de recherche
Jorge P. Santiago, directeur de cotutelle

Résumé

Cette thèse de doctorat porte sur une forme contemporaine du vodou haïtien telle qu'elle est pratiquée dans la diaspora et plus particulièrement à Montréal. J'ai choisi de focaliser mon étude sur l'une de ses formes présentes en Haïti, appelée vodou *asogwe*. Ma thèse concerne ainsi l'étude d'une religion diasporique et transnationale dans le contexte de la globalisation. Les données empiriques de ma recherche amènent au constat que la pratique du vodou *asogwe* à Montréal repose autant sur des adaptations à son nouveau contexte que sur une continuité de sa logique profonde.

J'ai élaboré ma méthodologie de manière à pouvoir saisir dans la mesure du possible le sens de la pratique de l'intérieur, en pratiquant régulièrement avec mes interlocuteurs. J'ai mené mes recherches de doctorat pendant deux ans au sein d'une famille spirituelle, tout en prenant également en compte le lignage religieux plus large dans lequel celle-ci s'inscrit. Cela m'a également amené à observer la ritualité et à faire des entretiens dans plusieurs lieux répartis entre Montréal et Haïti, connectés par ce lignage religieux transnational.

L'analyse que je mène articule l'étude des religions transnationales à l'approche théorique de l'anthropologie ontologique. La démonstration vise alors à analyser la manière dont l'adaptation du vodou *asogwe* diasporique à la globalisation permet à celui-ci de se perpétuer tout en étant inséré dans la modernité mais en reposant toujours sur une ontologie distincte. Pour déployer cette analyse, la thèse est organisée autour de l'étude de la dynamique entre adaptations et continuités dans la pratique du vodou *asogwe* qui se manifeste notamment dans son inscription spatiale et ses processus de territorialisation.

Mot-clés : Montréal, Haïti, diaspora, transnationalisation, religion, vodou *asogwe*, globalisation, ontologie.

Abstract

This Ph.D. thesis deals with a contemporary form of Haitian vodou practiced in the diaspora and especially in Montreal. I chosen to focus my study on one of its version existing in Haiti, called vodou *asogwe*. Thereby my thesis analyzes a diasporic and transnational religion in the context of globalization. Empiric data of my research expose that the practice of vodou *asogwe* in Montreal lies as on adaptations to this new context than a continuity of its deep logic.

I designed my methodology to grasp the meaning of the religious practice from the inside, regularly practicing with my interlocutors. I led my Ph.D. fieldwork during two years into a spiritual family, while taking into account the wider religious lineage in which it is embedded. This drove me to observe the rituality and to conduct interviews in several locations spread between Montreal and Haiti, all of them connected by this transnational religious lineage.

The analysis I develop combines the study of transnational religions to the theoretical lens of ontological anthropology. The demonstration aims to analyze the way in which adaptation of diasporic vodou *asogwe* to globalization allows it to perpetuate itself while being inside a modern context but still lying on a specific ontology. In order to unfold this analysis the thesis is structured by the study of the dynamic between adaptations and continuities in the practice of vodou which appears in particular in its spatial insertion and its territorialization process.

Keywords : Montreal, Haiti, diaspora, transnationalization, religion, vodou *asogwe*, globalization, ontology.

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Remerciements.....	x
Introduction générale.....	1
Chapitre 1 – Vodou, mondialisation et migrations.....	9
Introduction.....	9
1.1 – Les cultures afro-américaines, produit des différentes phases de la mondialisation	10
1.1.1 – Les multiples phases de la mondialisation.....	10
1.1.2 – Mondialisation et modernité.....	15
1.1.3 – La formation des cultures afro-américaines.....	20
1.1.4 – Les religions afro-américaines et la première mondialisation.....	24
1.2 – Les migrations contemporaines : création d'espaces diasporiques et transnationaux dans le contexte de la globalisation	29
1.2.1 – L'importance des migrations contemporaines dans la globalisation.....	31
1.2.2 – Migrations et diasporas.....	39
1.2.3 – Migrations et réseaux transnationaux.....	45
1.2.4 – Diaspora et réseaux transnationaux.....	48
1.2.4.1 – La métropolisation des diaspora	50
1.2.4.2 – Logiques spatiales des diasporas.....	54
1.2.5 – Transnationalisation des religions afro-américaines.....	60
1.3 – La formation de la diaspora haïtienne de la mondialisation à la globalisation : spécificité historique	65
1.3.1 – La formation d'Haïti comme culture afro-américaine.....	66
1.3.2 – Les migrations haïtiennes et la formation de la diaspora haïtienne.....	75
1.3.3 – Le vodou haïtien dans la diaspora haïtienne	78
Conclusion	81
Chapitre 2 – Le vodou haïtien comme objet anthropologique: quelle altérité?.....	83
Introduction.....	83
2.1 – Socio-anthropologies du vodou haïtien.....	84
2.1.1 – Les courants de la littérature anthropologique sur le vodou haïtien	84
2.1.2 – De l'indigénisme au noirisme : la valorisation politique et identitaire du vodou.....	85
2.1.3 – Les Amériques noires : syncrétisme et créolité	87
2.1.4 – Ésotérisme et valorisation	90
2.1.5 – Approches sociologiques : vodou et politique	91
2.1.6 – Les nouvelles recherches dans la diaspora	95
2.2 – Qu'est-ce que le vodou haïtien?.....	103
2.2.1 – Les origines multiples du vodou haïtien.....	103
2.2.2 – Les diffusions antérieures à la deuxième moitié du XXe siècle.....	111
2.3 – L'approche ontologique : une lecture renouvelée du vodou ?.....	115
2.3.1 – Les apports du tournant ontologique pour (re)penser l'altérité.....	115
2.3.2 – Des chasseurs-cueilleurs aux Amériques noires.....	120
2.3.3 – Le vodou haïtien : multiplicité, dividualité et analogisme.....	124
Conclusion	132
Chapitre 3 – Contexte de la recherche et méthodologie.....	134
Introduction.....	134
3.1 – Contexte : le vodou, la diaspora haïtienne et Montréal	135
3.1.1 – La communauté haïtienne de Montréal	135

3.1.2 – Population : famille religieuse et lignage religieux.....	139
3.1.3 – Le vodou à Montréal, Haïti et New York.....	142
3.2 – Méthodologie : ethnographie expérientielle d’une religion diasporique.....	146
3.2.1 – De l’observation à la posture expérientielle : terrain et transformation ..	147
3.2.1.1 – Expérience d’une initiation vodou : transformations et conséquences	149
3.2.1.2 – L’initiation méthodologique : une transformation du terrain.....	157
3.2.1.3 – La transformation de soi par le terrain : des dérives passées au courant expérientiel.....	161
3.2.2 – Tentative d’ethnographie multisituée	171
3.2.2.1 – Le déplacement comme paradigme : acteurs, lieux et flux.....	171
3.2.2.2 – Projet initial de terrain multisitué.....	174
3.2.2.3 – Blocages rencontrés et adaptation aux contraintes.....	176
3.2.3 – Méthodes et données	177
3.2.3.1 – Entretiens	177
3.2.3.2 – Participation observante	181
3.2.3.3 – Ethnographie en ligne et supports multimédia.....	183
3.2.4 – Traitement et analyse.....	185
Conclusion.....	187
Chapitre 4 – La ritualité du vodou asogwe	188
Introduction.....	188
4.1 – Le vodou asogwe : pratiques et notions.....	190
4.1.1 – Divinités et socialité : composition des collectifs	190
4.1.2 – Ritualité, gestuelle et initiations	196
4.1.3 – Cadre matériel : objets, aliments et lieux	208
4.2 – Une cérémonie vodou à Montréal.....	216
4.2.1 – Vendredi : seremoni poul.....	218
4.2.2 – Samedi : dans lwa.....	238
Conclusion	266
Chapitre 5 – Le vodou asogwe diasporique en contexte de globalisation.....	268
Introduction	268
5.1 – Migrations haïtiennes et constitution de la famille religieuse	269
5.1.1 – Itinéraire de la mère spirituelle et accès au statut de manbo.....	269
5.1.2 – Entrées dans la famille religieuse : consultations, cérémonies et liens de parenté.....	279
5.1.3 – Hiérarchie, normes et dynamique interne	288
5.2 – Insertion urbaine et champs religieux et thérapeutique	297
5.2.1 – Insertion socio-spatiale du vodou asogwe et des pratiquants	297
5.2.2 – Champ thérapeutique et religieux haïtien : coupures et participations....	310
5.2.3 – Relations avec d’autres familles religieuses.....	325
Conclusion.....	334
Chapitre 6 – Les réseaux transnationaux d’une famille religieuse diasporique.....	336
Introduction	336
6.1 – Réseaux relationnels transnationaux.....	337
6.1.1 – Un lignage religieux transnational	337
6.1.2 – Parentés transnationales.....	343
6.1.3 – Le rôle des TIC dans le réseau transnational et local.....	350
6.2 – Circulations transnationales et immobilité.....	357
6.2.1 – Aller ou ne pas aller en Haïti	358
6.2.2 – Circulations entre Montréal et New York	367

6.2.3 – Les motivations des circulations.....	372
6.3 – Territorialisation de la famille religieuse diasporique : entre local et transnational	376
6.3.1 – Territoire local.....	378
6.3.2 – Logique réticulaire	384
6.3.3 – Territoires imaginés.....	385
Conclusion	391
Chapitre 7 – Le monde du vodou haïtien : une ontologie analogique.....	394
Introduction.....	394
7.1 – Multiplicités	395
7.1.1 – La multiplicité du monde : physicalité	395
7.1.2 – La multiplicité au sein des personnes : intériorités.....	412
7.2 – Force.....	426
7.2.1 - La force comme substance immanente du monde (participation)	427
7.2.2 - La force et les qualités calorifiques (coupure).....	434
7.3 – Attachements.....	440
7.3.1 – L'attachement des relations	440
7.3.2 – L'attachement par la matérialité.....	454
Conclusion.....	475
Chapitre 8 – Le vodou asogwe diasporique et la modernité.....	478
Introduction	478
8.1 – Économie et échanges.....	480
8.1.1 – L'économie comme forme sociale de la modernité	481
8.1.2 – La notion de travail.....	487
8.1.3 – Les lwa du marché dans l'histoire du vodou asogwe.....	493
8.2 – Personnes : individu et personne divinduelle.....	499
8.2.1 – La construction de la personne dans la modernité : l'individu.....	501
8.2.2 – Persona et personne divinduelle dans l'analogisme.....	507
8.2.3 – Coupure sociale et double conscience en diaspora	512
8.3 – Territoires et espace	520
8.3.1 – Spatialité naturaliste : l'étendue neutre.....	522
8.3.2 – Territoires intensifs du vodou asogwe : histoire de pliages.....	525
8.3.3 – Globalisation et métropoles : fragmentation réticulaire du vodou asogwe	530
Conclusion.....	535
Conclusion générale.....	538
Ouvertures	544
Bibliographie.....	547
Annexes.....	567
1 – Lexique	567
2 – Cartes	574
3 – Liste des figures.....	578
4 – Grille d'entretien libre : récit de vie.....	579
5 – Photographies.....	580
5.1 – Autels temporaires chez Christelle.....	580
5.2 – Ounfò de Christelle.....	587
5.3 – Peristil de Jean-Christophe (Carrefour).....	588
5.4 – Baptême des tambours	590
5.5 – Divers.....	591
6– Schéma d'un autel	598

7 – Schéma temporel d'une cérémonie.....	599
8 – Histoire d'attaque sorcellaire racontée par Yvonne.....	600
9 – Description du traitement de Chimène.....	604
10 – Prière Ginen.....	607
11 – Quelques chants vodou.....	625

Les questions posées par ce que l'on appelle en Amérique latine et en Amérique du Nord la globalisation et en Europe la mondialisation constituent un défi pour l'anthropologie, laquelle est d'abord ethnographie. La globalisation est un processus immense, macroscopique, alors que la démarche ethnographique est une démarche micrologique. Autrement dit, nous ne pouvons, en ethnographie, étudier des processus macroscopiques qu'en montrant comment ils s'inscrivent dans de minuscules interactions. Ce n'est qu'à partir du micro que les ethnographes peuvent aller vers le macro. Ce n'est qu'à travers le local qu'ils peuvent analyser le global, en évitant deux tentations : l'une, l'orgueil de la généralisation hâtive du concept, la prétention à l'universalisme abstrait ; l'autre, l'enfermement dans l'histoire régionale.

François Laplantine et Francine Saillant,
2005

Every scientific man in order to preserve his reputation has to say he dislikes metaphysics. What he means is he dislikes having his metaphysics criticized.

Alfred North Whitehead,
cité par Georges P. Conger, 1927

J'ai fait de plus loin que moi un voyage
abracadabrant
il y a longtemps que je ne m'étais pas revu
me voici en moi comme un homme dans
une maison
qui s'est faite en son absence
je te salue, silence
je ne suis pas revenu pour revenir
je suis arrivé à ce qui commence.

Gaston Miron, 1994

Remerciements

Mes remerciements vont à tous ceux et celles qui ont participé d'une manière ou d'une autre à ce que cette thèse voit le jour.

Je tiens à remercier en premier lieu toutes les personnes que j'ai rencontrées au cours de mes recherches sur le vodou haïtien. Elles ont eu la patience de me faire partager la complexité de leur monde et la richesse de leur vie. Je remercie particulièrement Christelle qui a pris le risque de m'accepter dans sa famille spirituelle et qui m'a tant appris de la pratique du vodou *asogwe*. Malgré certaines incompréhensions mutuelles et mes maladresses, j'en garde un souvenir indéfectible.

Je remercie mes parents et ma famille, qui m'ont soutenu dans ce projet passionnant mais parfois incertain. Un remerciement va aussi à mes amis, dont l'écoute, les commentaires et l'aide ont contribué à affiner mon analyse.

Je remercie mes directeurs de thèse Francine Saillant et Jorge P. Santiago qui ont accompagné mon travail au fil des années. Leurs commentaires avisés et leur suivi patient m'ont beaucoup appris et ils ont su m'aider à transformer la pierre brute en un édifice solide.

Je remercie également Patrick Deshayes et Pauline Guedj qui ont dirigé mes premiers travaux de recherche en Master et dont cette thèse est l'aboutissement.

Je remercie Dimitri Béchacq, avec qui les échanges et les collaborations m'ont permis de mieux comprendre la vie des Haïtiens, en Haïti et dans la diaspora. À l'université Laval, je remercie Sylvie Poirier et Nicolas Vonarx qui m'ont beaucoup apporté sur le plan théorique. Je remercie également Jhon Picard Byron qui m'a accueilli à l'Université d'État d'Haïti pour participer au séminaire qu'il dirigeait.

Je tiens à remercier Frédéric Laugrand pour le minutieux travail de prélecture qu'il a mené. Ses commentaires m'ont conduit à rectifier certaines imprécisions qui demeuraient dans le texte.

Je remercie également François Laplantine et Ewa Martin pour avoir accepté d'être membre de mon jury et de s'atteler à la lecture d'un texte encore si imparfait.

Enfin, je remercie tous ceux et celles que je n'ai pas nommé mais qui connaissent l'importance de leur présence à mes côtés. À tous ceux et celles qui savent qu'un auteur n'est pas un individu isolé.

Introduction générale

Cette thèse de doctorat porte sur une forme contemporaine du vodou haïtien telle qu'elle est pratiquée dans la diaspora et plus particulièrement à Montréal. Le vodou haïtien recouvre un ensemble de pratiques et de conceptions le plus souvent considérées par les anthropologues comme religieuses, en l'occurrence en tant que culte synchrétique, initiatique, polythéiste et de possession. L'omniprésence de sa dimension thérapeutique paraît l'inclure totalement dans le champ du soin (Vonarx, 2011 ; 2008). En réalité, les différentes facettes de ce culte sont si riches et nombreuses qu'il est difficile de le circonscrire à un seul domaine particulier de la vie humaine. J'ai choisi de focaliser mon étude sur l'une de ses formes présentes en Haïti, appelée vodou *asogwe*¹. Il s'agit de la version dominante du vodou dans la région de Port-au-Prince et dont la pratique est actuellement bien implantée dans la diaspora. Ma thèse concerne ainsi l'étude d'une religion diasporique et transnationale.

Au fur et à mesure de l'affinement de mon approche et des reformulations successives de mon objet d'étude, mon analyse est passée de "la pratique du vodou à Montréal" à celle de "la pratique du vodou à *partir de* Montréal". Ce déplacement, qui se retrouve dans l'organisation générale de la thèse, est issu du constat que la pratique du vodou *asogwe* à Montréal repose autant sur des adaptations à son nouveau contexte que sur une continuité de sa logique profonde. L'étude de cette articulation entre reproduction et transformation du vodou s'inscrit dans une continuité des analyses sur le vodou, et plus largement sur les religions afro-américaines, mais l'aborde d'une manière spécifique. En effet, c'est dans le contexte de la globalisation que ce pose actuellement cette question. La manière dont y répondent les pratiquants diasporiques diffère sensiblement des adaptations antérieures du vodou à d'autres contextes par la nouveauté des conditions matérielles, relationnelles et culturelles que suppose ce contexte contemporain.

Si l'analyse de ce double mouvement entre adaptations et permanence dans la pratique

¹ Un lexique des termes créoles utilisés dans cette thèse se trouve en annexe 1.

du vodou n'est pas nouvelle, la manière dont je propose de l'aborder dans ma thèse l'est sur plusieurs points. Parmi les multiples ouvrages anthropologiques sur le vodou haïtien, nombreux sont ceux dans lesquels est abordée d'une manière ou d'une autre la dynamique entre continuité et innovation culturelle. Cette question est présente dès le départ dans l'ensemble des cultures afro-américaines et informe également l'histoire de la société haïtienne dans son ensemble.

Dès les premières études anthropologiques sur le vodou haïtien, l'un des principaux enjeux est d'identifier la part africaine conservée et la part catholique réappropriée, ainsi que leur mode de combinaison original qui les font coexister dans une même pratique religieuse. Melville Herskovits (1937) a abordé cette question en retraçant l'origine des « africanismes » qu'il a observé dans le vodou haïtien rural à la fin des années 1930. Alfred Métraux (1958) a abondamment traité de la composition syncrétique dans le panthéon et les rites vodou ainsi que son expression dans le mode de vie des paysans haïtiens des années 1940-50. Laënnec Hurbon (1988) a poursuivi ce questionnement en l'alimentant d'analyses historiques et sociologiques qui sont venues souligner les tensions entre ces ruptures et ces continuités dans l'expression d'un imaginaire autour du vodou au sein de l'ensemble de la société haïtienne. Dans une autre démarche, l'analyse de la pratique du vodou à Brooklyn qu'a pu faire Karen Brown (1991) a déployé ces interrogations en prenant en compte non plus la filiation entre l'Afrique et Haïti mais entre Haïti et la diaspora. Ce rapide survol n'est qu'un des exemples pouvant montrer à quel point la question des combinaisons dynamiques entre une tendance à la perpétuation de certaines pratiques rituelles et leurs transformations, réinterprétations et adaptations au sein d'un contexte social qui lui est souvent étranger est une préoccupation constante dans ces analyses.

L'intérêt de cette thèse réside dans les choix théoriques et méthodologiques et la manière de les articuler afin de poursuivre ce questionnement dans un monde marqué par la globalisation. L'analyse de pratiques religieuses de populations immigrées en termes de transnationalisation religieuse est maintenant bien admise et est relativement adéquate pour analyser la pratique du vodou haïtien à Montréal. Cependant, en faisant le constat qu'il semble manquer à cette approche une modalité de compréhension plus

profonde du sens de ces pratiques et de leur vécu par les migrants, il a paru nécessaire de la prolonger. C'est la raison pour laquelle ma rencontre avec le courant de l'anthropologie dite "ontologique" a été sur ce plan très fructueux. Ce courant théorique entend « prendre au sérieux » les interlocuteurs sur le terrain et tente d'entrer dans « leur monde » (Candea, *in* Carrithers *et al.*, 2010:175). Plus précisément, il s'agit de s'intéresser aux existants, aux êtres (onto-), avec lesquels des groupes sociaux composent un monde commun spécifique. Les tenants de ce courant théorique n'ont pourtant développé leur approche que dans les espaces originels des pratiques qu'ils observent et ne l'ont jamais confrontée à la question migratoire. C'est en cela que l'articulation entre l'anthropologie ontologique et les théories sur les religions transnationales, dont l'ancrage se situe dans l'anthropologie de la mondialisation, constitue un apport à la discipline.

L'autre aspect original de cette thèse provient de la démarche méthodologique que j'ai adoptée et qui correspond à ce double ancrage théorique. Dans la filiation de la tradition ethnographique, j'ai souhaité observer au plus près la ritualité telle qu'elle est menée par un groupe de pratiquants, mais aussi telle qu'ils la vivent et la conçoivent dans leur propre histoire personnelle. C'est la raison pour laquelle j'ai mené mes recherches de doctorat au sein d'une famille spirituelle, tout en prenant également en compte le lignage religieux plus large dans lequel elle s'inscrit. J'ai donc élaboré ma méthodologie de manière à pouvoir saisir dans la mesure du possible le sens de la pratique de l'intérieur, en pratiquant régulièrement avec mes interlocuteurs, dans leur famille spirituelle. Cette participation régulière m'a permis de faire un pas dans le monde du vodou.

De ce fait, je percevais la prégnance des relations qu'entretenaient les différents membres de cette famille spirituelle avec des personnes, des lieux et des divinités (les *lwa* en créole) en Haïti ou ailleurs dans la diaspora. Cette dimension relationnelle qui dépasse l'espace local m'a incité à élaborer une approche méthodologique qui puisse suivre les lignes de ces réseaux. Cela s'est traduit par la définition d'un terrain multisitué, dont les différents lieux sont reliés par des relations tissées entre les membres de la famille spirituelle et d'autres personnes, principalement en Haïti. La

particularité de ma démarche méthodologique se manifeste dans l'articulation entre une participation forte au sein d'une famille spirituelle et un terrain multisitué défini par les extensions relationnelles de ce groupe de pratiquants.

L'objectif de cette thèse est de rendre compte de la manière dont le vodou *asogwe* pratiqué à Montréal repose sur une adaptation qui permet néanmoins à ses pratiquants de perpétuer le monde du vodou au sein même de la globalisation. La thèse avancée ici est que le vodou haïtien, en l'occurrence *asogwe*, consiste en une ontologie analogique (Descola, 2005) qui est issue de la rencontre entre celle de la culture européenne de la fin de l'ancien régime et celles de plusieurs cultures africaines (majoritairement d'Afrique de l'Ouest). Leur combinaison a été facilitée parce que ces cultures s'inscrivaient toutes dans un régime ontologique analogique. Le fait que cette synthèse se soit opérée dans le creuset de la première mondialisation a précocement exposé le vodou au naturalisme, marqué par la modernité naissante. Le vodou haïtien est alors tributaire d'une série d'adaptations analogiques à la modernité, dont le vodou *asogwe* est issu. C'est la raison pour laquelle l'adaptation du vodou *asogwe* diasporique à la globalisation lui permet de se perpétuer tout en étant inséré dans la modernité mais en reposant toujours sur une ontologie distincte.

Cette approche soulève plusieurs pistes de réflexions qui s'appuient sur des données empiriques pour analyser la manière dont une population subalterne vit une réalité sociale complexe. Le vodou haïtien a majoritairement été analysé comme une religion et plus récemment comme un espace thérapeutique. Mon analyse souscrit initialement à ces deux approches mais je propose de les approfondir en interrogeant l'intensité avec laquelle est vécue cette ritualité. Il s'agit alors d'appréhender le monde du vodou comme une totalité qui ne peut pas vraiment être séparée à l'aide des instances dont nos sociétés "modernes" usent pour segmenter les différents aspects de la vie humaine. En ce sens, le vodou n'est plus une religion, dans un sens restreint, mais un ensemble de pratiques et de concepts qui s'appliquent dans une ontologie (un monde) qui lui est propre.

En vivant leur ritualité en dehors des frontières haïtiennes, les pratiquants doivent adapter leur pratique du vodou à un contexte étranger. Dans le même temps, ils sont

directement ou indirectement reliés à des lieux en Haïti et dans d'autres espaces diasporiques où existe le vodou. La trajectoire migratoire qu'ils ont suivi, parfois avec leur famille, les attachent également à une multiplicité de lieux distants. Tous ces aspects m'ont amené à interroger les formes de spatialité, à différentes échelles, que mettent en place ces personnes en pratiquant le vodou. Cela m'a conduit à considérer le processus de territorialisation comme une dimension centrale dans la pratique du vodou diasporique.

Par le fait que les pratiquants vivent dans un contexte culturel qui est radicalement différent de celui dont provient le vodou, se pose également la question de la relation que ces personnes entretiennent avec celui-ci. Cette différence ne se résume pas à "la société d'accueil" dans laquelle vivent les migrants et leurs descendants. Il s'agit d'une différence plus profonde qui est également présente dans les processus de la globalisation. C'est donc en discutant de la notion de modernité et en situant la mesure dans laquelle les pratiquants diasporiques y participent que je tente de saisir les rapports complexes entre la pratique du vodou et la société dans laquelle ils vivent.

L'objectif général de cette thèse est d'étudier le vodou haïtien tel que les membres d'une famille spirituelle le pratiquent à Montréal. Cela implique de s'interroger sur la manière dont un tel collectif organisé élabore le sens de la pratique qui le fait exister. Étant donné que les membres de ce groupe semblent conférer à leur activité rituelle une portée centrale dans leur vie, il faut aussi s'intéresser aux sens qu'ils confèrent à celle-ci, à la fois par rapport à leur histoire migratoire et à celle de leur entourage mais aussi par rapport au reste de leur vie dans la société où ils vivent. En dernier ressort, ce qui est en jeu dans ce questionnement est l'appréhension de l'altérité véhiculée par la pratique du vodou dans un contexte qui lui est étranger.

L'analyse que je mène dans cette thèse tente de rendre compte de l'articulation d'échelles différentes dans les processus étudiés. Les lieux concernés passent de l'espace domestique, à l'échelle urbaine, jusqu'à l'échelle globale des réseaux transnationaux. Les contextes d'expression culturelle sont individuels, micro-sociaux et macro-sociaux. La temporalité va de l'exécution d'un geste rituel, aux trajectoires de vie, jusqu'à l'histoire

multiséculaire des pratiques concernées. Enfin, l'étendue des normes se déplace des termes et pratiques spécifiques aux membres de la famille spirituelle, aux normes culturelles sous-jacentes au vodou et à la société haïtienne, jusqu'à des régimes ontologiques. Le fait de prendre en considération ces différentes échelles me semble important pour mieux situer la portée de certains processus dont il est question dans cette thèse.

Ce questionnement s'est affiné au cours des années de recherche, dans un va-et-viens entre terrain et théorie. Il aboutit finalement à la synthèse, formulée par les questions de recherche suivantes qui en développent les aspects complémentaires :

- 1 – En quoi consiste la pratique du vodou haïtien, dans sa forme, ses conceptions et son vécu ? Comment s'est-elle constituée historiquement dans des configurations culturelles et sociales spécifiques ?
- 2 – Comment les migrations et la condition diasporique ont-elles transformé la pratique du vodou ? Comment la famille spirituelle a-t-elle adapté sa pratique du vodou dans l'espace urbain montréalais ? Quel rôle y joue la globalisation, notamment dans le rapport à l'espace ? Quelle forme de territorialisation émerge de ces processus ?
- 3 – Quel rapport à la modernité et/ou au naturalisme les pratiquants du vodou *asogwe* diasporique entretiennent-ils ? Dans quelle mesure ce rapport est-il présent dans la ritualité et le quotidien ?

Pour répondre à ces questions dans un ordre progressif, cette thèse est organisée autour de l'analyse de la dynamique entre adaptations et continuités dans la pratique du vodou *asogwe* qui se manifeste notamment dans son inscription spatiale.

Le Chapitre 1 dresse un cadre théorique général pour déployer l'analyse de la spatialité de la pratique du vodou qui s'exprime dans son rapport à la mondialisation puis à la globalisation. Le recours à l'anthropologie de la mondialisation montre que les cultures afro-américaines et celle de la société haïtienne sont issues de sa première phase. Quant aux communautés diasporiques de migrants et les réseaux transnationaux qu'ils produisent, ceux-ci s'inscrivent dans le contexte de sa dernière phase, la globalisation. Il ressort qu'une approche basée sur les concepts de diaspora et de réseaux transnationaux

détient une pertinence pour appréhender la question de la constitution progressive de la ritualité du vodou haïtien. L'histoire de cette pratique montre également qu'elle est très tôt en contact avec la modernité et cette question est prolongée dans le chapitre suivant.

Le Chapitre 2 amène un éclairage théorique complémentaire sur ces processus en détaillant l'histoire du vodou et dont l'anthropologie ontologique permet d'approfondir les implications. La composition hétérogène du vodou haïtien y est davantage examinée afin d'apporter des premiers éléments de réponses issues de la littérature anthropologique. La notion de modernité est abordée par le concept de naturalisme tandis que le vodou haïtien est identifié comme une ontologie correspondant au régime ontologique analogique. Cela amène un ensemble de questions sur les rapports qu'entretiennent ces deux mondes qui trouvent des éléments de réponse dans les derniers chapitres d'analyse.

Le Chapitre 3 expose le cadre contextuel et la méthodologie que j'ai élaborée pour aborder la tension entre adaptations et continuités dans le vodou *asogwe* diasporique. La double dimension méthodologique consistant en une participation forte et un terrain multisitué recoupe la double inscription théorique dans l'anthropologie de la mondialisation et l'approche ontologique.

Le Chapitre 4 rend compte de la dimension spatiale par une description ethnographique de la ritualité menée à Montréal. Des premiers éléments de réponse, appuyés par des données ethnographiques, sont amenés pour analyser la forme que prend la pratique du vodou *asogwe* contemporain.

Le Chapitre 5 porte plus largement sur les trajectoires migratoires des membres de la famille spirituelle et la manière dont celle-ci crée une forme de territorialisation adaptée à l'espace urbain de Montréal qui s'inscrit en continuité avec sa pratique en Haïti. La question du vécu de la ritualité y est abordé dans sa configuration urbaine à Montréal, ainsi que par la spécificité de la famille spirituelle étudiée.

Le Chapitre 6 développe les extensions transnationales liées aux relations à Haïti avec le

lignage religieux auquel la famille spirituelle appartient et avec les familles biologiques de certains de ses membres. La question de la territorialisation dans le contexte de la globalisation apparaît dans l'analyse de la spatialité urbaine de la famille spirituelle ainsi que dans ses liens à Haïti. Quant au rapport à la modernité, celui-ci est présent de manière indirecte sous la forme de l'usage que fait la famille spirituelle des technologies liées à la globalisation.

Le Chapitre 7 détaille en quoi consiste l'ontologie propre au vodou par une analyse détaillée de sa ritualité et des concepts qui la sous-tendent. Il y est souligné le rôle central de la territorialisation dans le vodou *asogwe* qui se partage entre Haïti et la diaspora et qui prend une forme spécifique, en lien avec ces mêmes concepts. Ce chapitre constitue une sorte de réponse en négatif à la question des rapports avec la modernité, puisqu'il y est exposé ce qui distingue justement le monde du vodou du monde moderne.

Enfin, le Chapitre 8 s'appuie sur les analyses avancées dans les chapitres précédents et en approfondit certains points afin de répondre aux questions de recherches. Il synthétise la manière dont les pratiquants du vodou *asogwe* diasporique accommodent le monde du vodou à la modernité globalisée, ce qui se manifeste notamment dans les formes de territorialisation qu'ils mettent en place.

Chapitre 1 – Vodou, mondialisation et migrations

Introduction

Étudier la pratique du vodou haïtien à Montréal amène à se demander de quelle manière celle-ci a pu être transportée si loin de son lieu d'origine. Il faut alors se tourner vers l'histoire migratoire particulière qui a amené une partie importante des Haïtiens à vivre en dehors de leur propre pays. Mais ce déplacement massif de populations du Sud vers des grandes villes du Nord n'est pas un phénomène isolé et il participe d'un ensemble de processus d'échelle planétaire communément désigné par le terme de mondialisation.

Mené à partir de la littérature anthropologique portant sur la mondialisation, ce chapitre établi un premier cadrage théorique. Il permet de dégager une approche qui situe les processus culturels particuliers de la pratique du vodou à Montréal dans un contexte macro-social et une histoire longue. Dans cette perspective, la discussion du concept de mondialisation conduit à différencier celle-ci de la globalisation. La première renvoie à l'ensemble des processus qui ont contribué à façonner un "monde" commun depuis le XVI^e siècle. Quant à la seconde, elle désigne la dernière phase de ces processus, lors de laquelle ceux-ci se sont considérablement accentués et accélérés à partir de la seconde moitié du XX^e siècle.

L'analyse de la première phase de la mondialisation souligne la manière dont la colonisation de l'Amérique par l'Europe, la traite négrière et l'esclavage ont participé à produire les cultures afro-américaines. Celles-ci s'élaborent avec leurs particularités respectives dans un contexte d'emblée marqué par la transformation, la circulation et l'innovation culturelle mais où elles aménagent également des formes de continuités multiples. Ces éléments amènent à comprendre la formation de la société haïtienne et celle du vodou en son sein en lien avec l'histoire des autres cultures afro-américaines et leur relation à la mondialisation.

Cette démarche est également suivie pour analyser l'époque contemporaine, dans laquelle les migrations des Haïtiens vers les pays du Nord permettent de saisir la manière dont s'est formée la diaspora haïtienne. Ces dynamiques participent des

processus de la globalisation mais doivent être précisées car deux approches différentes ont été élaborées en sciences sociales pour analyser ces phénomènes : l'une repose sur le concept de diaspora et l'autre sur celui de réseaux transnationaux. L'articulation de ces deux approches a l'avantage de rendre compte de dimensions complémentaires présentes dans la configuration contemporaine de certaines communautés de migrants mais aussi plus particulièrement dans celle des religions afro-américaines.

Ce questionnement, qui tente de saisir les dynamiques profondes des processus de la globalisation, se doit de rendre compte de la notion de modernité. Celle-ci est parfois utilisée pour traiter de ces dynamiques et cela implique d'examiner ses usages et leur portée heuristique. Dans une telle démarche critique, la modernité peut être conçue comme une théorie émique de l'histoire participant de l'hégémonie des cultures d'origine européenne sur le reste du monde. Elle devient alors utile pour penser certains aspects de la mondialisation mais également la place qu'y occupent les cultures afro-américaines et leur dimension religieuse.

Tous ces éléments permettent alors d'élaborer une approche théorique précise qui repose sur une compréhension de l'histoire spécifique du vodou haïtien et de son rapport à la mondialisation. Dans une certaine mesure, c'est également l'histoire de la mondialisation elle-même qui se trouve revisitée à l'aune de la place particulière qu'y occupent les cultures afro-américaines.

1.1 – Les cultures afro-américaines, produit des différentes phases de la mondialisation

1.1.1 – Les multiples phases de la mondialisation

L'une des premières réflexions sur les changements sociaux d'échelle planétaire fut proposée par Immanuel Wallerstein (1974). Ce dernier se concentra sur les changements opérés par l'émergence de la modernité occidentale au XVI^e siècle et leurs conséquences sur les relations entre sociétés du « centre » et de la « périphérie »². Sa théorie du « système-monde » (*world system*) orienta significativement la direction que

² Cette distinction recoupe celle que d'autres auteurs opèrent entre le « Nord » et le « Sud ».

prire les travaux tentant de conceptualiser la mondialisation, en mettant l'accent sur les dimensions économique et politique. Au sein de ces travaux, l'intérêt porté au religieux et au sacré est minime (Csordas, 2009:11), en partie parce que l'histoire de la modernité occidentale est conçue comme une progression constante de la sécularisation.

Le champ d'étude sur la globalisation qui émerge dans les années 1990 s'est construit différemment selon la langue utilisée. En effet, les termes employés pour parler des processus de contact croissant entre les sociétés par l'augmentation de la circulation des humains, des pratiques et des cultures diffèrent entre la langue française et anglaise. Marc Abélès (2008:7-8) remarque que le terme de *globalization* est l'équivalent du terme français de mondialisation, car ces substantifs permettent dans les deux langues des dérivés adjectivaux (*global* / mondial) et verbaux (*to globalize* / mondialiser) similaires, contrairement au terme *world* qui ne permet pas un tel emploi (*ibidem*). Le problème est que le terme de mondialisation a été utilisé en lui octroyant un plus large spectre, certains auteurs la faisant commencer à la fin du XIXe siècle, d'autres encore avant (*ibid.*). Ainsi, l'anthropologue Marc Abélès délaisse finalement le terme de mondialisation pour adopter celui de globalisation. Il la définit « comme processus pluridimensionnel, brouillant les repères traditionnels, reconfigurant les relations entre le singulier et le collectif, et affectant en profondeur les modes de penser et d'agir aux quatre coins de la planète » (2008:9). Elle s'applique au monde contemporain, marqué par « le triomphe du néolibéralisme s'imposant dans le monde postindustriel comme dans les pays en développement » (2008 :7-8). Cette distinction renvoie donc à un découpage historique, marqué notamment par des différences de mode de production, dont l'une des conséquences principales pour l'anthropologie est de modifier les rapports sociaux entre les sociétés et au sein de celles-ci. En suivant cet usage proposé par Marc Abélès, je ne délaisserai pas pour autant la question de la mondialisation, comme il en sera question plus loin.

Lors de l'entreprise de conceptualisation de la mondialisation s'est posée la question de la période historique concernée par les processus d'échanges culturels généralisés. Trois théories principales ont émergées, correspondant chacune à la profondeur historique couverte par le terme et les processus qu'il désigne. Les différentes extensions

sémantiques du terme qui en découlent reposent sur la considération que la mondialisation, pour les humains, consiste à habiter un *monde* commun. Toute la question étant alors de savoir à quel moment l'on considère que les humains créent, constituent ou partagent significativement ce même *monde*.

En réponse à la théorie du système-monde de Wallerstein, Andre Gunder Frank et Barry K. Gills (1994) proposèrent de penser que la mondialisation n'est pas apparue il y a 500 ans, comme Wallerstein le soutient, mais il y a 5000 ans. Les relations entretenues par les sociétés mésopotamiennes et égyptiennes étaient, selon eux, le début d'un système-monde plus vaste et plus hétérogène que celui que produisit ultérieurement la période moderne.

D'autres auteurs préfèrent considérer que la naissance de la mondialisation coïncide avec le début de la modernité occidentale, soit au XVI^e siècle. Plus précisément, celle-ci naît avec la conquête du continent américain et la traite des esclaves africains qui s'en suivit, ainsi que la diffusion mondiale du christianisme. Bien qu'ils s'accordent pour situer approximativement à la même période le début de la mondialisation, tous ne le font pas exactement pour les mêmes raisons : certains privilégient la dimension technologique, économique et idéologique du capitalisme naissant (Gilroy, 1993 ; Wallerstein, 1974), d'autres insistent sur les échanges culturels induits par les premiers déplacements massifs et rapides de populations éloignées les une des autres (Csordas, 2009:5 ; Capone, 2004).

Enfin, d'autres auteurs (Appadurai, 1996 ; Hannerz, 1996 ; Chamberlain, 1998) préfèrent circonscrire la mondialisation à la période la plus récente de l'histoire, c'est-à-dire depuis la fin de la deuxième guerre mondiale jusqu'à nos jours. Les événements ou processus retenus pour appuyer cette acception de la mondialisation sont, entre autres, l'accès à l'indépendance des colonies européennes, le développement massif de technologies de communication et de transport, l'accroissement important des migrations internationales, la montée en puissance d'organismes supra-nationaux (FMI, Banque Mondiale, OMC, OTAN, ONU), l'essor de l'économie de marché. Les bouleversements apparus suite à la chute du bloc soviétique en 1989 donnèrent lieu à

une intensification de certains de ces processus – notamment économiques, migratoires et technologiques (Kearney, 1995:549) – ce qui marque les années 1990 comme le début de cette nouvelle phase à l'intérieur de cette période historique.

Ces distinctions au sein des théories de la mondialisation ne sont cependant pas exclusives car elles peuvent être conçues comme différentes phases d'un même processus. Les ruptures entre ces phases sont souvent le fait de changements culturels, économiques, politiques et technologiques qui apportent de nouvelles motivations et possibilités de mise en contact et de circulations des humains, des idées et des objets. Les définitions proposées par Marc Abélès (2008) donnent donc un nom différent aux deux phases principales qui m'intéresse ici étant donné que le vodou haïtien est né au cœur la mondialisation et que son avatar transnational, objet de cette thèse, provient de la globalisation. De ce fait, celui-ci est tributaire tant de la première phase de la mondialisation que de la dernière.

Entre local et global

Les études sur la globalisation ont construit leurs réflexions par l'usage des notions de global et de local pour saisir les relations entre ces niveaux d'appréhension des dynamiques sociales. Ces deux notions sont à la fois des cadres d'analyse, c'est-à-dire des focales pour rendre compte de phénomènes sociaux et culturels, et des termes descriptifs associés à des entités sociales d'échelles différentes.

Lorsque Michael Smith et Luis Guarnizo (1998) préconisent d'être attentifs aux multiples niveaux de la globalisation pour analyser la constitution des espaces politiques transnationaux, ils associent au global les principaux organismes supra-nationaux (ONU, FMI, BM) ; le niveau national est présenté comme intermédiaire entre local et global. Quant au niveau local, celui-ci est composé de « collectivités spécifiques » de petite échelle, comme c'est le cas des familles (1998:6-7). Ils présentent alors les pratiques des migrants comme autant de moyens de créer leur propre espace transnational leur permettant de réduire les conséquences néfastes des politiques économiques directement issues des institutions globales néolibérales. L'intérêt des notions de local et de global réside alors plus dans la compréhension de leur interaction

que de leur existence propre.

En cela, la dialectique entre global et local permet de dépasser, ou du moins de repenser, les concepts de centre et de périphérie (et parfois de semi-périphérie) en les distinguant de la manière dont ils furent théorisés auparavant (voir Wallerstein, 1974). C'est ce qu'énonce, pour décrire l'époque actuelle, Michael Kearney : « The explosive outward movement of capitalism's power to differentiate has thus gone full circle and is now falling back onto itself, imploding into its cores and reducing their difference from their peripheries. » (1995:553). Sous une autre forme, Ulf Hannerz évoque une conception similaire : « The Third World is in the First World, and the First World in the Third; the North is in the South, and the South is in the North; the center is in the periphery, and the periphery is in the center. » (1996:12). Outre la remise en cause des notions de centre et de périphérie apparemment trop binaires et rigides, le recours à la dialectique entre local et global amène finalement à s'interroger sur les processus qui relient des espaces distants géographiquement.

Mondialisation et religion

Au cours de l'enrichissement progressif du domaine d'étude sur la globalisation, le religieux devint un objet de recherche de plus en plus important. Thomas Csordas (2009:11) distingue cinq facteurs jouant un rôle dans l'émergence d'un questionnement anthropologique sur les relations entre religion et mondialisation au milieu des années 1990 aux États-Unis. Cette « explosion » fut provoquée par :

- l'augmentation des travaux sur la globalisation et la transnationalisation, lesquels ne pouvaient plus ignorer la dimension religieuse des processus étudiés ;
- la publication de la première monographie théorisant les relations entre religion et globalisation (Beyer, *Religion and globalization*, 1994) ;
- une soudaine attention portée, en sciences sociales, au pentecôtisme comme un mouvement social global ;
- le développement de recherches sur la religion au sein des diasporas ;
- la naissance d'un nouveau domaine d'étude sur le pèlerinage transnational et le tourisme religieux (Csordas, 2009:11).

En France, le développement d'études concernant à la fois la religion et la globalisation

ne suivit pas le même parcours. Les premiers travaux sur ces questions, dans les années 1980, étaient ceux de sociologues interrogeant "l'intégration" des étrangers en France. Dans les années 1990, des anthropologues commencèrent à travailler sur les pratiques religieuses des migrants, à la fois en France et dans leur pays d'origine (Bava & Capone, 2010:4). Au cours des années 1990, les sociologues et anthropologues français prirent connaissance des travaux américains sur la transnationalisation et les « transmigrants » ; « une troisième voie s'est ouverte autour d'une socio-anthropologie qui interroge les liens tissés par les migrants entre espaces traversés et espaces d'installation » (*ibid.*:5). Dans ce courant français, l'analyse des religions transnationales est largement tributaire des travaux sur les Amériques noires initiés par Roger Bastide et ainsi les renouvelle (Capone, 2005b ; 2007).

Se référant de plus en plus l'un à l'autre, ces deux courants anthropologiques nationaux ont actuellement beaucoup de questionnements en commun. De part et d'autre de l'Atlantique, se développent des réflexions communes et des notions similaires, constituant les pratiques religieuses comme un domaine légitime de l'étude de la globalisation culturelle.

La mondialisation est donc un ensemble de processus anciens qu'il est possible de découper en plusieurs phases, la dernière d'entre elles étant la globalisation. Ces différentes périodes ont toujours été marquées par une hégémonie des sociétés européennes, ou de celles en étant issues, et chacune marque une étape particulière dans leur essor et leurs relations aux autres cultures et sociétés.

1.1.2 – Mondialisation et modernité

Les travaux qui ont fondé le domaine d'étude sur la mondialisation mobilisent également le concept de modernité, mais là encore le sens de ce terme doit être interrogé. Alors que la notion de modernité a été régulièrement mobilisée comme terme explicatif ou normatif, l'une de ses caractéristiques est le flou de sa définition. Néanmoins, l'un des éléments le plus souvent retenu pour la qualifier est l'idée d'une incessante plongée en avant, d'une obsession de l'innovation, telle une exponentielle « tradition du nouveau » (Rosenberg, 1962). Elle a été conçue comme « la conscience

de la nouveauté » détenue par les sociétés européennes, tandis que celles des Autres étaient plongées dans la perpétuation immuable de la "tradition".

Un autre trait récurrent est son caractère géographique : « l'Occident », c'est-à-dire d'abord l'Europe des Lumières, puis l'Amérique (en fait, par métonymie les États-Unis) et, plus tard, l'ensemble des pays de la planète recevant, par élévation graduelle, leur propre modernité. Ainsi, l'adjectif "moderne" a-t-il pu renvoyer à une période historique – mise à jour continuellement donc ne renvoyant souvent à aucune autre époque précise qu'à la contemporanéité –, à un aspect novateur de l'activité humaine et à un synonyme de "civilisé", c'est-à-dire "occidental" (terme également flou).

Face à la multiplication des usages divergents de la notion de modernité en regard de sa prétention à l'unicité, laissant apparaître un certain nombre de paradoxes (Obadia, 2006), certains ont cherché, depuis les années 1990, à l'hétérogénéiser en l'utilisant au pluriel. C'est par exemple ce que propose Shmuel Eisenstadt qui lie dans une même dynamique la mondialisation et l'expansion de la modernité :

Si la modernité s'est effectivement répandue presque partout dans le monde, elle n'a pas donné naissance à une seule civilisation ou à un schéma institutionnel unique, mais à plusieurs civilisations ou schémas civilisationnels modernes, c'est-à-dire à des civilisations partageant des caractéristiques communes bien que développant des dynamiques idéologiques et institutionnelles différentes et pourtant de même origine; en d'autres termes, ce sont des modernités multiples (Eisenstadt, 2004 :189).

Mais cette version plurielle qui insiste davantage sur les différences que sur l'origine unique de la modernité, est elle-même critiquée. C'est ce qu'exprime Volker Schmidt (2006) qui craint que d'insister sur l'appropriation de la modernité par différentes sociétés gommerait les rapports de force inégaux parcourant la mondialisation. Selon lui, plutôt que de parler de « modernités multiples » pour comprendre les différences existant entre les sociétés contemporaines, il vaudrait mieux utiliser l'idée de « variétés d'une modernité », celle-ci étant la version plus abstraite des « variétés du capitalisme » (Schmidt, 2006:88).

Ce débat sur la portée du degré de variation de la modernité a reçu d'autres formulations antérieures. Obadia (2006) rappelle à juste titre que, dès les années 1970, Roger Bastide évoqua à plusieurs reprises les questions de modernité, en regard de la « non-

modernité » ou de « l'anti-modernité », principalement en ce qui concerne le rapport du religieux à partir de ses terrains brésiliens (Bastide, 1978, 2010).

Mais au-delà de ces redéfinitions successives, au singulier ou au pluriel, c'est l'ensemble de ses usages par des personnes et des groupes sociaux qui donne à ce terme une épaisseur analysable anthropologiquement. En fait ce sont principalement les élites et, parmi elles, les intellectuels (d'abord philosophes puis chercheurs en sciences sociales), qui ont élaboré et diffusé la notion de modernité, tant dans les discours que dans les pratiques et les relations sociales. Autrement dit, la modernité peut être vue comme l'autodésignation valorisée des "Occidentaux", le nom donné à leur culture depuis le XVIIe siècle et qui a comme corollaires dominants le capitalisme, la science et la mondialisation³.

Penser la modernité comme culture c'est donc à la fois lui associer des caractéristiques sociales tout en lui ôtant son universalité, certains diraient la « provincialiser » (Chakrabarty, 2000). Au lieu de désigner un processus transcendant de l'histoire, faisant converger miraculeusement les sociétés vers les transformations qu'a connu l'Europe à partir du XVIIe siècle, la modernité renverrait plutôt à ces changements en tant qu'ils sont une spécificité culturelle de ces sociétés, que celles-ci ont exporté et appliqué de gré ou de force au cours de différentes périodes d'impérialisme. Si au départ la notion de modernité était une théorie de l'histoire, à la fois origine et téléologie du progrès, elle est maintenant vue « comme culture » et « dans ce sens, elle est un récit, un *narrative* [...] un "texte" culturel, un mythe au sens anthropologique du terme » (Obadia, 2006). Un tel changement d'appréhension implique que « dans cette perspective la modernité est une construction historique de l'histoire et dans l'histoire : elle entre bien, sous certains aspects, dans un cadre de référence culturel propre à une société » (*ibid.*). Il s'agit alors de considérer cette notion sous un angle descriptif, c'est-à-dire privé de vertu explicative.

³ Ces trois champs des sociétés modernes proviennent historiquement des normes culturelles forgées par les Lumières et qui remplacent les normes précédentes issues du régime féodal ou de cultures différentes toujours de manière progressive. Il y a donc souvent une cohabitation de pratiques et de normes pré-modernes avec les pratiques et les normes modernes, même au sein des sociétés occidentales.

Cette approche de la modernité a été proposée par Bruno Latour (1991), à partir d'une anthropologie symétrique, dont le projet est d'étudier de la même manière les sociétés dites non-modernes et les sociétés modernes. En l'occurrence, il s'agissait pour lui d'élaborer une sociologie des sciences étayée par l'observation ethnographique (Latour, 1996). En ce qui concerne directement la modernité, l'argument principal de Latour est que celle-ci repose, depuis sa formulation progressive à partir du XVII^e siècle, sur une distinction entre Nature, domaine des sciences et des objets, et Culture, domaine de la politique et des sujets, maintenus théoriquement séparés par des procédés de purification des « existants » répartis entre ces deux catégories. Mais un paradoxe apparaît, raison pour laquelle « nous n'avons jamais été modernes », qui multiplie sans cesse le nombre des hybrides appartenant simultanément aux deux instances, quasi-sujets ou quasi-objets. Cette prolifération engage les modernes à renforcer davantage leurs procédures de purification, c'est-à-dire de séparation des existants entre Nature et Culture. Enfin, il qualifie sa propre posture de non-moderne en dépassant l'usage des notions de Nature et de Culture (Latour, 2004).

C'est sur cette même dichotomie que Philippe Descola (2005) opère son analyse pour mieux la dépasser. Après avoir exposé l'ensemble des critiques dont ce couple conceptuel est l'objet depuis un certain temps, notamment sur son universalité supposée et l'arbitraire de son contenu, il montre par là son inefficacité pour un usage anthropologique. À la place, il choisit un autre couple conceptuel dont l'universalité serait plus vraisemblable car il refléterait plus fidèlement l'expérience humaine, et « dont tous les lexiques portent le témoignage » (2005:175). Il s'agit de l'intériorité, renvoyant à l'animation et à l'intentionnalité (statut du sujet), et de la physicalité, désignant la matérialité (composition du monde, dont les sujets). Celles-ci sont articulées entre ressemblance et différence dans les usages que les sociétés en font pour classer les êtres qui peuplent leur univers. Quatre configurations, ou « régimes ontologiques », émergent alors : l'animisme (ressemblance des intériorités / différence des physicalités), le naturalisme (différence des intériorités / ressemblance des physicalités), le totémisme (ressemblance des intériorités et des physicalités) et l'analogisme (différence des intériorités et des physicalités) (Descola, 2005: 176, 323). Ces quatre grands schèmes sont actualisés à chaque fois de manière différente selon les

cultures, formant des ontologies spécifiques⁴. Si l'un d'eux est prédominant à une époque donnée dans une culture, les autres peuvent également être présents de manière minoritaire.

L'ontologie moderne dont il est question ici, ou naturalisme, distingue humains et non-humains par l'attribution au premiers de « la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles et le langage [...] de même que les groupes humains sont réputés se distinguer les uns des autres par leur manière particulière de faire usage de ces aptitudes en vertu d'une sorte de disposition interne, [...] la] "culture" » (Descola, 2005 :243). L'approche de Descola permet donc de considérer la modernité comme une culture qui actualise d'un manière particulière le naturalisme. Il faut cependant préciser que c'est cette version moderne du naturalisme qui a été rendue hégémonique par la mondialisation et qu'il est donc difficile d'en trouver d'autres versions à l'époque actuelle.

Dans un autre registre, la modernité et sa prétention à l'universalité a été remise en cause par les intellectuels des *cultural* et *postcolonial studies*. Cette critique porte sur le caractère hégémonique de la modernité comme seul cadre explicatif légitime et comme seul récit historique possible des sociétés. Dipesh Chakrabarty (2000) relève à ce titre les contradictions qu'il a rencontré dans sa pratique d'historien indien travaillant sur l'histoire de l'Inde. Analyser l'émancipation du colonialisme anglais comme l'occurrence d'un épisode révolutionnaire, en mobilisant le mythe politique de la modernité occidentale, le conduisait à mobiliser un cadre occidental-centré. Devant cette aporie, l'historien cherche de nouveaux outils conceptuels pour la dépasser sur le plan intellectuel, ce qui l'amène à « provincialiser l'Europe » (2000).

Paul Gilroy, quant à lui, opère une relecture de la modernité occidentale à partir du point de vue de « l'Atlantique Noir » (2003). Son attention se porte sur certains intellectuels noirs américains qui ont cherché à « réécrire la modernité », lesquels l'ont « forcé à mettre en œuvre une conception de la modernité plus ambitieuse que la définition

⁴ Selon cette approche, toutes les cultures ont leur propre ontologie et celles-ci peuvent être classées selon la typologie des « régimes ontologiques » proposée par Philippe Descola. Ces derniers sont des outils théoriques et abstraits n'existant pas en eux-mêmes.

minimale qui la présente simplement comme la conscience de la nouveauté et de l'originalité du présent. » (2003:259). Gilroy s'engagea à penser « l'Atlantique noir comme une tradition non traditionnelle, un exemple culturel résolument moderne, excentrique, instable et asymétrique, impossible à appréhender au moyen de la logique manichéenne de la pensée binaire » (2003:261). Mais cette redéfinition critique de la modernité prend plus ou moins la forme d'une extension de l'application de la modernité à d'autres sociétés, ce qui est différent d'une critique de la modernité en regard d'une non-modernité.

Par ailleurs, je signalerais que certains travaux qui ne traitent pas directement de cette question amènent pourtant un éclairage sur l'application de la notion de modernité. En particulier, l'ouvrage de Jeanne-Favret Saada (1977) montre qu'au sein d'une société pouvant être qualifiée de moderne⁵, existe des modes de rapport au monde et de relations sociales qui ne reposent pas totalement sur des présupposés modernes. Cela indique que la modernité est surtout portée par les élites, les classes dominantes de ces sociétés et que la population dans son ensemble n'y participe pas nécessairement. Ce point est très important en ce qui concerne la société haïtienne, dans laquelle une forte différence existe entre les classes dominantes et le reste de la population, les premières étant beaucoup plus liées aux élites occidentales, et françaises en particulier.

Ces différents travaux permettent donc de conceptualiser la mondialisation comme un ensemble de processus historiques débutant au XVI^e siècle, composé de plusieurs phases, dont la dernière débute au milieu du XX^e siècle sous l'appellation de globalisation. Au sein de ces processus, la modernité désigne ceux qui sont portés et valorisés par les groupes dominants en tant que discours sur leur propre société. En toile de fond, l'histoire du capitalisme est le support indissociable de ces deux concepts, renvoyant quant à lui davantage à la dimension matérielle et organisationnelle de la mondialisation.

1.1.3 – La formation des cultures afro-américaines

Ainsi comprise comme la conséquence du changement radical qui s'opéra à partir de la

⁵ La France rurale des années 1960.

conquête des continents américains dès la fin du XVe siècle, la mondialisation modifia profondément les relations que des cultures éloignées entretenaient jusqu'alors. Après l'ethnocide des populations autochtones du continent américain (Jaulin, 1970 ; Clastres, 1974), la décision fut rapidement prise de recourir à la main d'œuvre que pouvait fournir le continent africain.

Le commerce triangulaire (Europe – Afrique – Amériques – Europe) instaura la traite d'esclaves africains, d'abord dominée par les Portugais et les Espagnols. Rejoint par les Hollandais puis par les Français et les Anglais, ce système se développe pleinement au milieu du XVIIe siècle. Ainsi, « sur une période d'environ 4 siècles⁶, 9 654 000 captifs auraient été vendus aux Amériques, chiffre approximatif que l'on peut porter à 15 000 000, sans grand risque d'exagération » (Pluchon, 1980:13). Les captifs étaient vendus dans les différentes colonies de plantation que possédaient le Portugal, l'Espagne, la France, l'Angleterre, la Hollande et le Danemark.

Les processus culturels qui naquirent dans ce contexte amenèrent certains anthropologues, comme Melville Herskovits et Roger Bastide, à les considérer comme une véritable aire culturelle : « les Amériques Noires » (Capone, 2005b). Cette déportation massive de populations issues de différentes sociétés africaines vivant aux côtés de colons européens produisit des configurations sociales inattendues. D'une part ces populations avaient aménagé une continuité de traditions africaines, malgré leur répression constante par la société coloniale. D'autre part, les nouvelles conditions de vie dans les colonies américaines impliquèrent des transformations de cet héritage ainsi que son adaptation avec d'autres cultures.

Toutes les colonies ne donnèrent cependant pas les mêmes combinaisons, ruptures ou continuités culturelles pour les descendants d'Africains. Selon les politiques coloniales spécifiques à chaque État européen, ou plus tard indépendants, les conditions de la population esclave différaient. À l'instar de certaines possessions espagnoles, anglaises d'Amérique du Nord ou portugaise au Sud du Brésil, certaines colonies étaient plutôt destinées à être peuplées par les Européens. D'autres étaient davantage orientées vers la

⁶ C'est-à-dire du XVIe siècle au XIXe siècle.

production intensive, comme le Sud de l'Amérique du Nord, les Caraïbes ou le Nord du Brésil.

La proportion d'esclaves par rapport au nombre de colons variait en partie en fonction de ces facteurs, liés au mode de production mis en place dans ces régions. Ainsi, le Sud des États-Unis comportait principalement des plantations de moins de vingt esclaves par colon (Capone, 2005a:30), alors que dans les plantations caribéennes ou brésiliennes la proportion d'esclaves par colon était beaucoup plus importante. De ce fait, il fut d'autant plus difficile de conserver des pans de cultures africaines que la part de la population coloniale était plus grande.

Un autre facteur entrant dans la diversification des cultures afro-américaines est la perduration de la traite esclavagiste. Bien que ce commerce ait été déclaré illégal par plusieurs pays européens au début du XIXe siècle, il continua jusqu'à la fin de ce siècle. Ainsi, au Brésil arrivaient toujours des Africains jusqu'à la fin du XIXe siècle, alors qu'ils avaient cessé d'être déportés en Amérique du Nord vers la moitié du siècle. Et dans le cas particulier d'Haïti, la révolution qui avait débuté en 1791 avait brusquement interrompu l'arrivée de nouvelles populations africaines, qui furent donc coupées de tout contact avec le continent africain dès la fin du XVIIIe siècle. Ainsi, par exemple, certaines langues africaines comme le yoruba purent-elles être plus facilement conservées au Brésil, alors que seulement quelques mots fon subsistèrent en Haïti, exclusivement utilisés dans un cadre rituel.

L'origine des populations déportées est un aspect très important pour comprendre la diversité interne des Amériques noires puisque cela amena des cultures africaines différentes à se mélanger, se juxtaposer ou s'opposer au sein d'un même espace social. Les provenances des esclaves varient non seulement d'une puissance coloniale à une autre, selon leurs régions d'approvisionnement en Afrique, mais aussi d'une époque à une autre, parce que ces régions ne pourvoyaient pas les négriers de manière continue et régulière durant les quatre siècles de traite. Dans un premier temps, la France importait principalement ses esclaves de la côte "sénégalaise" puis du golfe de Guinée et enfin de la région bantou, au Congo et en Angola. C'est la raison pour laquelle, en Haïti, les traits

culturels fon prirent le dessus sur ceux de leurs prédécesseurs nord-ouest-africains et qu'ensuite les traits culturels kongo durent s'adapter en s'insérant dans ce cadre (Thornton, 1998).

Roger Bastide (1996) souligna également le rôle de la répartition des esclaves entre les villes et la campagne dans la formation des cultures afro-américaines. Selon lui, il fut difficile pour les esclaves des plantations rurales de conserver des pratiques africaines sous la surveillance des colons. Tandis que les esclaves vivant en ville se seraient plus facilement organisés en sociétés d'entraide ou confréries, notamment par origine culturelle, et pouvaient maintenir ainsi certaines pratiques africaines. Néanmoins, si cela a eu lieu au Brésil ou à Cuba, il n'en fut pas nécessairement de même en Haïti, où la grande proportion d'esclaves a pu permettre cette transmission dans les deux cas.

Enfin, la différence entre le catholicisme et le protestantisme joua un rôle certain dans le statut accordé aux esclaves et donc à leur relation avec la société coloniale. Dans les colonies catholiques espagnoles, portugaises et françaises, « les esclaves devaient être baptisés soit à leur départ d'Afrique, soit à leur entrée dans le pays et recevoir une instruction religieuse (qui justifiait, aux yeux des Blancs, le régime servile : si on esclavagisait les corps, c'était pour mieux libérer les âmes) » (Bastide, 1996:157). Alors que dans les colonies protestantes, principalement anglaises et qui devinrent ensuite les États-Unis, « les Maîtres répugnaient à avoir des esclaves chrétiens; si leur esclaves se convertissaient, ils les libéraient » mais plus tard ils s'accommodèrent de la conversion de leurs esclaves, sans pour autant les considérer comme égaux (*ibid.*). Néanmoins cela eut des conséquences importantes. Pour qu'ils participent au christianisme des colons, les protestants imposaient aux esclaves une instruction religieuse très poussée alors que les catholiques ne leur demandaient qu'un minimum de signes extérieurs de piété (*ibid.*:158). Roger Bastide s'appuie sur cette différence pour expliquer la raison pour laquelle les populations noires ont pu conserver davantage de traits culturels africains dans les sociétés catholiques que dans celles où dominait le protestantisme.

Les populations afro-américaines présentent donc une diversité issue des rapports entretenus avec la société esclavagiste. Roger Bastide (1996) distingue alors les cultures

« nègres » issues d'une insertion des Noirs dans une culture d'origine européenne et les cultures « africaines » affichant une préservation de traits culturels africains en parallèle de la culture européenne. Il faut ajouter les cultures marrons, formées par les groupes d'esclaves fugitifs, qui représentent un cas particulier des dernières. Actuellement, ces distinctions paraissent aujourd'hui comme le signe d'un « malaise », lié notamment au fait que l'étude de ces sociétés remettait en cause les considérations classiques sur l'approche des origines culturelles et des modes d'appartenance collectifs (Capone, 2005b).

Mais au-delà des recherches sur les origines africaines des populations noires d'Amérique développées par différents auteurs, une dimension nouvelle émergeait de leurs travaux. La spécificité des cultures afro-américaines résidait dans la rencontre inter-culturelle et son héritage. Au fur et à mesure que l'on comprenait mieux ces populations et leur histoire, un nouveau paradigme anthropologique s'élaborait. Des notions comme « l'interpénétration de civilisations », les « africanismes », les cultures « créoles », ou le « syncrétisme », renvoient en effet toutes à une approche dynamique des contacts entre les cultures et leur produit ultérieur. Jusque là, la discipline était dominée par le modèle de la culture comme une entité fixe, indissociable d'un territoire ancestral, portée par une (seule) langue, etc. Peu à peu se formait l'idée que la spécificité des cultures afro-américaines n'était pas nécessairement leur maintien de traditions africaines mais le fait que ce maintien s'effectuait par des processus inédits. C'est ce qui fait dire à Stefania Capone que « dans le domaine afro-américaniste, on a toujours été dans le "global", puisque le "local" n'a jamais pu faire l'économie d'un ailleurs (l'Afrique, mais aussi les métropoles coloniales) » (Capone, 2004:8). Mais avant de devenir un modèle pour penser des dynamiques interculturelles plus générales, ces notions ont d'abord été principalement mobilisées pour étudier spécifiquement les religions afro-américaines.

1.1.4 – Les religions afro-américaines et la première mondialisation

Il convient de se rappeler que les pratiques religieuses étaient initialement le centre de l'organisation de la vie sociale, tant pour les colons européens que pour les esclaves. Dans l'Europe médiévale, comme dans les différentes sociétés d'Afrique, le religieux

était le principe directeur de la répartition du pouvoir entre les groupes sociaux qui les composaient. Ce n'est que plus tard, au cours du XIX^e siècle, que le religieux fut institué dans la modernité comme séparé et secondaire par rapport aux autres sphères du politique et de l'économie. Cette séparation, si elle était et est toujours pensée comme une disparition du religieux, ne fut jamais totale et des segments entiers des populations des État-nations (métropolitains, indépendants ou des colonies) maintenaient dans leur propre vie la centralité que ces référents avaient auparavant.

La diversité culturelle de la population esclave joua un rôle dans l'élaboration des différentes religions afro-américaines. La présence plus forte d'un groupe culturel ou d'un autre selon les colonies, ou les zones d'une colonie, est visible dans les pratiques religieuses qu'ils façonnèrent. Mais ce facteur n'est pas le plus important dans l'apparition des spécificités religieuses afro-américaines.

Pour comprendre comment se constituèrent les religions afro-américaines, il faut poursuivre la distinction entre les colonies protestantes et les colonies catholiques. Lorsqu'il fut accepté, l'enseignement de la foi protestante aux esclaves eut pour conséquence la formation d'églises noires, principalement aux États-Unis. Si quelques traces directes mais discrètes subsistèrent de pratiques magico-religieuses d'origine africaine, elles étaient beaucoup moins importantes que l'appropriation par la population esclave de la religion de leurs maîtres. Celle-ci conduisit à certaines réinterprétations, tant des discours que des pratiques du protestantisme pour correspondre à l'expérience singulière des afro-descendants.

Alors que dans le contexte catholique, le baptême sommaire et les rudiments de prières dispensés aux esclaves leur conféraient les bases pour participer aux événements rituels qui parsemaient le calendrier romain. Cette insertion dans la ritualité catholique leur permirent une autre forme d'appropriation. L'existence de saints dans le catholicisme constitue peut-être la différence principale d'avec le protestantisme qui amena les afro-descendants à investir le culte catholique d'une signification qui échappa dans un premier temps aux colons. L'usage d'images de saints, figurant des éléments simples symbolisant leur vie, facilita l'entreprise de réinterprétation du catholicisme par les

esclaves (Leiris, 1953). Ceux-ci eurent tôt fait d'associer ces personnages à certaines de leurs divinités africaines. De plus, la concentration plus grande d'esclaves dans ces colonies leur permettait dans une certaine mesure de perpétuer, tout en la transformant, une part de la ritualité de leurs anciennes sociétés.

Les auteurs qui étudièrent les populations afro-américaines eurent de longs débats sur ces questions. C'est ce que rapporte Stefania Capone (2005a:31-53) dans son compte-rendu à propos des débuts de l'afro-américanisme. Les thèses qu'ils défendaient peuvent paraître trop tranchées en vertu des données historiques dont nous disposons à présent. Mais chacun d'entre eux amenait un éclairage sur des processus qui ont tous eut lieu, quoique jamais de manière uniforme et homogène. S'il y eut une perte massive de contenu mythologique ou de pratiques spécifiquement africaines aux États-Unis, il est pourtant abusif de dire que ce fut une éradication totale de tout héritage africain. Si certaines populations ont transmis sur plusieurs générations des cosmologies et des rituels dont on peut retrouver la trace en Afrique, comme c'est le cas au Brésil ou en Haïti, il est impossible de leur conférer une quelconque pureté originelle (si tant est que cette notion ait du sens). Ainsi, les religions afro-américaines se sont-elles constituées dans des contextes à chaque fois particuliers et si certaines ont suivi des voies similaires, elles ont toujours été et demeurent en transformation.

Les trois religions afro-américaines les plus connues et les plus étudiées montrent bien comment des processus similaires sont apparus et comment ils se sont déroulés pour produire des configurations proches mais différentes. Le système religieux cubain, couramment appelé la *religion* (Argyriadis, 1999), associe des composantes européennes et africaines : le catholicisme populaire espagnol, le spiritisme, la *santeria* (*lukumi*, *regla de ocha*), la divination d'Ifa et le *palo monte*. La *santeria* est née du syncrétisme entre les cultes de possession yoruba et le catholicisme populaire espagnol. La divination d'Ifa y est reliée en tant que pratique divinatoire et a conservé une grande partie de la mythologie yoruba qui est son cadre interprétatif. La langue rituelle de ces deux pratiques est l'espagnol dans lequel est inséré une part assez bien conservée de yoruba (Wirtz, 2007). Le *palo monte* aurait des filiations avec les cultes des ancêtres kongo mais il s'apparente à un "spiritisme noir" dans lequel les officiants sont possédés

par des esclaves défunts. La langue rituelle de ce culte est l'espagnol, parsemé de bribes de kikongo (Espirito Santo *et al.*, 2013).

Le système religieux brésilien est plus varié et les pratiques concernées sont initialement présentes dans des régions différentes. Ses composantes sont le catholicisme populaire portugais, le *candomblé* comprenant différentes branches (Nago, Ketu, Jeje), le spiritisme et l'*umbanda*. Ces dénominations courantes des pratiques rituelles afro-brésiliennes doivent être complétées par d'autres appellations, qui renvoient aussi parfois à des pratiques différentes, telles que : le *batuque*, la *quimbanda*, la *macumba*. Dans le *candomblé*, la langue rituelle est principalement portugaise mais selon les "nations" concernées les langues africaines utilisées sont diversement conservées. On y trouve ainsi du yoruba, du fon et des langues bantoues (Bastide, 1996 ; Hayes, 2007), lesquelles ont parfois été réappprises.

En Haïti, la situation est assez différente puisque les colons français fuirent pendant la révolution, substituant une élite nationale à l'ancienne élite coloniale. L'influence de la culture française fut toujours présente mais plus lointaine, car relayée par les mulâtres et autres membres de l'élite au sein de la nation. Le système religieux haïtien se compose du catholicisme populaire français, par la suite créolisé (ou haïtianisé) ainsi que du vodou, comportant des nuances internes. Le vodou haïtien est né du syncrétisme entre le catholicisme populaire français et des cultes de possession fon (incluant eux-mêmes des éléments yoruba), ainsi que des pratiques religieuses kongo. La langue rituelle est le créole haïtien et dans le vodou subsiste quelques bribes, parfois très altérées, de fon et de kikongo (Pluchon, 1987 ; Métraux, 1958 ; Thornton, 1998).

Dans l'ensemble de ces systèmes religieux, les pratiquants articulent des pratiques magico-religieuses d'origines différentes en les recomposant et les réinterprétant afin de les insérer dans leur environnement social respectif. Par la transmission de cet héritage et le fait qu'une part de ces populations ne soit pas afro-descendante, l'histoire de ces pratiques magico-religieuses constitue un antécédent primordial au monde contemporain marqué par la circulation des personnes et des cultures. Ce qui amène à penser que

dans le domaine afro-américaniste, les théories actuelles sur la globalisation ne font que reprendre ce qui est à la base même de ces études, à savoir la reconfiguration des identités individuelles et collectives au sein d'un monde devenu transnational. Or, la colonisation du Nouveau Monde constitue un des tout premiers cas de globalisation, économique et culturelle. Et force est de constater que la première transnationalisation culturelle, d'une telle envergure, a été entraînée par le déplacement d'esclaves africains (Capone, 2004:7)⁷.

Ainsi, après l'ethnocide autochtone en Amérique, la traite esclavagiste est-elle peut-être le deuxième événement fondateur de la première mondialisation. Par le nombre de personnes et l'ampleur des transformations culturelles et sociales produites il s'agit bien d'un ensemble de processus d'échelle mondiale. Pour s'en faire une idée il suffit de réaliser qu'ont été déportés sur quatre siècles, entre 10 et 15 millions de personnes issues des régions comprises entre l'actuel Sénégal et l'actuel Mozambique (Pluchon, 1980). Les religions afro-américaines, façonnées dans ce contexte, sont donc concomitantes de la première mondialisation, il n'est alors pas étonnant qu'elles en expriment certains aspects.

Contrairement aux religions universalistes du salut élaborées entre le Moyen-Orient et l'Europe, ces religions portent davantage sur la manière de se concilier les forces qui dépassent l'humain en recourant à une ritualité éminemment "pratique". Elles génèrent des modes d'appartenance organiques (familles religieuses, confréries initiatiques) et reposent à la fois sur un attachement à une Afrique mythique et à un territoire local vécu. Ces différents aspects se retrouvent dans la première mondialisation et ont donc pu, dans une certaine mesure, faciliter l'insertion de ces religions dans le cadre nouveau de la globalisation.

La formation des cultures afro-américaines est intrinsèquement liée à la première mondialisation, laquelle peut être comprise comme le début de l'essor hégémonique de la modernité occidentale sur le reste du monde. En cristallisant la modalité spécifique de rapport à l'histoire et aux changements sociaux massifs qui débute à cette période, la notion de modernité se révèle être pertinente à prendre en compte en tant que concept éminemment que les cultures d'origine européenne appliquent pour se penser elles-mêmes et

⁷ Il faut remarquer que l'auteure ne souscrit pas à la distinction pour laquelle j'ai moi-même opté entre mondialisation et globalisation. Selon ma nomenclature, il faudrait donc remplacer la deuxième occurrence de « globalisation » par « mondialisation ».

penser leur rapport aux autres.

Les cultures afro-américaines portent en elles l'histoire d'un déplacement massif de populations contraintes à alimenter les prémisses d'un marché mondial centré sur l'Europe et ses colonies de peuplement. Pourtant, les populations afro-descendantes d'Amérique ont perpétué un ensemble de pratiques, de concepts et de modes d'organisation issus de plusieurs cultures africaines, tout en les adaptant aux sociétés dans lesquelles elles vivaient. Cette composition ménageant continuités et discontinuités, transmission et innovations culturelles est considérée par certains auteurs comme l'indice d'une participation de ces cultures à la modernité. Mais leur position subalterne, opprimée et non reconnue par les tenants de la modernité elle-même peut faire douter de cette interprétation. Produites par la modernité mais niée par elle, les cultures afro-américaines et en particulier leurs pratiques religieuses héritent d'une adaptation à la modernité plutôt que de la modernité elle-même.

Les pratiques religieuses afro-américaines et parmi elles le vodou haïtien se sont perpétuées notamment par l'organisation en familles spirituelles, dans un contexte qui était loin de leur être favorable. La filiation initiatique, parfois associée à la filiation biologique, est centrale dans ces institutions, bien que ces modes de transmission aient été profondément remaniés au cours de leur histoire. C'est la forme d'organisation qui prévaut encore à l'heure actuelle dans le vodou haïtien et qui se trouve une fois de plus modifiée par les dynamiques migratoires de la globalisation.

1.2 – Les migrations contemporaines : création d'espaces diasporiques et transnationaux dans le contexte de la globalisation

La mondialisation est caractérisée par une recrudescence des migrations. À la différence des autres modes civilisationnels, où les populations se déplaçaient au gré de conquêtes, d'invasions ou de famines qui menaçaient l'organisation sociale, la mondialisation mobilise ces déplacements à échelle du monde dans son propre mode de fonctionnement et de reproduction.

Après la phase de la première mondialisation où prévalait la traite négrière et la colonisation pionnière conquérante du Nouveau Monde, une autre dynamique migratoire se mit en place. De 1840 à 1920, l'émigration d'Européens vers le continent américain draina quatre fois plus de personnes que la traite en cinq fois moins de temps⁸ (Pluchon, 1980:13-14). La phase de globalisation opéra le même genre de saut qualitatif dans les migrations après les années 1950. Impulsé par les dynamiques du capitalisme globalisé, cette période est marquée par la mobilité rapide, le déplacement sur de longues distances et l'accroissement des capacités techniques de communication. Ces processus proprement inédits dans l'histoire de l'humanité sont difficiles à quantifier mais force est de constater qu'ils sont en constante augmentation jusqu'à nos jours.

L'ampleur des déplacements (constants) de populations dans la globalisation peut être approchée par l'essor fulgurant des transports aériens :

Le nombre de passagers aériens internationaux double en effet tous les dix ans selon l'OACI⁹, passant de 262 millions en 1989 à 998 millions en 2010, même si l'unité de compte (un passager par trajet aérien) masque l'importance des inégalités d'accès à la mobilité aérienne. L'intensification des mobilités aériennes renvoie à des facteurs complexes qui ont notamment trait à la recherche du hors-quotidien (tourisme), à la force des interactions de face à face et de la division mondiale des processus productifs (déplacements professionnels) comme à l'essor des transnationalismes (migrations) (Fretigny, 2012:30).

Cela amène donc à interroger la manière dont les populations migrantes s'insèrent dans ces processus globaux, voire les mobilisent, tant dans leur quotidien qu'à une échelle plus large.

Les études sur les migrations internationales et leurs conséquences sociales et culturelles mobilisent deux approches principales, l'une repose sur le concept de diaspora, l'autre sur celui de réseaux transnational. L'articulation de ces deux approches s'avère intéressante pour appréhender l'enjeu du rapport à l'espace, sous-jacent à ces processus inscrits dans la globalisation. La situation particulière des religions afro-américaines dans ce contexte apporte alors un éclairage sur leur propre rapport à l'espace, lequel reformule un héritage issu de la première mondialisation.

⁸ C'est-à-dire 40 millions de personnes en 80 ans, comparé aux 10 millions d'Africains arrivés en Amérique en quatre siècles.

⁹ Acronyme de l'Organisation de l'Aviation Civile Internationale.

1.2.1 – L'importance des migrations contemporaines dans la globalisation

Les questions soulevées par ce nouveau contexte social et culturel d'échelle planétaire amènent inévitablement à étudier la place qu'y occupent les communautés de migrants. De nombreuses études portent sur des domaines spécifiques grâce auxquels ces migrants créent et perpétuent les liens à leur société d'origine et entre leurs différents lieux d'implantation. Une sélection de différents travaux permet d'explorer les champs sollicités par ces communautés, tels que les relations familiales, les médias, la religion, la politique et l'économie. Chacun de ces domaines est évidemment indissociable des autres, les relations sociales n'étant pas cantonnées à des instances spécifiques, et ils sont tous des moyens pour créer ou raviver un sentiment d'appartenance défini par la nationalité, la culture, la catégorisation raciale ou tout autre mode d'identification collectif.

Économie

Dans la vie des communautés de migrants, la dimension économique est sûrement la plus déterminante parce qu'elle est souvent la cause principale de la migration elle-même, comme le mentionne Michael Kearney : « contemporary migrants are predominantly workers moving from areas where they were born and raised to others where they can find a higher return for their labor. » (1986:331). Mais il s'agit ici d'analyser plutôt comment les communautés de migrants constituent des économies à leur propre échelle, ainsi que la portée identitaire de ces économies. Deux cas, assez différents, permettent de saisir les dimensions économiques des migrants : l'économie souterraine des maghrébins en Europe et celles des communautés Antillaises aux États-Unis.

Avec une approche sociologique, Alain Tarrius (2002) analyse comment les populations maghrébines ont constitué un réseau économique parcourant l'Europe. Dès les années 1970, c'est à partir du quartier de Belsunce, à Marseille, que les Algériens organisèrent la vente de voitures, de textiles, d'appareils électriques et électroniques de provenances diverses. Ces réseaux opèrent une redistribution des produits (souvent hors taxes ou de contrefaçon) en direction du Maghreb mais aussi dans leurs lieux d'implantation que

sont les villes espagnoles, françaises ou italiennes. L'auteur distingue les « entrepreneurs diasporiques, moins attachés à leur région d'origine qu'à leur nouveaux lieux de résidence » et les « entrepreneurs nomades, qui ne cherchent pas à réussir en dehors de leur ville ou village natal » (2002:25). Ces deux types de commerçants se complètent dans la création de réseaux de distribution où la mobilité est nécessaire pour l'approvisionnement et l'entretien des relations sociales que le commerce informel suppose. Cette économie souterraine se constitue alors sur des bases d'appartenances nationales, ethniques et religieuses. Les Algériens, Marocains, Tunisiens mais aussi Italiens, Espagnols ou Français participent chacun à leur manière à ces réseaux en favorisant leurs compatriotes. Les Maghrébins ont tendance à solliciter cette catégorie pour relier leurs réseaux alors que les alliances qui se créent avec d'autres groupes ne sont pas pensées en termes ethniques. Enfin, l'islam est un facteur de cohésion car les mosquées sont d'importants lieux de rencontre et de création de liens sociaux, liant notamment certains Africains Sub-Sahariens aux Maghrébins. Cette « mondialisation par le bas » constitue donc un espace économique parallèle dont chacun essaie de tirer profit tout en en faisant bénéficier sa famille ou réseaux social resté au pays.

Dans un autre contexte, Cédric Audebert (2006) analyse la configuration des économies et politiques de migrants caribéens aux États-Unis. À partir de leur « enclave » à Miami, les Cubains occupent une position dominante, car le fait de parler espagnol leur permet de créer une interface entre l'Amérique Latine et l'Amérique du Nord (2006:144). Cela a pour conséquence le fait que « les Cubains et autres Hispano-caraïbéens sont privilégiés au détriment des autres travailleurs antillais sur ce marché rassemblant 15 % des emplois de Miami » (*ibid.*). Cette répartition se répercute sur les activités économiques des autres communautés, cloisonnant les activités économiques au sein de chaque communauté immigrée, tant en terme de clientèle que d'employés ou de fournisseurs.

Chacune de ces communautés met en place ses propres réseaux de redistribution orientés vers les sociétés d'origine, notamment par le biais des transferts internationaux de fonds. Enfin, cette situation est étroitement liée à la territorialisation des communautés par la « ségrégation ethno-résidentielle » qui existe aux États-Unis, c'est-à-dire que les migrants d'une même origine s'installent dans un même quartier et

développent leurs activités économiques et politiques dans cet espace, créant une « segmentation spatiale » importante (2006:144-145). Cette configuration est récurrente aux États-Unis et en constitue une spécificité dans sa gestion des communautés immigrées. Dans une bien moindre mesure, cette tendance s'exprime dans les autres pays du Nord mais souvent dans des versions moins rigides car non-officielles.

Dans les deux cas présentés ici, l'économie migrante se constitue donc entre la nécessité de trouver des ressources dans les lieux d'implantation et une volonté à la fois de maintenir le contact avec la famille et la société d'origine pour les faire profiter des potentiels économiques du pays d'accueil. Le contexte économique des migrants, souvent plus pauvres que la population locale, les engage à trouver des groupes au sein desquels ils ont plus de chances de trouver des possibilités de revenus. Ils favorisent alors des relations à l'intérieur de leur communauté nationale ou de catégories d'identification (raciales, linguistiques, etc.). Cela a pour conséquence de structurer localement la création des communautés migrantes, consolidant les liens intra-communautaires au détriment de relations extra-communautaires, et de mettre en concurrence les différentes communautés pour l'obtention d'emplois dans la société d'accueil.

Il apparaît également que les migrants établissent des activités économiques qui les ancrent dans la société d'accueil, tout en les reliant à leur société d'origine, renforçant ainsi la constitution de leurs communautés diasporiques respectives.

Politique

La globalisation a fortement affecté les échelles de l'action politique, dont l'une des conséquence est l'apparition d'une forme de nationalisme à distance. Les migrants peuvent continuer à jouer un rôle politique dans leur société d'origine, tout en participant également aux activités politiques de leur lieu d'implantation. Le cas des migrants haïtiens résidant aux États-Unis, tel qu'il est analysé par Linda Basch *et al.* (1994) et Nina Glick-Schiller (2005), est à ce titre particulièrement intéressant.

Des élites qui avaient fui Haïti au début de la dictature duvaliériste et qui s'étaient

installées aux États-Unis, notamment à New York, organisèrent des mouvements impliqués dans la vie politique haïtienne en s'opposant au régime de Duvalier (Basch *et al.*, 1994:202-203). C'est ce que les auteures nomment un « transnationalisme », c'est-à-dire un nationalisme mobilisant autant les nationaux que les immigrants gardant une connexion à leur pays. Ce n'est qu'après la chute de Jean-Claude Duvalier, en 1986, et l'arrivée dans le paysage politique de Jean-Bertrand Aristide que cette configuration acquit une appellation explicite avec le terme *dyaspora* (version créole du terme diaspora) (*ibid.*:207).

Cela eut pour conséquence de politiser le rôle des communautés migrantes haïtiennes ainsi que la manière d'en parler, ne renvoyant pas forcément à la réalité des situations. Cette appellation masque, par exemple, les différences de classes existant au sein de la population immigrante et donc les rôles différents que des groupes d'intérêts divergents peuvent jouer dans la politique haïtienne (*ibid.*:218). C'est d'ailleurs ce que Nina Glick-Schiller explique à propos d'une partie des Haïtiens vivant aux États-Unis : « they want to insure that their investment plans are secured and that they can safely visit and retire, without interference. Such an agenda can bring to power those forces in Haiti who are the most repressive to the poor and their aspirations » (2005:453).

La volonté de constitution d'un État-nation déterritorialisé eut comme conséquence de façonner la production d'une identité diasporique haïtienne par le sentiment de jouer un rôle dans la vie du pays tout en étant implanté, voire né, ailleurs.

Médias

Les médias sont un espace clé de la globalisation puisqu'ils ont été à la fois profondément affecté par son émergence mais qu'ils ont également participé à son renforcement. C'est la raison pour laquelle Arjun Appadurai (2005) inclut la dimension spécifiquement médiatique, qu'il appelle « mediascape », dans les processus principaux de la globalisation.

Un cas particulier permet de dégager comment s'exprime cette dimension lorsqu'elle est réappropriée par une population migrante. L'article de Leela Tanikella (2009) expose les

conséquences identitaires suscitées par les média et les moyens de communication utilisés par les migrants Indo-Caribéens¹⁰ vivant à New-York. La majorité de ces migrants provient du Guyana et de Trinité-et-Tobago et sont installés dans le quartier du Queens, qui accueille également une population croissante d'Indiens d'Asie du Sud (2009:168). Son analyse porte sur les radio et journaux Indo-Caribéens et montre comment s'opère le maintien de relations avec la société d'origine et le rôle des média dans la formation d'une identité diasporique. Par sa confrontation à celles des Afro-Caribéens et des Indiens, l'identité diasporique Indo-Caribéenne se constitue à l'intersection de définitions culturelles, nationales, "raciales" et spatiales.

Les radios indo-caribéennes new-yorkaises sont un moyen de garder contact avec la société d'origine, d'abord parce qu'elles donnent des nouvelles "du pays" aux migrants, mais surtout parce que certaines d'entre elles utilisent un procédé de liaison directe avec les radio trinitadiennes. Dans cet espace de communication qui rapproche soudainement les migrants de leur compatriotes c'est moins le contenu des messages que la performance d'une communication longue-distance et publique qui est recherchée (2009:174-175). Ces moyens de communication sont alors un moyen de maintenir un contact avec la société d'origine et donc de perpétuer le sentiment d'appartenance à celle-ci.

Mais l'identification à la nation est nuancée par la ligne de démarcation entre les descendants d'Africains et les descendants d'Indiens. La distinction est autant "raciale" que culturelle et se manifeste principalement dans la musique (2009:175) mais aussi dans les publicités (2009:170-171). En définissant sur une base nationale, culturelle et raciale le marché qu'ils ciblent, les publicitaires et les radios contribuent à consolider ces critères d'identification pour les migrants.

Ce cas donne donc à voir un processus complexe dans lequel les média mobilisent tour à tour identification et différenciation, jouant un rôle majeur dans la constitution d'une identité diasporique. Un processus comparable eut lieu dans la communauté haïtienne

¹⁰ Il s'agit des descendants des populations originaires du sous-continent indien déportées dans les Caraïbes pour les besoins de main d'œuvre de l'empire britannique. Ces derniers ont été aussi appelé les « coolies ».

de New York, où la radio puis la télévision en créole haïtien produisirent des effets similaires dans cette population diasporique (Basch *et al.*, 1994:175-176).

Familles

Les transformations induites par la globalisation ont fortement impacté les structures familiales, particulièrement celles des migrants, donnant lieu à de nouvelles configurations des liens familiaux. Dès les années 1990 des chercheurs commencèrent à théoriser ces changements. À partir d'études sur les familles caribéennes et les transmigrants, Rosina Wiltshire (1992) fut l'une des premières à s'intéresser aux familles dispersées dans l'espace en dehors de leur lieu d'origine.

Josiane Le Gall (2005) synthétise ces travaux sur la famille transnationale et explique que celle-ci « se caractérise par la dispersion géographique d'un groupe familial suite à la migration d'un ou plusieurs de ses membres et par la continuité de liens étroits à travers les frontières » (2005:30). Ces liens sont assurés par des moyens utilisés régulièrement tels que les visites, les échanges téléphoniques, les lettres ou les courriels.

Les liens familiaux transnationaux n'ont été étudiés que récemment, autant dans les travaux sociologiques sur la famille que dans ceux qui portent sur les migrations transnationales (Le Gall, 2005:30-31). Une des conséquences de la globalisation est en effet d'avoir reconfiguré profondément les entités familiales. La première définition explicite des familles transnationales date de 2002, avancée notamment dans le travail de Bryceson et Vuorela : «Transnational families are defined here as families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely familyhood, even across national borders» (Bryceson & Vuorela, 2002 : 3). Comme ces auteurs le montrent, cette configuration n'est pas nouvelle en soi, car elle peut déjà être aperçue au XIXe siècle en Europe. En revanche, c'est sa généralisation et l'augmentation des distances séparant les membres des familles qui sont nouvelles, directement issues de la globalisation récente (Bryceson & Vuorela, 2002).

Au sein de ces relations familiales dépassant les frontières, il est possible de distinguer

la « parentalité transnationale pour désigner le déploiement dans l'espace de liens entre parents et enfants » et la « parenté transnationale » qui désigne « un réseau familial beaucoup plus large, impliquant des membres d'un groupe de parenté » (Le Gall, 2005: 38-39).

La famille transnationale, par les multiples liens affectifs dont elle est composée, joue un rôle de soutien émotionnel dans le cadre d'une expérience migratoire qui est souvent vécue douloureusement par les migrants (2005:37). Le rôle de soutien apparaît également au niveau économique, lorsque « le réseau familial, en offrant de l'information et des contacts, sert de circuit pour la distribution des biens et facilite l'accès au marché du travail et au logement » (2005:37).

Les communautés formées par les Haïtiens en Amérique du Nord, mais aussi dans d'autres régions, correspondent parfaitement à cette analyse de la place des familles dans la migration. C'est pour cette raison que Cédric Audebert analyse la place de la parenté dans les migrations haïtiennes comme une stratégie efficace dans la circulation transnationale (Audebert, 2012:78). Pour les communautés migrantes la dimension familiale est donc primordiale étant donné la prégnance des liens relationnels qui la constituent et le rôle central qu'elle peut jouer dans les parcours migratoires.

Religion

La globalisation a aussi reconfiguré les pratiques religieuses, tant celles qui étaient déjà présentes dans plusieurs parties du monde que celles qui s'inscrivaient uniquement dans un espace local. Ces transformations ont eu beaucoup de manifestations différentes et des conséquences multiples. Il s'agit ici de n'évoquer que l'une d'entre-elles afin de saisir la manière dont une communauté de migrants peut s'approprier une religion dans un contexte donné pour maintenir un lien avec son lieu d'origine.

Paul Brodwin (2003) analyse comment le pentecôtisme d'origine américaine est utilisé par les Haïtiens vivant en Guadeloupe pour contrer les stéréotypes négatifs dont ils sont l'objet de la part des Guadeloupéens, tout en maintenant un lien spirituel et affectif avec leur pays d'origine. Les migrants « utilisent le pentecôtisme à la fois comme moyen de

salut individuel et comme moyen de production et de défense de leur communauté transnationale » (2003 :86). Les stéréotypes négatifs à l'encontre des Haïtiens viennent du contexte de leur installation dans l'île. Les premiers Haïtiens qui vinrent en Guadeloupe travaillèrent comme ouvriers agricoles sous-payés et furent utilisés par les employeurs pour mettre fin aux grèves. Il se développa ensuite un commerce de rue, essentiellement féminin (comme il existe également en Haïti), faisant concurrence aux vendeurs guadeloupéens (2003 :90). Ces deux situations s'ajoutent à l'image d'Haïti comme d'un pays violent et instable ce qui, en plus de leur donner une image d'étrangers opportunistes, les présentent comme des personnes dangereuses et difficilement contrôlables (*ibid.*).

Pour renverser ces stéréotypes, les Haïtiens pentecôtistes rendent visible les codes de moralité qu'ils adoptent, en s'habillant de manière excessivement soignée et en portant ostensiblement des bibles lorsqu'ils se rendent à l'église. L'adoption d'une morale rigide est permise par la proximité entre la moralité existant en Haïti et les normes conservatrices étasuniennes que le pentecôtisme véhicule, notamment par rapport au genre et la pudeur féminine (2003 :91). En analysant le déroulement d'un prêche, l'auteur montre que la pratique religieuse est utilisée pour consolider le souvenir et l'appartenance à Haïti, notamment en parlant de la famille, de la mort de proches et de l'expérience migratoire (2003 :93-95). Le cadre religieux du rassemblement permet aux participants de se réapproprier le contexte social oppressif en le réinterprétant comme un monde vicié duquel ils cherchent à se séparer, ce qui crée une forte solidarité au sein du groupe.

Il est mentionné que les migrants communiquent ou participent à des échanges économiques avec leur compatriotes mais ne se déplacent pas, faute de moyens (2003 :95). Ce qui paraît le plus prégnant dans ce texte est donc que le maintien du lien avec Haïti est surtout discursif car les prêches sont des moments où le sentiment d'appartenance est construit et partagé collectivement.

Les différents domaines évoqués ici constituent tous des moyens pour les migrants de perpétuer un lien avec leur lieu d'origine. Pour nuancer la séparation entre les sphères

sociales mentionnées ici, il est important de souligner les processus empiriques qui les traversent. La circulation physique des migrants et leur implantation, le maintien du lien par la communication et l'entretien de références d'identifications collectives constituent les processus principaux permettant l'existence des communautés migrantes. Par leur mise en pratique ou en discours, ces processus amènent les migrants à vivre leur rapport à l'espace selon des modalités qui participent de la globalisation mais selon leur propre place au sein de celle-ci. De ce fait, ces migrants entretiennent un rapport à l'espace et au territoire issu de leur expérience au sein de la globalisation qui leur est propre et que je qualifierai de logique spatiale diasporique.

1.2.2 – Migrations et diasporas

La question qui se pose alors est de savoir comment décrire ces communautés de migrants et leurs relations, étant donné que deux concepts principaux, correspondant à deux approches différentes, ont été développés en sciences sociales pour traiter de ce sujet : celui de diaspora et celui de réseau transnational. Après avoir présenté chacun de ces concepts et leur spécificités, je proposerai une approche qui tente de les articuler pour correspondre au cas particulier de l'objet d'étude et de l'analyse proposée.

D'abord utilisé par les Grecs de l'Antiquité pour qualifier leur expansion commerciale et militaire autour de la Méditerranée, le terme de diaspora a été ensuite approprié par les populations juives pour désigner leur état de dispersion et de perte de territoire (Helly, 2006:17-18). Connoté péjorativement au cours du XIXe siècle, en raison de la non-allégeance au nationalisme auquel il renvoyait, ce terme n'a été utilisé et théorisé en sciences sociales qu'à partir des années 1980, prenant alors trois acceptions.

Utilisée au départ pour parler des populations juives, la notion a été théorisée par William Safran, dans le premier numéro de 1991 de la revue américaine justement appelée *Diaspora*, pour être étendue à toutes les communautés expatriées qu'il illustre par les exemples des Maghrébins, des Turcs, des Palestiniens, des Cubains et des Grecs. Appliquée de manière générale à toute population dispersée depuis un centre et qui garde un lien avec le pays d'origine, cette première définition s'insère dans l'étude des nationalismes contemporains. Elle prend comme cadre de référence les État-nations et

concerne tous les migrants internationaux (Helly, 2006 :19-20). Son extension à tous les migrants en fait une définition peu précise et galvaude quelque peu le concept. Mais, après cette conceptualisation de la diaspora « communautaire », une autre tendance vit le jour, prônant une conception « hybride » de la diaspora (Chivallon, 2004:24).

Cette seconde acception est née dans les années 1960-70 dans le cadre des *African Studies* qui l'associent à l'hybridité et la réinvention culturelle des Afro-descendants d'Amérique comme mode de contestation de la modernité occidentale. Il s'agit davantage d'une représentation et d'un discours sur soi qu'une « forme vivante d'organisation et de culture communautaire » (Helly, 2006 :20). Pour Denise Helly, cette seconde acception serait utile dans la dénonciation des injustices du passé et est « politiquement légitime », mais n'apporterait pas d'éléments supplémentaires pour définir ce qu'est une diaspora (*ibid.* :20-22).

Étant donné que cette deuxième acception porte sur le monde afro-américain, il est important de s'y attarder un peu plus en détaillant les propositions des auteurs qui ont participé à son élaboration. La première théorisation de la diaspora en terme d'hybridité est celle de Stuart Hall, émigré jamaïcain établi au Royaume-Uni et fondateur des *cultural studies* britanniques (Chivallon, 2004:28). Dans un texte intitulé « identité culturelle et diaspora », l'auteur étudie les formes artistiques des populations caribéennes et de leurs communautés émigrées en Angleterre en se concentrant sur les formes de subjectivités que ces nouvelles narrations collectives induisent (Hall, 2007:227). L'analyse de « l'identité culturelle » caribéenne est hybride par le fait qu'elle s'est constituée par la différence culturelle et continue de l'être (2007:234). Par conséquent, cette configuration se retrouve dans la diaspora elle-même :

le terme diaspora ne fait pas référence à des tribus éparpillés dont l'identité ne pourrait être assurée que par rapport à une patrie sacrée vers laquelle il faudrait à tout prix faire retour [...]. L'expérience de la diaspora, comme je l'entends ici, est définie non par son essence ou sa pureté, mais par la reconnaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité ; par une conception de l'"identité" qui se vit dans et à travers, et non malgré, la différence ; en un mot par l'hybridité. Les identités diasporiques sont celles qui ne cessent de produire et de se reproduire de nouveau, à travers la transformation et la différence (2007:240).

Il apparaît donc clairement que cette définition de l'expérience diasporique rompt avec le contexte juif d'origine pour s'ancrer profondément dans le contexte afro-américain.

Paul Gilroy (2003), autre auteur majeur des *cultural studies*, propose de reconceptualiser la modernité au travers de l'histoire de « l'Atlantique noir ». Selon lui, les populations noires des Amériques partagent le même « chronotope » du bateau qui constitue leur expérience historique d'origine (2003:16). Mais il précise que cela ne crée pas une unité pour autant car l'« Atlantique noir » est un espace transnational et multiculturel. Paul Gilroy pense la diaspora afro-américaine comme une forme sociale opposée au nationalisme de l'État-nation et dans laquelle les narrations liées à l'esclavage jouent un rôle particulier qui

[consiste] à organiser socialement la conscience du groupe "racial" et à trouver le juste milieu entre activités internes et externes – les différences pratiques cognitives, habituelles et performatives requises pour inventer, préserver et renouveler l'identité. Ces pratiques ont configuré l'Atlantique noir comme une tradition non traditionnelle, un exemple culturel résolument moderne, ex-centrique, instable et asymétrique, impossible à appréhender au moyen de la logique manichéenne de la pensée binaire (Gilroy, 2003 :261).

Ce nouvel usage de la notion de diaspora valorise la pluralité et le changement constant, rompant avec sa définition antérieure dans laquelle elle était vue comme une perpétuation de traditions et orientées vers une téléologie du retour.

James Clifford (1997) réutilisa la définition de la diaspora de Gilroy mais pour l'étendre à un ensemble plus large que le monde afro-américain. Cet anthropologue, s'attacha à critiquer la vision fixiste de la culture véhiculée par l'anthropologie classique qui faisait du village le paradigme du terrain ethnographique, institué en premier lieu par les travaux de Malinowski (1997:20-23). Dans son analyse du concept de diaspora, James Clifford se demande comment celles-ci « represents experiences of displacement, of constructing homes away from home ? [...] How do these discourses attain comparative scope while remaining rooted/routed in specific, discrepant histories ? » (1997:244). Si son analyse définit l'appartenance à une diaspora par l'opposition à la fois aux normes d'un État-nation et au principe d'indigénité (1997:250), il s'attarde plus longuement sur les discours et les récits qui construisent l'expérience diasporique comme telle. La particularité des discours diasporiques est l'hybridité du contexte historique duquel elle naissent (1997:261) et c'est sur ce point qu'il rejoint Paul Gilroy.

Enfin, la troisième et dernière acception du concept de diaspora est associée au cosmopolitisme, aux migrations et aux communautés transnationales dans le cadre d'une

remise en question des frontières des États-nations. Ce dernier usage du terme « met l'accent non tant sur l'exil d'un lieu originel et les liens avec ce lieu que sur la multiplicité des liens tissés entre des communautés issues de la dispersion d'une population » (Helly, 2006 :22). Il correspond à l'approche mobilisée dans les nombreuses études sur les réseaux transnationaux de migrants que je développe dans la section suivante (2.3).

Selon Denise Helly, ces trois acceptions et usages du terme diaspora « oblitèrent son éventuelle valeur épistémologique » (*ibid.*) car, bien qu'ils renvoient tous à une « forme d'organisation de communauté multipolaire et [à] l'absence de centralité culturelle, institutionnelle et territoriale produite par des populations fuyant le malheur, maltraitées, expulsées », aucun d'entre-eux n'explique pourquoi ces populations forment ou non des diasporas. Face à ce constat, Denise Helly cherche alors à définir ce qui peut caractériser une diaspora.

Tout d'abord elle nuance les généralisations hâtives du concept en soulignant la segmentarité des diasporas, c'est-à-dire qu'une « population dispersée contre son gré peut n'être diasporique qu'un temps et des fractions significatives de cette population peuvent refuser le fait diasporique. » (*ibid.* :25). Enfin, quatre « traits » sont dégagés : « la mémoire et la conscience d'une condition sociale incertaine, instable, précaire, sinon dangereuse, et la volonté de conjurer ce sort ; la transmission organisée et parfois la réinvention de cette mémoire collective par des élites (écoles, journaux, associations, institutions religieuses et autres) ; la multiplicité de foyers d'expression culturelle, décentrés ; et des moyens économiques et culturels pour maintenir un réseau multinational de liens entre ces foyers ». (*ibid.* :27). Selon cette auteure, cette définition permet de distinguer les communautés de migrants formant des diasporas de celles qui n'en forment pas. Deux conditions sont nécessaires à leur maintien : la discrimination, l'injustice sociale ou toute forme de domination s'exerçant sur le groupe de migrants ; la volonté et les capacités matérielles des migrants dispersés de perpétuer cette « résistance au déni » (*ibid.*:25). Dans cette approche, les diasporas sont avant tout des moyens de lutter contre le « déni d'existence » exprimé par les sociétés d'accueil.

Parallèlement à cette définition qui peut potentiellement être appliquée à toutes les populations migrantes, Christine Chivallon (2004) a pour sa part cherché à clarifier le concept de diaspora en se concentrant spécifiquement sur les populations afro-descendantes des Amériques. Cette auteure dégage trois théories principales de la diaspora : celle de la continuité, celle de l'hybridité et celle de l'aliénation. La première stipule qu'il existe une continuité de traditions africaines chez les populations afro-américaines et, par conséquent, celles-ci sont définies comme une diaspora partageant une même identité, une même mémoire constituée en référence à un même territoire. Cette conception de la diaspora afro-américaine, qui se retrouve chez certains auteurs des *cultural studies* tels Paul Gilroy (2003) et Stuart Hall (2008), a une tendance à homogénéiser les différences culturelles des différents groupes afro-américains en occultant leur histoire singulière. La seconde théorie considère que les cultures afro-américaines sont le fruit d'une créolisation et sont donc des « cultures nouvelles » (2004 :127), ce qui correspond à la vision d'une diaspora hybride. Enfin, la théorie de l'aliénation, concernant surtout les Antilles françaises (2004:129), met l'accent sur l'assimilation complète des descendants d'esclaves à la culture des colons et amène à voir les afro-américains comme une « non-diaspora » (2004:156).

Dans son analyse sur la « deuxième strate de la diaspora » (2004:95), Christine Chivallon s'intéresse au cas des Antillais en France et des Caribéens anglophones aux États-Unis et en Angleterre. Elle explique que l'implantation des migrants dans les grandes villes du Nord « prouve par là que la globalisation très contemporaine n'est que le déroulé d'une trame continue de l'histoire des rapports inégalitaires [...] qui consiste, de façon outrancière ou inaperçue, à légitimer l'accès différentiel aux ressources par l'appartenance raciale. » (2004:109). Selon elle, cette deuxième strate est la continuité de la première strate d'une seule diaspora afro-américaine constituée à l'époque de la traite négrière. Celle-ci tire son unité de l'exposition aux mêmes rapports de domination exercés par les anciens pays coloniaux, à savoir l'inclusion au sein de l'économie capitaliste en position d'exploité légitimé par le racisme (*ibid.*).

Christine Chivallon propose alors d'articuler ces trois théories pour proposer une nouvelle conception de la diaspora, visible tant dans la première que la deuxième strate :

la communauté a-centrée. Le modèle de diaspora a-centrée englobe les trois modèles précédents de manière non-exclusive en les considérant comme autant de modalités d'expression des rapports au territoire, à la mémoire et à la communauté des populations afro-américaines. Cette « recherche d'un ordre social communautaire le moins contraignant possible, apte à générer le lien social sans l'enserrer » permet aux afro-descendants de choisir « entre différentes options collectives, qu'elles soient ou non empreintes de traditions plus ou moins "sédimentées" ». (2004:231).

La théorie générale de Denise Helly et celle de Christine Chivallon se recoupent alors en plusieurs points et leur synthèse permet d'éclaircir le statut des populations afro-descendantes des Amériques. Ces deux théories insistent sur la perpétuation d'un statut minoritaire ou d'une situation de domination, ce qui malheureusement marque encore fortement l'histoire des populations afro-descendantes. En terme de fonction, ces théories expliquent la pérennité d'une diaspora par un besoin de résistance à ce contexte d'oppression sociale et/ou physique. La segmentarité, chez Denise Helly, et la possibilité d'une « non-diaspora » chez Christine Chivallon, admettent la possibilité qu'une part significative de la communauté de migrants ne prenne pas part à l'élaboration de la diaspora, ce qui n'empêche cependant pas que celle-ci continue d'exister.

La mémoire d'une condition sociale incertaine se retrouve chez les Afro-américains, dans les trois théories (continuité, hybridité et aliénation) par la conscience que ceux-ci ont de l'esclavage du passé et des discriminations du présent. Cette mémoire est transmise, et parfois réinventée, autant par des élites productrices de discours sur la communauté que par des pratiques quotidiennes populaires. La multiplicité des foyers d'expression culturelle est présente dans le cas afro-américain dans l'ensemble des communautés de la première et de la deuxième strate. Le dernier point est cependant plus difficile à mettre en évidence car, bien que les afro-américains disposent de moyens économiques pour maintenir un réseau entre différents lieux d'expression culturelle, des clivages nationaux et linguistiques se maintiennent lors de la constitution de ces réseaux. La question de l'unité de la diaspora afro-américaine peut être nuancée par rapport à ce dernier aspect car, en ce qui concerne les populations caribéennes, il peut y avoir des rapprochements entre Jamaïcains et Trinidiens qui ne s'opèrent pas avec les

Antillais Français (Chivallon, 2004 :95-109). À ce propos, Cédric Audebert montre que le clivage entre les (trans)nationalismes des communautés migrantes tend à persister, que cela soit entre Cubains, Jamaïcains et Haïtiens à Miami ou entre Antillais et Haïtiens en région parisienne (Audebert, 2004, 2006, 2008, 2009).

Néanmoins, des dynamiques syncrétiques actuelles engendrées par les intenses migrations des six dernières décennies, œuvrant dans le sens d'une relative unification culturelle des communautés afro-américaines pourraient constituer les bases d'un réseau proprement afro-américain (voir par exemple Capone, 2005a). Mais il faut remarquer que ces nouvelles formes ne trouvent leur potentialité d'actualisation que si les populations en question partagent des références communes, ce qui n'est pas toujours le cas.

1.2.3 – Migrations et réseaux transnationaux

Le concept de réseau transnational correspond à une approche spécifique qui a d'abord été utilisée pour analyser les migrations dans le cadre de l'anthropologie de la globalisation et qui a également été employé dans le champ de l'anthropologie des média et de la communication par Ulf Hannerz (1996). Je ne reviendrai que synthétiquement sur ce courant, dont l'ampleur n'a cessé d'augmenter depuis les années 1990, pour en présenter l'approche et les concepts qui y sont liés.

Face à la montée en puissance des études sur la globalisation à la fin des années 1980, des anthropologues ont voulu préciser les dynamiques sociales sous-tendant ce processus, notamment en ce qui concerne son rapport avec l'échelle stato-nationale. C'est le cas de Michael Kearney (1995) qui explique qu'il existe une différence si l'on choisit d'étudier les processus de la "globalisation" ou du "*transnationalism*" :

This cultural-political dimension of transnationalism is signaled by its resonance with nationalism as a cultural and political project, whereas globalization implies more abstract, less institutionalized, and less intentional processes occurring without reference to nations, e.g. technological developments in mass international communication and the impersonal dynamics of global popular and mass culture, global finance, and the world environment (Kearney, 1995:548).

D'une part, cette distinction connote le terme de transnationalisation par une approche davantage politique. Cette remarque, explicite aussi une critique du caractère trop abstrait et impersonnel de la notion de globalisation. D'autres auteurs avancent

également l'argument que le concept de transnational est plus précis que celui de globalisation. Ulf Hannerz préfère parler de transnational par prudence face à une généralisation trop hâtive :

I am also somewhat uncomfortable with the rather prodigious use of the term globalization to describe just about any process or relationship that somehow crosses state boundaries. In themselves, many such processes and relationships obviously do not at all extend across the world. The term "transnational" is in a way more humble, and often a more adequate label for phenomena which can be of quite variable scale and distribution, even when they do share the characteristic of not being contained within a state (Hannerz, 1996:6).

Cette double distinction entre la globalisation et la transnationalisation resserre son acception, rendant le second terme plus approprié que le premier pour traiter des processus sociaux dépassant les frontières stato-nationales mais qui se définissent néanmoins dans leur rapport aux États-nations.

Parmi les études sur les migrations et les communautés immigrées, l'ouvrage de Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton-Blanc (1994) fut important pour le concept de "transmigrant" qu'il développa. Ces auteures définissent le *transnationalism* comme « the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders » (1994 :7). Elles amènent alors la distinction entre les "migrants" – qui n'entretiennent pas de relation avec leur pays d'origine et, de ce fait participent seulement à la vie de l'État-nation dans lequel ils se sont installés – et les "transmigrants" qui « develop and maintain multiple relationships – familial, economic, social, organizational, religious and political – that span borders » (*ibid.*). Si cette différence entre migrants et transmigrants a été d'abord utilisée pour analyser les aspects politiques et économiques de ces communautés et, plus particulièrement, la manière dont celles-ci continuent à jouer un rôle dans l'État-nation d'origine ; elle peut tout de même être étendue à tous les domaines sociaux et culturels investis par ces groupes.

L'ensemble de ces actions forme ce que Nina Glick-Schiller (2005) appelle un *transnational social field*, c'est-à-dire un réseau de réseaux dans lequel la lutte de positionnement social dépasse les frontières des États-nations et dont les dynamiques

connectent les différents espaces sociaux occupés par la communauté de transmigrants (2005:442). Il faut noter la référence à la notion de champ social (*social field*), que cette auteure emprunte directement à Pierre Bourdieu, montrant ainsi l'orientation de son analyse sur les enjeux de pouvoir.

Mais comme le rappelle bien Michael Smith et Luis Guarnizo (1998), tous les migrants issus d'un même État ne sont pas égaux socialement et leur concept de *translocality* renvoie à cette hétérogénéité existant au sein d'un même champ social transnational. Les auteurs prennent l'exemple des Dominicains résidant à New-York et Madrid et expliquent que « while in both situations transmigrants have built transnational relations with their native land, the type, scale, and scope of these relations differ » (1998:15). Cette idée peut être mise en lien avec une analyse en terme de « classes spatiales » (Claval, 1996) ou de « géopolitique des classes » (Rosière, 2010), deux formulations renvoyant au déploiement des inégalités à l'échelle globale, structurant les itinéraires migratoires.

Malgré les inégalités sociales qui conditionnent les destinations d'implantation, la mise en place et le maintien d'un champ social transnational constitue pour les transmigrants une manière d'améliorer leurs conditions de vie, que cela constitue une résistance face aux pressions économiques globales (Guarnizo & Smith, 1998 :6-7) ou contribue au maintien de l'impérialisme dans leur pays d'origine (Glick-Schiller, 2005:453-454).

L'approche en terme de réseau transnational et les concepts qui en découlent consistent donc en une articulation des niveaux global (représenté par les organismes supranationaux¹¹ ou les ONGs), international (c'est-à-dire les relations entre États-nations), stato-nationaux et locaux, en analysant les actions structurant les communautés de transmigrants. La présence constante d'un questionnement sur le rôle et le statut des États-nations est à la fois un avantage et un inconvénient de ce courant si l'on souhaite l'utiliser en anthropologie. La prise en compte des dynamiques propres aux États-nations confère une acuité politique à l'analyse des dynamiques sociales qui permet de situer les champs sociaux transnationaux dans les jeux de pouvoir s'exerçant à travers

¹¹ Ces organismes sont par exemple La Banque Mondiale, le Fond Monétaire International ou l'Organisation Mondiale de la Santé.

ces multiples échelles. Les discours nationalistes produits par des transmigrants et les relations que ceux-ci entretiennent avec l'État-nation d'origine est, par exemple, une dimension particulièrement importante à considérer lorsqu'on traite des communautés de migrants.

Une trop grande importance accordée à l'État-nation dans l'analyse de ces communautés risque cependant de masquer d'autres processus nécessaires à prendre en compte. Ce biais, prévalant avant l'avènement des études transnationales, provient de ce que Nina Glick-Schiller appelle le *methodological nationalism* et qui consiste en une « intellectual orientation that assumes national borders to be the natural unit of study [and] equates society with the nation-state » (2005:440). Dans le courant des études transnationales, ce nationalisme méthodologique prend la forme d'un nationalisme méthodologique transnational qui tend à définir la population migrante uniquement en fonction de frontières identitaires ethniques ou nationales. Le problème est que cela ne correspond pas nécessairement à la manière dont les sujets se définissent eux-mêmes et laisse de côté les formes d'identification et de relations sociales qui dépassent ces frontières (*ibid.*:442). C'est la différence entre une analyse du transnationalisme, spécifiquement politique, et une analyse des réseaux transnationaux, qui ne se cantonne pas au domaine politique.

1.2.4 – Diaspora et réseaux transnationaux

Ces deux concepts renvoient donc à des analyses qui ne mettent pas l'accent sur les mêmes aspects du processus de migrations internationales¹² et de ses conséquences culturelles. Pour les articuler, il convient donc de distinguer dans quel cas l'une est plus pertinente que l'autre pour analyser la situation particulière d'un groupe, en l'occurrence les migrants haïtiens en Amérique du Nord. Plusieurs distinctions peuvent être établies entre les deux concepts, les rendant complémentaires.

Le terme diaspora a été beaucoup sollicité par des populations pour exprimer la manière

¹² Il faut remarquer qu'une des conditions nécessaire à la constitution de réseaux transnationaux est la migration, or celle-ci ressort du domaine international (par la délivrance de visa et de permis de séjours ou les quotas migratoires). Les États ont donc un rôle dans la constitution des réseaux transnationaux.

dont elles se percevaient elles-mêmes. Les Juifs, les intellectuels Afro-Américains ou les Haïtiens ont sollicité ce terme pour rendre compte de leur propre situation, en le réinterprétant et l'adaptant à chaque fois dans un contexte spécifique. Cela pourrait être considéré comme un usage endogène ou émique, contrairement au terme de "réseau transnational" qui n'a été utilisé que par des auteurs de sciences sociales pour parler des populations avec lesquelles ils travaillaient, ce qui correspond à un usage exogène ou étique. De plus, le concept de réseau transnational est une approche partielle appliquée de l'extérieur. Il crée une délimitation du réseau d'acteurs en fonction de critères décidés par les chercheurs. Ces critères peuvent être les domaines servant à maintenir le lien des communautés migrantes mentionnées précédemment, mais ils peuvent également être l'appartenance nationale ou tout autre objet de recherche, tant que les acteurs concernés sont empiriquement reliés entre eux.

Cela ne signifie pas qu'il faille rejeter l'usage du terme diaspora en sciences sociales mais plutôt qu'il est important d'avoir conscience de cette différence d'usages. Ainsi, lorsqu'il est question de diaspora au sens des définitions de Denise Helly et Christine Chivallon, ce n'est pas le même sens que lorsqu'un migrant parle de sa propre diaspora. La définition de la diaspora par des caractéristiques et des assises théoriques en fait un concept de sciences sociales conférant un double statut à ce terme (émique *et* étique). D'ailleurs, comme le remarque bien Rogers Brubaker (2005), la diaspora peut être un outil de mobilisation. Cet auteur préfère « to de-substantialize it, by treating it as a category of practice, project, claim and stance, rather than as a bounded group. The 'groupness' of putative diasporas, like that of putative 'nations', is precisely what is at stake in [political, social and cultural] struggles » (2005:12). La diaspora ainsi comprise renvoie davantage à une catégorie discursive employée par des groupes sociaux afin de produire un effet et une action collective plutôt qu'un terme désignant un groupe organiquement relié.

Une autre distinction est possible entre les deux concepts par rapport à l'étendue sociale et spatiale que ceux-ci désignent. Parler de diaspora renvoie à l'ensemble des personnes déplacées et, même si l'hétérogénéité interne du groupe est prise en compte, c'est surtout son unité socio-culturelle qui est mise en valeur. C'est cette extension à toute la

population migrante qui, lorsqu'il est approprié par les migrants, confère au terme diaspora un potentiel d'identification qui peut se rapprocher de ce que Benedict Anderson appelle une « communauté imaginée » (2002).

Le concept de réseau transnational ne recouvre, quant à lui, pas la même extension sociale et spatiale. Considéré au singulier, un réseau transnational est composé d'acteurs identifiables et de leurs relations et ne s'étend pas nécessairement dans tous les foyers de la diaspora. Sa dimension potentiellement plus réduite et son usage plus académique en font un terme peu investi par les migrants pour rendre compte de leur situation.

Le concept de diaspora peut alors être utile pour parler de l'ensemble socio-culturel formé par les migrants d'une même origine, notamment lorsqu'on s'intéresse aux dimensions identitaires de tels ensembles mobilisés par les acteurs. Quant au concept de réseau transnational, celui-ci semble plus adapté pour décrire et analyser les dynamiques sociales de petite échelle, plus proches des interactions entre acteurs en contact direct. Cela en fait donc un concept descriptif utile pour analyser une famille religieuse transnationale. Pour résumer, la notion de diaspora permet de faire état d'une condition, celle de réseau transnational d'une relation et chacune couvre des échelles différentes.

Cet essai d'articulation est une manière d'associer les deux approches diasporique et transnationale en une même analyse qui tient compte d'échelles multiples et de différentes dynamiques socio-culturelles auxquelles les acteurs sont confrontés. Cette complémentarité est donc un atout pour l'élaboration d'une méthodologie adaptée à l'étude des communautés de migrants. Au cours de cette partie, il apparaît que la mise en place de réseaux entre des villes par les migrants est une situation récurrente. Ces deux dimensions, urbaine et réticulaire, ainsi que leurs relations appellent alors à être approfondies.

1.2.4.1 – La métropolisation des diaspora

Il est frappant de constater que les migrations internationales produisent généralement une métropolisation des diaspora, c'est-à-dire une concentration des population migrantes dans les grandes villes. C'est donc à partir de ces villes que les migrants

créent des réseaux transnationaux et articulent de ce fait l'urbanité à la réticularité, engageant à analyser quel rapport à l'espace implique la vie en diaspora. Il se pose également la question de comprendre les rapports qui existent entre le contexte urbain et l'insertion dans des réseaux.

La plupart des études portant sur les communautés de migrants, souvent originaires du Sud et s'installant au Nord, dépeignent le processus de migration internationale simultané à un processus d'urbanisation de la migration. Il existe néanmoins des travaux qui analysent la migration transnationale connectant des espaces ruraux. C'est le cas des Mexicains issus de communautés rurales migrant dans des petites villes agricoles de la Californie et qui maintiennent des liens entre les deux localités (Kearney, 1986 ; Kearney & Nagengast, 1989), ou celui des Haïtiens de la région de Léogane partant travailler dans les grandes fermes de Floride en restant en contact avec leur village d'origine (Richman, 2005). Mais ces contextes de circulation entre espace ruraux semblent minoritaires dans les dynamiques migratoires et c'est plutôt un processus de métropolisation des diasporas qui prédomine.

C'est ce que présente Cédric Audebert (2004 ; 2006 ; 2008) dans ses travaux sur l'implantation des communautés caribéennes aux États-Unis et en France. Ce géographe montre que « parmi tous les groupes de migrants dans les deux pays, les originaires des Antilles sont ceux qui enregistrent les taux de métropolisation et de concentration résidentielle les plus élevés. Ainsi, en France, plus de 70 % des Antillais français et 87 % des Haïtiens résident dans l'agglomération parisienne » (Audebert, 2008). Il ajoute que, dans le cas des États-Unis, « 67 % des Haïtiens résident dans les aires métropolitaines de New York et Miami ; et, en dépit d'une dispersion remarquable depuis les années 1970, 62 % des Portoricains vivent encore dans la Mégalopolis et en particulier 39 % à New York » (*ibid.*). Ce processus d'implantation dans des grandes villes, ou métropolisation, est donc le cadre spatial et social principal des populations caribéennes autant aux États-Unis qu'en France.

Mais dans les deux pays cette concentration résidentielle, qui amène la création de communautés migrantes urbaines, ne se produit pas de la même manière. Aux États-

Unis, les migrations cubaines, jamaïcaines et haïtiennes ont donné lieu à des quartiers fortement marqués par la présence de communautés de migrants tels que, respectivement : Little Havana, Jamaica Hill et Little Haiti à Miami et Washington Heights, Flatbush et le Bronx à New-York (Audebert, 2006). Ces quartiers sont toujours situés dans l'*inner city*, la zone urbaine proche du centre occupée par les classes sociales les plus minorisées. Cette configuration en quartiers "ethniques" est extrêmement prononcée aux États-Unis, en raison d'une « segmentation sociale » produisant une « fragmentation spatiale » (*ibid.*). Le racisme crée des clivages entre "Noirs" et "Blancs" et l'ethnisation des rapports sociaux par les institutions étasuniennes a pour effet de renforcer les différences entre, d'une part, les caribéens hispanophones et, d'autre part, les caribéens anglophones et créolophones (2006). Les inégalités issues de ces classifications engagent les migrants à se replier sur leur communauté nationale, matérialisant ces catégories dans l'espace urbain.

En France, l'exclusion spatiale se manifeste autrement car elle concerne des populations migrantes variées, en contact avec des autochtones non racialisés de classe sociale modeste. Les quartiers d'implantation des migrants caribéens sont alors les zones périphériques composées de "cités" ou "grands ensembles" : « les secteurs de Cergy-Pontoise, Saint-Denis/Stains/Epinay/La Courneuve, Aulnay/ Sevrans/ Villepinte, Sarcelles/Garges/Villiers-le-Bel, et des 18ème, 19ème et 20ème arrondissements de Paris sont des espaces de forte cohabitation entre Antillais français, Haïtiens et Subsahariens. » (Audebert, 2008). Mais Antillais français et Haïtiens, bien que résidant dans les mêmes espaces urbains, ne constituent pas pour autant une même communauté, les premiers ayant à l'égard des seconds des stéréotypes négatifs et une distance qui maintient dans une certaine mesure un écart entre ces deux groupes. Même dans la pratique du vodou haïtien en région parisienne, qui regroupe souvent Antillais et Haïtiens, cette distance persiste bien qu'elle soit reformulée selon les enjeux spécifiques à ce contexte (Béchacq, 2010).

Les facteurs en jeu dans cette métropolisation des diasporas, ainsi que dans leur fragmentation intra-urbaine, correspondent à des échelles multiples. Au cours du XXe siècle, les grandes villes d'Europe et des États-Unis (et plus tard du Canada), n'ont cessé

d'augmenter la concentration d'activités économiques, représentant alors un espace offrant des opportunités d'emploi croissantes, notamment pour les secteurs demandant une main-d'œuvre peu qualifiée. Dans certains cas, les migrations furent institutionnalisées afin de répondre à un besoin de main-d'œuvre bon marché, comme en France avec le Bumidom¹³ organisant le recrutement d'Antillais français.

Ces conditions internationales s'articulent avec les contextes nationaux, notamment économiques et politiques : les grandes vagues migratoires qui débutent dans les années 1960 correspondent, en Haïti, au début d'un régime politique oppressif et une augmentation de la paupérisation et, dans les pays du Nord, les politiques migratoires ne sont pas aussi restrictives que ce qu'elles le deviendront par la suite. Le niveau national est également marqué par le caractère institutionnel de l'ethnisation et de la discrimination aux États-Unis, celui-ci ayant des effets directs sur le niveau local des zones urbaines, mentionné plus haut. Enfin, en ce qui concerne les Haïtiens, la logique familiale eut un rôle considérable au niveau de ces quartiers et des foyers qui les composent. Au fur et à mesure des vagues migratoires, les familles haïtiennes tendent à se transnationaliser : « Les flux migratoires massifs d'Haïtiens vers la Floride depuis près de trente ans ont créé des centaines de milliers de familles transnationales au sein desquelles circulent d'importants flux de capitaux et d'informations » (Audebert, 2004). Cette « parentalité transnationale », pour reprendre le concept de Josiane Le Gall (2005), fut le centre de création de quartiers haïtiens à Miami : « le regroupement de la famille restreinte au départ, puis élargie par la suite dans un même logement a constitué la stratégie de survie par excellence des récents arrivants » (Audebert, 2004). Cette concentration de familles dans un même quartier permit ensuite une expansion vers d'autres quartiers, étendant l'espace occupé par la communauté haïtienne dans cette ville.

Le rôle des villes est donc crucial dans le déroulement de la dernière phase de mondialisation au sein de laquelle se sont constituées les communauté migrantes présentées ici. Les multiples processus d'échelles différentes engagent, dans un même mouvement, le processus diasporique et sa métropolisation. Il est intéressant de noter

¹³ Bureau des migrations intéressant les travailleurs des Départements d'outre-mer, créé en 1963.

que les deux conditions nécessaires à l'existence d'une diaspora (selon Denise Helly et Christine Chivallon), à savoir la perpétuation d'une exclusion de ses membres au sein de la société hôte et les moyens matériels de maintenir la diaspora, se retrouvent dans les villes. L'environnement urbain est un lieu de ségrégation mais il permet à la fois de disposer de ressources matérielles ou institutionnelles et de s'organiser en communautés, rendant l'usage de ces ressources plus efficace pour rester en contact avec la société d'origine.

1.2.4.2 – Logiques spatiales des diasporas

L'analyse de la métropolisation est importante pour comprendre la constitution des communautés immigrées et leur insertion spatiale mais elles ne permet pas de saisir le rapport à l'espace qu'implique le mode de vie diasporique. La manière dont les membres des diasporas pensent et produisent l'espace peut être analysé par des concepts renvoyant à des logiques spatiales distinctes mais complémentaires : le lieu, le réseau et, dans un autre registre, le territoire imaginé.

Production de la localité

Arjun Appadurai théorise la production de la localité (2005:257-284) en confrontant les capacités d'appropriation de l'espace des migrants à la puissance de modelage de l'espace par des flux globaux. Ce n'est pas l'approche que je choisis, préférant mettre davantage l'accent sur les capacités de territorialisation des migrants au sein de l'espace urbain.

Selon la typologie spatiale de Michel Lussault (2007), il est possible de distinguer un lieu d'un réseau : un lieu ou une aire est un espace topographique conçu, par les acteurs, dans le domaine de la discontinuité et de la contiguïté ; à l'inverse, le réseau est un espace topologique ayant pour caractéristique la connexité. De ce fait, le réseau est une totalité illimitée, mais pas infinie, car elle est ouverte mais possède des extrémités, à la différence du lieu et de l'aire qui sont des espaces fermés, avec des frontières (Lussault, 2007:131-132). Un lieu n'existe pas en lui même, il est construit à partir des interactions des acteurs qui lui donnent un sens, l'habitent et le délimitent. Le lieu est la plus petite unité spatiale complexe : « plus petite parce qu'elle constitue l'espace de base de la vie

sociale ; complexe parce que la complexité de la société s'y retrouve et parce qu'elle résulte déjà d'une combinatoire de principes spatiaux élémentaires » (Lussault, 2007 :98).

L'analyse de la constitution de quartiers "ethniques" était un point de vue externe de traiter de la production de la localité par les migrants mais la notion de lieu permet de s'intéresser au point de vue interne. En enquêtant dans des quartiers marginalisés de villes brésiliennes, Michel Agier (2009) montre par quel processus « les gens font la ville » (2009:25). Cet auteur explique que, contrairement à l'idée qui voudrait que la ville fasse société, ce sont « des groupes sociaux qui font la ville », par leurs manières de vivre ensemble s'exprimant dans les parentés (familiales, religieuses et de voisinage) et par les liens politiques, économiques ou culturels (2009:26). Ce dernier aspect est particulièrement présent lors des manifestations festives. Le carnaval haïtien se déroulant chaque année au Prospect Park de Brooklyn est une manière de s'appropriier l'espace et d'en faire un lieu symbolique pour la communauté haïtienne de New-York (Mc Alister, 2002 ; Basch *et al.*,1994:117-118). Le partage communautaire du lieu produit, en retour, une territorialisation de la communauté. Comme le souligne Michel Lussault (2007), le territoire est un type d'aire – unité spatiale comprenant soit plusieurs lieux, soit d'autres aires plus petites – dont la constitution est liée au pouvoir et à la possession (2007:107-113). Ainsi la territorialisation est « la construction sociale d'une aire en territoire » et passe par l'exercice d'une action collective : l'appropriation (*ibid.*:123). Le résultat de cette territorialisation, articulant plusieurs lieux en un espace, se retrouve dans le nom des quartiers où habitent les communautés diasporiques aux États-Unis : Jamaica Hill ou Little Haiti à Miami.

L'une des activités des communautés diasporiques est donc de s'approprier par divers moyens des lieux et des aires, principalement dans des espaces urbains, les transformant ainsi en territoires, habités et partagés collectivement¹⁴.

Logique réticulaire

Cette production de la localité n'est pas la seule logique spatiale à l'œuvre dans la

¹⁴ Si ces territoires sont appropriés collectivement, cela ne signifie pas pour autant qu'ils soient nécessairement inscrits dans l'espace public.

spatialité diasporique, la logique réticulaire joue également un rôle primordial. C'est ce qui fait dire à Carlos Agudelo que, dans le cadre de la globalisation, le réseau est le mode de relation et d'action principal (2006:32). C'est également ce qu'explique Manuel Castells (2001) dans son ouvrage traitant des conséquences sociales, politiques et surtout économiques de l'émergence des réseaux technologiques d'information dont la dernière phase de la mondialisation est tributaire. Ce système mondial basé sur la logique réticulaire favorise alors le flux comme forme de relation. Les nœuds des réseaux économiques, les grandes villes, sont les espaces où les flux sont les plus intenses (2001 :475-484). Mais cette concentration des flux – d'informations et de capitaux – dans des espaces de plus en plus réduits a pour effet de produire des "trous" dans les espaces où les flux sont les moins intenses, ce qui se manifeste dans les villes par des processus de marginalisation spatialisés :

c'est dans le cœur des grandes villes européennes que s'affiche la marginalité urbaine [...] en fonction du rôle que jouent les grandes villes dans le réseau urbain européen. Plus leur position est subalterne dans le nouveau réseau informationnel, plus il leur est difficile de s'extraire du monde industriel (Castells, 2001:502).

Cette logique de marginalisation économique et spatiale se retrouve dans la création des quartiers "ethniques" étasuniens lors de la métropolisation des diasporas. Parallèlement, cet espace de flux a une autre incidence dans la production de la localité lorsqu'il crée des « non-lieux », c'est-à-dire des espaces consacrés uniquement à la circulation et qui sont conçus de manière si standardisée qu'ils sont difficilement appropriables et investis socialement (Augé, 1992). À ce sujet, Michel Agier remarque que « la diffusion des espaces de circulation et de consommation de masse, compatibles avec un certain anonymat [...] n'empêche pas la formation de multiples micro-groupes résistant en leur sein » (Agier, 2009:124).

L'avènement de la logique réticulaire est donc le fait de groupes sociaux transnationaux dominants, surtout liés au secteur économique, et implique une reconfiguration spatiale indexée sur la connectivité aux réseaux et à la captation des flux. Dans ce cadre, les communautés diasporiques utilisent ces réseaux pour maintenir le lien à leur société, comme il a été présenté plus haut (*supra* : 2-1). Au sein de ce contexte technologique mondialisé, l'un des moyens nécessaire au maintien de la diaspora repose sur la capacité à s'approprier ces réseaux, tels que le font les Indo-Caribéens de New-York avec leurs radios transnationales (Tanikella, 2009) ou les Jamaïcains et Haïtiens aux États-Unis

avec les transferts de fonds internationaux (Audebert, 2006). Il semble donc que les logiques de production de la localité soient coextensives aux processus de réticularisation. Dans les deux cas les diasporas mettent en place des stratégies pour investir ces logiques spatiales et assurer leur maintien.

L'approche qui se dessine alors consiste en une articulation entre réseaux et lieux, comme le signale Michel Lussault à propos de l'évolution des logiques spatiales :

le développement des réseaux n'a pas fait disparaître les lieux et les aires (et en particulier les territoires), qui se multiplient même à mesure que les sociétés se complexifient. Ces dernières, en effet, organisent de plus en plus les espaces, produisent sans cesse des lieux et des aires autant que des réseaux, car on peut estimer que de moins en moins d'espaces sont de simples étendues (2007 :134).

La production de la localité peut donc être conjointe à une logique réticulaire dans bien des cas. C'est ce que l'analyse de Arturo Escobar (2001) permet de comprendre concernant les mouvements noirs de revendication territoriale en Colombie. Les acteurs s'approprient les discours des organismes internationaux sur l'environnement et les droits autochtones pour défendre leur organisation sociale ainsi que l'espace dans lequel ils vivent :

Social movements such as the movement of black communities of the Colombian Pacific can thus be seen as advancing a triple localizing strategy for the defense of their territories: a place-based localizing strategy for the defense of local models of nature and cultural practices; a further strategy of localization through an active and creative engagement with translocal forces, such as similar identity or environmental movements or various global coalitions against globalization and free trade; and a shifting political strategy linking identity, territory and culture at local, regional, national, and transnational levels (Escobar, 2001:163).

Cette stratégie de production de la localité par l'insertion dans des réseaux est également rapportée par Carlos Agudelo (2006) qui étudie la même question mais qui se concentre davantage sur la participation des leaders de ces mouvements sociaux aux réseaux transnationaux d'influence. Ceux-ci relient des organisations militantes de féminisme noir étasuniens et de lutte contre la discrimination d'Amérique Latine et Centrale à des organismes internationaux tels que la Banque Mondiale (Agudelo, 2006:35). L'insertion dans ces réseaux permet alors aux militants de construire leur territoire local et d'acquérir une légitimité dans la défense de leurs intérêts par rapport à l'État colombien. La logique réticulaire est donc, dans certains cas, utilisée pour produire la localité en agissant simultanément à des échelles différentes. Ce qui signifie que pour construire des lieux, aires ou territoires les acteurs recourent à des réseaux et ne sont pas enclavés

dans un espace local.

Cette logique réticulaire se manifeste de différentes manières au sein de la diaspora haïtienne. Par l'entretien de relations familiales (Audebert, 2004) ou d'activités politiques et économiques (Basch *et al.*, 1994), les migrants haïtiens mettent en place des réseaux qui traversent les frontières nationales. Ceux-ci drainent à leur échelle différents flux qui connectent les foyers diasporiques entre eux et à Haïti. Selon l'usage qui en est fait, ces réseaux participent à la territorialisation des communautés haïtiennes dans les foyers diasporiques mais permettent également aux membres de la diaspora d'intervenir dans leur société d'origine. Comme le montre d'une certaine manière Manuel Castells (2001), c'est la capacité à produire ou entrer dans des réseaux qui devient la condition principale de la territorialisation dans la globalisation.

Territoire imaginé

La troisième logique spatiale que les diasporas mettent en œuvre, que j'appelle le territoire imaginé, correspond à l'espace que les membres d'une diaspora prennent comme référence pour se définir. Il peut autant s'agir de l'étendue de la diaspora, c'est-à-dire l'ensemble des pôles importants abritant des communautés, que du territoire considéré comme originel dans sa formation.

Le cas des *santeros* cubains qui transmettent la langue *lucumi* dans leur enseignement rituel montre comment l'usage d'une langue, même partiellement oubliée, peut servir au maintien de la référence africaine par la *santeria* (Wirtz, 2007). La mémoire linguistique a donc partie liée avec le souvenir de l'origine géographique : « it seems high time to recognize the ways in which learning practices, even at the most local and mundane levels, contribute to cultural reproduction, even on the grand scale of collective diasporic memory. » (Wirtz, 2007:121).

L'Afrique comme terre ancestrale de la diaspora afro-américaine se manifeste également dans des écrits plus récents qui opèrent une reconceptualisation synthétisant les formulations locales de cette origine. L'ouvrage dirigé par Livio Sansone, Elisée Soumonni et Boubacar Barry (2010) analyse les différentes théories portant sur

l'émergence d'une « identité noire » en tant que « zone culturelle transnationale » (2010:10). Les théories, telles que l'Atlantique noir de Paul Gilroy (2003), sont confrontées à des travaux d'anthropologues, comme Melville Herskovits et Roger Bastide, qui furent impliqués, parfois malgré eux, dans la définition d'une "culture noire". Ces théories sont également mises en regard de classifications raciales locales (2010 :129, 173, 213) ou d'événements collectifs ranimant le souvenir d'une origine commune (2010:57). L'ensemble de ces aspects entourant la place et le statut de l'Afrique comme référence à un territoire mythique se retrouve également en Haïti dans le vodou sous le vocable *Ginen* (littéralement Guinée) comme l'analyse par exemple Serge Larose (1977). Il ressort que l'Afrique en Amérique, est un territoire d'appartenance produit par des normes sociales locales construites tant par la pensée coloniale, puis réapproprié par les dits "Noirs", que par les souvenirs transmis par les esclaves permettant une relative continuité culturelle.

Cette approche montre donc que le territoire imaginé de l'Afrique est autant un vecteur de discrimination dans les sociétés esclavagistes et post-esclavagistes d'Amérique qu'un lien actualisé par les descendants d'esclaves. C'est donc un espace référentiel constitutif de la diaspora afro-américaine. Mais il en va de même pour n'importe quelle population diasporique qui maintient vivant le souvenir de son origine ou de son extension par des procédés narratifs et discursifs. C'est la raison pour laquelle Haïti, ou l'une de ses régions, peut également être considéré comme un territoire imaginé par des membres de la diaspora haïtienne. Cela provient notamment du fait que les migrants haïtiens ont tendance à migrer vers les mêmes destinations à l'étranger selon leur région d'origine en Haïti (Audebert, 2012:83-86). Il est alors probable qu'une fois établi à l'étranger ils entretiennent un attachement fort à ces régions, celles-ci devenant autant de territoires imaginés partagés collectivement et dont le sentiment d'appartenance peut être aussi fort que celui ressenti envers Haïti.

Les trois logiques spatiales présentées ici donnent un aperçu de la complexité du rapport à l'espace entretenu par les populations diasporiques. La production de la localité mobilise des relations réticulaires et ces deux logiques sont associées dans la constitution d'un territoire imaginé, construit par des notions et des pratiques partagées

collectivement, qui englobe l'espace d'origine et les foyers diasporiques. Les processus sociaux concrets sont donc aussi importants que les processus narratifs collectifs dans l'aménagement d'un espace propre à la diaspora.

1.2.5 – Transnationalisation des religions afro-américaines

À l'encontre de certaines théories de la globalisation qui associent cette dernière avec une dissolution des territoires, « les recherches les plus récentes sur la transnationalisation religieuse ont montré que les processus de déterritorialisation se font rarement sans une successive reterritorialisation, grâce aussi à la production parallèle de discours sur les origines qui permettent de « réancrer » ce qui a été « déterritorialisé » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques » (Bava & Capone, 2010:8).

L'analyse du processus de transnationalisation des religions afro-américaines permet alors de voir comment s'articulent les logiques spatiales diasporiques dans une complémentarité entre la dimension pratique et discursive. Ces religions mettent en jeu les trois aspects dégagés précédemment : la production de la localité ou territorialisation, la logique réticulaire et la référence à des territoires imaginés.

Peut-être parce qu'elles sont nées d'une histoire faisant de la déterritorialisation et de la reterritorialisation des processus centraux, ces religions (ou certaines de leurs modalités) se sont-elles assez facilement accommodées de la globalisation? Force est de constater que les migrations massives de la seconde moitié du XXe siècle en direction des pays du Nord n'ont ni acculturé les pratiquants émigrés à l'athéisme, ni rompu les liens qui les rattachaient à leur lieux d'origine, souvent centraux dans leur pratique.

L'entretien d'une relation continue avec leur pays d'origine implique une circulation des migrants, notamment pour assister à des rituels qui y ont lieu. Les religions afro-américaines transnationales profitent donc des capacités de transports à échelle mondiale, ce qui, en retour, engage les pratiquants à produire une forme de subjectivité spécifique, entre deux cultures. Ainsi, « l'un des ressorts principaux des entreprises transnationales est la dualité de l'expérience religieuse, qui reprend les « dual lives »,

les « vies doubles », vécues par les immigrés entre leur terre d'origine et leur pays d'accueil » (Bava & Capone, 2010:11). On pourrait ajouter également que ces « vies doubles » se répartissent souvent, au sein d'un même espace urbain, entre une pratique partagée à l'intérieur d'une communauté religieuse et le reste de leurs activités dans la société d'accueil.

Cette dualité n'est pas forcément rigide car elle peut impliquer une diversité d'acteurs inscrits dans des formes sociales différentes. Kali Argyriadis (2005) montre que dans le cas de la *santeria* cubaine au Mexique, les pratiquants articulent des solidarités de familles religieuses locales, des associations et des instances étatiques. En associant ces formes sociales, les pratiquants mettent en œuvre collectivement un ancrage dans des territoires multiples, éclatés mais pourtant reliés entre eux par la forme spécifique des réseaux transnationaux.

Les relations nouées entre pratiquants s'élaborent à l'interface entre des processus microsociaux, marqués par l'interconnaissance et macrosociaux, au sein d'institutions plus formelles. Malgré la coexistence d'inscriptions sociales multiples, reconfigurant le rapport avec l'identité, le territoire et le parcours migratoire, l'entité centrale définissant les modes d'appartenance des pratiquants est la famille religieuse transnationale. En effet, les familles religieuses s'inscrivaient auparavant dans un territoire local, marqué par des pratiques et des relations d'interconnaissance à l'échelle d'un quartier urbain ou d'une zone rurale. Elles entretenaient néanmoins un attachement à un "ailleurs lointain" dans l'idée d'une filiation avec une Afrique mythique, renvoyant à l'échelle intercontinentale de la première mondialisation. Par leur inscription dans la globalisation, les familles religieuses deviennent transnationales en connectant des territoires locaux distants dans lesquels se répartissent les membres du groupe. Elles conservent ainsi certaines de leurs caractéristiques mais les recomposent dans une échelle spatiale plus vaste :

l'insertion dans un espace de relations qui déborde le cadre local est d'abord réalisée à l'échelle de chaque famille de religion, dont la logique de fonctionnement permet de connecter entre eux des individus très éloignés socialement, géographiquement et culturellement, tout en générant à l'infini de nouvelles branches qui peuvent se re-territorialiser, sans jamais perdre complètement leurs liens aux autres familles de religion ou aux autres groupes par rapport auxquels elles se positionnent via l'affirmation d'une filiation, d'une alliance ou d'un antagonisme (Argyriadis, 2005).

L'analyse qui porte ici sur la *santeria* cubaine est valable également pour le *candomblé*, l'*umbanda*, le vodou haïtien ou le culte akan qui, à des périodes plus ou moins récentes, se sont insérés dans les flux globaux de circulation mondiale pour s'implanter ailleurs, tout en gardant un ancrage dans leur lieu d'origine.

La famille religieuse est d'une certaine manière la continuation partielle sur le continent Américain d'une forme d'affiliation et de solidarité issues de la socialité propre aux sociétés africaines de type féodales, c'est-à-dire des royautes organisées en strates différenciées (Apter, 2002). Cette socialité afro-américaine implique des scissions régulières, que celles-ci aient pour origine des conflits internes ou l'impossibilité d'accueillir un trop grand nombre de membres. Elles donnent alors naissance à de nouvelles familles religieuses. Cette « tendance structurelle à la scissiparité » (Argyriadis & Capone, 2013 :16), qui serait une spécificité des religions afro-américaines, se poursuit également dans la logique de la globalisation, parallèlement à l'extension des familles religieuses.

Cette tendance à la scission peut provenir de conflits, tant au sein des familles religieuses qu'entre elles. Bien que cette question « a longtemps été évacuée des écrits des spécialistes des religions afro-américaines [...], le conflit entre différents groupes nationaux constitue un phénomène commun à l'ensemble des situations de transnationalisation » (Capone, 2007:3). Que ce soit par la rivalité entre familles religieuses ou par des tensions internes, le conflit est, avec l'adhésion de nouveaux membres, l'une des dynamiques fondamentales des religions afro-américaines qui s'exporte en même temps que celles-ci se transnationalisent.

Cependant un fait nouveau apparaît dans le contact de ces religions avec les modes de reconnaissance politique modernes, c'est la volonté récente d'unification des cultures et des religions afro-américaines. Si ce contact est parfois un produit de la cohabitation de plusieurs religions afro-américaines transnationales dans un même pays, comme le COMTOC¹⁵ aux États-Unis (Capone, 2005a), il apparaît également dans les pays d'origine des religions afro-américaines, comme au Brésil. Mobilisant des modes

¹⁵ Sigle de : Conférence mondiale sur la tradition et culture des *orisha*.

d'appartenance issus des démocraties libérales, notamment les associations, ces mouvements se créent également à l'échelle de chaque religion afro-américaine. C'est le cas en Haïti par exemple, où plusieurs de ces organisations ont été créées pour défendre et représenter l'ensemble des pratiquants du vodou (Béchacq, 2010:461 ; Munier, 2011, 2015).

Le mode d'affiliation promu par ces organisations diffère radicalement de la socialité préexistante des familles religieuses, ce qui entraîne également des rapports conflictuels. Certaines de ces organisations cherchent à fédérer plusieurs, voire l'ensemble, des religions afro-américaines transnationales sous une même appellation : soit "yoruba", soit "religion des orisha" (se référant donc également à la culture yoruba) (Argyriadis & Capone, 2013:21). Cette subsomption des religions afro-américaines sous l'unique identité yoruba oblitère non seulement la diversité interne de ces cultures et religions mais confère un rôle quasi hégémonique à certains réseaux du Nigeria dans la représentation politique de ces religions (Capone, 2005a; Clarke, 2004).

Il faut préciser que certaines de ces organisations sont plus inclusives, à l'instar du NARC¹⁶ créé en 1999 aux États-Unis (Capone, 2005a). Avec la volonté de représenter toutes les religions afro-américaines, cette organisation ne met pas explicitement au premier plan l'identification à la culture yoruba, mais cette composante reste tout de même omniprésente. Ainsi, même si elle fait preuve d'une plus grande ouverture, cette organisation demeure-t-elle toujours confrontée aux problèmes posés par ce type de structure se voulant représentative de pratiquants très différents. Les prétentions universalistes se confrontent avec un ensemble de particularismes et sont bien souvent à l'origine de tensions (Argyriadis & Capone, 2013).

L'appréhension de la transnationalisation des religions afro-américaines forme la plus récente des étapes ayant jalonné ce champ de recherche. Dans cette généalogie (*ibid.*), les premières études insistaient sur l'unité apparente des religions afro-américaines avant que d'autres travaux ne dégagent les spécificités de chaque culte afin d'en isoler les modalités. De nouvelles analyses montrèrent la porosité et l'interconnexion entre les

¹⁶ Sigle de : National African Religion Congress.

différents cultes, notamment à Cuba et au Brésil. Enfin, les derniers travaux portent d'une part, sur l'aspect discursif que ces religions mettent en jeu par l'élaboration d'une communauté imaginée africaine diasporique, et d'autre part, sur les aspects morphologiques de nouvelles formes de pratiques portées par les transmigrants via des réseaux transnationaux.

L'étude des religions afro-américaines transnationales poursuit donc l'approche mise en œuvre dès les premiers travaux sur la transnationalisation religieuse, comme l'ont fait par exemple Sarah Mahler et Katrin Hansing (2005). Ces auteures remettent en question par des observations empiriques les théories selon lesquelles la globalisation s'effectuerait soit "par le haut", soit "par le bas" en montrant comment elle se construit avant tout "par le milieu", c'est-à-dire par les réseaux transnationaux. Mais à la différence de leurs travaux, étudiant plusieurs pratiques religieuses en même temps, les recherches sur les religions afro-américaines doivent s'intéresser en premier lieu à la place qu'occupent les familles religieuses dans le processus de transnationalisation. C'est en effet par cette socialité spécifique que ces religions opèrent une articulation entre des échelles spatiales multiples et entre pratique et discours. Comme il en a été brièvement question ici, cette forme d'organisation renvoie directement à l'origine africaine de ces religions mais témoigne également de leur histoire sur le continent américain depuis la traite négrière.

La globalisation a produit une recrudescence des migrations internationales qui a eu pour conséquence la formation de diasporas nationales. Ces dernières sont structurées notamment par des réseaux transnationaux qui, à de multiples échelles et dans de nombreux domaines, connectent les différents foyers diasporiques entre eux et avec leur société d'origine. Les migrants mobilisent alors les moyens technologiques de la globalisation elle-même afin de maintenir leur lien à une origine commune.

Les processus (notamment économiques) de la globalisation tendent à concentrer les populations diasporiques dans les grandes métropoles du Nord. Parallèlement, la présence de ces populations dans ces milieux urbains leur permettent de produire plus

facilement qu'en milieu rural des réseaux transnationaux. Ces populations diasporiques connaissent un rapport à l'espace particulier issu de cette expérience migratoire. Elles tendent à mettre en œuvre une territorialisation qui leur est propre, notamment dans des grandes villes. Elles produisent également des réseaux d'échelle transnationale. Enfin, elles partagent aussi, quoique de manière très hétérogène, une référence à un territoire commun, lié à leur origine.

Ces différents aspects sont décelables dans les religions afro-américaines implantées dans les pays du Nord et qui ont produit leur propres réseaux transnationaux. Leur particularité réside néanmoins dans le fait que ces religions perpétuent des héritages issus de la première mondialisation. C'est le cas de l'organisation en famille spirituelle qui, adaptée à la globalisation, sert de support pour créer les réseaux transnationaux. Cette institution est également centrale dans le processus de territorialisation de ces religions, tant à l'étranger que dans leur société d'origine. Le partage d'une origine commune, réelle ou mythique, comme territoire imaginé provient aussi des remaniements et innovations culturelles issues de la première mondialisation. Ces différents aspects sont présents dans les migrations haïtiennes et se manifestent dans la pratique du vodou des populations diasporiques actuelles, dont il s'agit maintenant de retracer l'histoire.

1.3 – La formation de la diaspora haïtienne de la mondialisation à la globalisation : spécificité historique

Comme l'histoire des autres cultures afro-américaines, celle d'Haïti provient de la grande transformation produite par la mondialisation, reposant sur des déplacements massifs de populations et l'instauration d'un marché mondial commun. De la même manière, la globalisation a orienté dans ses flux d'importantes migrations partant d'Haïti, fuyant un contexte oppressif, dont certaines s'implantent dans différents pays du Nord.

Ces migrations haïtiennes ont conduit les migrants à constituer des foyers diasporiques dans plusieurs grandes métropoles. Elles ont également emporté avec elles le vodou, qui s'est implanté dans ces espaces urbains tout en s'adaptant à ce nouveau contexte. À

partir de ces nouveaux espaces de pratiques, des réseaux transnationaux se sont développés qui relient ces pratiquants diasporiques à Haïti. Les familles spirituelles, supports de ces réseaux, ont jeté les bases d'une pratique du vodou qui s'inscrit dans les processus de la globalisation. Mais elles participent en même temps à reproduire des héritages spécifiques au vodou haïtiens issus de la première mondialisation.

1.3.1 – La formation d'Haïti comme culture afro-américaine

Avant l'arrivée de Christophe Colomb sur l'île qu'il baptisa Hispaniola, vivaient des communautés taïnos. Celles-ci occupaient surtout les plaines où elles s'étaient sédentarisées et pratiquaient l'agriculture. Au cours de l'occupation progressive de l'île par les Espagnols, les maladies causèrent la mort rapide d'une partie importante de la population autochtone. Dès la fin du XVe siècle, les colons réduisirent en esclavage les Taïno en vue d'exploiter les gisements d'or présents dans les montagnes au centre de l'île. Des affrontements éclatèrent avec les quelques Espagnols implantés dans l'île et renforcèrent la mortalité. De 60 000 en 1508, les Taïno passent à 500 en 1538 (d'Ans, 1987:61). Enfin, le bétail (vaches, chèvres, cochons, chevaux) introduit par les colons se multiplia très rapidement en liberté et causa d'énormes dégâts aux espaces agricoles taïnos, aggravant leur condition par une famine endémique. Ce bétail proliférant se révéla crucial puisque cette île servit de point de ravitaillement pour la conquête espagnole d'Amérique.

À partir de 1508 les Espagnols fondent quelques villes, notamment sur la partie ouest, peu occupée jusqu'alors : Villa Nueva de Jaquimo (Jacmel), Salvatierra de la Sabana (Les Cayes), Santa Maria del Puerto de Yaguana (Léogane), Vera Paz (Port-au-Prince), Lares de Guahaba (Gonaïve), Puerto Real de Bayana (Cap-Haïtien). Ce sont de petites agglomérations de quelques « huttes aux toits de chaume » (*ibid.*:73). Mais seule Santo Domingo devient une "vraie ville espagnole", construite au cours du XVIe siècle, en même temps que la mise en place de l'industrie sucrière, qui débute autour de 1550. C'est à cette période qu'arrivent les premiers esclaves africains, amenés par les Espagnols. La logique de développement qui prévaut est celle d'une production dictée par l'économie mondiale naissante, où les villes ne constituent que les entrées et les sorties des flux nécessaires à la production.

Dans un mouvement proportionnellement inverse au Brésil, la fin du XVI^e siècle marque le déclin de l'industrie sucrière espagnole à Hispaniola (*ibid.*:87). La population, esclaves compris, déserte quasiment l'île pour trouver de meilleures conditions sur le continent récemment conquis. Les bovidés, se multipliant sans contrôle sont présents dans toute l'île et continuent leurs ravages. Seule Santo Domingo conserve une certaine activité, assurant le rôle d'intermédiaire entre l'Espagne et les autres colonies du continent.

Avec le développement de la flibuste, des Européens (Français, Anglais et Hollandais) s'installent progressivement dans les zones délaissées par les Espagnols, principalement l'Ouest de l'île. L'enjeu est de ponctionner les richesses produites par les colonies de la nation ibérique. Les flibustiers sillonnent les mers empruntées par les navires espagnols et créent des pied-à-terre à Hispaniola. Ils sont soutenus par les boucaniers qui chassent le bétail redevenu sauvage et les approvisionnent en cuir, viande et suif. En retour, les flibustiers procurent aux boucaniers le nécessaire pour vivre sur l'île. (*ibid.*:91-95)

C'est dans ce contexte qu'apparaissent les premiers "engagés" au cours du XVII^e siècle. Suite à une crise rurale dans l'Ouest de la France, un nombre important d'anciens paysans en vinrent à accepter des contrats d'engagements de trois ans en Amérique pour fuir la misère. Les boucaniers libres étaient organisés en paires d'associés et employaient des engagés. Ces derniers effectuaient les travaux les plus durs gratuitement et, s'ils étaient toujours en vie et si leur maître tenait sa promesse, ils recevaient après trois ans la liberté et leur unique salaire (parfois payé en tabac). Une fois libres, certains d'entre-eux reproduisaient le même système, d'autres s'installaient sur des terres qu'ils mettaient en culture. (*ibid.*:111-118)

Les quelques planteurs de tabac usaient également de ce statut servile, en même temps qu'ils commençaient à se procurer des esclaves africains. À la fin du XVII^e siècle, ceux-ci avaient des conditions de vies meilleures que les engagés, puisque les Noirs coûtaient cher à leurs propriétaires et étaient encore rares (*ibid.*:105).

À la période du tabac (1664-1674), succéda celle de l'indigo, qui marque le passage à une implantation plus stable des Européens du Nord (Français, Anglais et Hollandais) à Hispaniola. Cette monoculture, plus exigeante en entretien et en conditionnement demande de la main d'œuvre et des infrastructures. Il se produisit donc une augmentation de la population et une sédentarisation, au sein de laquelle la population noire occupa une part croissante. Durant tout le temps de cette occupation officieuse de l'île, les Espagnols avaient tenté d'expulser les étrangers qui s'y installaient, sans grand succès. Avec le traité de Ryswick en 1697, l'Espagne céda la partie Ouest de l'île à la France et la colonie de Saint-Domingue commença son existence officielle (Nérestant, 1994:29).

Le centre de la colonie française était Cap-Français (aujourd'hui Cap Haïtien) et la Plaine du Nord environnante, affectée à la culture du sucre. L'espace est aménagé pour la production autour des *habitations*, unité territoriale d'un propriétaire, composée d'espaces agricoles et des maisonnées des maîtres et des esclaves. Les propriétaires terriens, planteurs indépendants ou métropolitains employant des planteurs, n'ont de but dans la production sucrière que les bénéfices qu'ils en retirent.

Assez rapidement, le sucre est produit dans l'ensemble des plaines exploitables de Saint-Domingue (principalement la plaine du Cul-de-Sac autour de Port-au-Prince, celle de Léogane et celle de l'Artibonite en plus de la plaine du Nord). L'augmentation considérable de la production sucrière française à Saint-Domingue provient d'une conjonction complexe de facteurs qu'il serait trop long de détailler ici. Pour résumer, le contexte géopolitique donna un avantage significatif à la France pour développer ses plantations sucrières, parmi lesquelles Saint-Domingue connut le plus rapide et intense développement. Cela se traduisit par une augmentation énorme de la production et donc des profits, allant de paire avec une utilisation massive d'esclaves africains :

De 1700 à 1713, la colonie avait connu d'indiscutables progrès, le nombre des Esclaves y passant de 900 à 24 000, et celui des Blancs de 4 000 à 5700. Toutefois, ceci n'est rien en comparaison de la véritable explosion que le nombre d'esclave connaîtra par la suite : 110 000 en 1739, 206 000 en 1764, et 465 000 en 1789! A cette dernière date, les Blancs sont près de 31000, et les Affranchis ("gens de couleur"), qui n'étaient pas plus de 500 au début du siècle, ont presque rejoint les Blancs en nombre : 27 500 (d'Ans, 1987 :119).

Les esclaves vivent dans des cases groupées dans une parcelle de *l'habitation*. Ils

travaillent toute la journée, parfois 18 à 20 jours sur 30, souvent 24 heures sur 24, neuf à dix mois par an¹⁷. La transformation du sucre demande une attention constante. Les planteurs vivent dans un contexte simple et rude où le travail est omniprésent. Il n'y a pas de luxe dans *l'habitation*, s'ils ont de l'argent ils embauchent un gérant et habitent en ville ou en France, où ils peuvent avoir du luxe. D'ailleurs la plupart ne souhaite que retourner en France (*ibid.*:135-140).

Afin de satisfaire l'insatiable demande de main-d'œuvre des planteurs dominguois, les négriers français se multiplient, conjuguant la participation d'investisseurs métropolitains, du pouvoir royal, de capitaines aventureux et d'équipages majoritairement recrutés dans les milieux pauvres (Pluchon, 1980:40-74). L'arrivée de leurs bateaux dans les ports de la colonie donne lieu à d'âpres négociations entre ces marchands d'êtres humains et leurs clients (*ibid.*:238-243). Les esclaves, hommes, femmes et enfants, sont le plus souvent payés en nature par les planteurs, qui les emmènent ensuite dans leur *habitation* (*ibid.*). Ils y sont baptisés comme la loi le prescrit, mais parfois fort négligemment, si bien que certains esclaves reçoivent ces ablutions plusieurs fois, à leur grande satisfaction (Pluchon, 1987:46). Les lieux d'origine des esclaves varient en fonction des capacités d'approvisionnement des négriers français. À partir de 1764, il y a une baisse des esclaves originaires du Golfe de Guinée, comblée par l'augmentation de ceux qui proviennent de la région Kongo (*ibid.*:305). À leur arrivée, les esclaves ne sont pas systématiquement mélangés, bien que les conceptions coloniales à leur sujet incitent les planteurs à les assigner à une tâche plutôt qu'à une autre (voir Moreau de Saint-Méry, 1875 [1789]:27-40).

Pour saisir le mode de vie dominguois il faut avoir à l'esprit que la colonie est à la fois repliée sur elle-même et complètement dépendante de l'extérieur. Dépendante de l'extérieur parce qu'une part majoritaire de ses besoins est couverte par des importations, légales avec la métropole, illégales avec d'autres colonies étrangères. De même, la majorité de la production est exportée, légalement vers la métropole, illégalement vers d'autres colonies étrangères. Toute la vie dans la colonie est régie par ces échanges et rien ne permet l'émergence d'une vie publique dans cette « absence de société » (d'Ans,

¹⁷ Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'un tiers des esclaves meurt dans les trois années après leur arrivée et la moitié dans les dix ans (Pluchon, 1980:234).

1987:151).

À la moitié du XVIII^e siècle, la culture du café était déjà bien implantée à Saint-Domingue. L'espace dédié à la culture de la canne à sucre occupait déjà les plaines, c'est donc sur les flancs des collines abruptes que la culture du café fut développée. Les plantations étaient des parcelles plus petites que celles des plaines et nécessitaient moins d'infrastructures. La culture du café était menée principalement par les « hommes de couleur libres » car elle nécessitait moins d'investissements de capitaux (*ibid.*:157) et générait plus de profits à court terme. Ceux-ci avaient également des esclaves, mais dans une moindre proportion que les plantations sucrières. Leur traitement était également moins dur, pour plusieurs raisons. La culture et le traitement du café demandent moins de force et plus de soin, les périodes de récolte ne peuvent pas être continues sur une année et laissent donc du temps pour d'autres activités. Le propriétaire vit toujours sur son *habitation*, donc au contact de ses esclaves et l'alimentation est en partie produite au sein même de l'*habitation*, notamment par les esclaves dans les périodes creuses (*ibid.*:156-161).

À la veille de la révolution française, Saint-Domingue représentait « 70% des revenus que la France [tirait] de ses possessions au Nouveau Monde » (Hurbon, 2000:29). L'ensemble de ces activités productives agricoles, accompagné par un déboisement intensif, eut tôt fait de détériorer durablement l'environnement local (d'Ans, 1987:171-174). D'autre part, la centralité des *habitations* comme lieux de production n'incita pas à organiser l'espace de manière à créer une société viable. Contrairement à ce qui se passait dans les colonies espagnoles ou anglaises, Saint-Domingue ne fut pas vraiment construite sur le modèle de la métropole mais en constituait plutôt une extension consacrée à la production. À titre d'exemple, la première voie carrossable de la colonie, reliant le Cap-Français et Port-au-Prince ne fut construite qu'en 1787 (*ibid.*:168).

L'écho de la révolution française embrasa la colonie dont le climat social était déjà tendu à cause des rivalités entre les différents groupes sociaux présents. Les grands blancs métropolitains ou créoles exerçaient une emprise majoritaire sur la colonie. Mais au fur et à mesure, les affranchis noirs ou mulâtres avaient commencé à les

concurrencer et occupaient une place croissante dans la classe possédante de la société esclavagiste. Pourtant ils étaient presque absents du cadre juridique et légal, se voyant sans cesse rejetés des places de pouvoir. Les petits blancs cultivaient une haine envers les affranchis, grandissant proportionnellement avec la richesse de ces derniers et enviaient plus généralement tous les propriétaires terriens. Quant aux esclaves, dont une grande partie étaient arrivée dans les cinq dernières années avant 1789, leur ressentiment envers les esclavagistes (blancs, noirs ou mulâtres) était proportionnel à l'augmentation de la production à laquelle on les astreignait. Alors rien d'étonnant que l'effondrement de l'ancien régime en France avec la révolution suscita les plus violents affrontements entre des groupes sociaux qui, tantôt alliés, tantôt rivaux, voulaient obtenir le contrôle de ce territoire (*ibid.*:174-177).

En août 1791 survient une révolte dans les ateliers d'esclaves de la plaine du Nord qui débouche sur une insurrection s'étendant ensuite à toute la colonie. Luttaient ceux qui voulaient un allègement du contrôle de la métropole mais reconnaissaient toujours sa souveraineté, contre ceux qui voulaient une indépendance de la colonie pour le bienfait de leurs affaires, contre ceux qui restaient fervents défenseur du contrôle total de la métropole. Ces révoltes menèrent à une révolution, une insurrection généralisée dans toute la colonie, dans laquelle les esclaves marrons jouèrent un rôle important (Fick, *in* Hurbon, 2000).

À ces intérêts se cumulaient les allégeances politiques opposant royalistes, républicains et ceux que soutenaient des puissances étrangères. Des groupes de combattants se formèrent parmi les esclaves, certains furent intégrés à l'armée dirigée par Toussaint Louverture. Les plantations et demeures des planteurs blancs furent incendiées, les propriétaires tués. Beaucoup de familles de colons blancs fuirent vers la métropole, Cuba ou la Louisiane.

L'abolition de l'esclavage est d'abord proclamée en 1793, dans la Plaine du Nord par Sonthonax, commissionnaire du pouvoir révolutionnaire français chargé de rétablir la paix dans l'île. Elle fut ensuite proclamée en France par la Convention en février 1794. Pour la métropole, l'enjeu de l'abolition résidait surtout dans la conservation du contrôle

de la colonie. Si l'abolition de l'esclavage fut la motivation initiale des insurgés, les chefs militaires qui prirent le contrôle de la révolution n'éprouvaient pas unanimement ce besoin. Pour tenir face à la pression de la métropole voulant récupérer sa propriété, ainsi qu'aux puissances étrangères qui voyaient dans ces événements une opportunité d'accroître leur territoire, il fallut continuer une production intensive. Si l'esclavage a donc formellement été aboli, une forme de servage militarisé lui ressemblant beaucoup fut mise en place dans les années suivantes (d'Ans, 1987:178-1780). C'est ainsi que

les autorités locales noires, blanches ou métisses, cherchèrent dans l'urgence à sauvegarder la structure économique traditionnelle, c'est-à-dire le système de la plantation, seule voie possible pour maintenir une place dans le commerce mondial, et préserver ainsi quelques bases matérielles pour exercer et consolider leur pouvoir (Gainot *in* Bégot, 2008:43).

En 1803, Napoléon Bonaparte envoya des troupes pour reconquérir l'île et rétablir l'esclavage. Les maladies tropicales eurent raison d'une grande partie des soldats. Les affrontements furent violents et à la fin de l'année, les insurgés finirent par vaincre l'armée de reconquête. Le premier janvier 1804, l'indépendance est proclamée, l'ancien nom taïno de l'île : Haïti, fut choisi pour baptiser la seule république née d'une révolte d'esclaves. Construit sur le modèle politique de la France, le pays héritait en revanche du système colonial dans son organisation effective. Les chefs militaires noirs, affranchis ou anciens esclaves, s'approprièrent les terres laissées vacantes par les colons enfuis et tâchèrent d'y mettre au travail les anciens esclaves. Une grande partie de ces derniers s'établit dans les montagnes, s'installant comme petits paysans autonomes (d'Ans, 1987:180-182). La tentative de rétablissement de l'esclavage ayant échoué, celui-ci était donc officiellement et définitivement aboli en Haïti. Mais suivant le même principe que pendant la révolution, il fallait conserver une production agricole intensive, ce qui laissera des traces profondes dans la politique du pays :

les codes ruraux eux-mêmes, du gouvernement de Boyer (1826) à Duvalier (1962), produits d'une économie de traite, tendent tous à faire de la paysannerie un monde à part, un corps "étranger" au pays qui, lui, est identifié par ailleurs à une oligarchie politique, une bourgeoisie commerciale (Hurbon, 1988:281).

Après que Toussaint Louverture fut capturé par la France avant l'indépendance en 1802, c'est Dessalines qui prit la tête de l'armée. Il fut le premier dirigeant d'Haïti dès 1804, gouverneur à vie rapidement sacré empereur. Il fit tuer les derniers planteurs blancs encore présents sur l'île. Après son assassinat en 1806, le pays se divise en deux : au Nord le roi noir Christophe, au Sud le président mulâtre Pétion (d'Ans, 1987:183).

Après la mort de Pétion en 1818, Jean-Pierre Boyer est élu président à vie et réunit le pays en 1820, après le suicide du roi Christophe. En 1822 il envahit la partie espagnole et maintient l'ensemble de l'île unifiée jusqu'en 1844. En 1825, il accepte la demande de paiement de la dette d'indépendance demandée par le roi français Charles X en compensation de la perte de la colonie. La France estimait en effet que l'accès à l'indépendance de sa colonie la plus rentable lui était préjudiciable et qu'Haïti devait payer une dette pour être pleinement reconnue. Le code rural de Boyer de 1826 permettra de commencer à l'honorer par la mise en place d'une taxation importante de la population paysanne et d'une militarisation encadrant l'activité agricole (Nérestant, 1994:54-55). Le remboursement de la dette durera près d'un siècle et s'achèvera en 1893 (d'Ans, 1987:190-191), minant durablement l'économie du pays.

Le retrait d'Haïti de la partie Est de l'île s'opère en tant que décolonisation, donnant lieu à la création de la République Dominicaine. La frontière est redessinée sur l'ancienne séparation entre les colonies française et espagnole, mais en incluant tout une partie de la plaine de l'Artibonite au nouveau territoire haïtien. Ne s'étant pas libérée de l'Espagne mais d'Haïti, ce nouveau pays gardera une haine viscérale envers son voisin. Elle sera instrumentalisée ultérieurement par ses instances politiques afin de mettre en place une idéologie raciale nationaliste, décrétant que les Noirs dominicains sont tous des descendants d'Haïtiens (Santamaria, 2008:345-347).

Entre l'indépendance et la fin du XIXe siècle, Haïti peine à établir des liens avec d'autres nations. Au début du XIXe siècle, les pays occidentaux reposent encore sur l'esclavage, ils ne tolèrent pas d'entretenir des relations avec un pays dont l'histoire menace leur propre fonctionnement. Le poids du racisme qui règne alors empêche l'acceptation par les puissances occidentales d'un pays dirigé par des "gens de couleurs". La scission interne se renforce entre les grands propriétaires terriens noirs du nord et la bourgeoisie mulâtre du sud. Cette situation imprimera jusqu'à nos jours une configuration spécifique aux luttes de pouvoir politique dans ce pays. La population est laissée à elle-même et une grande partie s'établit, sans contrôle aucun, dans les campagnes. Principalement axée sur une agriculture productive destinée à l'exportation,

mais aussi de plus en plus vivrière, héritée de la colonisation, l'économie haïtienne échoue à se "moderniser". La révolution industrielle qui se produit dans les pays occidentaux ne peut être mise en place en Haïti, où les infrastructures, les capitaux et les savoir-faire manquent. L'ancienne métropole coloniale demeure le principal modèle pour les élites, qui vont y puiser des éléments tant politiques qu'esthétiques ou intellectuels (d'Ans, 1987:195-200).

Sur le plan religieux, l'isolement d'Haïti crée un contexte assez permissif. Après la fuite du clergé français pendant la période révolutionnaire (1791-1804), le christianisme fut pratiqué très librement, encourageant les appropriations populaires et les associations de ritualités multiples. En 1860, le président haïtien Fabre Geffrard et le Pape Pie X signent un concordat, rétablissant le rattachement du clergé catholique d'Haïti au Vatican. Un accord est passé avec le clergé breton, qui sera désormais en charge du respect du catholicisme en Haïti, avec des conséquences répressives certaines.

Au début du XXe siècle, les États-Unis appliquèrent une politique étrangère invasive dans la zone Caraïbe et en Amérique Centrale (politique du Big Stick) (Hurbon *in* Cosentino, 1995:182-183). Elle leur permit de poser les bases d'un impérialisme régional par l'implantation de leurs entreprises et la modification des taxes douanières. Haïti fut l'un de ces pays occupé, de 1915 à 1924. Sur le modèle d'autres pays, des compagnies américaines s'implantèrent en vue de développer une monoculture d'exportation, mais cette fois-ci industrialisée. Par manque de place et de fertilité des sols, la plupart de ces tentatives ne donnèrent pas les résultats escomptés qu'elles eurent ailleurs, comme à Cuba par exemple (d'Ans, 1987:200).

Face à l'emprise étasunienne, certains paysans luttèrent contre l'occupant mais sans effets importants. Ces bandes de guérilla furent appelées Cacos et le mythe national entourant les marrons de l'époque révolutionnaire voyait en eux leurs avatars modernes. Cette résistance eut pour conséquence un renforcement de la répression qui toucha une fois de plus la paysannerie.

Les États-Unis, soutenant la bourgeoisie mulâtre du Sud, obtint pour l'implantation de

ses entreprises un retour aux plantations de grande envergure. En conséquences, beaucoup de petits paysans indépendants perdirent leur terres. Ce fut le début d'un premier exode rural, qui s'intensifiera tout au long du siècle. Ce fut aussi l'origine des premières migrations importantes vers Cuba et la République Dominicaine. Karen Richman résume cette situation en soulignant la transition qui s'opère à cette période par le fait que « colonial Haiti produced such basic raw products as sugar and coffee. Neocolonial Haiti today produces raw, or unskilled, peasant labor for export » (Richman, 2005:39).

L'occupation américaine eut également pour conséquence l'émergence d'un courant intellectuel nationaliste reposant sur une valorisation du peuple, signifiant donc un rejet à la fois de l'impérialisme américain et de la main-mise réactionnaire de la bourgeoisie mulâtre. C'est en partie sur ces bases que s'établira l'accès de François Duvalier au pouvoir (d'Ans, 1987:204-205).

1.3.2 – Les migrations haïtiennes et la formation de la diaspora haïtienne

Avant la deuxième moitié du XXe siècle, les principales migrations haïtiennes s'orientaient surtout dans les zones proches d'Haïti, composées de populations rurales pauvres allant travailler dans l'agriculture et l'industrie sucrière étasunienne fortement présente dans les Caraïbes. À l'exception de la France, qui était la destination de prédilection des élites et surtout de leurs enfants en quête d'éducation « civilisée », les pays du Nord reçoivent peu d'Haïtiens.

Ce n'est qu'à partir des années cinquante, que de nombreux Haïtiens émigrent massivement en Amérique du Nord, en France ou dans d'autres îles des Antilles, constituant ainsi une diaspora haïtienne dont les membres seraient actuellement près de « trois millions à vivre "à l'extérieur" du pays » (Laëthier, *in* Baby-Colin, 2009 :394) pour une population nationale d'un peu moins de dix millions de personnes¹⁸.

¹⁸ Soit 9 801 764 personnes en 2012, source : <http://www.statistiques-mondiales.com/amerique.htm> page consultée le 09/11/12.

Les grandes vagues de migrations haïtiennes ont commencé au début des années 1960, en direction de Montréal (Bernèche & Martin, 1984 ; Dejean, 1990 ; Voltaire, 2007), Paris (Bastide, Morin et Raveau, 1974 ; Béchacq, 2007) et New-York (Basch *et al.*, 1994; Audebert, 2009), où les classes moyennes cherchèrent refuge face à la dictature de François Duvalier. Les années soixante-dix marquèrent un tournant, marqué par l'émigration d'une population plus pauvre et plus nombreuse, notamment en direction de Miami (Mooney, 2009) et de la Guyane (Laëthier, 2011). Dans les années 1980, l'ampleur prise par ce phénomène migratoire amène le géographe haïtien Georges Anglade (1982) à dresser une première synthèse de la diaspora par une carte figurant ces premiers flux (voir carte A en annexe 2). Plus tard, les circulations entre les différents lieux d'implantation et entre ceux-ci et Haïti sont suffisamment importantes pour que Cédric Audebert parle de « logiques réticulaires transnationales » (2006), c'est-à-dire d'une mise en réseau des différents foyers diasporiques et d'Haïti par un contact constant entre ceux-ci.

Les premières vagues migratoires importantes d'Haïtiens à Montréal commencèrent au milieu des années 1960. Elles étaient alors constituées d'universitaires et de personnes exerçant des professions libérales qui fuyaient la dictature duvaliériste établie dès 1957 (Dejean, 1990). Les vagues suivantes, également provoquées par la dictature, étaient composées par des migrants dont le pouvoir économique allait en diminuant (*ibid.*). Ceux-ci, en nombre plus important que leurs prédécesseurs de milieux aisés, occupèrent une place plus marginale dans la société d'accueil. À Montréal, la population haïtienne « n'est pas confinée dans une seule zone de la ville, dans une sorte de ghetto, [...] elle est au contraire éparpillée dans toute la région montréalaise, avec [des] points de concentration » (*ibid.*). La raison principale du choix de cette implantation est liée aux prix des habitations qui, concernant les migrants des dernières vagues, devaient correspondre aux faibles revenus de leurs emplois.

Dans le cas de la métropole française, l'ouvrage de Roger Bastide, Françoise Morin et François Raveau (1974), bien qu'assez ancien, demeure une référence sur les débuts de l'immigration haïtienne en France. Les premières migrations importantes en direction de la France, datant des années soixante, sont constituées de membres de la classe

moyenne n'ayant que peu de perspectives d'emploi en Haïti (1974:26). Les auteurs distinguent l'émigration vers les États-Unis, motivée par l'espoir d'opportunités, de l'émigration vers la France, liée au sentiment d'une proximité culturelle (1974:37). Les Haïtiens venant à Paris étaient jeunes et ne s'installaient pas définitivement mais plutôt provisoirement. Leurs entrées et sorties du pays étaient permanentes et, après quelques années en France, soit ils retournaient en Haïti, soit ils partaient pour les États-Unis.

Aux États-Unis, c'est d'abord à New-York que les Haïtiens immigrèrent. Comme à Paris et Montréal, c'est dans les années 1960 que les Haïtiens vinrent massivement à New-York et s'installèrent principalement dans le quartier de Brooklyn. Durant la dictature duvaliériste, plusieurs dizaines de milliers de personnes utilisèrent des visa de touriste pour venir aux États-Unis (Basch *et al.*, 1994:157). Au début des années 1990, les estimations étaient de presque 300 000 Haïtiens résidant aux États-Unis, dont ceux habitant à New-York représentaient plus de 100 000 personnes (*ibid.*:149). Au début des années 2000, les Haïtiens représentaient la deuxième communauté caribéenne la plus importante de New-York après les Jamaïcains (Audebert, 2009:59). C'est à la même période que Miami devint la ville concentrant le plus grand nombre d'Haïtiens en Amérique du Nord, remplaçant New-York, avec plus de 200 000 personnes (Mooney, 2009:53). L'immigration haïtienne à Miami avait commencé à la fin des années 1970, lorsque 50 000 à 70 000 Haïtiens arrivèrent par bateau (*ibid.*). Bien que Miami soit à présent la plus grande ville de la diaspora dans la région, les Haïtiens qui y résident ont des conditions de vie difficiles. Cela provient notamment d'un taux de chômage élevé (*ibid.*:57), de l'exclusion sociale et raciale et de l'implantation plus forte d'autres communautés, telles que les Jamaïcains ou les Cubains, qui rend l'installation des Haïtiens d'autant plus difficile (Audebert, 2009).

Le cas de la Guyane est important à mentionner car bien que cette région accueille moins de migrants que les autres, elle permet de se rendre compte des mouvements migratoires intra-caribéens. Comme pour Miami, la Guyane a connu l'arrivée conséquente des premiers Haïtiens à la fin des années 1970 (Laëthier, *in* Baby-Colin, 2009:395). À la fin des années 1990, ils représentaient une population de 15 000 personnes, mais cette estimation pourrait être doublée en raison de la présence de

migrants non déclarés. Les Haïtiens constituaient de fait la plus grande communauté d'immigrés de ce département d'Outre-mer (*ibid.*). Les migrants se concentrent principalement à Cayenne, dans une zone urbaine où ils peuvent trouver des emplois plus facilement (*ibid.*:398). Contrairement à la France métropolitaine, les Haïtiens se rendant en Guyane sont issus de milieux défavorisés, sans pour autant être les plus pauvres, ces derniers n'ayant pas les moyens de quitter leur pays (*ibid.*:397).

Le terme de diaspora est particulièrement adapté pour qualifier la situation de ces émigrés. Une histoire particulière caractérise le contexte haïtien. Alors qu'il n'était pas employé avant 1990, le terme *diaspora* fut introduit par les Haïtiens vivant à l'étranger et entra dans le créole courant au début des années 1990 (Basch *et al.*, 1994:208). Le sens du terme, particulier, désignait les Haïtiens installés de façon permanente à l'étranger et qui continuaient à avoir une activité politique ou économique par rapport à leur pays d'origine (*ibid.*). Lors de sa campagne présidentielle en 1990, Jean-Bertrand Aristide reprit l'expression pour solliciter l'électorat vivant hors d'Haïti et dont il avait lui-même fait partie (Richman, 2005:29). Lors de son mandat, en 1991, il déclara qu'un dixième département (*dizyèm depatman*), celui de la diaspora, s'ajoutait aux neuf que compte Haïti, donnant ainsi une existence politique à la communauté haïtienne expatriée (Basch *et al.*, 1994:146-147).

Toutes ces études montrent qu'au cours des migrations il s'est constitué une communauté haïtienne transnationale. Celle-ci provient des contacts entretenus par les migrants entre les différents lieux d'émigration et Haïti et de différentes pratiques qui entretiennent le lien qui les rattache à leur pays. La synthèse de ces différents travaux permet de concevoir un espace diasporique au sein duquel est actuellement pratiqué le vodou haïtien et qui peut être posé comme cadre spatial à la présente étude.

1.3.3 – Le vodou haïtien dans la diaspora haïtienne

Les prémices d'une diffusion du vodou dans les pays du Nord commencent en réalité avant la période d'émigration massive. Entre les années 1930 et 1940, des troupes haïtiennes de danse folklorique se rendent aux États-Unis et en Europe et réalisent leurs spectacles devant un public occidental (Béchacq, 2010). Ces représentations s'inspirent

des formes esthétiques du vodou haïtien (chants, danses et musiques) mais ne sont en aucun cas des pratiques rituelles. Elles ne constituent donc pas à proprement parler une diffusion du vodou haïtien mais contribuent tout de même à en faire connaître l'existence dans une version teintée d'exotisme. De plus, les acteurs de ces événements sont principalement issus de l'élite artistique et sociale haïtienne.

Ce n'est qu'après l'arrivée des classes aisées quittant Haïti au cours de la première vague migratoire importante au début des années 1960, qu'apparaissent les premières formes de vodou haïtien dans les pays du Nord. Il s'agit d'une forme spectaculaire, mise en scène par des membres de la bourgeoisie haïtienne pour un public occidental, à mi-chemin entre la représentation folklorique antérieure et une pratique rituelle (Béchacq, 2010). À Paris, c'est notamment Mathilda Beauvoir qui mit en place ce genre de pratique du vodou et dont Roger Bastide eut d'ailleurs connaissance (voir Bastide, Morin et Raveau, 1974). Elle établit un temple en région parisienne en 1968 avec son mari Claude Planson, initié par sa femme, dans une version également spectaculaire mais plus rituelle, adressée aux Français en quête d'exotisme mystique¹⁹ (Petit-Monsieur, 1992:174-175).

Aux États-Unis, c'est dans un contexte complètement différent que se produisit les premières formes de pratiques du vodou haïtien, plutôt réaménagé dans un "syncrétisme" afrocentriste. En effet, certains acteurs du mouvement du nationalisme culturel noir, tel que Gus Edwards, associèrent dès le milieu des années 1950 « les pratiques rituelles des Yoruba du Nigeria, des Akan du Ghana et du vodou haïtien » (Guedj, 2009). Là encore, la pratique de cette religion était étroitement mêlée à une dimension esthétique, omniprésente dans ce mouvement.

Ces différentes formes de pratique du vodou haïtien marquées successivement ou simultanément par la folklorisation, l'intellectualisme ou la réappropriation, se distinguent radicalement de la pratique rituelle des migrants telle qu'elle se produit ensuite. Non seulement les origines sociologiques des acteurs impliqués dans ces deux formes de diffusion sont différentes, mais leurs motivations et les enjeux afférents sont

¹⁹ Claude Planson est l'auteur de livres sur le vodou mais bien que ceux-ci contiennent certains éléments descriptifs intéressants, l'orientation est assez sensationnaliste et peu rigoureuse.

également complètement distincts.

Les vagues d'émigration massives d'Haïtiens issus des classes populaires et la constitution subséquente d'une diaspora ou du moins de communautés émigrées, eurent pour conséquence d'importer une pratique du vodou proprement rituelle dans les pays du Nord. À New York, dès les années 1980, la pratique du vodou haïtien par des migrants semble déjà bien implantée et se manifeste, notamment à Brooklyn, par une activité rituelle collective régulière (Brown, 1991).

À Paris, c'est à peine plus tard que la pratique du vodou se multiplie avec l'arrivée de nouveaux migrants et se perpétue actuellement (Adouane, 2001). Son ampleur augmente, notamment par le fait que les chefs de cultes haïtiens résidant dans les banlieues pauvres de la région parisienne comptent parmi leurs initiés un nombre croissant d'Antillais (Béchacq, 2010).

La constitution d'une communauté de migrants haïtiens à Miami est plus tardive mais déjà dans les années 1980, il existe une pratique individuelle rurale parmi les travailleurs agricoles haïtiens de Floride (Richman, 2005). C'est surtout à partir du début des années 1990 qu'une ritualité urbaine s'institue et ne cesse de prendre de l'ampleur jusqu'à présent (Rey & Stepick, 2013:121).

À Montréal, c'est entre la fin des années 1980 et le début des années 1990 que la pratique du vodou haïtien semble se mettre en place. C'est en effet la période à laquelle la protagoniste de l'article de Heike Drotbohm (2008) devient *manbo* après qu'elle ait arrêté de pratiquer suite à son arrivée au Québec.

Enfin, en Guyane, c'est aussi à la fin des années 1980 que la pratique collective du vodou par les migrants haïtiens s'établit (Laethier 2011). Plus tardivement, le vodou circule dans d'autres localités de la Caraïbe mais plutôt sous une forme domestique et thérapeutique (Benoît, 2004) ou associée à la sorcellerie selon les populations locales (Bougerol, 2008). Le nombre réduit de migrants ou leur présence temporaire dans ces espaces amenuise les possibilités de développer une pratique du vodou régulière et de

grande ampleur.

Dans sa version rituelle collective, le vodou haïtien est pratiqué par les migrants et leurs descendants dans plusieurs foyers diasporiques au moins depuis le début des années 1990. Il est important de souligner que ces activités rituelles, même lorsqu'elles sont régulières et attirent un nombre important de pratiquants, restent très largement invisibles. C'est en effet une caractéristique du vodou haïtien qui existe également en Haïti et qui provient de son histoire singulière. Celle-ci est profondément marquée par la répression constante exercée à son encontre par les pouvoirs politiques, habituant ses adeptes à une discrétion systématique.

L'invisibilité ordinaire du vodou dans les sociétés où il est pratiqué dans sa forme rituelle contraste avec la forme spectaculaire que différents acteurs lui ont donné lorsqu'ils l'ont exporté à l'étranger. Il est possible de voir dans cette divergence l'expression de formes culturelles distinctes. D'un côté, la volonté des pratiquants d'entretenir une invisibilité du vodou tire son origine des modes d'organisation des sociétés afro-américaines. De l'autre, le fait de le transformer pour le mettre en scène afin qu'il soit apprécié d'un public non-pratiquant s'insère plutôt dans la tradition artistique d'origine européenne, marquée par la modernité.

Conclusion

Les cultures afro-américaines sont formées dès le départ dans le contexte culturel particulier de la première mondialisation. En cela, elles sont travaillées par les dynamiques de la modernité mais contrairement aux cultures "occidentales", elles en actualisent la part subalterne. Le changement historique, la conscience de venir d'un ailleurs lointain, la nécessité d'adaptation à une société complexe constituent ces cultures qui se sont formées dans la participation forcée à une production intégrée à un marché mondial.

Mais dans le même temps, la continuité d'un attachement à des pratiques et des formes sociales issues des passés africain et européen leur confère un caractère particulier.

Cette continuité est diversement présente au sein des cultures afro-américaines et s'exprime surtout dans les pratiques religieuses. Cette continuité est constitutive de la dimension moderne des cultures afro-américaines. Mais elle s'inscrit en même temps en opposition avec les normes dominantes de la modernité, puisque la religion et l'origine africaine sont extérieures à la modernité (selon le point de vue moderne).

Suite à la mutation récente de la mondialisation en globalisation, les cultures afro-américaines se sont insérées dans les dynamiques d'échelle mondiale, notamment par des migrations importantes. Dans un second temps, ces communautés de migrants ont mis en place des logiques sociales et spatiales spécifiques perpétuant des formes sociales antérieures dans ce cadre nouveau. Tout en formant des diasporas mobilisant les moyens de la globalisation, ces communautés abritent en leur sein des pratiques et des logiques antérieures à celle-ci.

Ce constat général est valable pour la société haïtienne et le vodou au sein de celle-ci. Comme d'autres religions afro-américaines, ce dernier s'est diffusé loin de son lieu d'origine par des vagues migratoires successives. La constitution d'une diaspora haïtienne, dispersée et diversement rattachée à Haïti, donne un nouveau cadre à la pratique du vodou. Les pratiquants s'y adaptent en ménageant à la fois des adaptations locales et des liens qui les rattachent au centre de cette pratique. C'est principalement par l'organisation en familles religieuses, trait commun avec les autres cultures afro-américaines, que se fait cette double adaptation.

La famille religieuse est alors le support de l'adaptation du vodou haïtien à la globalisation. Situé, d'une part, entre l'individu et l'ensemble de la diaspora et, d'autre part, entre la société d'accueil et Haïti, cette institution hérite d'un mode de relations sociales issu de la première mondialisation. C'est cette échelle qui est pertinente pour parler d'une transnationalisation du vodou haïtien. Il convient alors d'approfondir la manière d'appréhender théoriquement la pratique du vodou haïtien dans ses continuités et ses transformations en tant qu'objet d'étude.

Chapitre 2 – Le vodou haïtien comme objet anthropologique: quelle altérité?

Introduction

Le vodou haïtien a été constitué en tant qu'objet d'étude, d'abord folklorique, puis ethnologique et ensuite sociologique, par une littérature établissant son contenu, ses origines et son organisation de manière relativement homogène jusqu'aux années 1980. Au-delà des différences entre les courants qui participèrent à cette définition, ceux-ci associent le vodou à une même catégorie sociale de pratiquants : "le peuple", et ce fut d'abord le paysan, ancré dans une ruralité fixiste.

Pendant et après l'ère duvaliériste (1957-1986), la focale s'est ouverte pour questionner davantage les dimensions politiques du vodou, son ancrage dans des dynamiques sociales plus larges mais prenant pour acquis les travaux antérieurs, ils furent souvent moins étayés empiriquement. Et au paysan s'est ajouté son homologue urbain, le prolétaire.

Dans ces analyses, la multiplicité de pratiques d'origines diverses qui se sont rencontrées dans le Nouveau Monde ont rarement été considérées pour définir le vodou comme objet d'étude. L'accent mis sur les origines africaines du vodou, nécessaire dans un premier temps, a cependant oblitéré d'autres influences non moins importantes, pouvant conduire à une analyse plus complète. Or, comme il en a été question dans le chapitre précédent, les rencontres de pratiques différentes sont constitutives de la première mondialisation et plus particulièrement des cultures afro-américaines. L'absence de tels questionnements provient alors davantage de la définition des cadres spatiaux et culturels de l'objet d'étude, qui faisaient prévaloir la fixité et la localité, que de l'objet d'étude lui-même.

Certains éléments historiques indiquent que le vodou haïtien connaît dès sa formation un large éventail de pratiques souvent sous-estimées et une diffusion précoce dans les pays limitrophes. C'est seulement lorsque de nouvelles études furent menées sur la pratique de cette religion dans la diaspora haïtienne, alors nouvellement constituée, que

ces dimensions deviennent au fur et à mesure plus prégnantes dans la définition de cet objet d'étude. Ces travaux jetèrent les bases pour une analyse approfondie de la pratique de cette religion dans la diaspora, à laquelle se sont attelés des chercheurs contemporains.

Malgré le nombre important de travaux sur le vodou, peu d'entre eux sont ceux qui ont documenté le vécu partagé par un groupe de pratiquants. Pour comprendre comment le vodou construit les personnes et produit un monde peuplé d'intentionnalités interdépendantes ou concurrentielles, les travaux d'auteurs s'inscrivant dans le courant récemment baptisé de "tournant ontologique" guidera mon analyse. Cette approche amène une compréhension nouvelle de l'altérité par une étude approfondie des manières dont différentes cultures définissent les êtres qui existent dans le monde. La focale mise sur "les êtres" concerne alors autant la construction culturelle de la personne que le statut conféré aux entités divines ou le rapport aux objets. La mobilisation de cette approche permet alors de mieux cerner la logique profonde du vodou haïtien.

2.1 – Socio-anthropologies du vodou haïtien

2.1.1 – Les courants de la littérature anthropologique sur le vodou haïtien

Pour situer comment le vodou a été construit comme objet d'étude, je présente ici les ouvrages traitant directement du vodou haïtien qui s'inscrivent dans une démarche anthropologique ou sociologique et dont les premiers apparaissent au début du XX^e siècle.

Bien entendu, un nombre important d'autres textes mentionnent de telles pratiques et constituent ce que Nicolas Vonnarx appelle « la littérature para-anthropologique sur le vodou » (2005:10). Dès l'époque coloniale, des textes mentionnent l'existence de pratiques rituelles dans la population servile de Saint-Domingue, à l'instar du juriste créole martiniquais Moreau de Saint-Méry²⁰ rapportant un rituel collectif d'esclaves, en l'honneur d'un « vaudoux » couleuvre, quelques années avant la révolution qui éclata en

²⁰ Moreau de Saint-Méry mobilisa le réseau maçonnique antillais et le Cercle des Philadelphes de Cap-Français pour constituer son ouvrage monumental (Pluchon, 1987:84-85).

1791 (1875 [1789]:54-60). Ou encore le naturaliste Descourtilz, visitant Haïti de 1799 à 1803, témoignant de pratiques similaires (Pluchon, 1987:99-108). Ces textes empreints de racisme colonial présentent ces pratiques soit comme une hérésie insupportable – si l'auteur est ancré dans le registre de la chrétienté –, soit comme une preuve d'arriération des Africains et de leurs descendants – si l'auteur se réfère aux idéaux de progrès civilisationnel – registres d'ailleurs souvent associés. Ils sont néanmoins précieux car ce sont les premiers témoignages de la ritualité de la population dominguoise, ancêtre du vodou actuel.

Il faut se rappeler que déjà Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines, grandes figures de la révolution et de l'indépendance haïtiennes, avaient réprimé cette pratique (de Heusch, 2000:338). Face au rejet dont Haïti faisait l'objet tout au long du XIXe siècle, les élites haïtiennes, cherchaient davantage à prouver la capacité de civilisation de « la race noire » aux yeux des nations occidentales dédaignant reconnaître leur autonomie politique (tel Anthénor Firmin (1885) répondant à Gobineau) que d'investiguer les innovations religieuses auxquelles se livraient leurs contemporains. Au contraire, l'Église, dont le clergé fut principalement breton depuis le Concordat de 1860, ne cessait de s'attaquer à ces pratiques « superstitieuses » et « diaboliques » (Clorméus, 2012a).

Les élites ne se préoccupent donc pas du vodou car elles le pensent condamné à disparaître sous l'effet du progrès et des campagnes anti-superstitieuses. La première est lancée entre 1896 et 1900, une seconde entre 1911 et 1912 et la troisième, de 1939 à 1942 (*Ibid.*). Entre 1915 et 1934 les États-Unis occupent Haïti et en 1935 une loi est promulguée pour interdire les pratiques liées au vodou. C'est dans ce contexte que naît la première démarche d'analyse scientifique du vodou haïtien, qui s'enrichira tout au long de cette période.

2.1.2 – De l'indigénisme au noirisme : la valorisation politique et identitaire du vodou

Les principaux ouvrages anthropologiques et sociologiques portant sur le vodou haïtien peuvent être regroupés en quatre approches principales. Le premier courant proprement

anthropologique portant sur le vodou est le fait d'intellectuels haïtiens, réagissant à la littérature étrangère empreinte de racisme dont les écrits dénigraient Haïti et véhiculaient une image stéréotypée du vodou (tel Seabrook, 1929). Leurs analyses se réfèrent aux textes des premiers anthropologues et ethnologues, dont des Français, travaillant notamment dans le contexte colonial africain.

C'est d'abord Jean Price-Mars, ethnologue haïtien, qui écrit *Ainsi parla l'Oncle* en 1928, dans lequel il veut démontrer la nature religieuse du vodou. Il est de ce fait le précurseur du « paradigme religieux », posture récurrente tout au long du XXe siècle qui s'efforce de prouver que le vodou est une religion au même titre que les monothéismes (Béchacq, 2008). En retraçant ses origines africaines, il valorise le vodou comme un héritage dont les Haïtiens doivent être fiers. C'est ce qu'il exprime lorsqu'il blâme ceux qui rejettent l'origine africaine du peuple haïtien et qu'il ajoute : « nous n'avons de chance d'être nous-mêmes que si nous ne répudions aucune part de l'héritage ancestral. Eh ! bien, cet héritage, il est pour les huit dixièmes un don de l'Afrique. » (1928:222). Price-Mars consacre d'ailleurs trois chapitres au sujet de l'Afrique, dont l'un porte sur les cultes de la côte de Guinée où il explique la filiation existant entre le vodou haïtien et les cultes pratiqués au Dahomey, ancien royaume situé dans l'actuel Bénin. Pour étayer son argument, Price-Mars cite des « travaux d'ethnologues coloniaux français sur l'Afrique » et appuie sa réflexion autour de la religion sur le travail de Durkheim, alors inconnu en Haïti (Clorméus, 2012b).

Il faut rappeler que Price-Mars écrit et publie ce texte alors que les États-Unis occupent Haïti et appliquent des mesures sévères pour interdire la pratique du vodou. Leur attitude raciste rappelle également le souvenir de la domination française aux Haïtiens. On comprend alors mieux la teneur du texte de Price-Mars, qui veut avant tout faire accepter le vodou à ses compatriotes des classes supérieures qui, eux, ne voient comme culture acceptable que celle léguée par les anciens colons. Ces arguments et cette posture valorisant le vodou comme base d'une identité nationale seront repris par plusieurs groupes composant le courant littéraire des Indigénistes, avec des divergences notables selon les auteurs. Ce courant rassemble autant la Revue Indigène avec Jacques Roumain, futur créateur du Bureau d'Ethnologie en 1941 (pendant la campagne anti-

superstitieuse), que la revue des Griots, à laquelle participa activement François Duvalier (Doucet, 2005).

Ce dernier, médecin et ethnologue, utilisa cette revue en posant les jalons d'un discours populiste, le noirisme, réifiant le vodou qu'il continuera à mobiliser lorsqu'il accédera au pouvoir en 1957. Dans ses écrits ultérieurs, Duvalier se livre à quelques descriptions succinctes de rituels vodou : « une cérémonie du culte pethro », « une cérémonie en l'honneur de Damballah », « une cérémonie d'initiation » (1966 :108-118). Mais le texte le plus représentatif du discours produit par Duvalier est sûrement « l'évolution stadiale du vodou » (1966:163-186), co-écrit avec Lorimer Denis en 1943. Mêlant classifications raciales, interprétations psychologiques, bribes ethnographiques et nationalisme, l'auteur biologise la religion, nationalise la race et instrumentalise l'ethnographie à des fins politiques.

Inscrit dans de forts enjeux politiques, ce courant aux multiples facettes présente le vodou comme une religion structurée, digne de respect, portée par le peuple et la paysannerie haïtiens. Les origines africaines occupent une place centrale, primant sur le syncrétisme. Par son travail de reformulation de l'identité nationale, il contribua à former le mythe du vodou comme religion de résistance, notamment en établissant un parallèle entre les esclaves marrons du XVIII^e siècle et les paysans rebelles (Cacos) qui, durant l'époque de ces auteurs, luttaient contre l'occupant étasunien (Béchacq, 2006:217).

2.1.3 – Les Amériques noires : syncrétisme et créolité

Le second courant est porté par des anthropologues étrangers et correspond à l'anthropologie naissante, parfois dans sa version folkloriste, recherchant l'authenticité, centrée sur le monde rural et mettant en valeur soit l'africanité soit la créolité du vodou.

La même année que Price-Mars publie son ouvrage, Elsie Parsons (1928), une ethnologue et folkloriste américaine publie un article rassemblant ses observations sur le vodou alors qu'elle récoltait des contes populaires en Haïti. Ses recherches portent sur la région des Cayes et de Jacmel et ne disposant pas de références sur le vodou pour

comparer ses observations, elle renvoie à Fernando Ortiz pour établir un parallèle avec les pratiques afro-cubaines.

Une petite dizaine d'années après les travaux de Price-Mars, soit en 1937, Melville Herskovits publie *Life in a Haitian valley*, après avoir passé trois mois en Haïti dans la région de Mirebalais. En contextualisant l'origine de la formation de la population haïtienne par des données historiques sur les peuples de l'Afrique de l'ouest, l'auteur veut montrer comment l'héritage culturel africain s'exprime dans le vodou et la vie paysanne²¹. Bien que l'accent soit d'abord mis sur la continuité culturelle, Herskovits aborde la question du syncrétisme et explique que les pratiques qu'il observe ne correspondent plus à celles dont elles sont issues car elles ont été recomposées avec les pratiques européennes. En insistant sur les transformations et le changement de sens des pratiques religieuses et la création d'une nouvelle société, le but de l'auteur est de lutter contre la discrimination des Afro-Américains aux États-Unis, en prenant Haïti comme un exemple lui permettant d'illustrer le fait que des origines culturelles différentes peuvent donner lieu à une nouvelle société.

Harold Courlander (1960) mène des recherches entre 1937 et 1955 à plusieurs endroits d'Haïti, mais ses observations sur le vodou concernent surtout la zone de Port-au-Prince et sa plaine environnante du Cul-de-Sac. Son ouvrage *The drum and the hoe*, traite autant du vodou que de la vie paysanne, de la musique, des chants et contes populaires. Un travail minutieux de recueil de chants vodou donne des informations intéressantes mais le manque d'analyse contextuelle ne permet pas d'en saisir précisément l'usage rituel. Il faut noter que c'est le seul ouvrage sur le vodou à transcrire un corpus de chants et rythmes de tambour en partitions (il y en a 186 en tout). Là encore, le vodou est présenté comme l'apanage "du paysan haïtien" (dont paradoxalement les pratiques sont majoritairement observées près la capitale²²) et son origine ouest-africaine est sur-

²¹ Pour une approche similaire et des observations ethnographiques précises, voir aussi Simpson (1940a, 1940b, 1945).

²² La liste des lieux mentionnés par Harold Courlander donne une impression d'exhaustivité car elle couvre une grande partie du territoire haïtien (Petit Goave, Cap Haïtien, Léogane, Morne l'hôpital, Port-de-Paix, Jérémie, Anse-à-Veau, Pétionville, Jacmel, Dondon, La Gonave, Terrier-Rouge, Ti Rivière de Nippes, Port-au-Prince). Mais en réalité chaque observation de rituel est conduite en un seul lieu et ceux-ci se situent tous dans la zone entre la plaine du Cul-de-Sac (Port-au-Prince) et Léogane : cérémonie Kanzo à Thomazeau dans la Plaine du Cul-de-Sac (1960:41-44); « Family rites at Léogane », dans les montagnes proches de Léogane, à la maison de Libera Borderau, (1960:44-53) ;

représentée, bien qu'il soit le premier à relever une forte influence Kongo, notamment dans le rite Petro (Apter, 2002).

Assez proche au niveau ethnographique du travail d'Herskovits, l'ouvrage d'Alfred Métraux intitulé *Le vaudou haïtien* (1958) est considéré comme la référence francophone principale en la matière. Celui-ci repose sur des observations menées à Port-au-Prince entre 1941 et 1947. Entre 1948 et 1950, durant une mission qu'il effectuait pour l'Unesco dans la vallée de Marbial (située dans les mornes entre Port-au-Prince et Jacmel), l'auteur poursuit son enquête en milieu rural. Il a également assisté à quelques cérémonies à Léogane. Il aborde le vodou dans le contexte de la vie rurale des paysans haïtiens et livre un corpus très détaillé des rituels et conceptions propres à ce culte. S'il retrace lui aussi les origines africaines du vodou, en insistant principalement sur l'apport fon, il le présente surtout comme une manifestation exemplaire de la créolité haïtienne. C'est par cet aspect qu'il entend montrer le caractère moderne du vodou haïtien, mais il n'y a pas à proprement parler d'éléments empiriques reliant ce culte aux dynamiques sociales haïtiennes. Alfred Métraux mentionne à plusieurs reprises la diversité du vodou en Haïti, bien qu'il n'en donne pas d'analyse significative, mais ses successeurs retiendront surtout de son travail l'homogénéité qui s'en dégage.

Rompant en partie avec ces ethnographies concernant les rituels publics du vodou, Jean Kerboull s'intéresse au vodou familial et domestique dans *Le Vaudou, magie ou religion ?* (1973). L'auteur se veut plus rigoureux que les précédentes monographies : plutôt que les lieux de culte situés dans la région de la capitale, il choisit deux localités éloignées de Port-au-Prince et l'une de l'autre ; il mène ses entretiens en créole et détaille les modalités de transmission des esprits au sein des familles (biologiques) de pratiquants. Son travail amène d'intéressantes informations sur le lien des personnes avec les *lwa* de leur lignage dont l'analyse dégage les variabilités de prédominance fon ou kongo selon les zones concernées.

« Service for Ezilie Freda and St Jacques Majeur » au ouinfor de Alexis Stephane, dans l'ouest de Port-au-Prince (1960:53-56) ; « Gede Nimbo, the dead loa » une cérémonie Nago près de Port-au-Prince, une autre près de la montagne de Kenskoff 1960 : (56-59) ; « Service for the hounsi bossale » à Bolosse section of Port-au-Prince (1960:59-60) ; « marriage to a loa » qu'il ne décrit pas mais spécifie que ces rituels n'ont cours qu'à Port-au-Prince (1960:71-74) ; enfin, ce n'est que « Service for Mait' Grand Bois at Anse-à-Veau » (1960:65-69) qui ne se situe pas dans cette zone.

Mais malgré cette précision, un biais peut être relevé concernant le rapport de l'auteur au religieux. En effet Jean Kerboull est un prêtre catholique français et il mène son enquête dans le cadre d'une entreprise missionnaire (1973:214), son analyse du vodou en est largement orientée. Cela s'exprime par la séparation nette qu'il opère entre l'aspect religieux du vodou, dont la logique serait africaine et qu'il valorise, et l'aspect magique et sorcellaire, dont la logique serait française et qu'il condamne. Là encore, l'approche clos le vodou dans le monde rural, sans que ne soit engagée une réflexion sur les possibles liens entre la contemporanéité de la société haïtienne et le vodou.

2.1.4 – Ésotérisme et valorisation

La troisième approche, dont l'origine est plus récente, tente de valoriser le vodou, soit en faisant valoir ses bienfaits pour les pratiquants, soit en développant son aspect ésotérique. Elle constitue, dans une certaine mesure, une réaction au contexte de stigmatisation du vodou en Haïti et à l'étranger²³. Dans son ouvrage intitulé *The divine horsemen* (1953), Maya Deren, cinéaste de formation, livre des observations précises de rituels vodou qu'elle a recueillies lorsqu'elle séjourna en Haïti entre 1947 et 1953²⁴. Elle-même initiée, elle souhaite promouvoir la richesse mystique du vodou et se livre à des interprétations frôlant l'ésotérisme qui éloignent le texte d'une analyse proprement anthropologique. Cette posture témoigne des prémisses d'un certain engouement des "Occidentaux" pour les religions étrangères exotiques et qui, au cours de la seconde moitié du XXe siècle, prendra la forme du New-Age²⁵.

Les deux ouvrages de l'intellectuel haïtien Milo Rigaud ne sont pas à proprement parler ethnographiques mais constituent néanmoins un recueil d'observations menées dans plusieurs *ounfò* de la capitale. L'originalité de ces écrits se manifeste par la réinterprétation ésotérique du vodou et leurs développements, puisant largement dans l'occultisme européen et maçonnique. Jean Benoist (2010) raconte sa rencontre en 1957 avec ce personnage atypique, bourgeois mulâtre, emprisonné plusieurs années pour ses

²³ À ce sujet, il est intéressant de consulter les écrits qui font du vodou haïtien une analyse pathologique (Dorsainvil, 1931 ; Douyon, 1969) ou qui participent à véhiculer des stéréotypes racistes (Seabrook, 1929).

²⁴ Elle tirera de ce séjour un film posthume dont le titre est également *The divine horsemen* (1970).

²⁵ Au sujet des anthropologues proches de la mouvance New-Age et néo-chamanique, les plus connus sont Michael Harner (1980), Carlos Castaneda (1999, 1985, 2007) et Jeremy Narby (1995).

positions politiques. Ses ouvrages ont parfois été cités par des anthropologues, mais semblent avoir été également largement mobilisés par les pratiquants vodou²⁶. Aussi particuliers que soient ces textes, parfois très hermétiques, il est nécessaire de les considérer puisque la femme de cet auteur, Odette Mennesson-Rigaud, Française installée en Haïti et initiée, guida plusieurs anthropologues étrangers venant étudier le vodou en Haïti dont Harold Courlander, Maya Deren, Michel Leiris, Erika Bourguignon et Luc de Heusch. Elle était également proche du Bureau d'Ethnologie, en travaillant avec Jacques Roumain et Lorimer Denis. Mais c'est sûrement Alfred Métraux qui a noué la plus étroite relation avec elle et à laquelle il dédie sa monographie (Laurière, 2005). Ce statut d'intermédiaire entre milieu ésotérique haïtien (elle correspondait également avec Arthur Holly, occultiste et écrivain haïtien), milieu vodou et universitaire conduit Dimitri Béchacq à l'appeler « la cheville ouvrière du vodou » (2010:111).

Dans un autre registre, l'ouvrage collectif dirigé par Claudine Michel et Patrick Bellegarde-Smith (2006) regroupe un certain nombre de textes qui présentent le vodou comme un culte nécessairement positif, vecteurs d'idéaux et de savoirs que les "Occidentaux" auraient intérêt à appliquer : respects des aînés et de l'environnement, importance des liens sociaux, potentiel thérapeutique. Ces auteurs appartiennent à Kosanba, un organisme international regroupant pratiquants et chercheurs, dont le but est de promouvoir la valorisation du vodou haïtien. Ces travaux vont également sensiblement dans le sens d'un engouement ésotérique pour le vodou mais sont davantage marqués par la mise œuvre d'une démarche post-moderne²⁷.

2.1.5 – Approches sociologiques : vodou et politique

La quatrième approche, plus sociologique, est davantage préoccupée par la question des changements sociaux et du reflet de la société que le vodou véhicule, portant davantage sur les liens entre religion, société et politique, mais leurs analyses ne reposent pas toujours sur des ethnographies directes, reconduisant des affirmations avancées par

²⁶ Une pratiquante m'en a d'ailleurs montré une copie qu'elle conservait à son domicile.

²⁷ C'est notamment le cas pour certains écrits de Karen Brown (1991). Pour les écrits sur le vodou à teneur ésotérique, mêlant descriptions, expérience personnelle et contenu mystique, voir par exemple Planson (1974), Rigaud (1974) et Beaubrun (2010).

certains des précédents auteurs.

Dans *Le Barbare imaginaire* (1988), Laënnec Hurbon analyse la configuration des imaginaires associés au vodou et ses liens avec la situation socio-politique en Haïti. Il montre comment les disparités culturelles internes à la société haïtienne entre élite bourgeoise lettrée et paysannerie illettrée, héritées de la période coloniale, sont liées à des imaginaires différents. La première reprend à son compte le statut de "civilisation" et stigmatise les classes populaires censées baigner dans l'ignorance en les associant à la figure du "noir sorcier cannibale" véhiculée par les stéréotypes racistes des sociétés occidentales. Du côté de la majorité de la population, l'imaginaire sorcellaire lié au vodou est un moyen de donner un sens à la situation de domination qu'elle vit et d'émettre une critique des hommes de pouvoir. Il faut noter que Laënnec Hurbon publie cet ouvrage deux ans seulement après la chute de Jean-Claude Duvalier, et adresse ses critiques de mésinterprétation du vodou tant à l'élite bourgeoise en quête de culture occidentale qu'aux partisans duvaliéristes qui utilisèrent le vodou dans leur propre intérêt.

Avec une approche plus politique, Fridolin Saint-Louis présente le vodou comme le *Reflet d'une société bloquée* (2000). L'auteur analyse les coexistences de différentes pratiques religieuses au sein du vodou comme la sédimentation de clivages sociaux existant au sein de la société coloniale. Il analyse les différents régimes politiques haïtiens et leurs conséquences sur les inégalités sociales à partir d'une riche bibliographie. Selon Saint-Louis, la situation de domination sociale en Haïti n'a pas vraiment changé depuis l'époque coloniale, si ce n'est la couleur des dominants (2000:114). Le vodou est alors présenté comme l'expression de cette configuration sociale profondément inégalitaire.

Michel S. Laguerre, sociologue et politiste haïtien installé aux États-Unis, est l'auteur de *Voodoo and politics* (1989), ouvrage traitant de la place du vodou dans la société haïtienne et de ses rapports au pouvoir politique. Ancré dans une posture marxisante en vogue à l'époque (comme certains textes de Laënnec Hurbon), il aborde différents aspects du vodou : le pèlerinage à Saut d'Eau, les sociétés secrètes Bizango, le vodou

sous Duvalier. Il montre qu'au cours de l'histoire haïtienne il y a eu une politisation du vodou (en tant que religion de résistance) et une "vodouisation" de la politique (par instrumentalisation populiste). Contrairement aux deux auteurs précédents, il appuie son approche sur un travail de terrain qu'il a mené dans le quartier de Bel Air à Port-au-Prince (à l'époque très pauvre) en 1976 et dont il présente les matériaux dans *Voodoo heritage* (1980). Cet autre ouvrage, malheureusement aussi court que le précédent, contient une riche documentation sur les chants d'un *peristil* qu'il classe selon leur usage et leur contenu.

Si ces travaux soulignent effectivement l'insertion du vodou dans la société haïtienne, en regard notamment de l'espace politique, et en cela se distinguent des deux approches précédentes, ils reposent davantage sur des analyses de seconde main que sur des observations directes, exception faite du dernier auteur. L'analyse du vodou est souvent menée de l'extérieur et le point de vue des pratiquants, leur expérience et leur propre rapport au monde passent au second plan, voire disparaissent.

Ces quatre approches peuvent être considérées comme quatre paradigmes théoriques principaux dans l'analyse du vodou haïtien. Le premier courant de l'indigénisme, lié à la nouvelle littérature haïtienne, pose les jalons du vodou comme objet d'étude marqué par l'héritage africain, le monde paysan et le domaine religieux. Le second est celui de l'africanité-créolité associé au monde rural, correspondant à la période classique de l'afro-américanisme (Aubrée et Dianteill, 2002). Le troisième, valorisant le vodou, notamment son aspect ésotérique, et l'expérience mystique du chercheur, se rapproche du post-modernisme (*ibid.*). Le quatrième s'ancre dans une sociologie qui se veut critique, d'autant plus qu'elle est le fait d'auteurs haïtiens qui prennent ainsi position au sein de leur propre société.

Cet ensemble des principaux écrits socio-anthropologiques sur le vodou jusqu'aux années 1980 ont tous été écrits dans des contextes académiques et politiques spécifiques et amènent donc chacun une perspective qui leur est propre. Néanmoins, ces différentes manières d'aborder le vodou haïtien ont pour dénominateur commun le fait de ne pas vraiment poser la question de l'insertion du vodou dans des dynamiques plus larges,

d'ordre géographique ou sociologique qui ancreraient, dans une recherche empirique, un questionnement des rapports entre le vodou et la modernité. Lorsque des auteurs vont dans le sens d'un tel questionnement, soit leur argument est uniquement théorique et ne repose pas sur des observations ethnographiques directes, comme Laënnec Hurbon, soit ils n'étendent pas l'insertion du vodou haïtien dans des dynamiques dépassant le cadre national, comme Alfred Métraux. Il semble au contraire que les auteurs considèrent comme une évidence le fait que le vodou n'exprimerait que l'africanité haïtienne, celle-ci ne pouvant être que non-moderne. Il semble que ce regard porté sur le vodou soit le fruit d'un malentendu entre les auteurs afro-américanistes²⁸ et les autres. Les premiers, questionnant les possibilités de cohabitation entre des populations aux références culturelles différentes ont privilégié les traces africaines dans des cultes « syncrétiques » sans forcément documenter exhaustivement la multiplicité des origines de ces pratiques, puisque leur objectif était de démontrer la survivance et la continuité de pratiques africaines dans le Nouveau Monde. Les seconds, pensant cerner le vodou dans sa globalité en s'appuyant sur les travaux des précédents, reproduisirent l'accent mis sur la continuité de pratiques africaines sans chercher à compléter les autres apports ayant donné naissance au vodou.

Le seul phénomène socio-culturel mentionné qui dépasse les frontières haïtiennes est donc la traite négrière. La plupart des auteurs insistent sur son rôle crucial dans l'origine du vodou haïtien. En cela ils incluent un processus qui a trait à la première phase de la mondialisation²⁹. Mais, considérée comme un contexte originel, la traite est analysée avant tout pour retracer la provenance géographique et "ethnique" des esclaves, principal sujet de préoccupation de la plupart des auteurs. Cela est très différent d'une approche comme celle, par exemple, de Paul Gilroy (2003) qui considère la traite comme un événement qui fonde simultanément la modernité occidentale et les cultures afro-américaines. L'approche de celui-ci a l'avantage de lier, dans une même analyse, le monde afro-américain et des processus globaux d'origine euro-américaine, que tous les précédents auteurs considéraient comme disjoints. Concernant les auteurs les plus anciens, il faut remarquer que le contexte théorique de l'époque se prêtait moins à

²⁸ Ce champ d'études est principalement représenté dans le monde anglo-saxon par Melville Herskovits (1990) et dans le monde francophone par Roger Bastide (1996, 1995), Pierre Verger (1995) et Alfred Métraux (1958).

²⁹ Pour la notion de phases de la mondialisation, voir *infra*, Chapitre 1, 1-1.

envisager les dynamiques sociales que la continuité culturelle, puisque les ensembles sociaux étaient souvent pensés comme clos et statiques, et souvent homogènes.

C'est seulement après que les premières grandes vagues d'émigration haïtienne aient commencé à s'implanter dans les pays du Nord qu'une nouvelle approche vit le jour. Contrairement aux courants précédents, celui-ci avait comme objet d'étude une pratique du vodou haïtien déjà présente en dehors de son cadre national.

2.1.6 – Les nouvelles recherches dans la diaspora

C'est dans les années 1980 que des chercheuses américaines commencèrent à enquêter sur la pratique du vodou haïtien en dehors d'Haiti. Dans leurs ethnographies, ces chercheuses centrent leur intérêt sur un ensemble de relations interpersonnelles, circonscrivant des espaces assez précis et liant finement le religieux et les processus socio-économiques, contrairement à la plupart des études classiques sur le vodou.

Le plus connu des ouvrages s'intéressant à la dimension transnationale du vodou haïtien est celui de Karen McCarthy-Brown, intitulé *Mama Lola, a vodou priestess in Brooklyn* (1991). L'auteure mena ses recherches ethnographiques à Brooklyn auprès d'une prêtresse (*manbo*) et sa famille (biologique), dans les années 1980. Au cours de son enquête, Karen McCarthy-Brown se rendit en Jamaïque et en Haïti avec les pratiquants qu'elle suivait. Bien qu'elle explique les liens unissant les pratiquants haïtiens new-yorkais à leur pays d'origine, son analyse ne porte pas sur les questions abordées par les études sur la globalisation religieuse. Son propos est plutôt de montrer en quoi le vodou apporte un renforcement des liens communautaires lorsque les pratiquants connaissent des difficultés. De ce fait, elle met en avant à plusieurs reprises un usage thérapeutique du vodou par les membres de la communauté.

Elle explique par ailleurs qu'elle a été elle-même initiée au vodou et qu'elle en tira avantage dans sa vie personnelle (1991:311-328), en cela elle se rapproche du paradigme post-moderne par l'usage de la narration et la mise en scène du chercheur dans son propre texte. Cependant, elle aborde la question de l'apparition, dans les cérémonies new-yorkaises, d'un nouvel esprit féminin au sein d'un groupe d'esprit

normalement exclusivement masculin (1991:376-381). Elle analyse cette innovation religieuse comme le signe d'un *empowerment*³⁰ des femmes au sein du culte mais celle-ci semble être limitée au groupe qu'elle observe.

Karen Richman (2005), quant à elle, mène ses recherches dans la région rurale de la Floride et dans un village appelé Ti Rivyè, près de Léogane³¹. Ses enquêtes se sont déroulées à la fin des années 1980 et concernent les logiques migratoires entre ces deux espaces. Karen Richman recourt à la notion de transnationalisation pour analyser les liens tissés entre les travailleurs émigrés et leurs familles, notamment *via* des cassettes audio (2005 :212-249). Son ethnographie du vodou est menée en Haïti et les pratiques dont il est question en Floride sont surtout individuelles. Elle analyse les changements rituels par rapport aux conditions socio-économiques des paysans haïtiens et des migrants. Il s'agit d'une approche s'inscrivant dans le courant "religion et globalisation" (Csordas, 2009), c'est-à-dire où l'analyse du contexte économique prime sur celle des dynamiques religieuses internes. Cela ne la prive pas d'opérer une étude précise de la pratique du vodou qui inclue la dimension thérapeutique des rituels. L'approche historique qu'elle développe rend compte des innovations qui se sont produites dans le vodou dès le début du XXe siècle. Son terrain la mène à une critique historiographique de l'anthropologie du vodou puisque la famille (biologique étendue) qu'elle ethnographie était celle qui avait accueilli Alfred Métraux, Odette Mennesson-Rigaud et Maya Deren.

Enfin, Elizabeth McAlister (2002) consacre un ouvrage à l'étude des bandes de Rara, les musiciens de carnaval populaire haïtien fortement liés au vodou. Ses enquêtes furent menées dans les années 1990 en Haïti et à New York, mais elle explique qu'elle avait déjà été en Haïti auparavant pour suivre une troupe de musiciens, voyage au cours duquel elle fut initiée au vodou (2002:17-19). Son travail porte avant tout sur les musiciens Rara, mais comme ceux-ci recourent systématiquement au vodou, elle traite également de ce culte de manière secondaire. La dimension transnationale du vodou n'est pas prépondérante lorsqu'elle propose une analyse des bandes Rara à New York comme une culture populaire transnationale (2002:183-207). Le culte est présenté dans

³⁰ « Renforcement du pouvoir par l'autonomie et l'auto-prise en charge » (Saillant, 2010:66).

³¹ Pour les localités Haïtiennes, voir la carte B en annexe 2.

son aspect identitaire dans les discours des interlocuteurs et non par des observations de rituels ou des récits de pratiquants.

Ces trois travaux relativement différents amènent une compréhension des dynamiques internes de la diaspora haïtienne et, dans des proportions variables, de ses rapports au vodou. Mais ils ne s'inscrivent pas en tant que tel dans l'anthropologie de la globalisation religieuse car celle-ci n'avait pas la prégnance actuelle lorsque ces chercheuses firent leurs enquêtes. Chacune de ces ethnographies fut menée avant la moitié des années 1990, période à laquelle se constitua le champ de recherche sur l'anthropologie de la globalisation religieuse. Néanmoins, ces travaux désenclavent l'étude du vodou du territoire haïtien et posent des bases empiriques pour élaborer une analyse de son processus de transnationalisation.

Des travaux plus récents ont été menés dans la diaspora haïtienne et portent principalement sur la question migratoire à Paris (Béchacq, 2010), en Guyane (Laëthier, 2011) et Montréal (Drotbohm, *in* Jackson, 2011). Les deux premiers travaux se recoupent par des thématiques communes : la migration, les associations et le pluralisme religieux, mais ne touchent pas les mêmes couches sociales, le premier étant surtout centré sur les élites alors que le second concerne davantage les milieux populaires. Le troisième concerne une population de classes moyenne et populaire, et aborde le thème du pluralisme religieux mais pas celui des associations culturelles.

À Paris, Dimitri Béchacq (2010) s'est principalement intéressé à la constitution de la communauté haïtienne dans ses dimensions sociales et politiques, notamment en regard de la circulation des élites à destination de la France. La collecte des données s'étend entre 2001 et 2010. La profondeur historique de ces échanges est précisément traitée, cette thèse se situant à mi-chemin entre l'histoire et l'anthropologie.

L'auteur analyse la mobilité des élites en France et montre son ancienneté, ainsi que le rôle des liens entretenus avec l'ancienne métropole, par la francophilie, dans la constitution d'une culture de classe (2010:73). À partir des années 1920, les élites haïtiennes donnent une place croissante à

l'Afrique dans leurs discours. Le vodou est approprié comme objet du discours, construit par les intellectuels, scientifiques et politiques, tant Haïtiens qu'étrangers. Ces appropriations se réfèrent aux classes populaires en réifiant leur statut (2010:102-103). Cette construction du vodou comme folklore haïtien a été fortement insérée dans des réseaux internationaux au cours des années 30-40, engageant une première diffusion du vodou par son image esthétisée, notamment par les tournées des troupes folkloriques donnant des spectacles de danse accompagnés de chants et de musique (2010:178). À partir de 1945, la circulation des élites en direction de la France se concrétise notamment par des séjours universitaires et draine des enjeux politiques : maintien de l'influence de la France en Haïti et consolidation d'un capital culturel et social des Haïtiens ; et des enjeux sociaux et identitaires : réseaux de parenté de la bourgeoisie haïtienne et reproduction sociale de l'élite, expérience du racisme dans la migration, sentiment d'appartenance (2010:222). Pour analyser les flux migratoires, Dimitri Béchacq recourt à plusieurs sources statistiques dont il fait une lecture critique, soulignant leurs utilisations politiques (2010:205). La fin des années 1960 marque le début de l'émigration importante des Haïtiens en France. C'est une population hétérogène, constituée de légaux et de sans-papiers. Les différences de statuts, de nationalités et de rapports à la culture d'origine produisent des hiérarchies au sein des migrants (2010:276-277). À Paris, les associations culturelles permettent aux migrants de maintenir un lien avec Haïti, notamment par des commémorations. Elles sont aussi un moyen de promotion sociale et individuelle où ont lieu des tensions entre migrants de différents statuts et ancienneté mais elles permettent une production de solidarité (2010:335-336).

L'auteur aborde le pluralisme religieux et traite succinctement du protestantisme, fragmenté et se présentant comme une des étapes dans des parcours religieux complexes (2010:360). Mais c'est le vodou sur lequel se focalise principalement Dimitri Béchacq. Il explique que le vodou a d'abord été amené à Paris dans le cadre de sa spectacularisation par les élites pour un public étranger, et dans un second temps, par les migrants pratiquants. L'ethnographie des rituels est mobilisée pour amener une analyse de l'économie locale et transnationale liée au vodou. Parmi les pratiquants qu'il a rencontrés, beaucoup sont Antillais et leur place dans le culte est empreinte d'enjeux de

pouvoir et de liens ambivalents avec les Haïtiens (2010:404-403).

Dimitri Béchacq parle d'un « lobby vodou », en quête de pouvoir, qui s'inscrit dans des réseaux transnationaux, constitué par un ensemble d'acteurs principalement issu des élites. Les enjeux politiques du vodou et des discours que certain produisent à son sujet sont surtout présents dans les associations de défense du vodou et les réseaux transnationaux qu'elles développent dans des logiques contradictoires mais maximisant leur pouvoir (2010:461).

Le vodou est présent tout au long du texte, d'abord comme objet du discours des élites sur le "peuple", puis comme pratique religieuse transnationale. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une ethnographie du religieux, puisque la ritualité n'est pas abordée pour elle-même mais pour mettre en évidence d'autres processus sociaux. Ce sont plutôt les enjeux de pouvoir et les usages politiques de ce culte qui retiennent l'attention de l'auteur. Enfin, si Dimitri Béchacq éclaire significativement la question diasporique, il ne s'inscrit pas pour autant dans l'anthropologie de la mondialisation puisqu'il étudie les migrations haïtiennes en France dans une généalogie spécifique à ces deux pays.

Dans l'ouvrage tiré de sa thèse, Maud Laëthier (2011) interroge la présence haïtienne en Guyane à partir d'enquêtes menées entre 2001 et 2006 (2011:16). L'analyse est centrée sur les dynamiques identitaires produites par les migrants dans leurs rapports individuels et collectifs à leur propre communauté et aux différentes catégories d'étrangers. Pour ce faire, l'auteure étudie les trajectoires migratoires, qui passent tant par des voies officielles que des filières clandestines. Ceux qui empruntent les premières sont souvent plus aisés et obtiennent une place dans la société d'accueil plus favorable. Tandis que les seconds proviennent davantage de milieux populaires, ayant néanmoins suffisamment de moyens pour quitter Haïti. La communauté haïtienne en Guyane est la plus importante des minorités de migrants et occupe une place marquée par la précarité économique.

L'espace habité et les activités économiques sont analysés de manière à dégager les relations structurantes dans les formulations identitaires des migrants, s'élaborant entre

réseaux de parenté, de proximité et d'affinité. Les associations culturelles participent de ces liens d'affinité et sont vecteur d'une certaine reconnaissance des pouvoirs locaux tout en rendant possible une construction identitaire spécifique à l'intérieur de la communauté de migrants.

Enfin, le religieux, représenté par des églises protestantes et une famille religieuse vodou, est un autre mode de production identitaire. Maud Laëthier montre que le protestantisme haïtien, un peu comme les actions associatives, implique une double dynamique de distinction au sein de la communauté (2011:221). Il met à l'écart les non-protestants, tout en s'appropriant la référence à une origine commune (2011:217). Quant au vodou, celui-ci est avant tout analysé comme une pratique religieuse que les pratiquants mobilisent dans des discours identitaires.

Le cas étudié par l'auteure est celui d'un *oungan*, marié à une Guyanaise, qui a commencé son activité après son arrivée en Guyane et qui compte dans la famille religieuse qu'il a progressivement constitué une part importante de Guyanais non-haïtiens (2011:252-253). Ce praticien organise annuellement un voyage avec ses initiés dans sa localité d'origine en Haïti, occasion de renforcer sa légitimité et d'opérer une certaine transmission de savoir rituel à ses initiés (2011:268-277).

Les discours liés au vodou mobilisent une différence pour produire de l'intégration : « en donnant le statut d'*oungan* ou *manbo* à ses "initiés" [guyanais], l'*oungan* démontre sa capacité à "intégrer" ces "autres différents", mais cette capacité est aussi une condition de son "intégration" individuelle et du maintien de son pouvoir. "Sa" différence devient le moyen paradoxal d'une intégration dans le contexte guyanais » (2011:298).

Si Maud Laëthier mobilise à plusieurs reprises les notions de transnationalisation et de (re)territorialisation, elle ne s'inscrit que modérément dans l'anthropologie de la mondialisation et d'autant moins dans celle de la religion, son propos se centrant principalement sur les questions identitaires.

Heike Drotbohm mène ses recherches à Montréal durant l'année 2000 et s'intéresse principalement au vodou haïtien. Hormis deux articles publiés récemment en anglais (Drotbohm, 2008, 2010)³², son travail sur le vodou haïtien à Montréal est peu connu. Bien que sa thèse (2005) ait été publiée, elle est rédigée en allemand, ce qui (malheureusement) restreint sa diffusion.

Heike Drotbohm étudie la double inscription, des pratiquants dans le catholicisme et le vodou, façonnée en Haïti et transposée dans le contexte montréalais (2008). Les relations entretenues avec les *lwa* créent des liens entre les personnes et entre la communauté locale et Haïti. L'auteure souligne la marginalisation des Haïtiens à Montréal mais montre que « their appropriation of the religious spheres demonstrates that they position themselves in the center of Montreal's multiethnic environment and that they actively take over those spaces in order to understand and to take part in the postmodern urban way of life » (2008:46).

Après un bref historique de la constitution de la communauté haïtienne à Montréal, Heike Drotbohm développe le cas d'un homme élevé dans le vodou, qui s'en détache complètement à son arrivée, mais qui se tourne vers ce culte suite à des problèmes divers – diagnostiqués d'abord comme une attaque sorcellaire puis comme une affliction élective provoquée par les *lwa* – pour enfin devenir pratiquant. Les familles religieuses, appelées aussi *sosiete*, font entrer les nouveaux arrivants dans les réseaux locaux du vodou, permettant notamment de pratiquer un vodou domestique, support de la relation entre les pratiquants et leurs entités. Une discussion autour de la notion de *pwen*, en lien avec les attaques sorcellaires, complète l'analyse du cas. L'auteure conclue en soutenant que la religion tient lieu de support par la création de liens d'entre-aide entre les migrants anciens et les nouveaux arrivants.

Dans sa thèse, Heike Drotbohm situe son travail dans le cadre des études sur les diasporas caribéennes et aborde la question de l'ethnicité par rapport à la migration et aux réseaux transnationaux. Après un historique des migrations haïtiennes au Canada, elle retrace la genèse du vodou haïtien comme système de référence socio-culturel. Elle

³² Heike Drotbohm a également publié d'autres articles sur la communauté haïtienne de Montréal, portant sur l'aspect migratoire et le catholicisme (Drotbohm, 2009, 2011).

aborde ensuite la manière dont est pratiqué le vodou à Montréal. Plutôt que la transformation du vodou lui-même elle souligne la continuité de la pratique du vodou dans cette communauté par rapport aux transformations de la famille en contexte migratoire. Plusieurs études de cas de pratiquants sont détaillées. Ensuite, l'auteure structure son analyse autour de trois *lwa* pour développer les processus qui retiennent son attention. Erzulie introduit la question du genre et de la place des femmes dans la communauté, notamment par leur rôle familial, et dans le vodou. Avec Ogou, Heike Drotbohm étudie la place de la masculinité en rapport avec l'histoire et la dimension politique (notamment par le thème de la révolution). Enfin, les jumeaux Marasa amènent l'analyse de la transmission de l'histoire haïtienne aux jeunes générations, notamment en regard de leur attrait pour la culture *hip-hop*. Ce procédé d'analyse est très proche du travail de Karen Brown (1991), qui intitula la moitié de ses chapitres du nom d'un *lwa* pour détailler la place que chacune des entités détient dans la vie des pratiquants et leur rôle respectif dans un domaine spécifique.

Ces récentes études interrogent toutes le processus migratoire haïtien dans trois lieux distants (qui ont néanmoins en commun le fait d'être francophones). Elles mobilisent des perspectives différentes quant à la place et l'analyse du vodou haïtien dans leur travail, mais se recoupent néanmoins sur deux points. Le vodou apparaît chez ces auteurs comme un marqueur de « l'identité haïtienne » et est lié à des dynamiques transnationales plus ou moins anciennes. L'approche en terme « d'identité culturelle » ou « ethnique » renvoie, d'une part, au travail discursif des acteurs et se dégage des entretiens menés avec les pratiquants, les chefs de cultes ou recueillis auprès de *leaders* religieux qui diffusent leurs discours sur le vodou. D'autre part, c'est une approche analytique présente en anthropologie, et plus largement en sciences sociales, à laquelle les auteurs se réfèrent.

Ces auteurs recourent également tous trois aux notions de l'anthropologie de la mondialisation, avec l'étude des parcours migratoires, des réseaux transnationaux et des circulations des migrants haïtiens. De ce fait, la question de l'espace est présente dans ces analyses, que ce soit par l'ethnographie de l'espace habité et des retours périodiques du *oungan* en Haïti chez Maud Laëthier (2011) ; par la mise en évidence d'un champ

transnational du vodou produit par les élites haïtiennes et étrangères chez Dimitri Béchacq (2010) ; ou par l'examen de la place des migrants dans l'espace et la culture urbaine locale chez Heike Drotbohm (2005). Si chacun de ces auteurs s'inscrit donc, de façons différentes et dans des proportions variables, dans l'anthropologie de la mondialisation, ils ne semblent pour autant pas moins considérer le vodou comme une pratique foncièrement autre, porteuse d'une différence radicale, dont l'inhérente africanité en serait la plus tangible manifestation.

En d'autres termes, la modernité serait située du côté des « Blancs », du christianisme, de l'urbanité euro-américaine et ne transparaîtrait d'aucune manière dans le vodou. Ce n'est qu'implicitement peut-être que la forme de mise en discours et de publicisation du vodou (notamment par le rôle des associations de défense du vodou) prend les outils de la modernité pour affirmer sa présence dans lesquels il était absent auparavant. Ce qui est très différent que d'affirmer la concomitance du vodou haïtien et de la modernité. Pour approfondir cette réflexion, il est nécessaire d'analyser la manière dont le vodou haïtien s'est constitué historiquement, à partir de la rencontre d'une pluralité de pratiques magico-religieuses et thérapeutiques.

2.2 – Qu'est-ce que le vodou haïtien?

2.2.1 – Les origines multiples du vodou haïtien

Discuter des origines du vodou haïtien pourrait paraître vain après tous les ouvrages qui ont déjà traité des différents apports africains et de leur rencontre avec le catholicisme français. Pourtant le problème n'est pas si simple. Dans le vodou, les *lwa* sont regroupés en *fanmi* (familles), appelées aussi *nasyon* (nations) ou *èskòt* (escortes), qui partagent des attributs communs et désignent les rites adressés à ces *fanmi*. Ces noms renvoient majoritairement à d'anciennes dénominations ethniques africaines. Par exemple Rada (pour Allada ou Arada³³), Kongo, Ibo et Nago (groupes Yoruba), Wangol (pour Angole selon l'appellation coloniale du royaume d'Angola), etc. Ces noms sont couramment mobilisés par les pratiquants et apparaissent notamment dans les chants et prières adressés aux *lwa*. Les premiers travaux afro-américanistes ont considéré que ces termes

³³ Nom de la capitale d'un royaume fon dans l'actuel Bénin.

indiquaient l'origine ethnique des entités qu'ils désignaient. Par exemple, Danbala vénéré dans le rite Rada, provient de l'ancien royaume d'Allada au Bénin, alors que Ogou est vénéré dans le rite Nago et vient du groupe Yoruba. Si séduisante que soit cette analyse, qui se vérifie pour un certain nombre de cas, elle ne peut être appliquée à la lettre. D'abord, cette classification est surtout valide dans le vodou *asogwe*, dans la zone de Port-au-Prince, dans les autres régions les classifications divergent. Un même *lwa* sera dans une autre catégorie (par exemple à Souvenance, vers Gonaïve, Ogou est dit Dahomey³⁴) et beaucoup de *lwa* n'existent que dans certains groupes de pratiquants, ce qui rend difficile leur identification à des divinités antérieures. Et mis à part la vingtaine de *lwa* connus de tous, leur totalité est littéralement incommensurable. À titre d'exemple, Jean Kerboull comptabilise, dans la première commune de son enquête, 1200 *lwa* pour 25 000 personnes (Kerboull, 1973:267) et les 15 000 habitants de la seconde en détiennent 3500 (*ibid.*).

Il reste néanmoins, si l'on ignore ces variabilités, que la classification entre *lwa* Rada et Petro semble être la distinction la plus récurrente et qu'elle correspond à des distinctions que les pratiquants opèrent entre leurs multiples entités. Ces différenciations internes au panthéon mobilisent différentes oppositions binaires qui peuvent être, respectivement : *dous* (doux) / *rèd* (dur), froid / chaud. En se basant sur leur liturgie, plus rigide pour le rite Rada et plus permissive pour Petro, elles peuvent également être interprétées comme la différence entre un pôle religieux et un pôle magique, distinctions que se plaisent à développer la plupart des auteurs. Laissant de côté le sens de cette distinction pour les pratiquants, je m'intéresse ici à l'interprétation de ces termes comme information sur la genèse du vodou haïtien.

Alfred Métraux a soutenu que le terme Petro est, quant à lui, de création créole (1958:73,75) par déification d'un ancien *oungan*. S'appuyant sur le texte de Moreau de Saint-Méry (1789, T1:60), il avance que c'est un Don Pedro qui a donné son nom à ce rite en créant une danse plus saccadée que celle des « vaudoux », en 1768. Mais suivant le même raisonnement que pour les ethnonymes africains, il en conclut que les *lwa* du rite Petro sont créoles, et nombreux sont ceux qui l'ont suivi dans cette interprétation. Il

³⁴ Nom d'un autre royaume fon dans l'actuel Bénin.

faut remarquer que jusqu'à très récemment, le vodou était toujours décrit par les anthropologues comme principalement marqué par l'influence fon³⁵, et secondairement yoruba, ce qui s'observait dans la ritualité par la prévalence (morale, linguistique et liturgique) du rite Rada sur les autres rites. C'est ce que Jean Kerboull exprime avec l'analogie à la théologie catholique en parlant « d'excommunication majeure portée sur les dieux autres que fon et yorouba » (1977:277).

Luc de Heusch (2000) remet en question cette version, quoique péchant par excès inverse. Pour de Heusch, il s'agit d'une personne originaire du Kongo portant un nom lusophone et les *lwa* du rite Petro sont d'origine Kongo (2000:348-350). Cet argument était déjà proposé par Pluchon alors qu'il commentait des cérémonies observées par un colon en 1786 (1987:83-84) : « Aussi peut-on avancer que ces cérémonies [bila et mayombe] appartiennent au vaudou de rite pétro, lequel a été largement adopté par les esclaves congos, peut-être même créé par eux » (1987:84). Et, comme le signale Andrew Apter (2002)³⁶, cette distinction est plus complexe qu'une simple désignation d'origine puisqu'elle recouperait les anciennes classifications ayant cours dans le royaume Yoruba, similaires à celles que pratiquaient également les Fon, mais réaménagées en Haïti.

Par ailleurs, une partie des esclaves d'origine Kongo étaient déjà christianisés (de Heusch, 2000:343), comme le mentionne Moreau de Saint-Mery : « Il y a beaucoup de Congos qui ont des idées de catholicisme, notamment ceux de la rivière du Zaïre. Elles leur sont venues des Portugais, mais elles n'ont pas banni celles du mahométisme et de l'idolâtrie ; de manière que leur religion forme un assemblage assez monstrueux » (1875 [1789], T1:39). Contrairement aux populations du Golfe de Guinée et d'Afrique de l'Ouest, peu christianisées, les esclaves originaires du royaume Kongo pratiquaient, eux, le catholicisme portugais qu'ils eurent tôt fait de s'approprier, si bien que « vers 1600, le christianisme était bien établi et profondément implanté au Kongo » (Thornton, 1998 :86). Ainsi, lorsque les importations d'esclaves Kongo s'intensifièrent, à partir de 1764, pour relayer la baisse de celles des Aradas (Dahoméens) (Pluchon, 1987:305),

³⁵ Les esclaves issus du Dahomey étaient numériquement majoritaires jusqu'au milieu du XVIIIe siècle avant que n'arrivent en plus grand nombre ceux issus d'Afrique centrale.

³⁶ Cet auteur indique aussi que cette hypothèse fut initialement proposée par Harold Courlander (Apter, 2002:240).

cela faisait plus d'un siècle qu'en Afrique les premiers avaient commencé à s'appropriier le culte des saints et des vierges en parallèle du recours au *nganga*.

Il est commun de penser que le catholicisme ait été la seule influence que les Français ont eu sur le vodou. S'il y a bien eu une telle transmission, elle n'a pas pour autant été uniforme, ni totale. Pluchon (1987) signale d'abord que pendant l'époque coloniale « les prêtres sont trop rares, les paroisses trop grandes pour pouvoir catéchiser les esclaves » et ajoute en rapportant les propos d'Émilien Petit : « L'exercice de la religion, de la part des esclaves, se borne en général à des mariages très rares, et à des baptêmes hasardés, et souvent répétés sur les mêmes esclaves qui s'en font des occasions de festins et de présents » (1987:46). À l'exception des Jésuites, qui sont les plus zélés mais peu nombreux et finalement expulsés en 1762 (Métraux, 1958:28), le clergé dominguois transmet surtout les pratiques de la dévotion catholique sans pouvoir instiller complètement le dogme qui s'y rattache.

Rien d'étonnant alors que le catholicisme soit si aisément approprié par les esclaves : « On a l'impression, à lire le jésuite [Mongin] et le dominicain [Labat], que les Africains entrent dans la vraie religion³⁷, comme l'on se donne à une magie supérieure, avec ses talismans, les médailles bénites, pour mieux se protéger des manœuvres des sorciers qui vivent à leurs côtés » (Pluchon, 1987:36).

Entre 1804 (date de l'indépendance d'Haïti) et 1860 (date de signature du Concordat avec Rome), le catholicisme est très peu encadré, ce qui facilite les appropriations populaires³⁸. À cette période, viennent en Haïti des prêtres français de l'Église gallicane et vieille-catholique, mouvances qui, entre autres, ne reconnaissent pas le pouvoir papal au sein du clergé national et autorisaient le mariage des prêtres. Certains de ces prêtres, à l'instar de l'abbé Julio en France, ont tendance à favoriser des aspects ésotériques ou magiques du catholicisme (Kerboull, 1977:27-36).

³⁷ Il faut noter que les textes des historiens tels que Pluchon (1987) et d'Ans (1987) ont un ton semblant trahir un parti-pris pro-chrétien, ce qui se retrouve évidemment aussi chez Kerboull (1977). Cette orientation est néanmoins intéressante puisqu'ils sont plus enclins à distinguer les "bons" catholiques des "mauvais", mettant l'accent de ce fait sur la pluralité du catholicisme et des enjeux internes à cette religion, ce que les anthropologues soulignent très peu. Moins obsédés par l'omniprésence de l'Afrique que ces derniers, ils ont également plus de facilité à reconnaître les apports de la magie européenne et de la Franc-Maçonnerie au vodou, malgré le dédain qu'ils semblent porter à cette religion.

³⁸ Dessalines, une fois proclamé empereur, nomma d'ailleurs lui-même plusieurs prêtres.

Et finalement, « le catholicisme colonial [...] ne dépose qu'un léger vernis, enseignant la magie protectrice des signes, des sacrements, des prières, des cérémonies et des cantiques » (Pluchon, 1987:47). Cette situation n'est pas seulement accidentelle puisqu'elle est en partie entretenue par certains prêtres eux-mêmes, comme le remarque Jean Kerboull :

La Convention avait aboli l'esclavage le 4 février 1794. Tout ces libéraux, maîtres et disciples, amis de l'humanité, des exploités, des Noirs, en même temps que fils de la Révolution française, devaient obtenir à coup sûr la sympathie et les faveurs du jeune gouvernement haïtien. Ainsi introduits, les Templiers [nom qu'il donne aux catholiques jansénistes], tenants d'un christianisme rénové, d'une religiosité panthéiste ou fétichiste, ont-ils l'intention de s'enrichir en Haïti ou s'enrichissent-ils simplement du fait de leur petit nombre et de la foule énorme de gens qui les assiègent et leur réclament la distribution de sacrements et sacramentaux (eau bénite, bénédiction d'images pieuses, de maisons, de champs, de bateaux)? (1977:36).

Ce n'est qu'en 1860, après la signature du Concordat, que l'Église romaine reprend le contrôle du clergé haïtien, notamment par le recrutement de prêtres bretons qui s'appliqueront à lutter contre les appropriations populaires de cette religion, principalement par le biais des campagnes anti-superstitieuses et de l'éducation.

En plus du catholicisme, plusieurs travaux historiques (Pluchon, 1987; d'Ans, 1987; Nérestant, 1994) ou anthropologiques (Larose, 1977; Kerboull, 1977), indiquent que la magie européenne était présente à Saint-Domingue, comme d'ailleurs dans le reste des colonies européennes des Amériques, et s'est diffusée ensuite dans la population. Pierre Pluchon, examinant le rôle des empoisonnements dans les Antilles à cette époque, résume ainsi la situation :

La magie française s'affirme dans les Antilles, aujourd'hui encore, même à Haïti, pourtant indépendante depuis 1804 [...]. Les pratiques ancestrales, vieilles dans les provinces, ont fait face, avec succès, aux sortilèges africains pendant tout le XVII^e siècle – époque où le peuplement européen vient des campagnes – mais, au début du XVIII^e siècle, elles sont entièrement absorbées par les esclaves, qui ont désormais des citoyens pour maîtres. Alors, ceux-ci sans racines, s'affolent devant les phénomènes naturels dont ils ne perçoivent pas la cause [...]. Et, obsédés par la sorcellerie noire qu'ils croient omniprésente, ils décèlent le poison partout. D'où une réglementation abondante pour combattre ce mal, les sévices de la justice privée et les condamnations au feu prononcées par les magistrats-propriétaires (Pluchon, 1987:34).

L'évocation de la population française paysanne, charriant avec elle ses pratiques magiques, renvoie à une époque antérieure à la colonisation officielle, celle des « engagés », première population servile de la future Saint-Domingue, qui devaient

racheter leur liberté après plusieurs années passées à travailler pour un propriétaire terrien (D'Ans, 1987). Certains de ces engagés, lorsqu'il arrivaient à racheter leur liberté, s'installaient ensuite eux-même comme planteurs.

Outre les pratiques directement importées par les Français, les grimoires tels que *La Poule noire*, *Le Grand* et *Le Petit Albert* ou plus tard, au XIXe siècle, *Les Prières merveilleuses de l'Abbé Julio* ont circulé depuis l'époque coloniale et sont toujours accessibles en Haïti. Ces livres se retrouvent dans les *ounfò* des *oungan* et *manbo* pour agrémenter les rituels magico-thérapeutiques mais sont aussi recherchés par les franc-maçons haïtiens, adeptes de « magie blanche », parfois synonyme de « magie des Blancs »³⁹.

L'autre influence européenne est la Franc-Maçonnerie, présente dès l'époque coloniale, d'abord au Cap-Français (ancien Cap-Haïtien), ville la plus développée avant la révolution. Après l'indépendance d'Haïti, il se produit une baisse d'activité, puis de nouvelles loges sont créées à l'initiative des Anglais en 1809, d'abord à Port-au-Prince et aux Cayes, puis à Jérémie et à Jacmel (Clavel, 1843:137). Par la suite, la Franc-Maçonnerie haïtienne s'est développée en lien avec le Grand Orient de France à partir de 1819 et des loges haïtiennes sont fondées (*ibid.*). Enfin, en 1823, le Grand Orient d'Haïti devint indépendant des loges anglaises et étendit son influence à l'ensemble du territoire national, « sous la protection du président de la république » (*ibid.*). La Rose-Croix s'installa également dans la nouvelle nation mais avec une présence plus modérée. Ces organisations ont contribué à véhiculer l'ésotérisme et l'occultisme européen tout en étant très présentes au sein du pouvoir politique et de l'administration, diffuses sur l'ensemble du territoire national et insérées dans les réseaux transnationaux qui leur sont propres. La Franc-Maçonnerie connut une augmentation depuis l'Ancien Régime jusqu'à la fin du XIXe siècle, époque à laquelle l'Église catholique commença à lutter contre son influence (Clorméus, 2014).

En Haïti, cette organisation fut donc fortement ancrée, même dans de petites bourgades,

³⁹ Par l'association des magies africaine et européenne, certaines tendances du vodou haïtien ressembleraient alors plus à la *macumba* brésilienne (Bastide, 1995 ; Hayes, 2007), entendue dans un sens non péjoratif, qu'au *candomblé*, mais sans l'influence spirite qui, développée au cours du XIXe siècle en Europe, ne se diffusa que très marginalement en Haïti.

où l'appartenance à une loge était un critère de valorisation pour la petite élite campagnarde. À titre d'exemple, « la loge de l'Orient de Mirebalais, installée en avril 1888 est intitulée La Charité No 53 » (Rouzier, Tome 3, 1927:252). C'est dans cette zone que, environ quarante ans plus tard, Melville Herskovits fera ses recherches pour écrire *Life in a Haitian valley* (1937). Malgré les liens éventuels qui purent se tisser entre la Franc-Maçonnerie et le vodou dans cette localité, l'anthropologue des « africanismes » ne s'y intéressa pas.

Pluchon (1987) rapporte les propos du colonel Malenfant, médecin français présent au moment de la révolution : « [une Nègresse initiée au vaudou] m'a donné les signes pour la reconnaissance avec la main; c'est, à quelque chose près, celui des maçons », et ajoute :

[la croyance noire] amalgame des éléments de la religion des maîtres (crucifix, cérémonial), pare ses "prêtres" d'écharpes bleues ou rouges (couleurs des ordres de Saint-Louis et du Saint-Esprit), et, comme le note Malenfant, voilà qu'elle emprunte à la maçonnerie si florissante à la Grande Île, dans les villes comme dans les plaines (1987:108-110).

Ainsi, lorsque Wade Davis explique les règles de communication occulte de la société secrète Bizango qu'il a étudié dans les années 1980, il mentionne que

the cryptic communication between two members of the Bizango may be exceedingly complex; the handshake alone has its own secret language. Each finger, for exemple, corresponds to a ranking within the hierarchy, and by subtly manipulating the placement of the index finger the society member is able to communicate his or her precise position in that hierarchy (1988:253).

Plus loin, il explique que le langage codé des membres de ces groupes repose sur des jeux d'inversion et sert de base à des séries de questions et de réponses utilisées comme signes de reconnaissance (1988:253-256). Suivant, consciemment ou non, "l'afrocentrisme" des ethnologues, il ne relève comme seule origine possible à ce mode de communication que les Poro d'Afrique de l'Ouest, dont la ressemblance avec celle des Bizango serait « surprisingly similar » (1988:253). Alors qu'il tente de replacer cette pratique dans l'ensemble de la ritualité vodou (1988:273), il ne mentionne pas une seule fois la Franc-Maçonnerie. Or, ces deux modes de communication cryptée sont très couramment employés par les franc-maçons, ce que d'ailleurs Andrew Apter relève également (Apter, 2002:247). Il ne s'agit pas de dire qu'il n'existe pas d'éventuels liens avec des sociétés secrètes africaines⁴⁰, mais l'omission de l'emprunt à la Franc-

⁴⁰ Tel par exemple la société Abakua à Cuba (Miller, 2000), dont les origines africaines semblent

Maçonnerie constitue un biais appauvrissant l'analyse et ignorant tout un pan de l'histoire religieuse haïtienne.

Mais là encore, il ne s'agit pas d'une entité monolithique. Martinès de Pasqually, franc-maçon et occultiste (probablement espagnol), créa un rite maçonnique avec son propre dogme, qu'il répandit dans plusieurs villes de France avant de partir à Saint-Domingue en 1772. Il devait y toucher un héritage (il était marié à la fille d'une riche famille de négociants bordelais) mais il y meurt autour de l'année 1779 (Clavel, 1843). Malgré sa courte présence dans l'île, il semble y avoir laissé une certaine postérité puisque des franc-maçons haïtiens se revendiquent du martinisme et s'auto-désignent « coëns ». Leur présence se manifeste à la fête de Saint-Jean Baptiste, le 24 juin, moment rituel important lors duquel un grand bûcher est allumé.

Pour que le tableau soit complet, il faudrait ajouter quelques bribes de prières musulmanes apportées par les esclaves originaires du Sénégal dont le sens et la provenance ont été oubliés (Métraux, 1958:25). Quant aux Taïno, leur nombre se réduisit si rapidement et dans des proportions telles qu'il est difficile d'envisager qu'il y ait eu une transmission significative de pratiques rituelles entre les derniers groupes autochtones et les esclaves marrons⁴¹. Le débat reste ouvert, mais en l'absence d'éléments probants, il est difficile d'affirmer quoi que ce soit. En revanche, il y a bien eu une réappropriation des haches polies que ces populations façonnaient, retrouvées dans les champs par les paysans et considérées comme des signes envoyés par les *lwa* (Métraux, 1958 :148-149; 1953:243 ; Courlander, 1960:21). Ces objets étaient de ce fait sacralisés et conservés sur les autels, posés sur une soucoupe de faïence avec un peu d'huile, et le sont toujours, quoiqu'ils soient parfois remplacés par de simples galets naturels.

L'ampleur du « syncrétisme » au sein du vodou est donc légèrement supérieure et sensiblement plus complexe comparé à ce que les premiers travaux avançaient sous

beaucoup plus prégnantes, bien qu'il y ait également pu avoir des emprunts à la Franc-Maçonnerie.

⁴¹ André Marcel d'Ans écrit à ce propos : « après à peine un quart de siècle, s'il reste encore quelques Indiens (selon divers recensements : 22 000 en 1514, 11000 en 1518, 4000 en 1519...), tout le monde a compris que ceux-ci n'ont plus d'avenir » (1987:71). Si transmission il y a eu, et certaines techniques utilisées par la paysans tendent à le confirmer, elle reste cependant très limitée.

l'étiquette "cultes de possession africains et catholicisme français". Et si les apports des religions africaines sont les plus significatifs, car formant l'armature liturgique des pratiques rituelles, les apports européens multiples ont été aisément appropriés et intégrés par les pratiquants au cours des deux derniers siècles.

En effet, ce qui doit retenir notre attention n'est pas tant le souci essentialiste des origines que la compréhension des logiques qui déterminent la manière dont ont lieu les associations et emprunts de pratiques religieuses entre groupes issus de sociétés différentes, ainsi que leur transformation s'opérant dans une adaptation à des contextes nationaux différents.

Une logique particulière parcourt le vodou haïtien, commune d'ailleurs à d'autres religions afro-américaines. Il apparaît que la religiosité est d'abord centrée sur l'efficacité pratique du culte, notamment thérapeutique, et non pas sur le dogme comme peut l'être le catholicisme que défend le clergé. Roger Bastide a largement contribué à montrer en effet que les religions afro-américaines sont avant tout des *praxis*. Dans le contexte africain, cette religiosité engage par exemple des populations à s'approprier des divinités étrangères en fonction de leur puissance présumée (Herskovits, 1958 [1941]:97). Après un conflit lors duquel un royaume perd la bataille, celui-ci adopte certaines entités du camp adverse, dans la volonté de s'approprier la puissance de l'ennemi. Comme il en sera question plus loin, cette religiosité peut être vue comme l'expression d'une ontologie particulière, correspondant en l'occurrence au régime ontologique analogique (Descola, 2005).

La question des origines multiples du vodou draine des enjeux profonds, tant pour les chercheurs Haïtiens que pour les étrangers, qui ont souvent orienté leur lecture des processus historiques de rencontre et d'appropriation des pratiques religieuses dans un seul sens.

2.2.2 – Les diffusions antérieures à la deuxième moitié du XXe siècle

La diffusion précoce du vodou haïtien dans la région caraïbe est également un aspect qui a été quelque peu sous-estimé par les auteurs classiques, délimitant cet objet d'étude uniquement aux frontières nationales. Il faut d'abord remarquer que les échanges avec l'Afrique cessent dès l'insurrection des esclaves en 1791, ce qui a eu des conséquences importantes sur les pratiques rituelles haïtiennes. À Cuba et au Brésil, où la traite continue d'abord légalement puis illégalement jusqu'à la fin du XIXe siècle, un lien est maintenu et la mémoire de l'Afrique est beaucoup plus récente qu'en Haïti, ce qui a notamment permis de conserver des traces linguistiques (Yoruba notamment) bien plus importantes que dans le *langaj*⁴² vodou – dans lequel ne subsiste que quelques bribes de fon (Métraux, 1958:21) et de kikongo (Thornton, 1998). Au même moment, les échanges avec l'ancienne métropole par la présence de colons cessent, ceux-ci fuyant devant la violence des conflits qui les menacent. Cette période est marquée par d'importants déplacements de personnes vers la zone caribéenne et la côte Est des États-Unis :

En 1797, on estime à environ 30 000 le nombre de colons français, d'esclaves et de noirs libres qui trouvèrent refuge aux États-Unis : à la Nouvelle-Orléans, à Charleston, à New York et en particulier à Philadelphie. 20 à 30 000 personnes fuirent Saint-Domingue pour Cuba, qui comptait encore 18 000 colons réfugiés en 1803 et d'où 10 000 blancs, affranchis et esclaves partirent pour la Nouvelle-Orléans en 1809. Cette île joua le rôle d'escale, provisoire ou définitive, dans ces mouvements de population. Aussi, certains des insurgés circulaient entre les îles caribéennes et leurs descendants se retrouvent aujourd'hui par exemple au Guatemala, au Belize et au Honduras (Béchacq : 2010:33 – références omises).

Roger Bastide (1996 [1967]), qui s'intéressa à ces questions, dit qu'en Louisiane, « le culte a dû y être introduit par les esclaves des Blancs fuyant Haïti, au moment de la guerre franco-espagnole de 1809, et sous la forme archaïque [...] du culte du serpent python » (Bastide, 1996:153). Plusieurs études de folkloristes américains indiquent également que « ce culte a existé aussi dans le Missouri » (*ibid.*) mais, face aux différents obstacles empêchant sa perpétuation, il serait davantage devenu une pratique de guérisseurs isolés. Enfin, lors des migrations des populations afro-étasuniennes au début du XXe siècle, ces pratiques ont été emmenées dans les villes du nord des États-Unis.

Avant son indépendance, la République Dominicaine a été occupée de 1822 à 1844 par Haïti, sous le mandat du président Jean-Pierre Boyer. Durant les 22 ans de cette

⁴² Langage rituel utilisé dans le vodou, souvent composé de mots d'origine africaine très altérés et dont le sens échappe parfois aux initiés eux-mêmes.

occupation, il y eut sans aucun doute une porosité accrue entre les deux parties de l'île, favorisant les échanges et les rencontres de pratiques religieuses. À partir du début du XXe siècle et jusqu'à nos jours, de nombreux paysans haïtiens partirent travailler dans les champs de canne à sucre du pays voisin, dans des conditions extrêmement dures (Martinez, in Jackson, 2011). Ainsi, s'il existe un « vodou dominicain », est-il très compliqué de déterminer ses rapports avec son « frère ennemi » haïtien puisque la dictature de Trujillo façonna entièrement la définition de la culture dominicaine sur une idéologie raciale, censée être vierge de tout africanismes (Santamaria, 2008). Toujours est-il que « des mouvements de population entre les deux pays ont eu lieu sur plusieurs centaines d'années ; les échanges religieux ont, par conséquent, eux aussi, été nombreux » (*ibid.*).

Les premiers migrants partis de Saint-Domingue pour Cuba s'installèrent dans l'Ouest de l'île (dans la province de l'Oriente où se situe la ville de Santiago) et léguèrent les *Sociedades de Tumba Francesas*. Ces associations d'aide mutuelle organisaient des festivités accompagnées de musique et de danses, notamment pour la fête de Saint Jean et perpétuent d'anciennes danses françaises accompagnées de percussions (Hume in Jackson, 2011 ; voir aussi à ce sujet le film de Jean-François Chalut, 2013).

Lamartine Petit Monsieur (1992:170-171) rapporte le témoignage de H. Piron (1876), un voyageur qui assista à un rituel mené par des femmes dans lequel était pratiqué des sacrifices animaux en l'honneur d'une couleuvre. Mais sa description est tellement entachée de stéréotypes qu'il est difficile de la considérer comme fiable.

Selon Roger Bastide (1996), entre 1913 et 1925, 145 000 Haïtiens partent travailler dans les plantations de canne à sucre étasuniennes de Cuba et dont une partie retourna en Haïti. Puis en 1941, 80 000 nouveaux migrants arrivèrent. Une étude menée dans la région de Las Tunas et de la Sierra Maestra indique que le vodou est toujours actif dans l'Oriente cubain (James et *al.*, 1994) et ses rituels, ainsi que sa place dans la communauté locale, semblent être demeurés très proches de sa pratique en Haïti. Il s'est tout de même partiellement indigénisé, ce qui apparaît dans les noms des *lwa*, dont certains ont été hispanisés et d'autres ont été conservés tels quels (James et *al.*, 1994:159-

162). Le maintien des filiations spirituelles (*ibid.*:105-108) et des initiations (*ibid.*:137-142), ainsi que le cadre matériel d'implantation des Haïtiens dans la campagne cubaine permettent aux pratiquants de maintenir la cohésion du vodou, ce qui se manifeste notamment lors des fêtes annuelles adressées aux *lwa* (*ibid.*:193-268). Cette persistance du vodou haïtien à Cuba, contrairement à son homologue de Louisiane, a été approvisionné par des vagues migratoires successives.

Cet aperçu succinct montre que le vodou se diffusa dès la fin du XVIIIe siècle dans les zones avoisinant Haïti. Si l'on ne peut pas qualifier cette dispersion de transnationale, puisque dans bien des cas les migrants n'avaient plus de liens avec leur lieu d'origine, il est tout de même important de considérer que des échanges ont eu lieu, notamment lorsque les migrants revenaient en Haïti, après avoir été à Cuba ou en République Dominicaine.

Cette relecture critique de la littérature sur le vodou haïtien amène donc à s'interroger sur trois aspects qui réapparaîtront régulièrement au fil de ma réflexion. Le premier point qui retient mon attention est celui de la circulation du vodou haïtien et de son implantation dans l'espace. Autrement dit, comment cette différence, portée par du religieux, est-elle transportée ailleurs ? Comment circule-t-elle et s'ancre-t-elle ? Et comment les évolutions internes au vodou ont-elles modulé sa capacité de circulation ?

Le second aspect concerne l'hétérogénéité du vodou. Au lieu de partir du postulat qu'il existe un seul vodou haïtien, ou de tomber dans une vision totalement hétérogène qui compterait autant de vodou que de groupes de pratiquants, il s'agit de trouver un niveau intermédiaire décelant des tendances internes au vodou. Dans mon cas, cette tendance est le vodou *asogwe* des classes populaires et moyennes, principalement ancré dans le milieu urbain et reposant actuellement sur des réseaux transnationaux. Cette précision renvoie notamment à des processus historiques, des groupes sociaux, un cadre spatial et évidemment des pratiques religieuses spécifiques. Ces particularités propres au vodou *asogwe* impliquèrent de ma part une méthodologie adaptée.

Enfin, la troisième dimension porte sur la spécification de la différence culturelle portée

par le vodou haïtien. Certains auteurs mettent en lumière l'héritage africain, d'autres accentuent les processus « synchrétiques » liés à la créolité et d'autres encore s'appuient sur certaines pratiques pour mettre en lumière un apport "occidental" conséquent. Entre ces multiples approches de l'altérité culturelle, se profile la question de la place du vodou en regard de la modernité. Pour tenter de situer les pratiques que j'ai moi-même observées par rapport à la question de l'altérité, je me demanderai comment sont définis et agencés le monde et les existants dans le vodou par rapport à la manière dont ils le sont dans la modernité.

2.3 – L'approche ontologique : une lecture renouvelée du vodou ?

Comment alors qualifier la différence portée par le vodou haïtien en regard de la modernité ? Et cela, sans reproduire les écueils des études passées, tout en restant proche des faits observés ? Il serait possible de recourir à la notion d'identité. D'une part, celle-ci a été fortement utilisée en sciences sociales ces dernières décennies et d'autre part elle est mobilisée par les pratiquants. Mais justement, cela ne semble pas suffire, ou en tout cas ne semble qu'une compréhension limitée de la manière dont les pratiquants vivent leur religion, tant en Haïti qu'en contexte migratoire.

Il semble préférable de sortir de la simple attribution d'une "identité" culturelle, voire d'une "ethnicité", même si celle-ci est vue comme relationnelle et dynamique, pour penser l'altérité. L'une des possibilités est alors de recourir au courant ontologique pour comprendre comment est produit "le monde" du vodou, c'est-à-dire interroger, pour une partie d'une société donnée, la constitution des êtres et leur action dans le monde.

2.3.1 – Les apports du tournant ontologique pour (re)penser l'altérité

L'un des points de départ de l'anthropologie ontologique repose sur la remise en question de la dualité entre Nature et Culture forgée dans le creuset de la philosophie européenne des Lumières et qui servit de base conceptuelle à l'anthropologie pour concevoir l'altérité des groupes qu'elle observait. Depuis plus de deux décennies, des

anthropologues multiplient leurs efforts pour sortir de ce dualisme qui semble poser plus de problèmes qu'il n'en résout. À partir des travaux d'auteurs allant dans ce sens par des voies variées, tels que Bruno Latour, Alfred Gell, Marilyn Strathern, Eduardo Viveiros de Castro ou Roy Wagner (auxquels il faudrait ajouter Tim Ingold), les auteurs de *Thinking through things* (Henare *et al.*, 2007) opèrent une synthèse pour produire une théorie relativement unifiée, qualifiée d'ontologique (dans laquelle d'ailleurs les premiers ne se reconnaîtraient pas forcément tous).

Après avoir opéré une déconstruction de la culture comme « vision du monde » (*world-view*), ces auteurs proposent de concevoir les altérités auxquelles ils sont confrontés comme « différents mondes » (*different worlds*) :

An ontological turn in anthropological analysis refutes these [positivist and relativist] presumptions wholesale. The mysterious-sounding notion of 'many worlds' is so dissimilar to the familiar idea of a plurality of worldviews precisely because it turns on the humble – though on this view logically obvious – admission that our concepts (*not* our 'representations') must, by definition, be inadequate to translate *different* ones. This, it is suggested, is the only way to take difference – *alterity* – seriously as the starting point for anthropological analysis (Henare *et al.*, 2007:12).

La remise en question de l'analyse en terme de "vision du monde" pour concevoir le rapport des sociétés avec leur environnement apparaissait déjà chez Tim Ingold, mais dans une version moins radicale, par ce qu'il nomme « l'habiter » (*dwelling*) : « apprehending the world is not a matter of construction but of engagement, not of building but of dwelling, not of making a view *of* the world but taking up a view *in* it » (Ingold, 1996:121). Cette posture prend de la distance avec l'analyse de la culture comme système symbolique du constructivisme ou de l'anthropologie interprétative et cherche à déplacer l'analyse vers un ancrage à la fois plus matérialiste⁴³ et plus philosophique. D'une autre manière, Philippe Descola va également dans ce sens :

Les sujets animiques ne se distinguent donc pas les uns des autres par leur intériorité, mais par leurs physicalités hétérogènes puisque chacun d'eux partage avec les seuls membres de sa tribu-espèce ce que von Uexküll appelle un *Umwelt*, un monde vécu et agi caractérisé par ce qu'une espèce animale est susceptible d'y faire à partir des atouts physiques dont elle dispose⁴⁴.

⁴³ Matérialiste, non pas dans le sens marxiste, bien que Tim Ingold (1987) ait recouru un temps à ce courant théorique, mais dans le sens de "culture matérielle", incluant également l'environnement "naturel".

⁴⁴ Cette formulation est issue du résumé du cours donné au Collège de France (http://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL35678_descola_cours0203.pdf) et se retrouve, avec plus de détails, dans Descola, 2005:388-389.

Le type d'analyse ici proposé ne considère plus que la culture soit équivalente à un ensemble de relations entre symboles, des *représentations*, dans lesquels les humains (culturels) puiseraient pour donner un sens au monde (naturel). Il s'agit d'analyser comment les êtres et le monde sont définis et sont variablement socialisés selon des logiques qui sont propres à chaque groupe. La différence entre ces deux postures peut paraître infime mais elle a des implications importantes dans le travail anthropologique, depuis le travail d'enquête ethnographique jusqu'au comparatisme anthropologique.

Reprenant le sujet d'un long débat disciplinaire initié par Evans-Prichard (1968 [1940]) lorsqu'il analyse le fait que chez les Nuers "les jumeaux sont des oiseaux", Martin Holbraad y voit un cas exemplaire de l'incompréhension induite par l'usage des notions occidentales pour penser la situation⁴⁵ :

when the Nuer say that twins are birds, the problem is not that they see twins differently from those of us who think twins are human siblings, but rather that they are talking about different twins. The interesting difference, in other words, is not representational (read 'cultural') but ontological : what counts as a twin when the Nuer talk about it as being a bird is different from what it counts as when one talks about it as being human, having a certain kind of DNA and so on (Holbraad *in* Carrithers *et al.*, 2010:183).

Pour résumer ce changement d'analyse, Palecek et Risjord (2012) proposent de synthétiser les « quatre engagements du tournant ontologique » qui caractérisent les points communs entre les travaux des différents auteurs de ce courant :

« 1. In ethnographic analysis, look to the most abstract categories found in a culture : person, relation, power, property, and so on » (Palecek et Risjord, 2012:6). C'est ce que fait Marilyn Strathern pour la question de la personne (1988:11-15) ou Martin Holbraad pour la question du pouvoir (2006).

« 2. Be prepared to learn theoretical lessons from the concepts used by the groups studied and to adopt (perhaps modified) local concepts into anthropological theory » (Palecek et Risjord, 2012:6). C'est ce que fait Eduardo Viveiros de Castro lorsqu'il élabore son "perspectivisme amérindien" (1998b).

« 3. Reject representationalism. » C'est ce que les auteurs cités plus haut proposent (Henare, 2007 ; Ingold, 1996 ; Descola, 2005).

« 4. Adopt the extended mind hypothesis. » Ce dernier point concerne les auteurs qui analysent les objets comme des agents sociaux ou des extensions de la pensée (et non

⁴⁵ Lévi-Strauss analyse quant à lui cette expression dans le cadre de son totémisme, reposant sur les relations entre oppositions de termes (Buchler, 1966).

pas seulement des supports), à l'instar de Henare *et al.* (2007).

La conséquence théorique de ces engagements résulte en une double distanciation de l'interprétativisme et du cognitivisme (Palecek & Risjord, 2012 :5). D'une part, l'anthropologie ontologique se distancie de l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz, de la conception sémiotique de la culture, en s'opposant au représentationnalisme du symbole et de la culture (voir Carrithers, 2010:163) et en plaçant les gens, et non la culture, comme agents et patients des pratiques, discours, etc. Une des manières d'opérer cette distanciation est de ré-envisager le rôle des objets, non pas comme de simples artefacts mais comme extensions de la pensée (Henare et al, 2007), questionnement initié par Alfred Gell (2009) mais prolongé par Martin Holbraad (2006) notamment.

D'autre part, l'anthropologie ontologique se distancie également de l'anthropologie cognitive parce que cette dernière repose sur la notion de "représentation". D'ailleurs, dans le débat autour de la question « Ontology is just another word for culture? », Martin Holbraad considère que pour les cognitivistes, le terme de "représentation" est juste un autre mot pour "culture" (Holbraad, *in* Carrithers *et al.*, 2010:182). De plus, le fait que l'anthropologie cognitive insisterait plus sur l'universalité (des mécanismes) de la pensée humaine que sur ses différentes expressions dans autant d'ontologies particulières, éloigne ces deux tendances. Ce dernier aspect recoupe d'ailleurs le projet structuraliste et cela n'est pas un hasard si Philippe Descola (2005) est relativement peu cité par les anthropologues du courant ontologique alors qu'il élabore une réflexion très similaire à la leur. La seule différence est l'ancrage du travail de Philippe Descola dans une posture structuraliste et sa dimension comparatiste proprement anthropologique, à portée universelle.

Cette double distanciation de l'anthropologie ontologique envers les postures interprétative et cognitive l'amène à occuper le statut de troisième voie, d'alternative, dans le champ académique, par une remise en question de concepts fondateurs. L'ensemble de ces positions théoriques, pour originales qu'elles peuvent paraître, opèrent un retour aux origines de l'anthropologie. Par exemple, Martin Holbraad (2006)

reprend l'élaboration du concept de *mana* par Marcel Mauss et propose de reproduire ce type d'analyse pour chaque ethnographie. Il s'agit non pas de traduire cette notion dans le cadre de la philosophie occidentale pour ensuite la théoriser mais de mobiliser les concepts utilisés par les personnes pour penser leur monde, ce qu'il fait en développant l'étude conjointe de la « poudre » et du « pouvoir » dans le culte d'Ifa à Cuba (Holbrad, 2006). Ce n'est plus penser *sur* les groupes observés mais penser *avec*.

Ce déplacement correspond à la volonté de « prendre au sérieux » ce que nous disent et ce que font les sujets de l'ethnographie. Plusieurs auteurs suivent explicitement cette direction : « Through a process of objectification and by taking seriously what others say about their social worlds, ethnographers may arrive at a certain understanding of other ontologies » (Poirier, 2004) ou « ontology is an attempt to take others and their real difference seriously » (Candea, *in* Carrithers *et al.*, 2010:175) (voir aussi Goldman, 2007 :114 ; Holbraad, 2006:49).

Pour finir cette présentation succincte du courant ontologique, je donnerais quelques précisions sur l'usage que je fais dans ma thèse des termes et concepts issus de cette approche. En effet, il peut apparaître une certaine confusion dans l'utilisation des termes qui diffèrent entre les auteurs du courant ontologique en général et la nomenclature établie par Philippe Descola, à laquelle je me réfère également. Souscrivant à la terminologie de cet auteur, je qualifie de régime ontologique les quatre grands schèmes qu'il dégage. Ce sont des modèles synthétiques d'un certain rapport au monde qui n'ont qu'une existence théorique. J'appelle alors une ontologie leur actualisation particulière dans une culture donnée, suivant en cela l'usage des autres auteurs du courant ontologique. Il s'agit ici de l'ensemble des existants socialisés dans une culture spécifique, c'est-à-dire une version actualisée et vécue d'un des quatre régimes ontologiques de Descola. Cette variante locale et spécifique peut inclure une présence plus ou moins grande d'un ou plusieurs autres de ces régimes ontologique, étant donné qu'ils coexistent tous en puissance chez tous les humains. Cependant, selon les contextes culturels et historiques, c'est souvent un seul d'entre-eux qui prédomine dans la formation d'une ontologie spécifique et qui crée l'armature d'un monde particulier. J'emploie également plusieurs autres termes dans un sens proche de cette acception de

l'ontologie : un monde, un être au monde, une logique profonde ou encore un habiter. Enfin, j'emploie toujours le terme de culture mais ce concept n'est plus le centre explicatif des conduites humaines puisque c'est celui d'ontologie qui remplit ce rôle.

2.3.2 – Des chasseurs-cueilleurs aux Amériques noires

Les ethnographies qui ont donné lieu à l'anthropologie ontologique ont avant tout été menées auprès de groupes de chasseurs-cueilleurs, parfois marqués par "le chamanisme". C'est le cas notamment de Tim Ingold (1987, 1996) dont la réflexion sur la notion de nature et la relation entre les sociétés et leur environnement se base sur des ethnographies de telles populations en Europe du Nord. Marilyn Strathern (1988) a mené ses recherches en Mélanésie, Eduardo Viveiros de Castro (1998a, 1998b) chez les populations amazoniennes et Philippe Descola (2005) a étudié les Shuars, autant de sociétés peu hiérarchisées et vivant principalement de la chasse.

Par la suite, certaines de ces analyses ont été réalisées dans des contextes fort différents, notamment dans les populations afro-américaines, comme l'ont fait Martin Holbraad avec le culte d'Ifa à Cuba et Marcio Goldman pour le *candomblé* au Brésil. Mais ce passage d'un contexte spécifique à un autre ne va pas sans poser la question de la transposition entre des mondes qui ne sont pas similaires et des collectifs qui semblent agencés plutôt horizontalement pour les premiers et plutôt verticalement pour les seconds.

Cette tendance est plus nuancée dans *Thinking Through Things* (Henare *et al.*, 2007) puisque la contribution des auteurs à l'anthropologie ontologique porte moins sur le dépassement du dualisme nature / culture (considéré acquis) que sur le développement d'une ethnographie intégrant la relation aux objets dans les relations sociales (en cela tributaire de la théorie de l'acteur-réseau). Ainsi les terrains sont-ils plus variés : les cigarettes dans la socialité de prison en Papouasie Nouvelle-Guinée, le rapport à la propriété matérielle en Nouvelle-Zélande Maori, la définition de la justice au Swaziland ou encore la place du mobilier en Mongolie septentrionale. Mais dans ces deux séries de travaux, la notion de multiplicité est récurrente et sert de passage entre les premiers

terrains et les théorisations ultérieures.

La multiplicité apparaît alors sous deux aspects : dans le premier cas elle fait partie de l'ontologie étudiée (comme dans le perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro ou la multiplicité verticale d'Ifa pour Holbraad), dans le second c'est la théorie elle-même qui multiplie les ontologies (Henare *et al.*, 2007:23).

Ceci étant, l'application des questionnements ontologiques aux sociétés étudiées doit tenir compte de leur spécificités et tous les concepts développés dans le cadre des sociétés nomades ne conviennent pas forcément à d'autres sociétés. C'est ce qu'explique Martin Holbraad lorsqu'il se réfère au concept de « plans d'immanence » d'Eduardo Viveiros de Castro pour analyser le culte d'Ifa. Il mentionne précisément les différences d'application entre les deux contextes pour départager les usages qui peuvent en être fait (Holbraad, 2006:51-52). La thèse d'Holbraad (2006) est que dans le culte d'Ifa à Cuba, il n'y a pas de séparation entre transcendance et immanence mais plutôt une articulation des deux, privilégiant le « mouvement » (*motion, motility*) du pouvoir entre des niveaux d'existence : Orula coexiste dans l'*oddu*, par le mouvement inscrit dans la poudre servant à la divination, l'*oddu* étant lui-même un segment mythologique et une manifestation de l'*aché*.

Il apparaît alors une différence entre les deux mondes en question :

So if the orishas are as multiple as Amazonian spirits, each of their 'paths' taking a different ontic form, their multiplicity is nevertheless 'vertically' distributed. They differ from the Amazonian paradigm in that their ontic transformations also imply shifts in what one might call ontological status, since their multiple becoming is inflected hierarchically as a 'continuum' of relatively proximate and relatively distant 'manifestations'. Indeed, the distinction between shifts of ontic form and of ontological status allows us to conceptualise the difference between (horizontal) shamanism and divination as the respective modes of divine disclosure in Amazonia and in Ifá (Holbraad, 2006:53).

Ces divergences dans l'usage de la multiplicité sont liées aux modes d'organisation sociale des groupes eux-mêmes. Il faut rappeler que le monde afro-américain s'est constitué avec la première phase de la mondialisation. Les populations déplacées massivement d'Afrique à partir du XVIIe siècle ont été insérées dans un mode de production participant des premières formes du capitalisme et leur histoire est marquée par la présence européenne. Contrairement aux groupes amazoniens, de petite taille et avec une socialité plutôt horizontale, les sociétés afro-américaines sont doublement

issues de sociétés fortement hiérarchisées (qu'il s'agisse des sociétés européennes ou des royaumes africains) et leur rencontre est marquée par de fortes inégalités sociales dans la société de plantation esclavagiste.

Ce décalage entre le contexte dans lequel Eduardo Viveiros de Castro développe son concept pour étudier les sociétés amazoniennes et leur réaménagement par d'autres chercheurs pour qu'ils soient applicables au monde afro-américain montre bien qu'il y a une spécificité des questions ontologiques dans les sociétés afro-américaines.

L'analyse en termes ontologiques du *candomblé* angola par Marcio Goldman (2007) amène d'autres éléments sur l'application de la notion de multiplicité : « in more ethnographic terms we are dealing with the attempt at an ethnographic description of Candomblé that instead of beginning with supposed units that compose a whole, assumes from the start the multiplicity of the orishas, the rituals, the saint-children and so forth » (2007:113). Il fait intervenir la notion d'*ashe* comme source unique de pouvoir dans le monde qui, par « a process of concretization, diversification and individualization » (2007:110) produit la multiplicité dans laquelle opère le *candomblé*.

Le monde du *candomblé* apparaît alors comme un système complexe de relations entre des éléments différenciés :

rather than just involving simple modes of representations (a flash of lightning representing the orisha Iansan), relations of ownership (the sea belonging to the orisha Iemanja) or control (sickness being provoked and controlled by Omolu), an extremely complex set of relations is involved here. In a sense, the sea is Iemanja, lightning and wind are Iansan, and sickness is Omolu. Nature, culture, human beings, the cosmos, everything seems to be interconnected in this system. [...] As in most other human societies, the person is presumed to be multiple and 'layered', composed of a series of material and immaterial elements (2007:111).

À ce monde compartimenté et multiple, correspond des personnes abritant en elles-même cette multiplicité, répartie selon une échelle graduelle :

the central ontological conception of Candomblé : between the uninitiated, closer to Non-Being, and the full Being of the orishas, a continuity could be conceived and constructed in the process of initiation by those who, in order to enter the cult, pass through all the rituals and accept all their duties (2007 :117).

La construction de la personne comme multiplicité par le processus initiatique a également été abordée par Martin Holbraad (2008) et, il y a plus longtemps, par Roger

Bastide (1958). Le travail de Roger Bastide comportait un riche questionnement sur ces aspects du *candomblé* (Nago), principalement par le développement de sa réflexion sur le principe de participation et de coupure (1953, voir aussi Bastide, 1955). En réponse aux théories de Lévy-Bruhl qui faisait reposer la « mentalité primitive » sur le principe de participation entre les différents domaines du monde, Roger Bastide propose un approfondissement en précisant l'expression de ces relations dans le *candomblé*. Il fait apparaître un « principe de coupure » qui partage le monde entre différents domaines, chacun régit par un *orisha*.

Roger Bastide applique également ce couple de concepts au rapport que les Afro-Brésiliens entretiennent avec les deux cultures (européenne et africaine) dans lesquelles ils vivent : « Les Africains apportaient avec eux leur civilisation traditionnelle ; ils trouvaient sur place la civilisation des colonisateurs portugais, à laquelle, bon gré mal gré, il fallait s'adapter. Le principe de coupure leur permit de le faire, sans passer par les affres de l'abandon total de leur culture » (Pereira de Queiroz, 1979:152). On peut alors distinguer ce double sens par une acception métaphysique (participation et coupure dans le rapport au monde) et une acception sociologique (participation et coupure dans le rapports aux différentes cultures cohabitant dans une même société, en l'occurrence brésilienne). Comme preuve qu'il prenait au sérieux les concepts de ses interlocuteurs, Roger Bastide synthétise ailleurs ces réflexions sous l'intitulé « essai d'une épistémologie africaine (yoruba) » (1958:235-244). Ce n'est donc pas étonnant que les questionnements de Roger Bastide trouvent dans le courant ontologique un renouvellement fructueux. Mais à la différence du fondateur des études afro-américanistes qui formulait son analyse en terme de « pensée », de « classifications » ou de « représentations collectives », les anthropologues actuels parlent d'ontologies ou d'être-au-monde.

Pour répondre au problème d'une transposition directe des concepts issus de l'étude de mondes animiques au monde afro-américain, il peut être utile de recourir au travail de Philippe Descola (2005). Celui-ci a l'avantage (bien que critiqué) d'offrir un cadre général pour penser les types d'ontologies développés par des sociétés très différentes. Dans ce cadre, le monde afro-américain se situerait dans un « régime ontologique

analogique » dont l'exemple suivant donne un aperçu :

Par contraste avec les totems australiens ou avec les "esprits" qui peuplent les univers animiques, les divinités analogiques sont l'objet d'un vrai culte, et cela dans un lieu précis : elles y reçoivent des offrandes ; des sacrifices et des prières leur sont adressés à des moments convenus ; on attend d'elles qu'elles exaucent en retour les vœux de leur fidèles dans le domaine d'expertise qui leur est reconnu. Leur immanence est donc contrebalancée par leur inscription matérielle dans un site et dans un objet bien précis, par leur affiliation à un segment du collectif d'où sont éventuellement issus des spécialistes liturgiques chargés de les célébrer, et par champ d'intervention spécialisé qui leur est généralement assigné (Descola, 2005:378-379).

Ce monde que décrit Philippe Descola recoupe à la fois les théories de Martin Holbraad, les analyse de Marcio Goldman et le principe de participation et de coupure de Bastide⁴⁶. L'originalité des Amériques Noires viendrait cependant de la perpétuation des théories d'origine africaine mais aussi d'un héritage européen "pré-moderne" (au sens historique) qui, selon Descola, reposait également sur l'analogisme. Cela, tout en s'accommodant du développement et de l'implantation de l'ontologie naturaliste lors de la naissance de la modernité. C'est maintenant avec le vodou haïtien qu'il faut confronter l'analogisme.

2.3.3 – Le vodou haïtien : multiplicité, dividualité et analogisme

Philippe Descola présente le régime ontologique analogique comme un monde dans lequel prime la multiplicité et la différence entre les existants. L'intériorité et la physicalité y sont fragmentées chez chaque sujet et dans le monde. Les sociétés participant de ce rapport au monde forment des collectifs fortement hiérarchisés, ce qui vaut tant pour leur organisation sociale que pour leur monde lui-même.

Les cas sur lesquels il s'appuie sont les sociétés méso-américaine nahua, andine, indienne, européenne médiévale, ouest-africaine et chinoise. Le problème typique de l'analogisme réside dans l'articulation du continu et du discontinu qui, pour être résolu, a pour réponse l'élaboration de classements complexes basés sur des similarités entre les existants. L'une de ces réponses possibles est la conception d'une chaîne liant tous les êtres du monde, dans son ensemble ou par domaines, différenciant les uns des autres par de menues variations. Tel est par exemple le cas de la *scala naturae* de l'Europe médiévale

⁴⁶ Il faut cependant noter que Descola utilise le terme de « participation » de manière secondaire au sujet du totémisme, pour qualifier une continuité entre "nature" et "culture" (2005:382), caractéristique qui est partagée avec l'analogisme mais pour lequel il n'utilise pas ce terme.

(Descola, 2005:282-286).

Ce portrait très général mérite d'être détaillé parce que l'analogisme correspond assez bien au vodou, et plus généralement aux pratiques afro-américaines (alors que Descola ne prend aucun exemple issu du monde afro-américain). Il s'agit alors d'y incorporer des concepts développés en anthropologie ontologique pour plusieurs points qui se recoupent.

À partir de ses recherches sur les relations entre la ritualité et la politique des Yoruba du Nigeria, Andrew Apter (2002) développe la notion de *deep knowledge* qu'il exprime synthétiquement :

In the most basic Yoruba ritual terms, transformative power versus reproductive authority are manifest in two basic categories or families of orisha, corresponding to "cool" and "hot." The cool "orisha funfun" (white deities) such as Yemoja, Oshun, Olokun, and Obatala, associated with water, cool rhythms, fertility, and integration, are opposed to the hot, or warrior, deities like Shango and Ogun, whose staccato rhythms and explosive choreographies invoke legendary associations with lightening, fire, war, demolition, differentiation, death, and even immolation (2002:236).

Il opère une relecture similaire des grandes distinctions qui prévalent dans le vodou haïtien⁴⁷, à savoir la distinction entre Rada et Petro. Dans un schéma synthétique (2002:249), répondant à celui qu'il propose pour le *deep knowledge* Yoruba nigérian, il montre une structuration interne du vodou entre deux pôles inscrits dans un rapport dynamique lié aux modes de transmission du savoir rituel, dont je ne reproduis ici qu'une partie :

RADA	PETRO
Authority	Power
Cool	Hot
African	Creole
White (mulatto)	Red (black)
High	Low
Honor	Money
Reproduction	Transformation

⁴⁷ Sa référence à ce qu'il appelle le « Yoruba deep knowledge » peut être étendue dans une certaine mesure à leur voisins Fon, avec lesquels les échanges culturels ont été nombreux. Il spécifie l'usage qu'il en fait : « I have used the ethnic label loosely, as inspired by my research in Nigeria, to represent a regionally coherent set of political forms and ritual practices underlying Dahomean and Yoruba variations » (Apter, 2002:251).

Plus que la dynamique que l'auteur indique par des flèches dans le schéma original, ce qui importe ici est la polarisation entre le chaud et le froid. Cette opposition, centrale dans le vodou mais aussi dans la conception populaire de la santé en Haïti, s'exprime également par l'opposition du feu et de l'eau. Comme dans le culte nigérian des *orisha*, la majorité des entités du rite Rada sont associées à l'eau alors que la majorité des *lwa* Petro sont associés au feu, avec une connotation très semblable.

Or Descola nous dit qu'un des moyens les plus répandu pour ordonner un « monde peuplé de singularité » est de les répartir dans « de grandes structures inclusives à deux pôles », dont « celles opposant le chaud et le froid » sont les plus courantes et « constituent peut-être les indices les plus immédiats pour identifier une ontologie analogique » (2005:303). Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas des caractéristiques calorifiques directement perceptibles des êtres ainsi classés, mais d'une valeur qui leur est attribuée culturellement (2005:303-304).

La structuration du monde en sphères concentriques, sur une échelle verticale, comme chez Aristote, participe de ce régime ontologique. Celui-ci trouva un écho significatif dans l'astrologie et la kabbale chrétienne médiévale qui se sont perpétuées dans l'occultisme européen. Or justement, la franc-maçonnerie a hérité de ce type d'ontologie, ce qui pourrait expliquer les associations qui se sont produites avec le vodou en Haïti. Cette hiérarchisation s'exprimait dans la théologie chrétienne médiévale par l'instauration de « différence dans le degré de spiritualité des anges » (d'Ans, 1987:286) divisés en trois « chœurs », eux-mêmes divisés en trois « paliers », ce qui produit neuf classes qui, par ordre décroissant, donne : « les Séraphins, les Chérubins et les Trônes ; les Dominations, les Vertus et les Puissances ; et enfin les Principautés, les Archanges et les Anges » (*ibid.*). Dans la kabbale et la haute magie, chacune de ces classes correspond à l'un des neuf *sephiroth* supérieur à celui de la Terre, ceux-ci correspondent également à des planètes, des métaux, des couleurs, etc. De ce classement des entités supra-humaines à celui des « nations » ou « escortes » des *lwa* il n'y a qu'un pas, du reste vite franchi par les franc-maçons haïtiens proches du vodou.

Les cultes populaires adressés aux saints catholiques en Europe, importés sur le continent américain par les colons, opèrent une spécialisation similaire à la différenciation horizontale des entités par le fait que l'« on attend d'elles qu'elles exaucent en retour les vœux de leur fidèles dans le domaine d'expertise qui leur est reconnu » (Descola, 2005:378-379). Les spécialisations accordées aux saints peuvent varier, mais la logique reste la même : des entités intermédiaires entre les humains et un dieu sont compétentes pour résoudre des problèmes d'un domaine spécifique et sont insérées dans un réseau de correspondances.

Dans le vodou se retrouvent ces deux axes pour classer les entités (verticalité de la perfection et horizontalité de la spécialisation). Ce qui, par ailleurs, pourrait être mis en lien avec le fait que les personnes composant la société (mais aussi les étrangers) sont également classées selon des échelles graduées (race, genre, âge, capital économique, éducation), dont les catégories sont elles aussi mobilisées pour classer les *lwa*.

Comment la personne est-elle conçue dans un tel monde ? Dans un chapitre consacré à l'anatomie populaire, les conceptions de l'âme et le rapport à dieu, André Marcel d'Ans, donne malgré lui⁴⁸ tout une série d'éléments concordants avec l'analogisme.

L'auteur retrace la généalogie de la théorie hippocratique des humeurs⁴⁹ qui imprégnait les théories et pratiques des européens, aussi bien populaires que médicales, dont les préoccupations sont résumées par cette citation qu'il fait de Marcel Sandrail : « rechercher les dépendances du corps, non seulement à l'égard du milieu prochain, comme Hippocrate, mais à l'égard du cosmos ; et de placer l'homme, sain ou malade, *en liaison avec les lois du monde et l'ensemble des influences émanées de l'univers* »

⁴⁸ Comme je l'ai déjà mentionné, cet historien a un positionnement très marqué par le christianisme mais soutient également la thèse qu'il n'y a pas "d'africanisme" dans la culture haïtienne, seulement des vestiges de la culture populaire française. Au sujet des différences culturelles entre urbains lettrés et ruraux analphabètes, il dit qu'il s'agit de « deux modalités de culture d'origine également européenne » (1987:171). Néanmoins ses analyses de la religion populaire, si elle amène des éléments intéressants quant à l'héritage paysan français en Haïti, frôle parfois le cours de catéchisme et prouve sa méconnaissance des théologies africaines.

⁴⁹ La théorie hippocratique des humeurs « spéculait sur la *correspondance* de ces quatre humeurs [sang, bile, atrabile et flegme] avec les quatre éléments constitutifs de l'univers : le feu, l'air, la terre et l'eau, auxquels *correspondaient* à leur tour quatre tempéraments : le chaud, le sec, le froid et l'humide. Dans cette conception des Anciens, la santé consistait en la crase, c'est-à-dire dans le mélange bien pondéré au sein de l'organisme des humeurs et des tempéraments, de sorte qu'une *relation* dialogique équilibrée puisse s'établir entre le corps et le monde qui l'entoure » (d'Ans, 1987:274, mes italiques).

(1987:274, mes italiques). Ces conceptions relationnelles de l'humain avec le monde qu'il habite ont notamment été véhiculées dans la population haïtienne rurale et urbaine, sous une forme simplifiée binaire (au lieu de quaternaire), par les livres de magie du *Grand* et du *Petit Albert*, donnant au « sang » et à la polarisation « chaud/froid » une place prépondérante (1987:275-277). Après avoir montré la corrélation entre les théories du corps présentes dans ces ouvrages avec les conceptions des paysans haïtiens, André Marcel d'Ans développe la divergence entre ce « corps univers » par rapport au « corps-machine » de la modernité (*ibid.*).

Puis, en s'appuyant sur une étude de Gerald Murray (1976), il détaille l'« anatomie émotive » des paysans haïtiens en ce qui concerne la digestion, l'accouplement et la grossesse et y voit la présence d'éléments issus du *Grand* et du *Petit Albert*. Il analyse ensuite le cas d'une pathologie appelée *perdition* qui touche les femmes enceintes (consistant en "l'endormissement" du fœtus dans le ventre de la mère) pour montrer l'insertion de cette anatomie du « corps univers » dans les pratiques sociales religieuses et lignagères (1987:281-285). Là encore, tout un ensemble de correspondances relie les humains et les substances de leur corps à des éléments, aux *lwa* et à des catégories calorifiques, guidant les actions à entreprendre.

Vient ensuite la question de l'intériorité de la personne, à propos de laquelle l'auteur rapporte que « contrairement au christianisme [...] que l'on enseigne dans les églises, et pour qui l'âme est unique, les Haïtiens du peuple sont unanimes pour considérer que leur âme est double » (1987:285). La dualité de l'âme en Haïti a été également rapportée par Alfred Métraux par les notions de *gro bon anj* et *ti bon anj*, qui systématisa ces conceptions populaires dans leur rapport à la possession et aux agressions sorcellaires (1958 :138-139, 229). Cette théorie de l'intériorité multiple est encore attestée par de récents travaux sur le vodou rural, bien qu'elle offre des variabilités importantes par rapport aux écrits classiques, notamment par le fait qu'elle est davantage évoquée par les praticiens vodou que par l'ensemble de la population (Vonarx, 2005 : 263-267 ; 2011 :162-165). Ces notions, décrites en Afrique de l'Ouest par de nombreux anthropologues, sont également mentionnées par Philippe Descola lorsqu'il détaille l'ontologie analogique (2005 : 307-313).

Par ailleurs, cette multiplicité interne de l'humain, écho de la multiplicité externe du monde, se retrouve dans le concept de dividualité développé par Marilyn Strathern (1988). À la différence de l'individu moderne considéré comme ne pouvant être qu'une seule personne, bien qu'il soit parfois pensé comme doublement composé d'un corps et d'un esprit (ou d'une âme, selon la coloration religieuse), la personne dividuelle est potentiellement multiple :

Far from being regarded as unique entities, Melanesian persons are as dividually as they are individually conceived. They contain a generalized sociality within. Indeed, persons are frequently constructed as the plural and composite site of relationships that produce them. The singular person can be imagined as a social microcosm (1988:13).

Cette définition de la personne dividuelle, renvoyant encore à l'idée d'un microcosme, Marilyn Strathern l'emprunte à McKim Marriott (1976) qui l'avait élaboré pour théoriser de manière non dualiste la conception de la personne en Inde :

it appears that persons are generally thought by South Asians to be 'dividual' or divisible. To exist, dividual persons absorb heterogenous material influences. They must also give out from ourselves particles of their own coded substances – essences, residues, or other active influences – that may then reproduce in other something of the nature of the persons in whom they have originated (Marriott, cité par Strathern, 1988:348 n7).

C'est donc plutôt par le fait que la notion de personne dividuelle ait été tirée d'une ontologique analogique (l'hindouisme en est une selon Descola) que le fait qu'elle ait été appliquée dans l'analyse de la socialité mélanésienne qui confère de la pertinence à cette notion dans le cas présent.

Enfin, le dernier aspect concernant la théorie de la personne analogique qui se manifeste dans le vodou haïtien est celui de la possession, que je n'évoquerai que brièvement tant il est connu. Les *lwa* sont des entités supra-humaines (c'est-à-dire dont l'action sur le monde dépasse les capacités des humains), dotées d'une intentionnalité et possédant des caractéristiques spécifiques à la fois similaires aux humains (phénotype, genre, âge, caractère, "classe sociale", préférences alimentaires ou de consommation, orientation sexuelle, objet rituel, style vestimentaire, "nation", domaine de spécialisation et parfois grade maçonnique) et correspondant à un domaine du monde (couleur rituelle, espèce animale et/ou végétale, milieu de l'environnement et/ou phénomène climatique, élément "naturel", etc.).

Lors des rituels publics ou privés, et plus rarement en dehors de ceux-ci, ces entités sont incorporées par des humains (avec des effets variables selon leur grade initiatique et/ou leur expérience) qui endossent alors les attributs de ces êtres et deviennent momentanément ceux-ci. Les personnes qui les entourent interagissent alors avec eux en suivant les attitudes qui leur sont appropriées (déférence, crainte, séduction, trivialité). Lorsque l'entité quitte le corps du possédé celui-ci n'a, le plus souvent, pas eu conscience des actes accomplis à travers lui, ce qui conforte le fait qu'une autre personne l'habitait momentanément.

Philippe Descola, définit la possession comme « l'intromission dans un existant d'une intériorité de provenance étrangère et la domination temporaire ou définitive de celle-ci sur l'intériorité autochtone » pouvant mener à « une aliénation complète de l'individu par une puissance qui le fait changer d'identité » (2005:296-297). Il apparaît que c'est très exactement la manière dont est vécue la possession dans le vodou. Au sujet de la personne, il ajoute que « toute entité étant fait d'une multiplicité de composantes en équilibre instable, le nomadisme de chacune d'entre elles devient par ailleurs plus aisé. Transmigration des âmes, réincarnation, métempsychose et surtout possession signalent donc sans équivoque les ontologies analogiques » (2005:296).

Pour finir, il faut souligner l'importance que joue le sacrifice d'animaux domestiques dans la pratique du vodou haïtien. Son rôle central provient de la nécessité de nourrir les divinités d'une personne ou d'un lignage permettant de nouer des alliances régulièrement reconduites, afin de bénéficier de leurs pouvoirs et de leur protection. Le procédé qui est suivi ici met toujours en jeu des particularités propres au sacrifiant, au bénéficiaire et à l'animal sacrifié dont le rituel assure la liaison. Soulignant son importance dans l'analogisme, Philippe Descola propose de concevoir « le sacrifice comme un moyen d'action développé dans le contexte des ontologies analogiques afin d'instituer une continuité opératoire entre des singularités intrinsèquement différentes, et qui utilise pour ce faire un dispositif sériel de connexions et de déconnexions fonctionnant soit comme un attracteur – d'une connexion en sens inverse –, soit comme un disjoncteur – d'une connexion déjà existante sur un autre plan et que l'on cherche à interrompre » (Descola, 2005:401). Dans le vodou haïtien, cette deuxième modalité du sacrifice

apparaît dans les rituels thérapeutiques de contre-sorcellerie (voir Chapitre 7).

Multiplicité des "âmes", dont certaines ont leur origine ou leur siège posthume dans l'eau ; prépondérance du sang comme substance vitale ; primauté du lignage dans l'organisation et la stratification sociale⁵⁰ ; correspondances entre certaines parties du corps et certains domaines du monde ; participation des entités supra-humaines à ces domaines qui influent sur le cours des événements, possèdent les personnes et qui peuvent être contrôlées par des pratiques collectives – notamment sacrificielles ; tous ces aspects sont présents dans une grande partie des sociétés africaines dont sont issus les Haïtiens et trouvent, dans des proportions variables, des expressions dans le vodou et la culture populaire haïtienne, ainsi que certains points communs avec les pratiques et notions issues de l'Europe pré-naturaliste. Or, pour Philippe Descola, tout ces éléments sont la manifestation d'une ontologie analogique dans laquelle « des trames immenses connectent chaque humain à une multiplicité d'existants par l'intermédiaire d'un petit nombre d'éléments communs, véritables chaînes des êtres enserrant toute singularité dans un entrelacs de déterminismes et d'attributs en miroir sous le contrôle des ancêtres » (2005:313).

Tout comme le fait de prêter une intentionnalité à un objet inanimé sans pour autant participer d'une ontologie animiste, établir des analogies entre des humains et des non-humains selon des ressemblance isolées est universel⁵¹,

mais seules les ontologies analogiques ont su systématiser ces chaînes éparses de signification dans des ensembles ordonnés et interdépendants, orientés pour l'essentiel vers l'efficacité pratique : traitement de l'infortune, orientation des édifices, calendrier, prédestination, sort eschatologique, dispositifs divinatoires, compatibilité des conjoints, bon gouvernement, tout s'articule de proche en proche dans une trame si serrée et si chargée de déterminations qu'il n'est plus possible de savoir si c'est l'homme qui reflète l'univers ou l'univers qui prend l'homme comme modèle (2005:302).

Or ce qui constitue l'essentiel des connaissances transmises dans le vodou concerne des classements, des ordinations temporelles et spatiales, des spécificités concaténant des catégories diverses, mobilisées dans l'action – toujours plus ou moins improvisée – de

⁵⁰ À ce sujet encore, André Marcel d'Ans soutient que l'organisation lignagère haïtienne et notamment l'héritage du nom, des terres et des entités est issue du système paysan français (1987:237-269). Que cette origine existe est indéniable mais qu'elle soit la seule est impossible.

⁵¹ D'ailleurs, Philippe Descola mentionne clairement que chaque logique propre à ses quatre régimes ontologiques sont partagées universellement : « Les principes qui régissent ces schèmes étant universels par hypothèse, ils ne sauraient être exclusifs les uns des autres et l'on peut supposer qu'ils coexistent en puissance chez tous les humains » (2005:322).

lier des humains à des non-humains, avec ou sans intermédiaires.

Conclusion

La littérature sociologique et anthropologique sur le vodou haïtien a contribué à montrer que cette religion avait aménagé une continuité culturelle avec différentes pratiques africaines. Mais cette continuité s'est établie par un profond remaniement, issu du contexte culturel et social propre au Nouveau Monde, marqué par la première mondialisation. En revanche, ces travaux semblent avoir sous-estimé à la fois la diffusion précoce du vodou haïtien dans la région proche en même temps que la diversité de ses origines multiples. Le premier point montre les capacités d'adaptation et de diffusion du vodou et en cela vient confirmer les éléments abordés dans le chapitre précédent. Le second point implique quant à lui une remise en question de ce qui constitue le vodou haïtien comme objet d'étude anthropologique.

En effet, les conceptions et pratiques qui ont participé à la création du vodou haïtien sont issues de cultures très différentes et éloignées. Mais elles partagent majoritairement un rapport au monde similaire que l'approche ontologique désigne comme une ontologie, un *habiter* ou monde. Il est marqué par l'existence de portions du monde séparées et fortement hiérarchisées, reliées entre elles par des correspondances symboliques. C'est ce que Philippe Descola (2005) appelle une ontologie analogique, expression singulière du régime ontologique analogique. Cette catégorisation stratifiée s'applique autant pour la conception du monde que celle de la personne et de la société et se manifeste notamment dans les pratiques, en particulier rituelles. Le vodou haïtien peut alors être conceptualisé comme le produit de la rencontre de plusieurs ontologies analogiques, portées par différentes cultures africaines et européennes, associées et travaillées par l'histoire de la première mondialisation.

En étant articulée avec une approche théorique portant sur les processus de la mondialisation, la modalité analytique de l'anthropologie ontologique détient une portée heuristique certaine, participant à l'originalité de cette thèse. C'est en effet par la compréhension des éléments constitutifs de deux mondes distincts mais pourtant en relation que peut être déployée une analyse anthropologique qui appréhende les

adaptations et les continuités dans la pratique du vodou au sein d'un contexte globalisé, fondé sur le naturalisme de la modernité.

Il faut encore noter que l'ontologie analogique identifiée ici est davantage présente dans le vodou qu'au sein de l'ensemble de la société haïtienne, dans laquelle le naturalisme de la culture moderne est porté principalement par les classes dominantes. Le vodou, en tant que pratique religieuse subalterne au sein de sa propre société manifeste la continuité d'une ontologie analogique là où domine le naturalisme moderne. Le vodou haïtien est donc non seulement porteur d'une ontologie analogique mais également des rapports entre une ontologie analogique et le naturalisme moderne au sein d'une même société. C'est cette double inscription qu'il faut donc étudier dans le cadre de la globalisation actuelle, ce qui nécessite d'élaborer une méthodologie adaptée aux spécificités de cet objet d'étude.

Chapitre 3 – Contexte de la recherche et méthodologie

Introduction

Lors de mes précédentes recherches sur le vodou haïtien à Montréal menées aux printemps 2009 et 2010, j'ai rencontré une vingtaine de praticiens vodou exerçant dans cette ville et assisté à neuf cérémonies vodou⁵². Ma position avait été celle d'un observateur extérieur, mis à part la seule fois où j'avais pris la place de client pour assister à une consultation (voir Munier, 2013). J'avais aussi mené des entretiens semi-directifs et enregistrés afin de recueillir un maximum de réponses à des questions identiques⁵³.

La comparaison de ces réponses, préalablement retranscrites, selon les thématiques de recherche⁵⁴ choisies me permit de me faire une idée assez précise de la manière dont est pratiqué et vécu le vodou haïtien à Montréal, ainsi que la composition sociologique de ses pratiquants. J'ai eu l'occasion d'apprécier les différentes formes de pratiques du vodou à Montréal et de me rendre compte que la plus répandue d'entre-elles instituait une relative continuité avec le vodou de Port-au-Prince⁵⁵. Ces matériaux indiquaient également que les réseaux transnationaux jouaient un rôle primordial dans la possibilité même d'existence du vodou haïtien dans cette ville. Néanmoins, lors de mon deuxième séjour, je m'étais rendu compte que ces types d'entretiens et ce mode d'observation ne me permettaient qu'une approche limitée du vodou. Les personnes interviewées, surtout *oungan* et *manbo*, avaient tendance à produire un discours stéréotypé sur leur propre pratique. Malgré le nombre de cérémonies observées, la posture d'extériorité rendait impossible la compréhension fine de la ritualité. Pour continuer ces recherches en doctorat, il me fallait changer de rapport au terrain et approfondir mes premières

⁵² Ces recherches entraient dans le cadre de mon cursus de Master d'anthropologie à l'université Lyon 2 et couvraient au total sept mois de terrain. J'avais assisté à neuf cérémonies vodou dans six lieux dont cinq domiciles et un lieu culturel haïtien, ainsi qu'à une messe catholique haïtienne et un prêche pentecôtiste fréquenté par des Haïtiens.

⁵³ Plus précisément, j'avais fait vingt et un entretiens (dont dix-neuf retranscrits) avec vingt et une personnes (parfois deux entretiens avec une personne, ou un entretien avec deux personnes).

⁵⁴ Ces thématiques étaient : le vécu du séisme (qui survint juste avant mon deuxième terrain), la pratique des consultations, l'usage thérapeutique du vodou, les conceptions du malheur, les références aux cérémonies ou rituels vodou, les expériences migratoires ainsi que les enjeux identitaires évoqués par les répondants.

⁵⁵ Les deux autres formes, plus marginales, étaient un vodou réafricanisé et institutionnalisé sous forme associative et un vodou *new age* plus ou moins individuel et isolé.

recherches tout en bénéficiant de cette expérience.

Pour mener mon terrain de doctorat, je décidais alors d'étudier une seule famille religieuse afin de pouvoir connaître en profondeur les relations unissant ses membres, ce qui nécessitait un investissement temporel et une présence régulière exigeante. La fréquentation d'une autre famille ne m'aurait pas permis de recueillir les matériaux que j'obtins par la suite et aurait très certainement rendu difficiles les relations avec les pratiquants, compte tenu des rivalités généralement existantes entre ces groupes. Ce changement de posture s'est manifesté par deux aspects majeurs dans ma méthodologie : la participation à mon objet d'étude et la construction d'un terrain multisitué. Je présenterai donc dans un premier temps le contexte dans lequel s'est déroulé ma recherche pour ensuite développer ces deux dimensions méthodologiques. Enfin, après avoir discuté des blocages survenus – parce que bien souvent « le terrain, c'est ce qui résiste » (Labussière & Aldhuy, 2012) – je présenterai les méthodes et techniques utilisées pour produire les données sur lesquelles s'appuie ma recherche.

3.1 – Contexte : le vodou, la diaspora haïtienne et Montréal

3.1.1 – La communauté haïtienne de Montréal

Vers les années 1950, il n'y avait qu'une quarantaine d'Haïtiens au Canada, ce n'est qu'au milieu des années soixante que commença la première vague migratoire importante (Dejean, 1978). Elle eut lieu autour de 1965 et était constituée d'universitaires et de personnes exerçant des professions libérales fuyant la dictature duvaliériste établie dès 1957. La seconde, vers 1974, composée d'une population intellectuelle similaire, était due à l'extension de la terreur appliquée par ce régime. Les lois canadiennes d'immigration faisaient alors preuve d'une certaine tolérance par rapport à celles d'autres pays. Les Haïtiens venus à cette époque trouvèrent au Canada des emplois correspondant à leurs qualifications. Les deux vagues suivantes, la première autour de 1976 et la seconde vers 1981, toujours provoquées par la dictature, étaient composées de migrants dont le pouvoir économique allait en diminuant (Labelle *et al.*, 1983). Leur

intégration fut très différente des migrants des premières vagues car « si [les] professionnels et intellectuels haïtiens vont s'insérer de mieux en mieux dans la vie économique, sociale et culturelle québécoise, la grande majorité des travailleurs haïtiens qui est arrivée au milieu des années 70 va par contre rencontrer beaucoup de difficultés » (Morin, 1993:155). En effet, ils occupèrent principalement des postes à faibles revenus dans les secteurs manufacturiers et les services (Neil, 1985:271).

Il existe peu de documentation concernant les flux migratoires postérieurs à la fin des années quatre-vingt. Il semblerait que la tendance à l'appauvrissement des migrants se soit maintenue et que des lois plus restrictives concernant l'immigration aient été appliquées à cette période, réduisant ainsi l'afflux d'Haïtiens à Montréal à partir des années 1990 (Morin, 1993). Cela provient peut-être également de l'augmentation de l'immigration haïtienne à Miami, commencée à la fin des années soixante-dix lorsque 50 000 à 70 000 Haïtiens arrivèrent par bateau et qui se prolongea jusque dans les années 2000 (Mooney, 2009:53). Durant cette dernière période, Miami devint la ville concentrant le plus grand nombre d'Haïtiens en Amérique du Nord, remplaçant ainsi New-York, qui comptait déjà plus de 200 000 immigrés venus d'Haïti (*ibid.*).

Par ailleurs, après le séisme qui toucha Haïti en janvier 2010, un programme spécial de regroupement familial a été mis en place au Québec par le gouvernement québécois et fédéral. Pendant trois semaines, au mois de mars, je participai à cette campagne de « parrainage humanitaire » en tant que bénévole à la Maison d'Haïti. J'appris que dans le cadre de ce programme le quota des admissions était fixé à 3000 personnes. À cette occasion, j'ai rencontré quelques Haïtiens entrés en dehors de cet accord, parfois illégalement, poussés par l'urgence de fuir la situation littéralement catastrophique qu'ils vivaient.

Actuellement «[les Haïtiens] forment une population de près de 150 000 personnes concentrées essentiellement à Montréal mais avec un noyau important dans la région de Toronto et Hull Ottawa » (Voltaire, 2007:54). À Montréal, la population haïtienne « n'est pas confinée dans une seule zone de la ville, dans une sorte de ghetto, [...] elle est au contraire éparpillée dans toute la région montréalaise, avec [des] points de

concentration » (Dejean, 1990). La carte réalisée, lors de mes précédentes recherches, à partir de la localisation des lieux de pratique du vodou à Montréal révèle cette disparité des lieux d'implantation des haïtiens dans l'espace urbain (voir carte C en annexe 2).

En revanche, certains espaces semblent être privilégiés par les membres de la communauté haïtienne, comme les quartiers de Saint-Michel, Saint-Léonard, Montréal-Nord et Rivière-des-Prairies. La raison principale du choix de cette implantation est vraisemblablement liée au prix des habitations qui, concernant les migrants des deux dernières vagues, devait correspondre aux faibles revenus de leurs emplois. C'est par exemple le cas pour Rivière-des-Prairies où « de nombreuses familles élurent domicile [...] par le biais de coopératives d'habitation » (Dejean, 1990). Cette prédominance des quartiers situés dans l'Est de la ville vient de la spécificité de Montréal, où l'Est est plutôt francophone et l'Ouest anglophone. Les Haïtiens ont massivement choisi l'Est pour la raison évidente qu'ils sont francophones.

Enfin, les commerces haïtiens, disséminés dans différents quartiers mais surtout présents à Saint-Michel, ainsi que les lieux de cultes ou culturels, comme la paroisse de Notre-Dame d'Haïti à Beaubien ou la Perle Retrouvée vers l'intersection de Jarry et Pie IX, sont autant de lieux où s'actualise le sentiment d'appartenance de cette importante communauté de migrants de Montréal.

Les migrants haïtiens se sont donc concentrés en certains points à Montréal. Bien que ceux-ci soient relativement dispersés dans l'espace urbain, la communauté haïtienne de cette ville en est directement issue. Cette situation s'explique par le fait que « les regroupements de population haïtienne origineraient ainsi beaucoup moins d'une volonté consciente de se rassembler que du recours aux réseaux, permettant entre autre de minimiser les risques et les difficultés encourus dans l'obtention d'un logement. Il peut en résulter un renforcement de la cohésion ethnique, une organisation collective face une situation collective » (Bernèche & Martin, 1984:27). Néanmoins, la communauté haïtienne de Montréal garde les traces des écarts socio-économiques liés aux vagues migratoires et comporte une certaine disparité interne.

Les autres aspects statistiques montrent que, comparés aux autres Canadiens, ceux d'origine haïtienne sont globalement plus jeunes, moins souvent mariés et « sont beaucoup plus susceptibles que le reste de la population d'être des parents seuls. En 2001, 20 % des Canadiens d'origine haïtienne âgés de 25 ans et plus étaient des parents seuls, comparativement à 6 % de tous les Canadiens dans ce groupe d'âge » (Lindsay, 2007)⁵⁶. Ils sont majoritairement (86%) issus de parents Haïtiens (contre 40% des autres Canadiens) (*ibid.*). Leur niveau d'études est un peu moins élevé que celui des autres Canadiens mais ils sont plus nombreux à détenir une formation postsecondaire non universitaire (*ibid.*).

Le taux d'emploi des plus de 15 ans est de 57% contre 62% pour la moyenne canadienne et « la population active d'origine haïtienne est plus de deux fois plus susceptible d'être sans emploi que l'ensemble de la population active canadienne » (*ibid.*). Ils gagnent « presque moins du tiers du revenu que la population dans son ensemble » et « sont beaucoup plus nombreux que le reste de la population à être considérés comme vivant dans des situations à faible revenu » (*ibid.*).

En terme religieux, le recensement ne rend compte que des "religions officielles" :

La plupart de la communauté haïtienne au Canada est catholique. En 2001, 59 % des Canadiens d'origine haïtienne ont déclaré être catholiques, alors que 35 % appartenaient à une confession protestante ou autre confession chrétienne. Parallèlement, relativement peu de Haïtiens ont affirmé n'avoir aucune appartenance religieuse. Cette année-là, seulement 6 % ont indiqué qu'ils n'avaient aucune appartenance religieuse, comparativement à 17 % de l'ensemble de la population (Lindsay, 2007:12).

On peut constater qu'il n'y a aucune statistique concernant le vodou, cette religion étant absente des critères de recensement. En revanche, il apparaît qu'il y a beaucoup plus de catholiques que de protestants. Cela donne tout de même un indice sur la potentielle ampleur de la pratique du vodou, vu qu'elle est en principe conjointe au catholicisme mais exclue par le protestantisme.

Jean-Claude Icart (2004) résumait la situation de la communauté haïtienne à Montréal en disant qu'elle connaît une marginalisation mais qu'elle est dynamique. Cependant, il ne faudrait pas considérer la communauté haïtienne comme homogène uniquement parce que ses membres partagent une origine nationale commune. Enfin, une part de

⁵⁶ Il s'agit d'un rapport officiel établi par Statistique Canada.

plus en plus importante de personnes composant et s'identifiant à cette communauté ne sont pas les migrants eux-mêmes mais leurs descendants, nés au Québec. À Montréal comme ailleurs dans la diaspora haïtienne, les aînés primo-arrivants pratiquant le vodou s'interrogent alors sur la disposition de ces nouvelles générations à prendre leur relève au sein de cette religion.

3.1.2 – Population : famille religieuse et lignage religieux

Au cours de mes recherches précédentes, j'étais entré en relation avec plusieurs familles religieuses à Montréal. Plusieurs critères guidèrent mon choix pour savoir avec laquelle j'allais faire mes recherches de doctorat. Il était important que le *oungan* ou la *manbo* comprenne ma démarche ethnographique et accepte que j'écrive sur la pratique du vodou au sein de sa famille spirituelle. Il était également nécessaire qu'il ou elle ait initié plusieurs personnes avec lesquelles il ou elle menait régulièrement des cérémonies auxquelles participe un public. Enfin, je souhaitais que cette famille ait des liens réguliers avec Haïti et pratique la tendance majoritaire du vodou (*asogwe*). Si parmi mes contacts plusieurs correspondaient aux deux derniers points, seule Christelle cumulait les trois. J'avais noué des liens avec Christelle, *manbo* montréalaise, lors de mon deuxième séjour de recherche en Master. Autant la bonne entente avec celle-ci que la place de sa pratique dans le vodou montréalais m'ont amené à choisir son groupe pour mon terrain de doctorat.

Ce n'est que depuis 2009 que Christelle a commencé à constituer une famille spirituelle⁵⁷. Celle-ci est actuellement composée d'une quinzaine de membres fréquentant régulièrement ses cérémonies et d'une demi-douzaine de membres venant sporadiquement. D'autres encore ont quitté son groupe. Christelle habite à Laval alors que la plupart de ses enfants initiatiques résident à Montréal-Nord ou dans l'Est de l'île, ce qui nécessite des déplacements réguliers de leur part à chaque événement (voir carte D à F en annexe 2).

Christelle organise des cérémonies en l'honneur des principaux *lwa* dans son salon au sous-sol de sa maison et selon le calendrier rituel en vigueur dans le vodou. Celles-ci

⁵⁷ La parenté spirituelle de Christelle est illustrée par le schéma 1 au Chapitre 5-1.2, le schéma 2 au Chapitre 5-2.3 et le schéma 3 au Chapitre 6-1.1.

sont les fêtes "anniversaires" des *lwa*, fixées selon la date de la fête du saint catholique qui leur correspond. Par exemple, la fête lors de laquelle sont célébrés Dambala et Loko, est toujours tenue en mars car les saints qui leur correspondent respectivement sont Saint-Patrick et Saint-Joseph, fêtés ce même mois. Une semaine avant chaque fête, Christelle réunit ses enfants spirituels pour planifier l'organisation de la cérémonie et répéter les chants qui y seront déclamés. Une réunion a également lieu une semaine après chaque fête pour faire un compte rendu de l'événement, revenir sur les erreurs des uns et les bonnes performances des autres. En plus de ces fêtes régulières, au nombre de sept par an, la *manbo* organise des cérémonies plus spécifiques, tels que des mariages mystiques ou des initiations. Toutes ces cérémonies, mis à part les initiations, sont menées en présence d'un public comptant en moyenne cinquante personnes. Celles-ci sont principalement assises sur des chaises, en position de spectateurs, mais lorsque l'occasion se présente, elles se lèvent pour saluer un *lwa* qui les appellent, leur dispensent quelques conseils et, s'ils le nécessitent, peuvent leur offrir un rituel propitiatoire ou thérapeutique.

Outre ces fêtes publiques, Christelle mène aussi des consultations, au cours desquelles les *lwa* sont appelés et donnent une réponse aux soucis des clients. Je n'ai presque aucune information à leur sujet, étant donné leur caractère secret et privé. Je sais juste qu'à partir de 2013, Christelle limite ses activités professionnelles hors du vodou afin de pouvoir consacrer plus de temps à son activité magico-religieuse qui occupe au fur et à mesure toujours plus de place dans sa vie et celle de sa famille.

Christelle vit à Laval avec son mari, d'origine haïtienne également, sa fille cadette et son fils benjamin, l'aînée s'étant récemment établie hors du domicile familial. Elle travaille comme infirmière à Montréal et son mari œuvre dans le domaine juridique. De ses trois enfants, tous nés au Canada, seule sa fille cadette s'investit fortement dans le vodou. Sa sœur aînée, d'abord extérieure à toute pratique, s'est faite initier à la période correspondant à la fin de mon terrain de doctorat, au printemps 2014. Quant à son mari, il ne pratique pas le vodou mais respecte et encourage sa femme et sa fille cadette dans la voie qu'elles ont choisie. Il participe également à l'organisation des cérémonies pour tout ce qui est utilitaire (boissons, service, installations, réparations...).

Les enfants spirituels de Christelle sont majoritairement des femmes, d'une moyenne d'âge de 35 ans ; parmi lesquelles huit personnes dont un couple ont des enfants. Les deux tiers semblent avoir des conditions de vie moins aisées que celle de Christelle. La plupart est d'origine haïtienne, deux personnes sont de la seconde génération et une est d'origine trinitadienne. Celles qui n'ont pas comme langue maternelle le créole haïtien l'ont appris et le parlent régulièrement. Tous ces enfants spirituels ont, par définition, été initiés par Christelle. Mais quand je commençai ma recherche, deux femmes venaient de rejoindre le groupe et étaient presque considérées comme initiées alors qu'elles n'avaient pas vécu cette étape. Au début de mes recherches, tous ces initiés en étaient au premier stade (*oungan* ou *manbo simple*, initiation *lave tèt*) et cinq étaient à un stade supérieur (*manbo sou pwen*, initiation *kanzo*) dont la fille cadette de Christelle. Une seulement était *manbo asogwe*, c'est-à-dire qu'elle avait franchi les quatre initiations et était parvenue au dernier stade (initiation *asogwe*). Mais, comme on le verra plus loin, pendant mes deux années de présence dans cette famille religieuse, une partie de ces personnes furent initiées au stade supérieur et d'autres rejoignirent le groupe en s'y faisant initier.

Contrairement à la plupart des *oungan* et *manbo* que j'ai rencontrés, Christelle a deux parents initiatiques, ce qui est exceptionnel. En effet, c'est le *oungan* ou la *manbo* initiateur d'une personne qui devient son parent spirituel. L'initiation est le plus souvent menée par un seul chef spirituel avec lequel l'initié a déjà commencé à nouer des liens personnels. Dans le cas de Christelle, la situation est particulière car c'est son père spirituel qui l'a initiée. Or la conjointe de celui-ci étant une *manbo* avec laquelle Christelle avait déjà des affinités, cela contribue à ce que Christelle la considère également comme sa mère spirituelle. Ces deux parents sont *oungan* et *manbo asogwe*, niveau initiatique auquel Christelle est actuellement parvenue. Ils disposent chacun d'un nombre important d'enfants spirituels, en Haïti et aux États-Unis, qui sont autant de frères et de sœurs pour Christelle.

Les parents initiatiques de Christelle habitent à New York, où ils ont un temple, mais se rendent souvent à Port-au-Prince, plus précisément à Carrefour, où se situe leur temple

en Haïti (voir carte B en annexe 2 et photographies 20 à 23 en annexe 5.3). Si Christelle va rarement à New York, ses parents initiatiques, quant à eux, viennent assez régulièrement l'assister aux cérémonies qu'elle organise à Montréal. Et, lorsqu'elle se rend en Haïti, Christelle assiste aux rituels de ceux-ci, dans leur temple, comme je l'ai constaté lors de mon séjour d'août 2012.

Le lignage religieux dans lequel s'inscrit la famille spirituelle de Christelle compose un réseau relationnel aux dimensions transnationales, relevant d'une échelle micro-sociale parce qu'il lie des personnes par l'interconnaissance. Parallèlement aux nombreux autres réseaux relationnels de ce type, ce lignage participe à la formation des réseaux transnationaux du vodou haïtien en Amérique du Nord, relevant quant à eux d'une échelle macro-sociale.

3.1.3 – Le vodou à Montréal, Haïti et New York

Le vodou haïtien est pratiqué à une grande échelle depuis plus d'une vingtaine d'années à New-York et plus d'une quinzaine d'années à Montréal ; il s'est adapté de manière spécifique afin de perdurer dans ces nouveaux contextes sociaux. La morphologie de cette implantation doit être comprise dans son rapport avec la pratique du vodou telle qu'elle existe en Haïti. Plusieurs formes de pratique existent en Haïti, changeant selon les contextes sociaux et les modalités du culte, ainsi deux principaux modes de divergence s'observent.

Le vodou rural, peu unifié dans son panthéon et dans ses pratiques, se retrouve dans les mornes (hautes collines de la campagne haïtienne) ou les plaines agricoles. C'est le type de vodou qu'a observé par exemple Nicolas Vonarx (2011). Les lieux de pratiques, maisons en torchis, cases et tonnelles en bois, sont visibles et accessibles à tous et sont contigus aux habitations. S'il arrive que des personnes se rassemblent pour assister à des cérémonies, le nombre d'officiants dépasse rarement la quinzaine de personnes. Enfin, autant les pratiquants que les spécialistes religieux sont des paysans vivant principalement de l'agriculture et de petit commerce. Dans un petit village de la plaine de l'Artibonite, j'eus l'occasion d'avoir un aperçu de cette forme de vodou mais il comportait tout de même des éléments du vodou *asogwe*.

Le vodou urbanisé, appelé *asogwe*, est présent évidemment à Port-au-Prince mais également dans d'autres villes plus petites (comme Gonaïve et Cap-Haïtien). Il est quant à lui assez unifié dans son panthéon et ses pratiques. Ce vodou est celui auquel participe Karen Brown (1991) lorsqu'elle se rend en Haïti, ou celui que j'ai moi-même connu en Haïti lors d'un voyage au cours duquel j'accompagnais Christelle au mois d'août 2012, constituant un pré-terrain à mes recherches proprement dites. Dans la ville, les lieux de culte ne sont pas directement visibles, il faut souvent emprunter des ruelles pour accéder à des bâtiments en ciment où se déroulent les cérémonies. Ces confréries⁵⁸ peuvent excéder la cinquantaine de membres, qui proviennent de couches sociales différentes, majoritairement basses. La fragmentation sociale haïtienne donne en effet peu d'occasion à la bourgeoisie de se "mélanger au bas peuple"⁵⁹. Comme c'est le cas pour les personnes avec lesquelles j'ai mené mes recherches, il arrive que des *dyaspora* ou des personnes de *classe moyenne*⁶⁰ fréquentent ces lieux et soient membres de la confrérie. Il n'existe pas vraiment de travaux ethnographiques sur ces aspects du vodou haïtien, ce qui est une raison supplémentaire de les analyser.

Par ailleurs, une autre forme de vodou est pratiquée dans les grands Lakou⁶¹ Souvenance, Lakou Badjo ou Lakou Soukri (tous situés près de Gonaïve). Contrairement au vodou *asogwe* urbain, les pratiques des Lakou sont étroitement liées au lignage biologique. Mais les récents processus de patrimonialisation de ces lieux de pratique, considérés comme "authentiques", produisent des transformations profondes dans la composition des pratiquants.

L'autre opposition qui existe au sein du vodou haïtien concerne l'ampleur du groupe et le type de liens sociaux entre pratiquants. D'ailleurs, celle-ci peut parfois se superposer à la précédente distinction. Le vodou des grandes confréries est davantage structuré,

⁵⁸ Les familles religieuses constituent de véritables confréries étant donné que les relations initiatiques entre leurs membres les engagent à avoir des relations fraternelles.

⁵⁹ À ce sujet et plus particulièrement sur la question socio-raciale dans la société haïtienne voir Giafferi (2007).

⁶⁰ Termes utilisés en créole pour désigner, respectivement, les Haïtiens établis ou nés à l'étranger et ceux qui occupent une position sociale confortable en Haïti.

⁶¹ Un *lakou* est un ensemble d'habitations rurales, anciennement il correspondait à l'unité sociale villageoise, dirigée par un père de famille. Dans le contexte de mon étude, le terme est souvent employé par les personnes qui n'y résident pas pour désigner le lieu de culte présent à cet endroit.

formaté en vue d'une mise en discours et les relations de parenté, fraternité et sororité spirituelles entre l'ensemble des membres ne se redoublent que rarement de liens familiaux biologiques. Par ailleurs ce vodou draine un ensemble d'enjeux, changeant selon la position sociale des chefs de culte. Le plus fréquemment, ces derniers accèdent à une position privilégiée sur le plan économique et social mais il arrive plus rarement qu'ils entrent également dans l'arène politique.

À côté de ces groupes confrériques, des personnes ont une pratique du vodou interne à leur famille biologique, souvent associée à une maison campagnarde (*lakou* ou *abitasyon*⁶²) où résident les divinités (les *lwa*) propres à leur famille biologique. Il y a alors, au sein du petit groupe de pratiquants familiaux, une redondance entre liens spirituels et liens biologiques : les membres du groupe d'initiés partagent souvent des relations de parentés. Ceci n'exclue pas l'adhésion ou l'initiation de personnes externes aux agnats dont le nombre reste néanmoins réduit parmi les pratiquants.

La spatialité du vodou haïtien contemporain a pour origine l'ancrage de la ritualité dans le domaine foncier du monde paysan (Larose, 1977). Tombes, sources, arbres et autels (*kay lwa*) sacrés ponctuent le territoire familial rural, chacun de ces points étant mobilisé régulièrement en fonction des besoins rituels. Le principe central de ce rapport à l'espace est que les *lwa* résident dans les lieux correspondant à leurs caractéristiques. Ils peuvent temporairement les quitter pour posséder les pratiquants qui les invoquent au cours d'un rituel, mais ils peuvent également y être "retenus" (*mare*) grâce à des procédés magiques pour éviter qu'ils ne s'échappent. Or, comme je l'analyserai plus loin, l'insertion du vodou dans l'espace urbain en Haïti (et surtout à Port-au-Prince), a nécessité un réaménagement de l'espace rituel, "pliant" en quelque sorte l'espace étendu du domaine rural pour le faire entrer dans l'exiguïté des temples urbains. Par la suite, c'est cette deuxième forme de spatialisation du vodou qui fut adaptée aux espaces urbains montréalais et étasunien afin de s'accommoder de leurs nouvelles contraintes.

Enfin, en Haïti et surtout en ville, il faut noter que le vodou est une pratique assez discrète, sinon secrète, en raison d'un ensemble de conceptions maléfiques qui lui sont

⁶² En créole, *abitan* signifie « paysan ».

associées, à la différence des christianismes qui, eux, ont pignon sur rue et occupent une place considérable dans l'espace public. Dans la diaspora, cet antagonisme existe également mais sa prégnance est moindre, étant donné le plus faible rôle du religieux dans l'espace public et la vie politique des pays d'immigration.

En s'exportant dans les villes du Nord, le vodou s'adapte alors aux contextes dans lesquels il s'établit, mais garde certains aspects propres à sa pratique haïtienne. À Montréal, le vodou est adapté à l'urbanité spécifique de la ville. La recherche de discrétion est conservée, raison pour laquelle on ne trouve pas de temples ayant pignon sur rue et s'affichant comme tel. Les pratiquants préfèrent la discrétion des maisons privées, même si cela les disperse significativement dans différentes localités périphériques (comme par exemple Laval, Longueuil ou Pointe-aux-Trembles)⁶³. Pour ce qui est de la distinction entre vodou familial et confrérique, les deux formes existent en parallèle, mais sont associées lorsqu'un membre d'une confrérie a déjà une pratique familiale.

Concernant New-York, seul le travail de Karen Brown (1991) permet de se représenter la morphologie de la pratique dans cette ville et il semble qu'elle soit similaire à celle de Montréal. Mais les spécificités de l'urbanité américaine et new-yorkaise ont néanmoins tendance à "confiner" le vodou dans la zone urbaine de Brooklyn, au lieu de la disséminer dans différentes zones urbaines périphériques. Cette concentration d'Haïtiens à Brooklyn s'effectue en raison du regroupement "ethnique" qui s'opère dans la société étasunienne (Audebert, 2006).

Le vodou haïtien concerne donc une population majoritairement populaire et urbaine pour sa forme *asogwe*. Il y a néanmoins des disparités économiques au sein de celle-ci. Sa pratique à New York et Montréal reflète ces caractéristiques, qui se manifestent selon les contextes nationaux propres à ces deux pays. Mais dans les deux cas, la population qui pratique le vodou est presque exclusivement haïtienne. La communauté diasporique haïtienne conserve un lien fort avec Haïti et les normes culturelles haïtiennes dans la pratique de cette religion. La famille religieuse avec laquelle j'ai mené mes recherches

⁶³ Voir carte C et G en annexe 2.

correspond à ces critères. Son lignage religieux l'insère dans cette forme de vodou diasporique reliant Haïti, New York et Montréal. Cette configuration particulière a donc nécessité une méthodologie adaptée à mon objet d'étude.

3.2 – Méthodologie : ethnographie expérientielle d'une religion diasporique

La méthodologie que j'ai élaborée au cours de mon doctorat s'inscrit dans la continuité de mes recherches de Master et résulte d'évolutions successives. Mes recherches ethnographiques se répartirent sur deux années, entre août 2012 et juillet 2014. Une première partie, d'août 2012 à février 2013, fut un pré-terrain qui me permit d'initier un premier contact avec la famille religieuse et d'élaborer ma méthodologie. À Montréal j'assistai à trois cérémonies (dont ma propre initiation), en Haïti j'assistai à une seule cérémonie. Entre février 2013 et juillet 2014, suite à ce pré-terrain doctoral, j'ai poursuivi mes recherches à proprement parler à Montréal et en Haïti.

Ce pré-terrain me permit d'affiner ma méthodologie afin qu'elle soit adaptée à l'étude d'un objet constitué en réseau, tout en offrant la possibilité d'approcher la manière dont est vécue la pratique au sein de la famille spirituelle. Je me suis donc orienté vers une approche reposant sur une participation importante, à même de favoriser la compréhension d'une logique propre au vodou haïtien. Cette méthodologie était également conçue pour rendre compte d'une caractéristique sociale de la globalisation : l'organisation en réseau transnational.

La combinaison de ces deux dimensions sur le plan méthodologique correspond à l'articulation opérée entre l'anthropologie de la mondialisation et l'approche ontologique au niveau théorique. En cela, cette méthodologie confère à cette thèse une dimension novatrice. La participation régulière en tant qu'initié au sein de la famille spirituelle m'amena à une appréhension fine de ce que la ritualité représente pour ses différents membres. Cette appartenance facilita mon insertion et mon déplacement au sein de différentes extensions transnationales de la famille spirituelle montréalaise. Les différents lieux dans lesquels j'ai mené des observations et des entretiens ont tous en commun le fait d'être investi par un même groupe étendu de pratiquants. C'est la prise

en compte de cette unité produite par les pratiquants entre des espaces distants mais reliés qui constitue la dimension multisituée de mon terrain, comme le suggère la définition qu'en fait Ulf Hannerz (2003:206).

Mais si cette double démarche méthodologique m'amena à produire des données pertinentes pour l'analyse de mon objet d'étude, elle me mit aussi parfois dans des situations contraignantes. Ces blocages ou contraintes rencontrés au cours de mon terrain m'ont conduit à réadapter certains aspects de ma recherche sans pour autant la modifier totalement. J'ai pu accéder aux aspects que je souhaitais étudier mais j'ai également été "à l'écoute" du terrain, afin d'explorer des pistes d'analyse non envisagées initialement. Avec les méthodes et les outils employés, j'ai produit un ensemble de données que cette thèse n'épuise pas.

3.2.1 – De l'observation à la posture expérientielle : terrain et transformation

La question de la participation de l'anthropologue sur son terrain d'étude est un sujet de débats constant en anthropologie. Émile Durkheim préconisa d'étudier les faits sociaux comme des choses et avec objectivité (1963). Lewis Morgan (1851) et Franz Boas (1940) comprirent la nécessité de participer à la vie des populations étudiées pour en analyser la culture. Bronislaw Malinowski conceptualisa cette posture par la notion « d'observation participante » (1963) avant que ce concept ne donne lieu à diverses innovations méthodologiques ultérieures. Ces débats se perpétuèrent, enrichis par la prise en compte des « perturbations » induites par le chercheur observateur (Devereux, 1980:16) et l'analyse de la manière d'« être pris » par le phénomène observé (Favret-Saada, 1977). Plus récemment encore, certains proposèrent de passer « de l'observation participante à l'observation de la participation » (Tedlock B., 1991) ou d'appliquer une « participation radicale » (Glass-Coffin, 2010 ; Fabian, 2000). La participation est sans cesse questionnée et reconceptualisée dans les sciences sociales et en particulier en anthropologie.

Si, actuellement, prendre part à des activités aux côtés des interlocuteurs lors d'une ethnographie est devenu un lieu commun et une nécessité méthodologique, certains cas

demeurent tout de même problématiques. Il existe des limites définies par le cadre universitaire qui déterminent la validité des travaux et établissent les critères de scientificité propres à l'anthropologie. Deux aspects sont prépondérants dans la définition des limites de la participation. Le premier est le type d'institution concernée, c'est d'abord le magico-religieux qui est le plus sujet à une attention particulière⁶⁴, Mary Douglas l'exprime en soulignant que « plus que tout autre phénomène social, l'étude de la religion tend à refléter les présupposés du chercheur » (cité par Olivier de Sardan, 1988:537). Le second aspect réside dans le degré de participation, comme le mentionne Jean-Guy Goulet à propos de Barabara et Dennis Tedlock qui « allaient trop loin sur le terrain : en devenant disciples et apprentis de maîtres guérisseurs, ils avaient transgressé un interdit. » (2011a:13). Ainsi, l'implication personnelle de l'anthropologue dans une pratique religieuse issue du terrain, passant ou non par un rituel initiatique, est-elle un cas particulier car elle combine les limites de degré et de domaine de la participation.

Il y a donc des normes disciplinaires dans l'acceptation d'une proximité de l'anthropologue à son objet d'étude. Lorsque Jeanne Favret-Saada écrit que « de tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avons appris à nous méfier comme de la peste : accepter de participer au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivité » (1977), le vocabulaire dépréciatif qu'elle mobilise traduit le caractère normatif de son énoncé (pour mieux le dépasser, il est vrai). Mais au-delà des normes, ou en parallèle, l'objet profond de ces débats semble être la question du rapport au(x) savoir(s) en anthropologie. La validité du savoir produit en anthropologie et la question de la scientificité qui l'accompagne est une source d'interrogation constante dans la discipline⁶⁵. Or comme le terrain ethnographique constitue le socle de la méthodologie anthropologique, la place du chercheur sur celui-ci est une étape cruciale dans l'entreprise de production de connaissances.

Étant donné que je me fis initier au vodou afin d'accéder à mon terrain, il est nécessaire que je rende compte de ma propre expérience et de ses conséquences dans ma

⁶⁴ Aux côtés duquel on peut mentionner l'engagement politique, comme Thorne (cité par Goulet, 2011a:15) et peut-être aussi les relations amoureuses et sexuelles.

⁶⁵ Ce que Johannes Fabian résume en écrivant « As if ethnographers did not have trouble enough defending knowledge that claims to transcend cultural boundaries, they also lacked the kind of security that comes from working in an established discipline » (2001:14).

recherche. Cela m'amène donc à interroger en quoi l'initiation religieuse de l'anthropologue sur son terrain affecte la production de connaissances ethnographiques et anthropologiques. Autrement dit, il s'agit de comprendre dans quelle mesure la transformation de l'anthropologue par la participation à son terrain transforme, à son tour, les conditions de production de connaissances.

Je solliciterai les travaux d'anthropologues qui ont étudié ce culte, mais également ceux qui ont abordé cette question dans d'autres domaines, tels que l'anthropologie religieuse, l'anthropologie du chamanisme et des cultes de possession ou l'anthropologie des Amériques noires. Chacun de ces champs comporte des spécificités mais tous sont confrontés au même type de problématique, à savoir quelle distance ou proximité entretenir par rapport à la pratique religieuse étudiée.

Je commencerai par décrire le parcours qui m'a conduit à être initié sur mon terrain et les conséquences qui en découlèrent. Cette expérience sera ensuite comparée aux positions qui existent en anthropologie afin de me situer par rapport à celles-ci. Après une analyse de ce que l'on peut appeler la démarche de "l'initiation méthodologique", je présenterai la manière dont la participation de l'anthropologue à l'objet religieux qu'il étudie a été progressivement théorisée, depuis les dérives *new age* et exotisantes jusqu'à l'ethnographie expérientielle.

3.2.1.1 – *Expérience d'une initiation vodou : transformations et conséquences*

La configuration du vodou haïtien *asogwe* que j'étudie confère un statut primordial aux initiations, définissant à la fois le fait d'être pratiquant, la position des pratiquants dans le culte et les types de liens sociaux qu'ils entretiennent entre eux et avec les *lwa*. Tous les anthropologues étudiant empiriquement le vodou sont confrontés à cette question lors de leurs recherches, ne serait-ce que pour étudier les relations sociales induites par le vodou, mais bien plus encore lorsque il s'agit de restrictions à l'explication de rituels lors d'entretiens ou de l'incitation à l'initiation de la part des praticiens. Les sollicitations à l'endroit de la personne de l'anthropologue sont donc bien souvent inévitables.

Au cours de mes premières recherches sur le vodou haïtien à Montréal durant mon Master, plusieurs *oungan* ou *manbo* m'avaient proposé d'être initié, avec une tendance plus ou moins mercantile⁶⁶ selon les cas. J'avais toujours refusé. J'étais en effet réticent à l'idée d'être lié à un groupe ou à un praticien en particulier alors que mon terrain nécessitait de fréquenter un large éventail de *oungan* et de *manbo* de groupes différents. Réticence redoublée par les dépenses conséquentes que cet engagement impliquait. Une autre raison, plus académique, était que je ne voulais pas risquer « d'être pris » par mon terrain (Favret-Saada, 1977) d'une quelconque manière que ce soit, ni de tomber dans la position très ambiguë et inconfortable de l'anthropologue-initié s'érigeant en défenseur du vodou (pour cette posture voir Michel & Bellegarde-Smith, 1999 ; 2006). Tout au plus, avais-je sollicité un rituel de divination car c'était le seul moyen d'en observer le déroulement (Munier, 2013).

Au début de mon doctorat, je ré-envisageai la question de l'initiation par les effets cumulés du changement de mon terrain et des discussions avec mes deux directeurs de thèse. Je souhaitais changer ma méthodologie de recherche pour me concentrer sur une seule famille religieuse afin d'observer en détail les liens et pratiques qui la composent, ce qui, de fait, m'amenait à côtoyer principalement un seul groupe stable de pratiquants et non un ensemble dispersé de praticiens, comme dans le contexte de ma précédente recherche. Mes directeurs me rassurèrent en confirmant la possibilité d'être initié sur son propre terrain tout en conservant une analyse pertinente de celui-ci.

Je recontactai Christelle, une *manbo* auprès de laquelle j'avais mené plusieurs observations et entretiens en 2010, afin de l'informer de mon souhait de mener des recherches au sein de sa famille spirituelle. Celle-ci me présenta alors l'initiation comme la condition exclusive pour pouvoir travailler avec eux. Selon elle, cela lui permettrait de m'expliquer des aspects de la pratique auxquels les non-initiés n'ont pas accès et faciliterait les rapports avec les autres membres du groupe, ses enfants spirituels. Je lui répondis favorablement mais, face aux dépenses que cela impliquait, j'émettais certaines réserves. Le temps passa et j'eus le projet de me joindre à elle lors d'un voyage en Haïti ;

⁶⁶ Par « tendance mercantile » j'entends les fois où des praticiens m'ont proposé d'être initié alors que nous venions juste de nous rencontrer et qu'il n'y avait pas vraiment de relations nouée entre nous. La motivation pécuniaire paraissait être donc centrale dans leur démarche. D'ailleurs, une fois mes réserves formulées à cet égard, ces personnes ne m'ont jamais recontacté.

elle décida alors de fixer la date de l'initiation une semaine avant notre départ, début août 2012. Quelques jours avant la cérémonie, je lui donnai l'argent et achetai les objets nécessaires. Je dus dépenser un peu plus de mille dollars, ce qui me posa quelques problèmes financiers. Mais Christelle prit en charge une partie du matériel pour l'initiation, ce qui constitua en quelque sorte un contre-don amortissant les frais encourus. Lorsque je lui donnai la somme, deux jours avant l'initiation, elle me dit « tu vas avoir un frère », en souriant, « il s'appelle Greg », ce qui signifiait qu'une autre personne serait initiée en même temps que moi.

La cérémonie d'initiation dura deux jours et demi et eut lieu au domicile de Christelle à Laval, au Nord de Montréal. J'arrivai le vendredi soir, assez tôt, avec les objets demandés. Une dizaine de personnes était présente pour la préparation du rituel, allant et venant entre la cuisine du rez-de-chaussé et le sous sol, lieu de la cérémonie. Stéphanie, une des enfants spirituels de Christelle, m'avait donné les directives à suivre. Il fallait que je me lave trois fois de suite avec un savon artisanal haïtien afin de me purifier en m'enveloppant dans un drap blanc entre chaque douche puis me rhabiller quand j'avais fini. Ensuite, je devais attendre dans le salon accolé à la cuisine jusqu'à ce que l'on m'appelle. Contrairement aux cérémonies publiques auxquelles j'avais déjà assisté, j'étais le centre de l'attention et devait respecter tout un ensemble de règles. On m'appela enfin pour que je descende. Les personnes étaient assises sur des chaises et le salon du bas n'était pas aménagé, contrairement à l'autel habituellement installé pour chaque rituel. Je m'assis et attendis en écoutant distraitemment les conversations, assez impatient. Nous attendions Greg. Des personnes lançaient à Christelle « ton bébé tarde à venir », « ton accouchement est difficile » et elle de répondre « je pousse, mais il ne veut pas sortir » en éclatant de rire. Il arriva avec deux heures de retard, se doucha rapidement et, après les prières catholiques usuelles⁶⁷, nous commençâmes à entonner les chants dédiés aux *lwa*. J'avais commencé à en retenir quelques uns en assistant à deux répétitions avec le groupe, je pouvais donc accompagner le chœur pour certains passages, ce que Greg ne faisait pas. Deux *lwa* se manifestèrent, ce fut d'abord Loko⁶⁸, détenteur du savoir rituel et maître des *oungan*, incarné dans Samuel. Plus tard ce fut

⁶⁷ Il s'agit de "Notre père", "Je vous salue Marie", "Symbole des Apôtres", d'une prière à Jésus et d'une série de prières en créole haïtien.

⁶⁸ Ce *lwa* est associé à Saint-Joseph.

Saint-Jacques Majeur⁶⁹, *lwa* justicier et guerrier, qui anima Christelle. Chacun d'eux nous invita à le saluer, en faisant un *vire-kase*⁷⁰ devant eux, puis ils nous étreignaient pour signaler l'acceptation de notre présence.

Greg fut invité en premier. Il salua, un peu gauchement, visiblement peu accoutumé aux gestuelles vodou puis retourna à ma droite, debout près du mur. Lorsque ce fut mon tour, j'exécutai les trois pas latéraux et les trois tours sur moi-même suivis chacun par une flexion des genoux, comme j'avais commencé d'apprendre à le faire. Loko passa les bras autour de moi, je fis de même, et il serra fort en me soulevant presque du sol, comprimant mon thorax. Je sentais le corps crispé du possédé, ses membres et son dos contractés. Pour ne pas être comprimé à la seconde étreinte, je contractai mes muscles.

Au contact du corps gâiné et par la contraction de mon propre corps j'eus la sensation d'une chaleur qui montait de mon ventre. Il m'était déjà arrivé d'avoir une telle sensation, dans une cérémonie publique chez une autre *manbo*, lors d'un salut de Saint-Jacques. Mais j'avais été interrompu car mon entrée en transe aurait nécessité mon initiation immédiate et aurait nuit au déroulement prévu de la cérémonie⁷¹. Contrairement à cette précédente cérémonie, je savais que j'avais maintenant la permission de me laisser aller.

Réalisant cela en une fraction de seconde, je décidai de suivre cette sensation pour en découvrir les effets. À la seconde étreinte, je serrai déjà fermement l'homme qui incarnait le *lwa*. Yeux fermés, poings serrés et mâchoire crispée je commençais à trembler. La troisième étreinte finit de me faire entrer dans un état qui ne m'était pas inconnu. J'avais déjà expérimenté cet usage de mon corps lorsque, après quelques heures de danse au son d'une musique électronique puissante (mais sans drogues), j'avais transformé mes pas mesurés en bonds convulsifs, en *étant* la musique. La notion de « sacré sauvage » de Roger Bastide correspond relativement bien à ce genre

⁶⁹ Dans la famille religieuse que j'étudiais, Saint-Jacques Majeur était un *lwa* à part entière, mais d'autres pratiquants considèrent qu'il est l'équivalent d'Ogou Ashade ou d'Ogou Feray.

⁷⁰ Il s'agit d'une salutation rituelle composée de rotations et de flexions des genoux exécutée autant entre pratiquants, *oungan* et *manbo* que devant les *lwa*. Certaines positions signifient la supériorité, l'infériorité ou l'égalité hiérarchique.

⁷¹ Il s'agissait d'un « mariage mystique » entre un homme et deux *lwa* féminins qui, étant commandité, devait avant tout profiter à l'intéressé et ne devait pas être interrompu inutilement par l'entrée en transe d'un jeune anthropologue dont la présence était tolérée, ce qui était déjà beaucoup.

d'expérience : « Il y a même chez certains jeunes ce que j'appellerai du "sacré sauvage", c'est-à-dire que les jeunes dans leurs danses, dans la fête, finissent par s'exalter au point de tomber dans une espèce de transe analogue à la transe que l'on trouve dans les candomblés » (Bastide, 1978).

Mais ce qui se passa dans ce sous-sol montréalais fut un peu différent. Plus violent mais moins rythmé, je fus parcouru de sortes de spasmes, battant des bras dans le vide et secouant mes jambes. J'entendis les personnes qui m'entouraient, et qui chantaient jusqu'alors en l'honneur du *lwa*, crier de satisfaction « l ap pran lwa ! [il "reçoit" les lwa !] » en applaudissant. Je sentis qu'on m'attrapa par les bras, veillant à ce que je ne tombe pas. Pendant quelques secondes j'eus l'impression de ne plus entendre ou, du moins, qu'un voile couvrait mon ouïe. Je sentis qu'on m'assit sur une chaise et qu'une femme, debout à mes côtés, tenait ma tête sur son ventre. Ce geste est très commun dans les cérémonies lorsque quelqu'un essaie de calmer une personne, souvent jeune initiée, sujette à une transe dont on sait qu'elle ne débouchera pas sur l'incorporation d'un *lwa*. J'avais toujours les yeux fermés mais la contraction diminuait. Le calme était revenu parmi les participants lorsque j'ouvris les yeux et découvrit le visage de Christelle au dessus de moi. On m'amena de l'eau à me passer sur le visage et après avoir récupéré un peu, assis sur la chaise, nous recommençâmes à chanter. Le *lwa* était déjà parti et Samuel, qui l'incarnait, était redevenu lui-même. Il se produisit la même chose lors du salut de Saint-Jacques Majeur, mais cela dura moins longtemps, peut-être une minute.

Nous eûmes également à effectuer une salutation devant Christelle. Cette marque d'honneur envers elle et l'attitude protectrice qu'elle eut pour me calmer mettaient en scène le fait qu'elle allait bientôt devenir notre nouvelle *maman*. Ce fut lors de l'appel au *lwa* Karfou que, les yeux bandés, on nous fit entrer dans le *ounfò*, occasionnellement transformé en *djevo* (lieu d'initiation), la petite pièce fermée où nous allions rester les deux jours suivants. Faisant office de temple miniature chez Christelle, c'était le lieu où résidaient ses autels permanents pour les *lwa*, elle y rangeait tout son matériel rituel et elle y recevait ses clients lors de consultations. L'endroit avait été aménagé de manière à ce que nous puissions rester deux jours consécutifs sans sortir.

De ce qui se passa dans ce lieu je peux seulement dire que les rêves que nous faisions devaient être soigneusement mémorisés car ils étaient un moyen de communication avec les *lwa*. Ayant prêté serment de garder le secret⁷² à la fin de l'initiation, je ne peux pas décrire cette expérience en détail. Après un "bain" en partie composé de plantes, Greg et moi sortîmes du *djevo* pour être baptisés dans un dernier rituel. Vêtus de blanc, nous reçûmes notre *non vayan*, c'est-à-dire notre nom d'initié, qui lui aussi devait rester secret. À leur venue, nous saluâmes les *lwa* Saint-Jacques Majeur et Bel Grouyad⁷³ qui, en plus de nous reconnaître en tant que nouveaux initiés, opérèrent pour nous des travaux magiques. Une fois la cérémonie terminée, Greg et moi emportâmes chacun un pigeon blanc et le lâchâmes du haut d'un pont pour qu'il s'envole.

Quelles ont été les conséquences de cette initiation sur moi et mon rapport au terrain ? Lors de mes dix minutes convulsives survenues avant mon entrée dans le *djevo*, j'ai effectivement eu une participation personnelle intense. J'ai fait l'expérience de ce que les pratiquants ont perçu comme une transe, et donc une perméabilité aux *lwa*, que j'interprète plutôt comme une technique du corps (Mauss, 1993) ou "une pratique de soi" dans laquelle le religieux n'a pas de rôle. Si je m'en tiens à ma seule interprétation, il s'agit d'une expérience uniquement sensorielle, motrice et émotionnelle. Mon objectif n'étant pas ici de théoriser *ce qu'est* la transe, je dirais seulement que mes interlocuteurs considèrent que je l'ai *vécu*, alors que personnellement, je considère avoir expérimenté un état⁷⁴ dont j'avais déjà eu connaissance auparavant dans un contexte absolument différent.

En ce qui concerne le rituel initiatique en lui-même, il n'a pas vraiment eu d'impact sur ma personne. J'ai surtout perçu ces deux journées comme un anthropologue qui vit une occasion inédite d'observer un rituel important du vodou. Attentif aux moindres détails

⁷² Plus précisément, Christelle me fit jurer que je ne dévoilerai pas les événements qui s'étaient passés à l'intérieur du *djevo* et que je devais vérifier avec ma "maman" ce que je dirais au cas où j'écirais à propos de mon initiation. J'ai préféré ne rien écrire du tout sur cette étape rituelle, pourtant fort intéressante, par respect envers la promesse que j'ai formulée auprès de ma mère spirituelle.

⁷³ Il s'agit d'un *lwa* Gede, ces esprits de la mort sont à la fois une sorte de bouffon sacré qui profèrent des insanités tout en étant protecteurs des enfants et des thérapeutes très demandés.

⁷⁴ Il existe une tendance en anthropologie pour laquelle la transe serait un état psychique particulier ou un état modifié de conscience (voir par exemple Rouget, 1990 ; Hell, 2008). Je trouve, pour ma part, que cela risque de mener à un réductionnisme psychologisant et préfère, par exemple, l'idée de « somatic modes of attention » (Csordas, 1993).

des rituels, je n'en ai pas vécu l'effet sur ma personne et cela pour deux raisons. Bien que j'ai déjà fait l'expérience de pratiques "spirituelles" personnelles, notamment par curiosité, comme le Rei Ki⁷⁵ par exemple, j'ai toujours pris soin de ne pas m'approprier la pratique du vodou afin d'éviter les ambiguïtés analytiques que cela aurait impliqué. La seconde raison est que j'ai toujours connu le vodou par le biais de l'anthropologie, en tant qu'objet d'étude et, de ce fait, il m'est très difficile de ne pas avoir un regard d'ethnographe sur ce qui se passe au cours d'un rituel. Ainsi, ma personne a été sollicitée, mon corps a été l'objet de traitements divers et mes rêves mobilisés, mais je n'ai pas vraiment été transformé par cette expérience. Je n'en suis pas venu à m'investir personnellement dans la pratique du vodou. En revanche, cela m'a permis de constater la possibilité qui s'offrait à moi à partir de ce moment "d'entrer en transe" durant des rituels, c'est-à-dire que le groupe validait, voire valorisait, le fait que je manifeste une attitude extérieurement similaire à la leur. Par la suite, à quatre ou cinq occasions, il m'arriva de revivre des expériences de ce type. Mais cela ne dépassa jamais le stade du tressaillement corporel et je ne fus jamais "réellement" possédé, c'est-à-dire "monté" par un *lwa* en l'incarnant au point d'interagir avec les personnes présentes, ce qui est en fait assez fréquent chez les pratiquants novices (certains n'entrent d'ailleurs jamais en transe).

Les changements se sont plutôt opérés dans la relation entretenue avec le groupe de pratiquants. Ce qu'ils ont perçu comme le signe de ma porosité spirituelle a sûrement permis qu'ils aient un peu plus confiance en moi. Le fait qu'après ces deux jours nous ayons vécu le même rituel, prêté (presque) le même serment et reçu un nom d'initié, a également participé à ce qu'ils me perçoivent davantage comme "un petit frère" que comme un anthropologue.

De plus, lors de notre voyage de deux semaines en Haïti avec Christelle, je fus le seul parmi ses enfants spirituels montréalais à l'accompagner. Ce séjour fut en quelque sorte une seconde initiation car, après mon retour, ma découverte d'Haïti fut perçue comme une preuve de mon implication et un facteur de légitimité auprès des pratiquants et des

⁷⁵ Pratique thérapeutique d'apposition des mains sur le corps et principalement les *chakras*. Elle est issue du Japon et dans les années 60 s'est répandue en Europe et en Amérique du Nord où elle s'est fortement insérée dans le mouvement *new age*.

Haïtiens en général. Plusieurs de mes *sœurs* qui avaient déjà accompagné Christelle dans l'un de ses voyages exprimaient également une certaine "jalousie" à mon égard, me taquinant sur ma place de "privilegié".

Étant devenu un membre presque à part entière de la famille religieuse, j'assistai régulièrement aux répétitions et aux cérémonies que ma "maman" organisait. Tout cela concourait à ce que je devienne un "petit frère" au fur et à mesure de ma participation aux rituels aux côtés des autres initiés. Néanmoins, je n'ai pas été totalement accepté. D'une part parce que je suis anthropologue et tous savaient que je ne m'étais pas fait initier pour les mêmes raisons que les autres, les leurs étant d'ailleurs le plus souvent thérapeutiques. D'autre part parce que je suis Français et qu'outre le fait de ne maîtriser que partiellement le créole, cela crée un ensemble de distances entre mes interlocuteurs et moi, distances sur lesquelles je reviendrai plus loin. Ces limites s'ajoutent à celle du secret faisant de l'initiation un rituel extrêmement intéressant mais que je ne peux malheureusement pas analyser en détail puisque je reste fidèle au serment que j'ai prononcé.

L'expérience de cette première étape initiatique a donc eu, tout au long de mon terrain, des conséquences assez positives pour mes recherches car cela m'inséra dans l'ensemble des relations qui constitue une famille religieuse. Ce nouveau statut me permit d'avoir une fréquentation régulière aux activités du groupe au cours desquelles j'ai pu recueillir des informations que je n'aurais jamais obtenu avec une autre démarche méthodologique. Lors des cérémonies suivantes, je n'ai ré-expérimenté l'état convulsif ou de transe (selon le point de vue) que très exceptionnellement et toujours brièvement. Il semble que par la suite cela joua moins sur mon acceptation que le fit la régularité de ma présence lors des réunions. Si transformation il y a eu, c'est donc avant tout celle du type de relations avec ce qui est devenu ma famille religieuse, mais pas vraiment de ma propre personne, du moins pas au point de me faire changer radicalement de considération envers mon objet d'étude.

Deux dimensions apparaissent dans l'expérience initiatique vécue sur mon terrain et évoquent deux postures méthodologiques différentes. La première dimension, consistant

en l'acceptation de l'initiation pour permettre un accès à l'objet d'étude, renvoie à la démarche d'initiation méthodologique. La seconde, amenée par ma porosité sensorielle, engage à théoriser une participation plus profonde, par l'approche expérientielle.

3.2.1.2 – L'initiation méthodologique : une transformation du terrain

J'utilise l'expression d'initiation méthodologique pour désigner la démarche d'anthropologues qui passèrent par un rituel initiatique qui fut crucial, sinon nécessaire, sur leur propre terrain afin de pouvoir mener leurs recherches. Cette position a été adoptée par des anthropologues travaillant sur des religions où l'initiation a un rôle central, tels que les cultes afro-américains, le chamanisme amérindien ou asiatique ou certaines religions initiatiques africaines.

Dans son ouvrage traitant du système formé par les quatre principaux cultes afro-cubains, Erwan Dianteill (2000) consacre son chapitre méthodologique intitulé « comment un sociologue devient *babalao* » à la description de son parcours initiatique. Son initiation lui a donné accès à des informations qui, autrement, lui auraient été inaccessibles, notamment les règles de divination et les textes secrets. Il analyse également en termes de catégories sociales de genre, de race et de classe sa trajectoire initiatique jusqu'à la place finale de *babalao*⁷⁶ et de *santero*⁷⁷ qu'il a obtenu sur son terrain. Se distanciant d'un investissement personnel, il précise qu'il « est vrai qu'il y avait un risque scientifique à être initié comme *babalao* : celui d'intérioriser le point de vue des *babalao*. [...] Le risque était donc d'acquérir un point de vue unilatéral dans la restitution de la logique des rapports entre les différentes traditions afro-cubaines. » (2000:70). Il mentionne explicitement sa posture non-croyante :

En acceptant l'initiation, je pensais que les *babalao* me parleraient plus librement des rites, des procédures divinatoires et de la signification des signes. [...] Je ne peux pas dire que ce fut à ce moment-là la conviction religieuse qui me poussa à entrer dans le cycle des initiations. C'est bien plutôt le désir de pénétrer plus profondément le milieu religieux que j'avais pris comme objet de recherche (2000:54).

La posture de l'auteur est donc de passer un rituel initiatique, non pas pour en partager l'expérience avec ses interlocuteurs et d'en analyser l'effet sur lui-même, mais plutôt pour objectiver le positionnement qu'il lui a été attribué au sein d'un milieu social

⁷⁶ Devin du culte d'Ifa.

⁷⁷ Praticant de la *santeria*, culte syncrétique afro-cubain.

spécifique.

Cette démarche d'initiation méthodologique a également été utilisée par Julien Bonhomme (2005, 2006) pour observer le *Bwete* au Gabon. Comme le précise cet auteur, cette initiation était nécessaire pour observer certains rituels et elle fut proposée par les pratiquants eux-mêmes, c'est pourquoi il la qualifie de « procédure institutionnelle d'autorisation » (Bonhomme, 2006:23). Comme ces rituels sont le plus souvent d'ordre thérapeutique, le praticien proposa à l'anthropologue que sa recherche soit le "problème" que l'initiation allait résoudre. Mais cette décision reste extérieure à toute volonté d'implication personnelle du chercheur.

Ces ethnologues sollicitent une même position envers leur objet d'étude, ils s'insèrent dans un groupe relativement fermé qui leur confère une appartenance à un culte et réduit la distance avec leur objet. Autrement dit, ils entrent dans un groupe défini par l'expérience d'un même rituel par tous les membres. Mais l'initiation de l'ethnologue à un culte recèle toujours une négociation concernant ce qui va être révélé lors de l'écriture ethnologique. Ainsi, « profane ou initié, on n'échappe pas aux relations de pouvoir qui déterminent l'accès au savoir » (Bonhomme, 2006:23). L'entrée dans un tel groupe est indéniablement une riche source d'informations mais elle comporte des contraintes. Il s'agit d'obligations religieuses, de l'engagement envers les praticiens, de dettes symboliques, du pouvoir des chefs de culte sur soi, de l'interdiction de révéler des secrets, de l'affiliation à l'idéologie, etc.

Dans ce registre d'effacement relatif des frontières entre objet d'étude et conviction personnelle, le cas de Karen Brown (1991) peut être intéressant. Lors de ses recherches auprès d'une *manbo* installée à Brooklyn dans les années 1980, celle-ci se fit initier au cours d'un voyage lors duquel elle l'accompagna en Haïti avec trois autres pratiquants (1991 : 312-328). Dans ce chapitre intitulé « plenty confidence » (*ibid.*), l'auteure parle d'elle-même à la troisième personne, se mettant en scène comme l'un des personnages de l'histoire de la famille religieuse étudiée. Peut-être recourt-elle à ce choix stylistique dans l'intention de contourner le risque de subjectivisme qu'impliquerait la narration de son initiation à la première personne.

Elle décida d'être initiée au vodou pour les mêmes raisons que les ethnologues mentionnés précédemment, mais elle explique également qu'elle s'y implique personnellement, cette initiation ayant lieu suite à un divorce et durant une période trouble de sa vie (2001:8). Le vodou, et la *manbo* avec laquelle elle fait son terrain, sont des réconforts pour surmonter les difficultés personnelles qu'elle traverse. Cette implication personnelle correspond à la posture postmoderne engageant une remise en question du statut d'observateur et d'observé, et une augmentation de la place de la subjectivité du chercheur dans sa recherche (Diantéill & Aubrée, 2002:11). La démarche de Karen Brown est donc sensiblement différente de celle de Julien Bonhomme et Erwan Diantéill dans la mesure où elle implique davantage la chercheuse dans le processus initiatique qui a lieu lors de son ethnographie, celle-ci y trouvant un intérêt personnel.

Ce qui semble départager ces deux versions de l'initiation méthodologique c'est l'investissement émotionnel de l'anthropologue dans la pratique qu'il étudie et le partage de cet investissement émotionnel avec leurs interlocuteurs. Dans le premier cas, les chercheurs sont initiés mais ne s'impliquent pas plus dans la religion qu'ils étudient que ce dont ils ont besoin pour mener leurs recherches. Alors que dans le second cas, par son initiation, la chercheuse entre dans un partage affectif avec les autres pratiquants, amené entre autre par l'étape initiatique qu'elle a franchie. Cette dernière posture et le style très littéraire de l'ouvrage vont dans le sens d'une forte proximité de l'anthropologue avec son objet d'étude, ce qui peut poser question quant au type d'analyse du vodou qui est produite.

En effet, une forte implication personnelle dans la religion étudiée, une proximité de pensée avec les acteurs du terrain, un désir d'adhésion de la part du chercheur peuvent conduire à réduire la distance critique nécessaire au travail ethnologique. Le risque est alors que l'anthropologue verse dans une valorisation excessive du culte ou fasse prévaloir son propre rapport au religieux, risques que Karen Brown mentionne d'ailleurs dans son propre travail (1991:11). Mais bien qu'elle en ait conscience, cette auteure semble néanmoins négliger certains enjeux qui traversent le vodou, comme les luttes de

pouvoir entre groupes de pratiquants ou les rapports de concurrence (Capone, 2005a), ce qui peut donner l'impression que son discours efface parfois la conflictualité des rapports sociaux analysés. Son travail est donc empreint d'une certaine ambiguïté car elle s'investit personnellement dans la pratique qu'elle étudie tout en se défendant d'une posture trop subjectiviste alors qu'elle ne théorise pas vraiment sa position (son ouvrage est d'ailleurs beaucoup plus narratif qu'analytique).

Ainsi, tant la posture de l'observation participante, dans laquelle l'anthropologue n'a pas à avoir d'implication personnelle, que celle de l'initiation méthodologique, où la personne de l'anthropologue est impliquée par les membres du groupes sans que lui-même ne s'investisse émotionnellement dans la pratique religieuse, conservent un rapport de distance entre l'observateur et l'objet d'étude. S'il y a participation, il semble que la transformation ne soit pas encouragée, même si elle est parfois acceptée quand le terrain le nécessite.

Ce type de relation entre le chercheur, son objet d'étude et ses interlocuteurs est très proche de ma propre position. L'initiation a été une condition posée par mes interlocuteurs et je l'ai vécue sans pour autant m'investir personnellement dans la pratique du vodou. Néanmoins, je ne soutiens pas une posture athée absolue et mon ouverture à l'expérience personnelle (telle qu'elle est advenue et sans forcément la rechercher) engagent à compléter les apports de ces auteurs pour informer ma démarche.

Quant à l'expérience de Karen Brown, elle est moins présentée ici comme un "cas typique" de l'initiation méthodologique, dans le sens que j'ai donné à cette notion, que pour souligner la transition que le chercheur peut opérer entre une initiation méthodologique et un investissement émotionnel dans son objet d'étude. Sa posture amène donc à aborder les travaux d'anthropologues qui ont vécu une transformation par le terrain et une proximité avec leur objet d'étude, mais qui le revendiquent explicitement.

3.2.1.3 – La transformation de soi par le terrain : des dérives passées au courant expérientiel

Prôner la participation profonde sur le terrain ou la transformation de soi par son objet d'étude n'a pas été une position soutenue par beaucoup d'anthropologues, jusqu'à une époque récente. Avant les années soixante-dix, la position de l'observation participante prévalait en anthropologie et toute transformation de l'anthropologue était suspicieuse.

Appliquées au domaine religieux, l'initiation et la pratique personnelle, quand elles sont incluses dans l'étude peuvent autant venir d'un désir plus ou moins avoué du chercheur que d'une demande du terrain. Si un désir de pratiquer est présent chez le chercheur, où placer celui-ci par rapport au terrain ? Si les personnes demandent à l'ethnologue de s'impliquer « avec elles dans leur monde » (Goulet, 2011a:27), comment y répondre ? En termes plus généraux, ces questions portent sur la manière dont la participation personnelle implique une transformation de soi, et dans quelle mesure celle-ci est nuisible à l'analyse critique. La réponse à ces questions était évidente avant que certains ne dépassent les limites de la participation et amènent, directement ou indirectement, à problématiser la manière d'y répondre.

Ainsi, en réaction aux "dérives passées", c'est-à-dire les premières expériences de participation forte d'anthropologues qui, soit ont cessé d'être anthropologues à cause d'une participation excessive soit n'ont pas suffisamment théorisé leur participation, des précurseurs ont cherché à poser les jalons épistémologiques de la posture participative. Le courant méthodologique qui est directement issu de ces travaux pionniers consolide ces premières théorisations en élaborant la posture expérientielle.

Certains anthropologues, voulant rompre avec une tradition disciplinaire distante d'une expérience subjective des pratiques observées, s'engagèrent dans une démarche d'implication forte durant leur terrain. Mais ceux-ci, pour différentes raisons, s'orientèrent dans une direction qui les fit sortir du projet de production de connaissances anthropologiques. Carlos Castaneda (1985, 1999, 2007) initia cette démarche, ce qui lui valut le statut de contre-exemple de la participation en anthropologie. À sa suite, Michael Harner (1980) et Jeremy Narby (1995) perpétuèrent ce genre de dérive, fortement imprégnée de la tendance néo-chamanique du *new age*.

Dans un autre registre, Jean-Marie Gibbal (1988) et Paul Stoller (1987) illustrent le même genre de participation non théorisée à l'objet magico-religieux qu'ils étudient. Une démarche que Jean-Pierre Olivier de Sardan qualifie de « quête de l'occultisme exotique » (Olivier de Sardan, 1988:528). Julien Bonhomme (2007) rapporte quant à lui, au sujet du *Bwete* au Gabon, un contexte dans lequel les « anthropologues initiés » sont concurrencés par des « informateurs hybrides », c'est-à-dire des initiés qui s'autoproclament anthropologues. Enfin, dans le champ des études sur le vodou haïtien, l'association KOSANBA⁷⁸ revendique la posture d'anthropologue initié, dans une entreprise de valorisation de cette religion. Leur démarche correspond d'ailleurs assez bien à ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan (1990) identifie comme un dévoiement du « populisme moral » en « populisme idéologique ». D'ailleurs, ma présence à l'un des colloques annuels de cette association en 2013 à Boston, n'a fait que confirmer mon avis sur l'ambiguïté des positions défendues par ce collectif.

Ces différents cas dans lesquels la position d'anthropologue et celle de pratiquant sont confondues ou associées ne sont pas problématiques en elles-mêmes. Elles le sont parce que leurs protagonistes mobilisent la légitimité qu'ils acquièrent en tant que pratiquant afin de faire valoir un discours partisan sur une pratique religieuse, alors même qu'ils n'analysent pas leur modalité de participation. En cela, ces dérives se situent en dehors d'un cadre de constitution de connaissances.

À la même période que celle des premiers anthropologues précités, d'autres vécurent des expériences semblables mais les théorisèrent de manière à amener de nouvelles perspectives sur la participation et la transformation de soi par le terrain. Étant les premiers à poser les jalons de ces questions dans les sciences sociales, ils peuvent être considérés comme des précurseurs. Par la suite, d'autres anthropologues prirent acte de ces réflexions méthodologiques et épistémologiques pour mener leurs recherches, donnant lieu à la constitution d'une posture en tant que telle : l'ethnographie expérientielle.

⁷⁸ Accronyme de Congress Of SANta BARbara. Pour les écrits des membres de KOSANBA, voir Michel, 1995, 2002; Michel & Bellegarde-Smith, 1999, 2006. Pour une critique de ce type de recherches voir Vonarx, 2007.

Georges Devereux (1980) est l'un des premiers à proposer une réflexion théorique sur le rapport entre le chercheur, son terrain et son objet d'étude qui soutienne explicitement l'impossibilité d'atteindre l'objectivité dans les sciences sociales empiriques. Sa démonstration invalide l'idée selon laquelle l'observateur pourrait être en retrait du champ de son observation (1980:17). S'appuyant sur plusieurs expériences de terrain menées chez les Sedang Moï en Indonésie et chez les Mohave aux États-Unis et en utilisant les concepts psychanalytiques, l'auteur se livre à une déconstruction de la démarche ethnographique telle qu'elle avait été instituée jusqu'alors. Il propose principalement de considérer le contre-transfert comme « scientifiquement plus productif en données sur la nature humaine » (1980:16). L'accès au contre-transfert est possible par la prise en compte du « comportement de l'observateur », en plus du « comportement du sujet » et des « perturbations induites » dans la situation d'observation (1980:19). Ainsi, Georges Devereux éclaire-t-il les processus de constitution des connaissances anthropologiques d'une manière radicalement nouvelle. En effet, considérer la méthodologie et l'objectivité comme des « défenses professionnelles » utilisées de manières « sublimatoires » (1980:129-153) par les chercheurs, pose l'implication personnelle du chercheur comme une donnée nécessaire à prendre en compte.

L'ouvrage de Jeanne-Favret Saada (1977) se présente autant comme une étude sur la sorcellerie mayennaise qu'une réflexion méthodologique et épistémologique sur l'ethnographie. Le contexte de sa recherche, menée au début des années soixante-dix, nécessitait son implication personnelle car elle ne pouvait obtenir d'informations qu'en occupant une place spécifique dans le système sorcellaire. Elle passa donc d'un statut externe à celui de désorceleuse potentielle puis à celui d'ensorcelée en cours de traitement auprès de ses principaux interlocuteurs, eux-mêmes se concevant ensorcelés. L'originalité de son approche lui valut d'être très mal perçue dans le milieu académique. Mais la qualité et la pertinence de son travail en font actuellement une référence incontournable pour analyser toutes les situations d'enquête où le chercheur est nécessairement impliqué dans son objet d'étude.

La participation profonde de l'anthropologue se retrouve aussi dans le travail de Benetta

Jules-Rosette (1975) qui, au cours d'une étude sur une congrégation chrétienne au Zimbabwe, se convertit de son propre chef. Cette posture participative eut pour conséquence de l'immerger dans l'univers religieux des apôtres de John Maranke et de lui faire vivre intimement ce culte. Victor Turner commente cette conversion en écrivant que « Her 'fieldwork,' in the traditional sense, ended at that time, but by treating her own membership as a 'vehicle for description' she seeks to overcome the dichotomy between commitment and detachment. » (Turner 1975 : 8, cité par Jule-Rosette, 1994:177). La posture "hybride" de l'auteure ne l'empêcha pas de mener une ethnographie pertinente car elle pu réussir « à observer tout en participant, ayant une relation objective avec sa propre subjectivité' » (Turner 1975 : 8, cité par Goulet, 2011b:53). ». Le travail de Jules-Rosette est donc l'un des premier à montrer qu'au-delà d'une initiation méthodologique il est possible d'être croyant et anthropologue. Dans une moindre mesure, c'est ce à quoi engage Victor Turner lorsque, pour étudier les rituels, il conseille de « to learn them in the first place 'on their pulses', in coactivity with their enactors » (1975 : 28, cité par Goulet, 2011c:26).

Enfin, les anthropologues Barbara et Dennis Tedlock, au cours d'une ethnographie chez les Quichés maya réalisée au début des années 1970, prirent également une position participative forte en choisissant de devenir apprentis de chamanes et en faisant de leurs rêves les supports d'interactions avec leurs interlocuteurs (D. Tedlock, 1990). Au sujet de leur démarche Jean-Guy Goulet, fortement inspiré par leur travail, explique qu'

en acceptant l'offre de Don Andrés et de son épouse Doña Talín d'entrer dans leur monde, Barbara et Dennis Tedlock cessaient en effet d'être des observateurs externes et devenaient des sujets vulnérables à l'intérieur même du monde maya. Sans savoir quelle serait l'issue de leur décision, ils s'engageaient dans une profonde transformation de leurs personnes, de leurs relations à leurs hôtes et à leurs prédécesseurs et contemporains en anthropologie (Goulet, 2011a:13).

Ces anthropologues travaillèrent par la suite à théoriser leur position (B. Tedlock, 1991), ce qui alimenta le débat sur la participation et la transformation de soi par le terrain.

Par leurs expériences empiriques et leurs efforts de théorisation, ces différents auteurs ont donc participé à construire de nouvelles possibilités d'envisager la participation de l'ethnologue lors de ses recherches et sa transformation subséquente. L'approche qui découle de la prise en compte de ces questions et de l'ensemble de ces travaux

anthropologiques est donc appelée expérientielle (Goulet, 2011b:117). L'une des références communes des auteurs appartenant à ce courant est Alfred Schutz. Ce philosophe a contribué à créer la sociologie phénoménologique en théorisant la notion de « monde vécu » et l'intersubjectivité qui est au fondement des relations sociales et donc dans la recherche en sciences sociales (1987). Cet auteur a inspiré la plupart des auteurs du courant expérientiel pour conceptualiser leur participation sur leur terrain (Turner, cité par Jule-Rosette, 1994:177 ; Goulet, 2011a, 2011b, 2011c ; Fabian, 2001 :19 ; B. Tedlock, 1991). Il est également cité par des auteurs qui, sans s'inscrire dans ce courant, discutent des implications épistémologiques de la participation sur le terrain (Olivier de Sardan, 1988).

L'approche expérientielle, non seulement accepte, mais repose sur une implication de l'anthropologue sur son terrain. Avec la filiation de Victor Turner et la participation toujours actuelle d'Edith Turner, l'ethnographie des rituels religieux est très présente dans ce courant. Cela peut parfois donner l'impression que ces anthropologues tombent dans l'écueil d'embrasser le point de vue de leurs interlocuteurs. Mais tel n'est pas nécessairement le cas car l'ensemble de ces auteurs s'attache à reconsidérer les relations entre une participation intense, les modes d'écriture traduisant cette participation, l'utilisation de la subjectivité dans l'enquête et l'élaboration du savoir ethnographique. L'articulation entre ces différentes phases est amenée par la reconnaissance du savoir des interlocuteurs appris lors de la participation, lequel est toujours simultanément corporel et intellectuel. Par cette immersion et l'analyse de la transformation de soi que celle-ci induit, l'approche expérientielle se distingue des approches structuraliste et interprétative envers le terrain, la première rejetant l'implication, la seconde l'utilisant au minimum (Goulet, 2011b). C'est d'ailleurs ce que Barbara Tedlock affirme lorsqu'elle écrit que « to the extent that fieldwork is not simply a union card but the center of our intellectual and emotional lives, we are, if not "going native" at least becoming bicultural » (Tedlock, 1991:82).

Jean-Guy Goulet est un auteur particulièrement important au sein de cette approche. Par ses écrits et les ouvrages ou revues qu'il a dirigés, cet anthropologue a significativement contribué à donner une visibilité à ce courant (Goulet, 1998, 2011a, 2011c ; Goulet &

Young, 1994 ; Goulet & Miller, 2007). Mobilisant ses expériences ethnographiques chez les Dene Tha de l'Alberta et les Wayuu de Colombie et du Vénézuéla, il met l'accent sur la participation de l'anthropologue sur son terrain et la transformation de ce dernier par les expériences qu'il y vit. Il construit une assise théorique en abordant le processus d'élaboration du savoir à partir de l'expérience vécue sur le terrain, qui n'est plus définie par une volonté d'extériorité affective, mais par une participation forte.

C'est ce que revendique également Johannes Fabian avec son « ethnographie extatique », qui suppose de désenclaver nos comportements du cadre ethnographique que l'on s'impose sur le terrain pour interagir plus intensément avec les interlocuteurs (2001). Entendue comme méthode, « ecstasis, in a nontrivial understanding of the term, is (much like subjectivity) a prerequisite for, rather than an impediment to, the production of ethnographic knowledge » (Fabian, 2000:8). La constitution du savoir ethnographique se pose donc non pas lors de l'écriture mais dès le terrain, par la manière dont l'anthropologue participe et expérimente le monde de ses interlocuteurs. Les expériences concernées, liées au religieux, sont diverses mais impliquent toutes une participation, non seulement corporelle et interactionnelle, mais aussi affective et mentale. Jean-Guy Goulet (2011b, 2011c) traite ainsi de plusieurs cas d'anthropologues qui vivent une entrée dans le monde de leurs interlocuteurs par le rêve ou les visions.

Au cours de son terrain sur le soufisme pakistanais, Katherine Ewing rêva d'un saint qu'elle avait rencontré et qui lui avait prédit qu'il viendrait la voir dans son sommeil (1994:574). En partageant ce rêve avec ses interlocuteurs, elle entra alors dans une relation d'implication personnelle, intériorisant ce que le rêve est pour les soufis. Dans le même registre, Barbara Wilkes « eut un rêve lucide » alors qu'elle se préparait « en vue de sa participation à une danse du soleil parmi les Kainai du sud de l'Alberta » (Goulet, 2011c:118). Il s'agissait d'une vision d'un aigle qui lui parlait et l'emmena en volant, ce que son maître lui révéla être le signe de son animal protecteur et lui valut d'être intégrée dans la cérémonie du *sundance* (Wilkes, in Goulet & Granville Miller, 2007:74-75). Enfin, Denise Nuttall, apprenant à jouer des tablas auprès d'un maître musicien indien, Zakiriji, fit l'expérience d'un rêve où celui-ci lui apparut. Selon elle, « these dreams have become for me another way of knowing, an ultimate kind of

embodiment of Zakiriji's teachings. » (Nuttall, *in* Goulet & Granville Miller, 2007:346). L'expérience de Larry Peters (1981) qui fut initié au chamanisme népalais après avoir eu une vision lors d'une crise hépatique, l'amena à devenir apprenti du chamane avec laquelle il avait mené ses recherches (Goulet, 2011b:54). Le rêve que Bradford Keeny fit lors de son ethnographie chez les Bochimans et dont il demanda l'interprétation à ses interlocuteurs l'engagea « dans un long processus d'apprentissage parmi eux » (Goulet, 2011b:54). Jill Dubisch (2008) fit quant à elle l'expérience de rencontres avec une entité protectrice lors de sa pratique du Reiki, alors qu'elle faisait ses recherches dans une école en suivant les enseignements de son maître Shenayda (Goulet, 2011b:56).

Toutes ces expériences survinrent de manière plus ou moins involontaires et s'imposèrent aux ethnographes comme une manifestation du terrain à l'intérieur d'eux-mêmes. Elles ne sont agies volontairement que dans un second temps, lorsqu'elles sont mobilisées pour les partager avec les interlocuteurs, qui les interprètent et les utilisent comme moyen d'insertion des chercheurs dans le groupe. Mais il arrive que sur certains terrains, un réel apprentissage ait lieu ou que les anthropologues insistent davantage sur cet aspect plutôt que d'évoquer seulement des événements involontaires.

C'est le cas, par exemple, de Deirdre Meintel (2007, 2011) qui mena ses recherches dans une église spiritualiste de Montréal dans les années 2000. Après une phase de familiarisation avec le groupe spiritualiste et sa pratique de la médiumnité, accompagnée d'un recueil classique de données, cette anthropologue commença à assister régulièrement à des réunions entre membres (2007:132-133, 2011 : 93-96). Pendant plusieurs mois, elle s'entraîna à la médiumnité avec ses interlocuteurs pour finir par distinguer « trois niveaux dans la voyance : la perception, soit l'image et l'impression sensorielle (mots, odeurs, sons, goûts, etc.), l'interprétation, et la transmission à la personne concernée. » (Meintel, 2011 :95). Puis, après une année, elle commença à participer aux sessions de voyance publiques, lors desquelles les médium délivrent des messages aux personnes venant les consulter (Meintel, 2011 :96-99). Elle analyse son apprentissage de la médiumnité comme un « désapprentissage », une manière totalement différente du transmettre les connaissances que celle du cadre

académique, qui repose sur la place centrale du « corps-esprit » et de l'affect dans ce processus (Meintel, 2011 :99-102). Ce rapport d'apprentissage personnel entretenu avec l'objet d'étude et les interlocuteurs par l'anthropologue se retrouve également chez Victor et Edith Turner (1992) et chez Barbara et Dennis Tedlock (1990).

S'il y a apprentissage il y a un savoir, ce qui place le rapport à la connaissance au centre de cette approche. En considérant que les interlocuteurs sont porteurs d'un savoir, l'universalité des connaissances académiques est relativisée (explicitement ou non), elles ne sont pas "la vérité". Mais ce relativisme ne fait pas nécessairement de la différence des savoirs une opposition ou une lecture dichotomique. Au contraire, comme l'anthropologue peut les apprendre, il y a une porosité. Il semble qu'une certaine hybridité des modes de connaissances soit contenu dans cette approche, du moins si l'on considère les chercheurs, car les interlocuteurs, eux, n'ont pas forcément accès au savoir universitaire.

Pour décrire ces expériences et cet apprentissage, ces anthropologues sont parfois obligés de parler d'eux-mêmes en tant que sujets, ce qui influe sur les modalités d'écriture ethnographique. Ainsi, la place de l'autobiographie devient-elle de plus en plus importante dans le texte ethnographique, ce qui est d'ailleurs le cas de mon propre récit (voir *supra* 2.1.1). Or, cela ne va pas sans poser certains problèmes si l'on souhaite également constituer un savoir portant sur d'autres que soi (B. Tedlock, 1991 ; Olivier de Sardan, 2000 ; Meintel, 2011:103). La teneur autobiographique des textes ethnographiques a souvent été associée au courant postmoderne, dont les quatre aspects principaux les distanciant de l'anthropologie classique sont : « la multiplicité des "vérités", la confusion entre fiction et réalité, l'abolition de la distinction observateur/observé ; la déconstruction des catégories masculin/féminin. » (Aubrée & Dianteill, 2002:12). Le courant expérientiel, qui a partie liée avec le postmodernisme, s'en distingue cependant par le fait qu'il prône moins l'opposition aux exigences académiques que leur conciliation avec une épistémologie renouvelée. Néanmoins, cette posture qui relativise l'universalité des savoirs et accorde une valeur heuristique à l'expérience personnelle n'est pas unanimement reconnue dans le milieu académique, au point que Catherine Ewing parle de « tabou anthropologique » de « reconnaître que les

sujets d'une recherche puissent effectivement savoir quelque chose sur la condition humaine qui soit personnellement valide pour l'anthropologue : c'est un refus de croire » (Ewing, 1994:571). Cette posture rencontre donc certaines oppositions dans le milieu académique, peut-être dans des proportions moindres que les vives critiques qu'avait suscitées à son époque l'ouvrage de Jeanne Favret-Saada⁷⁹. Si ces réactions mobilisent les chercheurs, c'est sûrement parce qu'elle touche au fondement de la discipline et à la définition des conditions dans lesquelles le savoir académique doit être produit.

Pour clore cette explication des modalités de participation telles qu'elles se posèrent dans mes recherches, je finirais par quelques remarques plus générales. Il est apparu que l'implication personnelle, la transformation de soi et le rapport au savoir sont des aspects inhérents à la question de la participation aux pratiques religieuses. En tâchant de situer dans l'histoire de la discipline les travaux d'anthropologues qui ont alimenté la réflexion à ce sujet, on peut dégager un continuum de positions dans le spectre de la participation.

Selon un ordre croissant d'implication cela donnerait : simplement assister à des rituels pour les observer (Olivier de Sardan, 1988), être le sujet d'une consultation (Munier, 2013), faire une initiation méthodologique (Bonhomme, 2005 ; Dianteill, 2000), devenir patient (Favret-Saada, 1978), faire l'expérience de visions ou de rêves (Ewing, 1994 ; Dubisch, 2008 ; Nuttal, *in* Goulet & Miller, 2007), devenir médium/chamane (Meinteil, 2011 ; Glass-Coffin, 2010 ; Peters, 1981 cité par Goulet 2011b:54 ; D. Tedlock, 1990), s'initier par conviction personnelle (Jules-Rosette, 1975 ; Castaneda, 1985 ; E. Turner 1992).

Il est évident que cette gradation unidirectionnelle n'est qu'une modélisation qui a pour but de synthétiser un éventail des participations possibles. Car, au-delà de la singularité intrinsèque à chaque ethnographie, l'intensité de la participation et la profondeur de l'implication personnelle sur le terrain ne permettent pas à elles seules de distinguer une dérive potentielle d'une contribution scientifique. La distinction peut être établie par

⁷⁹ Cet ouvrage avait été vu, au minimum, comme trop subjectiviste (Belmont, 1978) et, dans le pire des cas, l'auteure fut surnommée « la sorcière du CNRS » dans un hebdomadaire national (Bonnot Gérard, *L'Express*, 1974, 19-25 août. pp.60-65.).

l'effort de théorisation traduisant la volonté de contribuer au projet anthropologique, c'est-à-dire d'accepter les modalités de production du savoir académique, ce qui n'empêche pas de reconnaître la validité d'autres savoirs transmis par d'autres modes d'apprentissage. C'est en cela que l'approche expérientielle se distingue de certaines expériences *new age* et constitue un paradigme méthodologique en soi, aux côtés des paradigmes structuraliste et interprétatif (Goulet, 2011b).

En ce qui concerne ma propre démarche, je la situerais entre une initiation méthodologique et la posture expérientielle. J'ai effectivement fait l'effort de m'impliquer dans la ritualité que j'observais, sans chercher par ailleurs à intérioriser à tout prix la pratique du vodou, ce qui aurait été une erreur. L'adoption de cette approche ne fut pas seulement un choix méthodologique de ma part car je perçus de plus en plus que mon implication personnelle était utile à mes recherches. À titre d'exemple, ce ne fut que lorsque que je commençais à assister aux répétitions, en tant qu'enfant spirituel, que je pus apprendre en détail les chants, leur sens et leur rôle dans les cérémonies. De même, lorsque je fis une demande personnelle à Saint-Jacques lors d'une cérémonie, je pus entrevoir comment les conseils des *lwa* peuvent être appliqués par les pratiquants hors des cérémonies. Ce *lwa* m'a reparlé au cour d'un autre rituel, ce qui peu à peu me permis de comprendre comment se noue la relation entre un pratiquant et un esprit.

Ces différentes situations montrent que dans le vodou, en tout cas celui que j'étudie, l'implication personnelle, sinon nécessaire, est au minimum une source fructueuse de compréhension. Par ailleurs, face aux éventuelles critiques qui pourraient être adressées à cette posture sur le terrain, il semble que le plus important n'est pas tant de plus ou moins participer que d'être vigilant aux modes de savoir mobilisés dans les discours que l'on produit. Autrement dit, l'analyse de sa propre expérience d'une pratique religieuse ne signifie pas nécessairement que l'anthropologue perde de vue le projet d'analyser les pratiques, conceptions et modes de vie d'autres que soi.

Néanmoins, je pris conscience du fait que plus j'entrais dans la pratique, plus mes interlocuteurs pouvaient avoir les moyens d'imposer certaines contraintes à mes recherches. Et c'est précisément pour cela que certains anthropologues refusent de

s'impliquer personnellement dans leur objet d'étude. Mais je considérais alors que c'était une contrepartie légitime de leur part. Malheureusement, celle-ci fut quelque peu chère payée puisqu'elle se manifesta par des restrictions affectant la seconde dimension majeure de ma méthodologie, à savoir l'accès à la partie étasunienne de la famille religieuse, troisième site dans lequel j'avais prévu de mener mes observations.

3.2.2 – Tentative d'ethnographie multisituée

Comme il est expliqué précédemment, la famille religieuse élargie au centre de mon ethnographie est répartie principalement entre trois sites différents : Montréal, New York et Haïti. C'était pour cette raison que je l'avais choisie, supputant qu'une répartition entre ces trois espaces impliquait nécessairement l'entretien de relations entre ces sites, base sur laquelle reposent les réseaux transnationaux. Comme je résidais à Montréal après mon initiation, je commençais à fréquenter régulièrement la partie de la famille religieuse qui s'y trouvait.

Les trois logiques spatiales dégagées précédemment (voir *infra* : Chapitre 1-2.4.2) retenaient particulièrement mon attention, j'ai donc orienté ma méthodologie dans le but de pouvoir les étudier. La production de la localité se manifeste à l'échelle de l'espace local, entre autre dans les activités de territorialisation que le groupe met en œuvre. La logique réticulaire réside dans l'entretien de relations transnationales, par le déplacement des acteurs et les communications qu'ils ont entre eux. Le territoire imaginé est, quant à lui, présent dans les deux logiques précédentes étant donné qu'il est plutôt d'ordre discursif, et exprime la conception des territoires de référence du groupe ou de ses membres (les quartiers de résidence, Montréal, les localités d'origine en Haïti, Haïti dans son ensemble, les pays étrangers, etc.).

3.2.2.1 – Le déplacement comme paradigme : acteurs, lieux et flux

En prenant comme unité sociale d'observation le réseau relationnel des pratiquants, ma recherche rompt avec le modèle classique du terrain ethnographique. Cela n'est pas nouveau en soi car, confrontés au nouveau contexte induit par la mondialisation, les anthropologues ont dû « réinventer l'anthropologie » (Saillant, 2009). Afin de se doter de nouveaux outils pour repenser les notions centrales de la discipline ainsi que

l'épistémologie de l'anthropologie, certains sont sortis du canon de la monographie villageoise en s'intéressant notamment aux circulations (*ibid.*).

Akhil Gupta et James Ferguson (1997) font parti de ceux qui ont contribué à remettre en question les frontières du « terrain » et « l'archétype » malinowskien de l'ethnographie en essayant d'abandonner « [the] old ideas of territorially fixed communities and stable, localized cultures, and to apprehend an interconnected world in which people, objects, and ideas are rapidly shifting and refuse to stay in place » (1997: 4). Cette redéfinition de la dimension spatiale, mais aussi relationnelle, de l'ethnographie est directement liée aux conséquences de la dernière phase de mondialisation : la globalisation. Néanmoins, des éléments importants sont conservés dans la pratique ethnographique. Ce sont la longue durée de l'étude, la recherche de proximité avec les interlocuteurs, l'échelle réduite du groupe concerné et la « fonction de traduction d'un idiome dans un autre » (Marcus, 1995:100).

En suivant cette remise en question des frontières au sein desquelles s'effectue la recherche, la délimitation n'est plus directement spatiale mais relationnelle, c'est-à-dire l'ensemble des personnes prenant part au réseau social des pratiquants. Cela permet de ne plus considérer la dimension spatiale comme allant de soi, mais de la mettre au cœur de l'étude.

Trois notions sont alors utiles pour interroger cette relation entre le réseau relationnel et l'espace. Considérer les sujets comme des acteurs sociaux implique que ceux-ci ont un potentiel d'action dans leur univers socio-culturel, c'est-à-dire qu'ils ont une agentivité (*agency*), non seulement dans l'élaboration du réseau, mais dans le monde en général. La notion de lieu est également centrale dans cette approche, moins pour signifier un contenant des relations sociales qu'un contenu et un produit des actions des acteurs, notamment en ce qui concerne la production de la localité, autrement dit les processus de territorialisation. Enfin, le flux est une manière d'aborder les échanges de pratiques, d'objets et de discours entre les acteurs et les groupes d'acteurs, c'est ce qui connecte les différents points du réseau. À ce sujet, « Ulf Hannerz avait déjà attiré l'attention sur le fait que les flux transnationaux ne vont pas exclusivement du centre vers la périphérie,

cette dernière produisant des « contre-flux » (counterflows) qui reformulent ce qui a été véhiculé » (Capone, 2010:241). Dans cette optique, l'importation du vodou à Montréal est un flux qui, à l'échelle micro-sociale de la famille religieuse, se compose de l'ensemble des relations qu'ils entretiennent avec certaines personnes (famille biologique, pratiquants) en Haïti, mais aussi dans d'autres foyers diasporiques (comme les parents spirituels de Christelle, à New York).

Ces trois notions sont liées par une approche constructiviste de l'espace dans laquelle les acteurs sollicitent et mettent en place des flux entre des lieux, qui sont eux-mêmes construits par ces flux. Mais les flux ne circulent pas dans un espace abstrait et les lieux ne sont pas de purs produits discursifs. Dans mon travail, ces termes renvoient à l'ensemble des espaces (rituels, domestiques, urbains et parfois professionnels) que les membres de la famille religieuse et de leur entourage connectent par leurs activités et leurs déplacements. La configuration de ces flux est largement conditionnée par les contextes sociaux qu'ils traversent, à savoir Haïti et les foyers de la diaspora haïtienne d'Amérique du Nord que sont Montréal et New-York.

Ma démarche fut donc de mener un terrain multisitué étant à même de permettre l'analyse des dynamiques transnationales mises en œuvre par le réseau relationnel des pratiquants entre ces différents foyers. Selon Georges Marcus, cette « multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography » (1995:105). C'est donc la mobilité qui est au centre de l'ethnographie et la localité est considérée comme le résultat de processus mouvants. Par ailleurs, cela implique de prendre en compte ma propre mobilité dans la réalisation de cette étude car elle est la condition même de l'observation.

Comme le signale James Clifford (1997:23), les ethnographies classiques reposaient souvent sur les déplacements des anthropologues mais leurs travaux ne rendaient compte que des observations menées dans un espace circonscrit et statique. Ma propre mobilité doit non seulement être un aspect de l'objet d'étude mais elle doit également

être questionnée par rapport à la proximité (ou la distance) qu'elle produit avec les interlocuteurs. Autrement dit, le partage (ou non) de la mobilité avec les acteurs du réseau n'est pas qu'un simple déplacement nécessaire à l'enquête, c'est un moyen supplémentaire d'interroger les modalités du rapport à l'espace du groupe diasporique.

3.2.2.2 – *Projet initial de terrain multisitué*

J'ai donc cherché à accompagner les pratiquants dans leurs déplacements entre différents points de pratique afin de réaliser un « terrain multi-situé qui suit les "religieux" dans leurs parcours et [qui] permet [...] de mettre en évidence l'existence concrète de relations incluant différents types d'acteurs » (Argyriadis, 2005). Ou, pour utiliser la nomenclature établie par George Marcus, il s'agissait de « suivre les gens », technique la plus évidente lorsque la population concernée par l'étude est migrante ou diasporique (1995:106).

Mes déplacements entre Montréal et Haïti ont été de plusieurs sortes, selon qu'ils étaient ou non synchrones avec les membres de la famille religieuse. Juste après mon initiation, en août 2012, je suis parti avec Christelle, son mari et son fils en Haïti. Je passai deux semaines chez eux, dans le quartier de Pétion-ville à Port-au-Prince, les accompagnant dans chacune de leur sortie. Nous visitâmes l'*abityasyon* familiale de Christelle près de Léogane, ainsi que le *peristil* de Jean-Christophe, son père initiatique, à Carrefour.

De mi-mars à fin avril 2013, je repartis en Haïti et devais y retrouver Christelle. Mais pour des raisons d'organisation, elle ne vint pas pendant mon séjour. Connaissant le *peristil* de mon "grand-père" spirituel, je m'y rendis seul. Je pus assister à une cérémonie qu'il organisait et restai quelques jours pour mieux découvrir les lieux et les personnes qui y étaient rattachées. Néanmoins la période n'était pas la plus propice aux observations puisque le carême arrivait et que toute activité rituelle cessa jusqu'au vendredi saint. J'en profitai pour aller à Souvenance, près de Gonaïve, assister à la semaine de cérémonie annuelle se déroulant dans ce *lakou* patrimonialisé⁸⁰. Par ailleurs, une future membre du groupe montréalais, Elena, alla passer quelques semaines dans son village dans l'Artibonite. Je l'y retrouvai et y passa quelques jours au sein de sa

⁸⁰ Ce lieu de culte a été l'objet de projets gouvernementaux haïtiens pour être rénovés. Voir par exemple Régulus (2012:247).

famille, me permettant de mener de nouvelles observations.

À plusieurs reprises, Christelle et quelques initiés se rendirent à New York afin de rendre visite à ses parents initiatiques, mais je ne pus jamais prendre part à ces voyages. Lorsque j'essayai de m'y rendre seul, après avoir obtenu confirmation de leur présence, je n'obtins pas de réponse et fus obligé de rentrer à Montréal.

Je retournai en Haïti en novembre 2013, seul également. Je retournai à Carrefour et assistai à une cérémonie pour les Gede⁸¹. Celle-ci ne se déroulait pas dans le *peristil* de Jean-Christophe mais dans la cour d'une de ses enfants spirituels, juste à côté. Je restai quelques jours et pu mieux connaître Nelly, ma "tante" spirituelle, ainsi que son mari. Au cours des deux années que durèrent mon terrain, Christelle se rendit plusieurs fois en Haïti, mais je ne pus jamais y retourner avec elle.

Il apparaît que de mes déplacements, un seul fut réalisé avec Christelle, les autres furent menés seul, donnant lieu ou non à des rencontres avec d'autres membres en mouvement de la famille spirituelle. Cette relative désynchronisation vient du fait qu'il fut très compliqué de coordonner la planification des voyages entre les autres personnes et moi. Mes contraintes personnelles étaient d'abord d'ordre économique : je devais avoir suffisamment d'argent pour pouvoir voyager et prévoyais à l'avance la durée et les dates de mes déplacements. Christelle avait ses propres contraintes, liées à ses activités professionnelles et rituelles : elle pouvait remettre à plus tard un départ imminent parce qu'un client avait besoin d'elle à Montréal ou bien partir une semaine après avoir appris que Jean-Christophe organisait une cérémonie en Haïti. Quant à Jean-Christophe, celui-ci était encore plus mobile puisqu'il faisait entre cinq et huit aller-retours par an entre Haïti et New York, au gré de ses activités rituelles. Un autre facteur jouait également dans la non-prévisibilité de ces déplacements qui tient au fait qu'en Haïti voyager rend vulnérable et expose les personnes à des attaques sorcellaires. Il est donc assez rare, pour les personnes partageant ce type de conception, de divulguer à l'avance la date de son voyage.

⁸¹ Il s'agit des divinités de la mort fêtées au mois de novembre.

3.2.2.3 – Blocages rencontrés et adaptation aux contraintes

Au fur et à mesure de l'avancement de ma recherche je réalisai que plusieurs obstacles se présentaient. Je compris que les parents initiatiques de Christelle ne m'acceptaient uniquement que comme leur petit-fils spirituel mais bloquaient tacitement mon projet de poursuivre mes observations à New York. Je pus tout de même les rencontrer en Haïti et à Montréal je les ai côtoyé chez Christelle lorsqu'ils venaient pour l'épauler dans certaines cérémonies. Sur les trois sites que couvrait la famille religieuse je n'ai eu donc accès qu'à deux d'entre eux. Ainsi, je découvrais au fur et à mesure, que la partie new-yorkaise de mon terrain recelait un certain nombre d'enjeux que je n'avais pas soupçonné jusqu'alors.

Lors de mon second séjour en Haïti, lorsque je rencontrai Jean-Christophe à son *peristil*, ce n'était pas Bonnie, la mère spirituelle de Christelle, qui organisait la cérémonie avec lui, mais une autre femme. Ils étaient venus ensemble des États-Unis, avec un groupe de personnes qu'ils initiaient en Haïti. Marie-Claire ne vivait pas à Spring Valley comme Bonnie et Jean-Christophe, mais à Brooklyn. Je me rendis compte au fur et à mesure que Jean-Christophe avait deux compagnes *manbo* et qu'il menait ses activités rituelles alternativement avec les deux. Je compris que la situation était délicate seulement à mon retour à Montréal, lorsque Christelle m'expliqua les tensions existant entre les deux femmes et m'exposa son inimitié envers Marie-Claire. Étant donné cette situation, Jean-Christophe n'appréciait pas le fait que je commençais à m'intéresser à ses activités rituelles partagées entre ses deux compagnes. Il y avait en réalité plus d'enjeux qu'une simple histoire de cœur. Marie-Claire m'avait dit qu'à New York, une femme tournait un documentaire sur son activité de *manbo*. Plus tard, sur internet, je découvris effectivement qu'une photographe professionnelle avait réalisé une série de photo sur le thème du vodou à Brooklyn. Les images montraient principalement les cérémonies de Marie-Claire dans lesquelles apparaissait également Jean-Christophe. Or Marie-Claire, et éventuellement Jean-Christophe, trouvait un intérêt directement économique dans cette participation. Quand, plus tard, je tentais tant bien que mal de faire valoir l'intérêt de ma recherche auprès de Jean-Christophe, celui-ci m'expliqua que si je faisais un documentaire il pouvait l'accepter mais sinon il n'y voyait aucun intérêt. Je ne faisais pas de documentaire, il ne vit donc jamais d'intérêt dans ma recherche. Pour finir, mes

"grand-parents" initiatiques affichaient une attitude distante envers moi. Jean-Christophe m'explicita à plusieurs reprises qu'il n'avait pas à répondre à mes questions et que je devais m'adresser à ma "maman", puisque c'était elle qui m'avait initié.

Néanmoins, j'ai pu tout de même observer dans une certaine mesure, localement et transnationalement, une partie de l'étendue du réseau relationnel de Christelle et ses dynamiques. Cette observation ne pouvant se faire qu'en étant moi-même un membre de ce réseau, je suis donc entré en relation avec le maximum de personnes composant cette famille religieuse. Par ailleurs, ces obstacles m'ont conduit à rencontrer d'autres pratiquants en Haïti, ce qui m'a permis d'enrichir ma connaissance de la diversité du vodou dans son espace d'origine.

3.2.3 – Méthodes et données

3.2.3.1 – *Entretiens*

Initialement, les entretiens que je projetais de mener étaient de deux sortes : libres et semi-directifs, selon le type d'informations que je souhaitais recueillir. Les premiers amenaient notamment les personnes à produire des récits de vie. Quant aux entretiens semi-directifs, ils devaient être utilisés en fin de recherche, pour obtenir des données précises sur les conditions de vie de mes interlocuteurs, notamment d'ordre socio-économiques. Je pensais qu'il était préférable de ne pas les faire trop tôt pour ne pas brusquer les répondants, avec lesquels des liens de confiance devaient être noués au cours du terrain. C'est la raison pour laquelle je souhaitais d'abord faire des entretiens libres (voir annexe 4). Les entretiens semi-directifs devaient également servir à préciser les points pertinents dégagés lors des entretiens libres si je manquais d'informations. Je souhaitais mener ces entretiens avec tous les membres de la famille religieuse, c'est-à-dire la *manbo*, ses enfants spirituels, ses parents spirituels ainsi que d'autres enfants spirituels de ces derniers, en Haïti et aux États-Unis. Je souhaitais tenir compte à chaque fois de leur discours par rapport à la place qu'ils avaient dans le groupe. Je ne menai finalement que les entretiens libres car cette partie de ma recherche fut moins bien accueillie par le groupe que ma participation régulière à la ritualité.

Les entretiens libres portaient sur différents aspects de la pratique du vodou haïtien, du parcours migratoire, des relations familiales et du rapport à la condition diasporique. Ils étaient orientés par quatre axes thématiques (voir annexe 4), mais laissaient suffisamment d'ouverture aux interlocuteurs pour qu'ils puissent aborder des sujets que je n'aurais pas envisagés. Parmi les entretiens de ce type, j'invitais les répondants à produire des récits de vie, afin de pouvoir retracer leur histoire migratoire et diasporique, ainsi que leur rapport au vodou. Ces entrevues sont particulièrement riches car elles amènent à « [saisir] le sujet dans l'ensemble de sa durée et de ses univers significatifs, fournissant des échantillons de représentations qu'il se fait de ses rapports au monde, pour lui, autant micro que macro sociologique » (Morin, 1973:37).

Lors de la première année de recherche, j'avais attendu longtemps avant de proposer aux membres de la famille spirituelle montréalaise de mener des entretiens. Au fur et à mesure que je les connaissais mieux par ma fréquentation régulière de leurs activités, je m'étais rendu compte qu'il était difficile d'entretenir des rapports étroits avec ces personnes. Malgré ma légitimité à partager leur pratique rituelle et mes efforts pour parler créole, une distance persistait toujours entre eux et moi. Bien sûr, j'avais plus d'affinités avec certains que d'autres, et ce sont justement ces personnes avec lesquelles j'ai pu mener plus facilement des entretiens.

Dans l'ensemble, la distance reposait sur les trois champs classiques de l'intersectionnalité (Dorlin, 2009), c'est-à-dire sur l'articulation des catégories de genre, de classe et de race. Et cette distance se manifestait d'autant plus dans les attitudes et les interactions avec les membres du groupes que nous étions collectivement en coprésence. En d'autres termes, le fait que j'étais perçu comme homme alors que la majorité des personnes étaient des femmes, que j'étais désigné comme blanc (français de surcroît) alors que tous se concevaient comme noirs et enfin, que je faisais des études supérieures en sciences sociales alors qu'aucun n'avait de cursus universitaire académique⁸² représentait un tel écart qu'il leur était difficile de se comporter avec moi comme avec un membre normal de leur entourage.

⁸² Certains avaient un cursus universitaire professionnel, mais relativement court comparé au mien.

De mon côté, la difficulté consistait surtout à trouver des manières de dépasser ces écarts afin d'instaurer une relation de confiance avec eux. Mais la divergence entre nos emplois du temps, entre nos zones résidentielles et nos moyens de déplacement (je n'avais pas de voiture alors que la plupart en avait), entre le type de cadre d'échange auxquels nous étions familiers (dîner, apéritif, etc.), s'ajoutaient à ces écarts pour mettre en échec la plupart de mes tentatives de rencontre. Après un an, un certain malaise persistait toujours dans les interactions avec mes "frères et sœurs" spirituels.

Ce n'est donc qu'au cours de la deuxième année de ma recherche que je commençais à solliciter plus directement certaines de ces personnes en vue de faire des entretiens. Les réponses que j'obtins reflétaient le degré de proximité qui s'était installé pendant l'année écoulée : positives avec ceux et celles qui, d'une manière ou d'une autre, ne voyait pas seulement en moi qu'un intrus tolérable ; négatives avec ceux et celles qui, pour différentes raisons, n'acceptaient pas ma démarche. Mais je n'eus que très peu de réponses négatives directes, le refus se manifestait plutôt par le fait de différer indéfiniment les rencontres prévues. Ces attitudes, véritables procédures d'évitement, sont très fréquentes en Haïti et ne doivent pas étonner l'anthropologue (voir à ce sujet Giafferi, 2004).

J'ai commencé par me concentrer sur Christelle car en tant que mère spirituelle elle avait un rôle clé dans l'existence du groupe et la transmission de la pratique du vodou à Montréal. J'avais d'assez bons rapports avec elle et cela me permettait d'expliquer ma démarche à ses enfants spirituels mais aussi à ses parents initiatiques. Lors de mon premier voyage en Haïti, j'ai donc interviewé Jean-Christophe et sa compagne Marie-Claire mais je ne pus jamais discuter avec Bonnie.

Ensuite, j'ai rapidement choisi deux enfants spirituels. J'avais déjà mené des entretiens avec Yvonne lors de mes précédentes recherches, il fut donc aisé d'en faire à nouveau. Parallèlement, Elena était assez réceptive à mes recherches et m'avait accueilli quelques jours dans sa famille en Haïti, elle accepta donc facilement un entretien. Toutes les deux connaissent bien le vodou et ont un grade initiatique élevé, habitent à Montréal depuis longtemps et sont allées en Haïti à plusieurs reprises depuis. Elles représentaient en

quelques sortes l'idéal-type des pratiquants de la famille religieuse. Par la suite, je proposais progressivement ces entrevues à l'ensemble des enfants spirituels de Christelle : les premiers entretiens me servaient de points de références. J'ai rencontré d'autres enfants spirituels de Jean-Christophe et Bonnie mais je n'ai pu faire d'entretien qu'avec Nelly, sœur spirituelle de Christelle qui vit en Haïti.

J'enregistrais les entretiens que je menais afin de les retranscrire pour pouvoir les analyser en détail par la suite. Généralement, lorsqu'une personne acceptait une entrevue, elle acceptait également d'être enregistrée. En revanche, le cadre discursif de l'entretien lui-même, entre dans une certaine mesure en conflit avec l'économie du discours à laquelle j'ai pu me familiariser tout au long de mon terrain. En Haïti, ou entre Haïtiens, que l'on soit de l'élite, des dites "classes moyennes" ou du petit peuple, il est rare de parler pour exprimer le ressenti proprement subjectif que l'on a d'une situation pour la partager avec les personnes présentes afin que celles-ci aient accès à la dynamique émotionnelle interne du locuteur. En situation de groupe, la prise de parole et la participation à une discussion, sont beaucoup plus une manière de se positionner les uns envers les autres, comme une sorte de jeu interactionnel. Lorsque, dans ces discussions, l'on se réfère à un corps de connaissances instituées – et le vodou en est un dans ce cas – les positions entre locuteurs se polarisent très rapidement en fonction des statuts qu'ont les locuteurs en présence par rapport à ces connaissances. De même, l'expression d'une opinion est souvent utilisée pour prendre l'ascendant sur un locuteur, ou s'allier à un autre, en fonction des relations que ceux-ci entretiennent entre eux.

L'entretien ethnographique, quant à lui, repose sur une économie de la parole radicalement différente, dont la prémisse fondamentale consiste à considérer la parole du locuteur comme exprimant fidèlement son ressenti subjectif envers une situation. Cela n'empêche pas de considérer que la personne use de feintes, de détours et de stratégies, mais dans tous les cas, son discours est considéré comme étant l'expression de son intériorité. Ainsi, les entretiens, d'autant plus s'ils sont semi-directifs, ont tendance à constituer une méthode inadaptée dans ce cas puisqu'ils ne recueillent que ce qu'une personne utilise comme position envers la personne qui la questionne pour faire valoir son statut à un moment donné de sa relation avec elle. Néanmoins, lorsque je pus

mener des entretiens libres, les répondants exposaient certains segments de leur vie, de leur rapports au vodou, qui correspondent relativement bien avec les type de données mobilisables pour une ethnographie.

Ces particularités m'ont donc amené à ne faire que des entretiens libres, beaucoup plus adaptés à la situation d'énonciation en vigueur sur mon terrain. Leur longueur, d'une durée moyenne d'une heure et demi, compensa d'une certaine manière l'absence d'entretiens semi-directifs. Ils m'ont également permis d'appréhender des aspects du vodou haïtien tel qu'il est vécu par ces pratiquants et dont je n'avais pas initialement conscience. Ces entretiens ont donc joué un rôle crucial dans ma capacité de compréhension du "monde du vodou".

Par ailleurs, certains des pratiquants enregistraient les chants qu'ils répétaient ensemble afin de mieux les apprendre, ce qui me laissa une ouverture pour les enregistrer également. J'enregistrai aussi la plupart des cérémonies auxquelles je participais. Bien que ces derniers enregistrement soient de piètre qualité, une oreille exercée peut déceler la succession de chants et de rythmes qui en compose le déroulement.

Enfin, lorsqu'il fut question des généalogies spirituelles ou des réseaux d'interconnaissance, je me suis attelé à les figurer graphiquement afin de reconstituer le lignage rituel que j'étudiais. Ce mode de schématisation des relations, notamment initiatiques, apparaît dans plusieurs sections de ma thèse (voir Chapitre 5-1.2 et 2.3 ; Chapitre 6-1.1).

3.2.3.2 – *Participation observante*

Mes observations portaient sur deux contextes principaux : les espaces-temps rituels et les contextes d'interactions quotidiennes. Je les différencie en terme de méthode parce qu'ils sont considérés comme relativement séparés sur le terrain, l'analyse les mobilisera complémentirement.

J'avais choisi d'observer, en y prenant part, la pratique du vodou et donc toutes les cérémonies que la famille religieuse pouvait mener à Montréal. L'observation (comme

spectateur) de cérémonies dans la famille religieuse étendue en Haïti permettait d'évaluer la continuité ou les transformations du vodou au sein d'une même famille religieuse. Celles qui portaient sur d'autres formes de vodou ou dans d'autres familles religieuses permettaient d'avoir des points de comparaisons entre différentes tendances du vodou (non *asogwe*) ou entre différentes familles religieuses (*asogwe*). Quant aux activités non-rituelles à Montréal, il s'agissait de tous les événements que le groupe vivait et dans lesquels un sentiment d'appartenance pouvait se développer. Durant mes deux années de terrain, j'ai ainsi participé à une vingtaine de cérémonies, majoritairement à Montréal mais également en Haïti. J'ai également pris part, en tant que membre de la famille spirituelle, à plus d'une dizaine d'événements non-rituels tels que des répétitions, des réunions et quelques festivités familiales.

Dans les contextes rituels j'étais attentif à l'exécution des cérémonies, c'est-à-dire autant leur déroulement formel que le contenu mobilisé saisissable dans les gestes, les attitudes corporelles, les danses, les chants et les interactions verbales et non verbales entre pratiquants. Je m'intéressais donc autant au cadre institué qui régit les normes de ces événements qu'aux actions des personnes présentes (officiants, spectateurs, entourage) au sein, en dehors ou en marge de ce cadre.

Ces observations se déroulèrent dans des lieux de cultes, les temples vodou (*peristil*) en Haïti et chez des particuliers à Montréal, le salon en sous-sol faisant généralement office de *peristil* plus ou moins régulièrement. Comme une grande partie des cérémonies se passe en présence d'un public, j'observais celui-ci selon la même approche. Mon insertion dans le groupe me permit d'avoir accès à des rituels qui n'accueillaient pas de public, soit parce qu'ils ne concernaient que les enfants spirituels de Christelle, soit parce qu'ils étaient réservés aux initiés.

La présence d'un groupe de percussionnistes est fréquente dans les cérémonies, afin de jouer les rythmes propres à chaque famille de *lwa*, et j'observais sa place dans le rituel. Les cérémonies vodou nécessitent l'utilisation d'un nombre important d'objets et de matériaux, notamment des aliments, ce qui fut également pris en compte. Une attention spécifique fut portée aux relations et interactions entre les *lwa* (incorporés par les

pratiquants), les pratiquants et le public.

Dans le contexte quotidien, je fus attentif aux interactions entre personnes, aux discussions, aux attitudes corporelles, en somme, à tout ce qui peut être vecteur de signification et où peuvent notamment s'exprimer les rapports au vodou, à Haïti ou à la situation diasporique.

Une partie de ce type d'événements se situait en parallèle du contexte rituel, dans les réunions et les répétitions qu'organisait le groupe entre les cérémonies. Les répétitions consistaient à apprendre les chants en vue des cérémonies à venir et parfois à organiser certaines parties du rituel pour lesquelles Christelle voulait une "mise en scène" spécifique. Les réunions, plus rares, portaient sur l'organisation et la planification des différentes activités futures. Enfin, entrent dans cette catégorie les temps de préparation de l'espace rituel avant les cérémonies, auxquels je participais régulièrement. L'autre partie des événements "profanes" couvrait les anniversaires des membres de la famille spirituelle, une fête de Noël propre au groupe ou la fête de communion d'un enfant d'un membre. Dans ces espace-temps non directement rituels, la famille religieuse se rassemblait, avec son entourage proche, dans le but explicite de renforcer les liens « entre frères et sœurs ».

Je mémorisais mes observations de ces différents espaces d'activités rituelles ou quotidiennes puis les retranscrivais dans un carnet de terrain ou en format numérique une fois chez moi. En effet, je ne prenais pas de notes devant mes interlocuteurs, craignant d'aggraver la situation déjà peu confortable dans laquelle j'étais.

3.2.3.3 – *Ethnographie en ligne et supports multimédia*

Autant l'insertion dans le réseau relationnel que la question du rôle de la mobilité dans l'ethnographie appellent un prolongement concernant les moyens technologiques de communication et, en premier lieu, internet. De la même manière que le fait l'ethnographie multi-située, Annette Markham et Nancy Baym (2008) expliquent que l'ethnographie menée sur internet redéfinit les frontières du "terrain".

Dans une discussion associant l'ethnographie multi-située, la description dense (Geertz, 1973) et la recherche sur internet, Andreas Wittel (2002) explique que l'ethnographie rencontre actuellement une transformation par le rôle croissant que joue cette technologie dans les enquêtes. L'ethnographe doit alors s'intéresser à la relation qu'il y a entre le cyberspace et l'espace social de sa recherche, tout en évitant de se concentrer uniquement sur internet (Wittel, 2002). Cette mise en garde est également évoquée par Stéphane Héas et Véronique Poutrain (2003) : « Internet a cette particularité de ne jamais, dans un certain sens, être clos, mais plutôt de permettre l'ouverture sur d'autres réseaux (ainsi les pages personnelles des inscrits qui sélectionnent eux aussi d'autres sites, etc.). Le danger, en revanche, est de ne s'en tenir qu'à l'espace offert par Internet. » (Héas et Poutrain, 2003).

Cela ne signifie pas que l'on doive séparer le monde dit réel et le monde dit virtuel, ces deux espaces d'action ont autant d'importance et, à ce sujet, Andreas Wittel explique que : « empirical research persuasively shows that e-mailing, online chatting, web surfing and other interactive practices are very real experiences for the people performing them » (Wittel, 2002). C'est donc en considérant les processus socio-culturels dans un continuum entre internet et le reste du monde social que la prise en compte d'internet dans l'ethnographie peut être pertinente.

Ces différents travaux, proposant sensiblement le même rapport aux technologies de l'information et de la communication (TIC), correspondent à l'approche que j'ai tentée de mettre en œuvre lors de mes propres recherches, dans laquelle internet constitue une extension du "terrain" plutôt qu'un "terrain" en soi. C'est d'ailleurs une posture similaire qu'adoptent Stefania Capone (1999) et Alexandra Boutros (2002). La première étudie l'extension sur internet des cultes Yoruba et afro-américains, la seconde travaille sur la manière dont certains pratiquants vodou investissent cet espace communicationnel. Mais leur questionnement diffère du mien, puisque ce qui m'a particulièrement intéressé était plutôt l'usage des TIC par les pratiquants vodou diasporiques plutôt que l'émergence de nouvelles formes de légitimation du vodou *via* ces technologies.

Ainsi, outre le rôle d'internet dans la production de la diaspora, qui est évidemment un aspect important, il est possible d'analyser son usage dans le quotidien des pratiquants.

Internet n'est pas utilisé uniquement pour entretenir des liens avec des personnes éloignées, il peut servir quotidiennement au sein du réseau relationnel local. Ma propre utilisation d'internet est également à questionner, notamment parce qu'elle me servit à être en contact avec les personnes du réseau relationnel. Ce fut notamment le cas lorsque Christelle créa un groupe Facebook pour la famille religieuse montréalaise, afin de faciliter l'organisation et la diffusion des informations. De ce fait, je fus indirectement en contact avec certains membres de la famille religieuse vivant en Haïti.

Enfin, j'ai pris des photographies à Montréal et en Haïti, afin de documenter visuellement la pratique du vodou que j'observais, ce qui fut aussi le cas pour mes observations faites en dehors de la famille religieuse. Mais étant donné un ensemble de restrictions posées par Christelle concernant la prise de photographies de ses cérémonies, je n'ai principalement que des images d'autels. En effet, dans certains groupes de pratiquants, il existe des règles strictes empêchant la diffusion d'images de rituels afin que les participants ne craignent pas d'être identifiés (voir Munier *in* Saillant et Santiago, 2015). Ce fut aussi le cas dans la cérémonie qui eut lieu chez Nelly, mais l'obtention de son autorisation sous condition de lui envoyer les clichés numériques *via* Facebook me permit de prendre assez librement des photos et de courtes vidéos. Dans les lieux de culte extérieurs à la famille religieuse (à Souvenance et chez une *manbo* française vivant en dehors de Port-au-Prince), les cérémonies accueillèrent un grand nombre de "touristes" et de non-pratiquants, ce qui rendait la photographie moins intrusive.

3.2.4 – Traitement et analyse

Comme je l'ai expliqué précédemment (*supra*, 2.3.1), le mode discursif des répondants repose souvent sur des recours à des allusions ou dépend du contexte d'énonciation plutôt que d'une expression constante de leur ressenti subjectif. À cela s'ajoute l'usage successif de plusieurs langues, notamment le créole haïtien, le français et parfois l'anglais. Ces caractéristiques langagières et sémantiques rendent impossible le traitement informatique des données, pertinent dans d'autres contextes. J'ai donc opté pour un traitement manuel, composé de codes de couleurs, établi par thématiques. Les deux cent pages d'entretiens réalisés avec les différents membres de la famille religieuse

ainsi qu'avec trois autres pratiquants vodou extérieurs ont donc été triées de cette manière. L'ensemble des observations manuscrites ou dactylographiées a également été traité selon ce procédé. J'ai utilisé les treize thématiques suivantes, chacune renvoyant à une ou plusieurs sections de mon cadre théorique.

La thématique des « initiations » comprend l'ensemble des références et explications qui portent sur ces rituels. Celle des « rêves » renvoie à la fois aux histoires oniriques mentionnées par des membres de la famille religieuse et à leur rôle dans la pratique du vodou. La thématique des « *lwa* » couvre toutes les mentions à ces divinités, les descriptions qui en sont faites, leurs actions ou leur relations avec les pratiquants. J'ai regroupé sous la catégorie « sorcellerie/malheur » tous les épisodes racontés par des personnes et dont les protagonistes étaient explicitement sujets à des agressions occultes. La thématique des « supports matériels » inclut les mentions d'objets, de plantes ou d'ingrédients utilisés dans la pratique du vodou. Sous l'appellation de « relations d'interconnaissance », j'ai relevé toutes les occurrences de relations entre des personnes en différenciant parmi celles-ci les liens familiaux, initiatiques et amicaux. Les références à des « chants » ou des « danses » vodou sont regroupées dans une même thématique. J'ai différencié les occurrences de « consultations » des autres « rituels religieux », ces derniers comprennent les cérémonies vodou et plus rarement des pratiques d'autres religions. Une autre thématique renvoie à la « dimension thérapeutique » du vodou. La question des « mobilités et migrations » et de l'« espace » sont regroupées dans une seule thématique, dont la dernière se subdivise en local et transnational. La thématique portant sur le « sentiment d'appartenance » couvre les aspects identitaires, raciaux, nationaux et diasporiques évoqués par les personnes. Enfin, la thématique « Technologies de l'Information et de la Communication » se réfère aux usages de ces moyens techniques par les pratiquants.

L'élaboration de ces thématiques résulte de la synthèse de mes propres préoccupations d'analyse avec celles des interviewés. Certaines thématiques étaient en germe dans les questions que je posais dans les entretiens, comme celle de l'espace et de la mobilité ou le sentiment d'appartenance. Mais il est apparu que les personnes recourraient systématiquement à certaines d'entre elles que je n'avais pas forcément prévues, comme

les rêves ou certains aspects concernant les initiations.

La compilation des différentes explications des répondants à ces thématiques constitue les données sur lesquelles je m'appuie dans chaque section de ma thèse. Tandis que les comparaisons entre leurs réponses sur une même thématique vient informer l'analyse des statuts hiérarchiques à l'intérieur du groupe, la profondeur de leur relation au vodou ou d'autres types de divergences pertinentes entre ces personnes. Ce deuxième mode d'analyse est présent dans certaines sections.

Conclusion

J'ai orienté ma méthodologie de manière à saisir le vécu d'un groupe de pratiquants vodou en situation diasporique. Qu'ils soient en Haïti, à New York ou Montréal, ceux-ci vivent dans un contexte urbain, fortement marqué par la globalisation. La constitution d'un terrain multisitué, bien que celui-ci ait été limité par certaines contraintes, m'a permis d'appréhender les liens tissés entre des lieux distants et leur prégnance dans la pratique du vodou qui relie un groupe étendu de pratiquants.

L'insertion dans cette famille spirituelle par ma participation régulière à leurs activités rituelles et non-rituelles me permet d'aborder de manière détaillée mon objet d'étude, le vodou *asogwe* diasporique. Cette deuxième dimension méthodologique concerne principalement la ritualité et l'expérience du « sacré » et la manière dont celles-ci s'insèrent dans le quotidien de la famille spirituelle à Montréal et au-delà. C'est là une tentative de saisir le monde du vodou de l'intérieur, en prêtant attention aux trajectoires de vie de mes interlocuteurs.

J'ai élaboré une méthodologie dans laquelle la dimension multisituée de mon terrain dialogue avec ma forte participation. Celle-ci correspond à ma démarche théorique qui associe l'anthropologie de la mondialisation à l'approche ontologique. Ces choix proviennent d'un souci de comprendre la manière dont les membres de la famille spirituelle montréalaise vivent leur ritualité dans un monde globalisé. C'est à partir de cette compréhension étayée théoriquement que peut se déployer l'analyse des tensions entre perpétuation et transformations du vodou *asogwe* dans la globalisation. Pour ce faire, il importe de commencer par présenter la manière dont cette ritualité se manifeste.

Chapitre 4 – La ritualité du vodou *asogwe*

Introduction

Comme je l'ai expliqué précédemment (*supra* Chapitre 3-1.3), le vodou *asogwe* est caractérisé par sa pratique en grande partie urbaine. Issu de la zone de Port-au-Prince, il s'est diffusé dans les régions environnantes et les principales villes d'Haïti. Si ses caractéristiques principales apparaissent dès le début du XXe siècle, son nom est beaucoup plus récent et semble ne s'être imposé qu'après les années 1980. Mais actuellement il est reconnu sous ce nom par les pratiquants comme une tendance majoritaire du vodou autour de la capitale (le département de l'Ouest).

De ce fait, il n'est pas évident de se référer à une tradition unique constituant un point de départ à partir duquel le vodou pratiqué à Montréal ou à New York différerait de celui pratiqué en Haïti. Les transformations et codifications incessamment répétées jusqu'à une date récente rendent impossible l'identification d'un vodou "authentique" (mais ne mettent nullement en doute l'ancestralité de leur pratique pour les pratiquants)⁸³. Au contraire, dès l'époque coloniale et tout au long de l'histoire haïtienne, une multiplicité de différences locales ont façonné des formes diverses du vodou dans des proportions variables. Tout au plus peut-on reconstituer les processus socio-historiques qui ont donné lieu à ces différentes formes et tenter de cerner l'époque de certaines innovations ou codifications. Du moins, cela est pensable pour le vodou *asogwe*.

L'*ason* est l'instrument caractéristique et central de cette forme de vodou (voir par exemple les photographies 11, 12 et 33 en annexe 5). C'est une calebasse dont une extrémité fait office de manche auquel est attachée une clochette et dont l'autre extrémité sphérique est recouverte d'un filet de perles de couleurs. Il est utilisé pour le son qu'il produit mais il renferme également un pouvoir intrinsèque et est empreint de normes et d'interdits. Le nom *asogwe* tire d'ailleurs probablement son origine de cet objet par une contraction des termes « *ason dogwe* ». Le *dogwe* est justement un geste fait avec l'*ason*, qui consiste à "distribuer la puissance des *lwa*" lors des cérémonies.

⁸³ Quant aux anthropologues, certains reprennent à leur compte cette authenticité alors que d'autres en analysent l'élaboration avec une approche critique, selon les courants auxquels ils se rattachent (voir Chapitre 2-1).

Mais cette forme de vodou n'est pas elle-même homogène. Une version très esthétisée est pratiquée par une partie de l'élite économique et culturelle haïtienne et donnée à voir, par proximité sociologique, aux étrangers qui les fréquentent⁸⁴. Une autre version existe, moins visible parce que plus populaire et c'est celle que j'ai observée. Ce sont deux versions d'une même forme du vodou mais leur pratique diffère dans la même mesure que l'*ethos* de leurs pratiquants les distinguent.

Il s'agit donc dans ce chapitre d'expliquer les rudiments de la pratique du vodou telle que je l'ai observée. La première partie s'appuie sur mes recherches ethnographiques pour expliquer les bases des pratiques et des concepts du vodou *asogwe*. La seconde partie est une description détaillée d'une cérémonie générique basée sur mes observations à Montréal. Étant donné que j'ai mené mes recherches principalement dans un seul lignage religieux, comprenant les branches de Montréal, de New York et d'Haïti, ce sont les normes qui ont cours en son sein qui seront ici évoquées. Ces éléments ne sont pas forcément valables pour l'ensemble des formes du vodou et reflètent surtout la version *asogwe*.

On retrouvera beaucoup d'éléments déjà présents dans la littérature "classique" sur le vodou haïtien. Cela n'est pas étonnant puisque c'est justement le vodou *asogwe* que ces auteurs ont observé, ou du moins son ancêtre. Inversement, un certain nombre de praticiens ont puisé dans ces ouvrages des éléments qu'ils ont intégrés à leur pratique⁸⁵. Quoi qu'il en soit, ceux-ci font maintenant partie du vodou *asogwe*. Pourtant, certaines de mes observations amènent des éléments nouveaux, qui complètent et enrichissent ces éléments "classiques"⁸⁶ et peuvent donner au vodou *asogwe* un aspect davantage organisé que ce qu'il pouvait être auparavant.

⁸⁴ Il s'agit ici en premier lieu de Max Beauvoir et de sa famille, biologique et spirituelle, connu pour avoir initié plus d'étrangers que d'Haïtiens et qui s'est auto-proclamé « pape du vodou ». Mais d'autres *oungan* ou *manbo* participent aussi à cette tendance, en Haïti comme à l'étranger. Voir notamment Béchacq, 2010.

⁸⁵ Lorsqu'ils les connaissent, les praticiens considèrent souvent les ouvrages anthropologiques de la même manière que les ouvrages d'occultisme, c'est-à-dire comme des sources valides de connaissance rituelle.

⁸⁶ On peut en déduire soit que les auteurs "classiques" ne les ont pas observés, soit qu'ils les ont observés mais n'en ont pas parlé, soit que ces éléments ont été créés à une période ultérieure à leurs observations.

4.1 – Le vodou asogwe : pratiques et notions

4.1.1 – Divinités et socialité : composition des collectifs

Le vodou *asogwe* est essentiellement un culte rendu collectivement par des familles religieuses à des divinités multiples (*lwa*). Je qualifie de divinité l'ensemble des *lwa* parce qu'ils ont des capacités dépassant les humains et ces derniers s'adressent à eux pour qu'ils interviennent en leur faveur. La notion d'esprit parfois utilisée est trop ambiguë car elle peut renvoyer autant à des divinités qu'à des âmes humaines ordinaires désincarnées. S'il arrive que certains humains soient divinisés peu de temps après leur mort ou que certains *lwa* soient considérés comme de lointains ancêtres, c'est toujours en raison des capacités extraordinaires qu'on leur attribuait de leur vivant. Il s'agit donc d'une multitude de divinités dont la puissance et les capacités varient grandement mais qui sont toujours supérieures à celles des humains.

Dans le vodou, ces divinités sont regroupées par nation (*nasyon*), famille (*fanmi*) ou escorte (*eskòt*), c'est-à-dire qu'elles appartiennent toujours à un collectif, identifiable par certaines caractéristiques. Les termes nation et famille désignent ces collectifs en évoquant une origine commune soit sur les plans historiques et géographiques, soit en terme de parenté. Celui d'escorte les désigne en se référant à un groupe organisé, notamment militaire, qui peut éventuellement faire penser qu'ils partagent un caractère commun⁸⁷.

Cette conception des collectifs de *lwa* fait écho à celle qui est employée pour désigner les pratiquants. Ceux-ci se regroupent en familles religieuses (*fanmi*), appelées aussi sociétés (*sosiete*). Si le lignage biologique a tout de même une place dans le vodou *asogwe*, celui-ci est secondaire par rapport aux liens de parenté spirituelle établis par l'initiation⁸⁸. Les relations entretenues avec les divinités passent nécessairement par des

⁸⁷ Ce terme a été utilisé en démonologie chrétienne et dans l'occultisme européen, avec celui de légion, pour qualifier les groupes de démons, sur le même modèle que les groupes d'anges. Il s'agit donc peut-être d'un emprunt à ce vocabulaire mais sans sa connotation maléfique.

⁸⁸ C'est l'une des caractéristiques qui le distingue des autres formes de vodou, notamment du vodou rural et du vodou des grands *lakou* de Souvenance, Soukri et Badjo, pratiqués vers Gonaïve (voir Chapitre 3-1.3).

relations instaurées entre humains au sein d'un collectif hiérarchisé et défini. L'accès à cette socialité spécifique, qualifiable de confrérique, repose donc simultanément sur un double collectif humain et supra-humain.

Le vodou *asogwe* comporte beaucoup de nations et les différencie assez clairement. Les nations de *lwa* les plus couramment mentionnées sont : Rada, Nago, Petro et Gede. Je présente donc ces nations et les *lwa* qui les composent dans leur ordre d'apparition au cours des cérémonies en donnant quelques caractéristiques qui leur sont attribuées. Je me réfère ici à l'ensemble des *lwa* régulièrement appelés pendant les cérémonies chez Christelle, Jean-Christophe et Nelly. Beaucoup d'entre eux ont des variantes (avec un qualificatif en plus) que je ne précise que lorsque cela est nécessaire.

La nation Rada est composée de *lwa* considérés en majorité comme *dous* (doux, sucrés), calmes et compréhensifs. Leur pouvoir est lent à agir mais sans risque et durable. La plupart sont associés à la couleur blanche et à l'eau. Ce sont notamment : Ountor, Grand Chemin, Legba, Marasa, Loko, Ayizan, Danbala, Ayida, Sogbo, Badè, Erzuli Freda, Agwe, Lasirèn, Larèn Kongo, Kouzen Zaka, Agaou, Bosou, Bèlèkou (Nelly), Grann Erzuli, Klèrmezin, Filomiz, Alexina. Il faut préciser que tous les *lwa* situés après Danbala peuvent parfois être honorés ensemble par la désignation collective de Vilokan. C'est le nom de l'endroit où les *lwa* Rada résideraient. La plupart de ces *lwa* « boivent »⁸⁹ de l'eau ou des boissons sucrées mais pas tous : Legba, Kouzen Zaka, Bosou et Agaou boivent du rhum.

La nation Nago regroupe des *lwa* guerriers, dépeints comme des militaires. Ils sont durs et intransigeants mais font régner l'ordre et la justice. Leur action est puissante mais doit être sollicitée pour des raisons légitimes. Ils sont associés à la couleur rouge et au feu. Ce sont Osany, Saint-Jacques et tous les Ogou. Ces *lwa* boivent du rhum Barbancourt cinq étoiles, l'un des plus raffinés des rhums haïtiens.

Les *lwa* Petro sont dit « chauds » et *rèd* (durs). Ils peuvent être assez violents, voire carrément agressifs. Leur pouvoir est puissant et agit rapidement mais peut entraîner des

⁸⁹ J'utilise ce terme pour qualifier les liquides utilisés dans les libations autant que ceux qui sont bus par les possédés.

conséquences néfastes pour ceux qui les sollicitent imprudemment. Ils sont principalement associés au feu et aux couleurs rouge et noire. Ce sont notamment : Legba nan Petro, Marasa Petro, Karfou, Danbala Laflanbo, Gran Bwa, Ti Jan Petro, Erzuli Dantò, Man Brezil (Bonnie), Simbi, Kriminèl, Lenglensou, Maoule (Jean-Christophe). Parmi ces *lwa*, les quatre derniers peuvent conférer des *gad* (gardes) au cours de cérémonies spécifiques. C'est alors le nom du *lwa* qui les a créé qui sert à les désigner. Ces *lwa* boivent des alcools divers : rhum blanc, vin rouge, Cinzano.

La dernière nation est celle des Gede, les *lwa* de la mort et des cimetières. Beaucoup d'entre eux sont farceurs et aiment les plaisanteries obscènes. Ce sont les *lwa* les plus similaires aux humains dans leurs comportements et les plus prompts à leur répondre. C'est pour cela qu'ils sont souvent mobilisés dans les consultations. Ils ont comme couleurs le noir et le violet. Ce sont notamment : Baron, Brav Gede, Grann Brijit, Jean Zonbi, Bèl Grouyad, Rache Pwèl (Bonnie). Ces *lwa* boivent exclusivement du rhum blanc (*tafia*, *kleren*) et plus occasionnellement une boisson qui leur est propre, faite de vingt-et-un piments macérés dans du rhum blanc.

Une présentation succincte des principaux *lwa* peut être utile pour mieux cerner ce qui les distingue les uns des autres. Encore une fois, je me fie à mes observations au sein du lignage spirituel de Christelle. Legba est le gardien des portails et des portes, il veille sur les entrées et les sorties d'un lieu délimité. De ce fait, il est aussi celui qui ouvre la voie aux autres *lwa*, c'est donc l'un des premiers à être appelé lors des cérémonies. C'est un facétieux vieillard noir dont une jambe est boiteuse, ce qui l'oblige à s'appuyer sur une canne ou une béquille.

Loko est le chef des *oungan*, c'est un homme noir au caractère altier. Il détient le savoir rituel nécessaire aux initiations, notamment en ce qui concerne les subtilités du maniement de l'*ason*. Il utilise parfois une canne en bois. Sa femme, Ayizan, est plus délicate et préside les *manbo*. Loko est associé à l'arbre *mapou* (appelé couramment "fromager"⁹⁰) tandis que Ayizan est associée au palmier⁹¹. Danbala est un *lwa* couleuvre, également détenteur de savoirs initiatiques. Il est très sage et exige un comportement

⁹⁰ C'est-à-dire *ceiba pentandra*.

⁹¹ C'est-à-dire *elaeis guineensis*.

irréprochable et respectueux de la part des adeptes. Ayida, sa femme, est également une couleuvre.

Erzuli Freda est une femme à la peau claire (mulâtresse), belle et séductrice. Elle est parfois capricieuse et aime contempler sa beauté dans un miroir. Son goût pour le luxe et le raffinement lui font apprécier les bijoux et les parfums français. Elle s'occupe principalement des relations amoureuses. Agwe est un *lwa* marin. C'est un homme à la peau et aux yeux clairs parfois représenté par un bateau. Seigneur des mers, il contrôle également tout ce qui sort d'Haïti. Kouzen (cousin) Zaka est un paysan haïtien, jovial homme noir au parlé fruste. Il fume la pipe et porte un sac de paille en bandoulière (*makout* ou *djakout*) ainsi qu'un chapeau de paille. Il veille à l'abondance des récoltes et garde précieusement l'argent qu'il a. Kouzin (cousine) en est sa version féminine et partage les mêmes attributs.

Saint-Jacques Majeur, comme Ogou Feray, est un homme noir au tempérament sévère mais juste. Il est parfois vu comme un chef militaire de la période révolutionnaire haïtienne. Il est toujours paré de sa machette ou d'une épée et fume le cigare. Il se sert de ces objets pour honorer ceux qui tiennent leur parole et punir ceux qui manquent à leur devoir. Erzuli Dantò est une femme noire, mère célibataire d'un enfant. Elle est considérée comme étant une marchande de rue. Elle est armée d'une dague et apprécie l'Eau de Florida, une eau de Cologne bon marché très répandue en Haïti. Son tempérament colérique lui donne un air redoutable mais son statut maternel lui confère un rôle de conseillère vaillante, notamment pour les relations conjugales. Baron est le chef des Gede, à l'attitude grave et sérieuse. La plupart du temps, il est allongé sur le sol, tel un mort. Il est alors enveloppé dans un linceul blanc, fardé et une mentonnière lui ceint la tête.

Dans le vodou *asogwe*, chaque *oungan* ou *manbo* a généralement un *lwa* Gede qui lui est propre. Celui de Christelle s'appelle Bèl Grouyad, du nom des mouvements lascifs qu'il fait lorsqu'il danse⁹². Comme les autres *lwa* de son genre, c'est un farceur espiègle et grossier qui se plaît à ridiculiser les personnes avec lesquelles il parle. Il est considéré

⁹² Sa danse à proprement parler s'appelle *banda*, tandis que ses mouvements sont appelés *grouyad*, du verbe *grouye* (mouvements du bassin mimant l'acte sexuel).

comme un jeune homme peu éduqué. Il a souvent une canne noire et blanche, un chapeau et fume des cigarettes. Il prend parfois une paire de lunettes de soleil dont un verre manque. Malgré son ton nasillard et son comportement irrévérencieux, il est considéré comme un intermédiaire avec les autres *lwa* et parfois avec les morts. Ces sont les seuls *lwa* à se manifester à un autre moment de la cérémonie que celui qui leur est consacré. Ils possèdent alors la personne juste après que celle-ci ait fini d'être possédée par un autre *lwa*.

D'autres distinctions s'ajoutent aux précédentes pour qualifier le statut et le rôle de certains *lwa* ou leur position par rapport à la personne avec laquelle ils sont liés. Le *mèt kay*, littéralement « chef de la maison », est le *lwa* le plus important d'un *oungan* et d'une *manbo*. Il donne directement des directives à la famille religieuse et occupe un rôle central dans la ritualité du groupe. En l'occurrence, le *mèt kay* est Saint-Jacques Majeur chez Christelle, Erzuli Dantò chez Nelly et Ogou Feray chez Jean-Christophe.

Les *lwa* hérités sont ceux qui proviennent du lignage biologique. Selon le degré de pratique du vodou dans une famille, il se peut qu'un ou plusieurs *lwa* soient vénérés depuis plusieurs générations. Ceux-ci se transmettent alors d'une génération à l'autre ou en sautant une génération. Il est possible qu'une seule personne soit désignée comme unique dépositaire du lien avec ce *lwa*, mais parfois la divinité est partagée entre plusieurs descendants. Il arrive fréquemment qu'ils soient liés à des éléments du terrain familial rural (*abitasyon*).

Les *danti* sont des ancêtres divinisés qui sont devenus des *lwa*, eux aussi peuvent se transmettre au sein d'une famille biologique. Par opposition, les *lwa ginen* viennent d'Afrique. Quant aux *gad* (gardes), ce sont des entités mineures liées à une personne afin de la protéger. Seuls quelques *lwa* de la nation Petro peuvent les conférer aux pratiquants lors d'une cérémonie spécifique.

Comme je l'ai expliqué précédemment (*supra* Chapitre 2-2.1), le vodou *asogwe* est intimement lié au catholicisme et à l'occultisme européen. Cette tendance synchrétique se manifeste par une pratique assez régulière du catholicisme et l'usage constant d'éléments

issus de cette religion dans la ritualité vodou, comme les prières, les crucifix ou les signes de croix. L'aspect le plus saillant est l'association entre les *lwa* les plus importants du panthéon et certains saints catholiques. Celle-ci est opérée par l'identification d'attributs communs entre un *lwa* et ceux qui figurent sur l'image d'un saint. Quant aux emprunts à l'occultisme, ceux-ci sont diffus dans la ritualité vodou. Par conséquent, les divinités et les rituels actualisent variablement ce double héritage européen.

Je tiens tout de même à préciser que l'idée n'est pas ici de considérer qu'une classification particulière soit plus vraie ou authentique qu'une autre, ni d'en construire une, mais seulement d'exposer celle que j'ai observée. Cela permet d'engager la réflexion sur ce qui est vraiment important, à savoir dégager la logique profonde qui régit ce type de classification. Bien qu'il y ait plusieurs formes de vodou en Haïti, dont les détails sont contradictoires, toutes obéissent globalement à la même logique, notamment celle d'une classification des divinités selon leurs compétences, leurs caractères et leurs goûts. Autrement dit, que Bosou et Ogou aient des caractéristiques différentes d'un lieu de culte à un autre est moins important que le fait qu'ils aient justement des caractéristiques et que celles-ci soient utilisées par les praticiens pour les distinguer entre eux et les faire intervenir différemment dans la vie des pratiquants. Il semble également que la plasticité des classifications (qui se répercute dans les rituels) ait quasiment un statut de norme. Celle-ci implique une différenciation des familles religieuses entre elles, rendant leurs rituels relativement uniques et identifiables. Cette plasticité consiste généralement à vénérer une nouvelle entité ou à donner à une entité un nouveau rôle. Ce processus d'innovation n'est pourtant pas aléatoire. Il repose sur le respect de certaines conventions en vigueur à l'intérieur de la famille et du lignage religieux : les règlements, notion sur laquelle je reviendrai plus loin.

Ainsi, chaque famille religieuse voue-t-elle un culte à un ensemble de divinités qui lui est propre et dont certains détails lui sont spécifiques. Mais dans l'ensemble, les normes les plus générales exposées ici sont partagées par chaque famille religieuse dans le vodou *asogwe*. Elles ont donc toutes certains traits en commun.

Pratiquer le vodou *asogwe* implique donc toujours de le faire selon les normes d'une famille religieuse. En cela, chaque membre d'un tel groupe adopte les *lwa* et la ritualité de son initiateur direct : le *oungan* ou la *manbo* qui dirige la famille religieuse. Comme l'initiateur a fait de même avec ses propres parents spirituels, cela crée un lignage rituel. Mais le novice adopte également les apports particuliers que chaque initiateur tire de sa famille biologique et que celui-ci institue au sein de la famille religieuse qu'il crée. C'est cet ensemble sédimenté qui différencie les familles religieuses entre elles. Parmi les différents aspects de la ritualité, la classification des *lwa* est probablement la plus importante car elle façonne l'ensemble de la ritualité.

4.1.2 – Ritualité, gestuelle et initiations

La ritualité du vodou *asogwe* repose sur le rôle central des *oungan* et des *manbo*. En tant qu'initiateurs, ils sont les créateurs de la famille religieuse. Ce sont eux qui organisent les cérémonies et qui en dirigent le déroulement. Ils ont en charge la bonne conduite des gestes rituels, des chants, des danses et des trances. Ils sont aussi ceux qui "reçoivent" (incarnent) les *lwa* les plus importants. Ils ont également une certaine responsabilité envers le public présent. Enfin, ils transmettent, valident ou invalident les savoirs rituels auprès de leurs enfants spirituels, sans qui les cérémonies ne pourraient pas être réalisées.

Si les cérémonies sont toujours menées sous l'égide d'un *oungan* ou d'une *manbo*, ceux-ci ne pourraient pourtant pas se passer de leurs enfants spirituels car ces événements nécessitent un nombre important de participants. Les cérémonies consistent en une évocation dans un ordre précis d'un grand nombre de *lwa*, regroupés par nations (voir le déroulement temporel en annexe 7). Chaque nation a un rythme de percussions spécifique et pour chaque *lwa* sont entonnés plusieurs chants qui lui sont personnellement dédiés. S'il y a lieu, des présents leurs sont offerts. Les *lwa* se manifestent alors en faisant entrer en transe ou en possédant les initiés. Si la possession est complète, le *lwa* peut interagir avec les autres initiés et le public. La cérémonie se termine lorsque tous les *lwa* qui devaient être salués l'ont été.

Dans le vodou *asogwe* que pratique Christelle, le rite Rada est divisé en deux parties par

un passage nommé le *chante chay*, situé en général juste après l'évocation de Sogbo et Badè. Il s'agit d'un ensemble de chants qui ne concerne pas les *lwa* mais les *oungan* et *manbo*. Il n'y a donc pas d'invocations ni de possessions par les *lwa*. En revanche, il peut arriver que les personnes ayant des gardes soit possédés par ceux-ci. Par chants interposés, les *oungan* et *manbo* présents dans le public entrent dans une sorte de joute verbale avec celui ou celle qui dirige la cérémonie.

Cette ritualité est parfois désignée par le terme de cérémonie mais plus souvent par ceux de danse (*dans*) ou de service (*sèvis*). Je vais donc présenter les différentes sortes de cérémonies qui composent la ritualité vodou en soulignant à chaque fois leur spécificité. Mais il faut bien avoir à l'esprit qu'il s'agit toujours du même type de déroulement général.

Selon le motif de la cérémonie, certains *lwa* occupent une place centrale, d'autres sont plus secondaires et d'autres encore ne sont pas appelés du tout. Au cours d'une première cérémonie appelée *seremoni poul* (cérémonie des poules) ou *seremoni bèt* (cérémonie des bêtes), ce sont les *lwa* principaux qui reçoivent des animaux en offrande. Ils sont ensuite cuisinés et ces plats sont placés sur l'autel de la seconde cérémonie, le lendemain, ce qui finalise l'offrande. Sur ce même autel est placée la nourriture (qui n'est pas issue de sacrifices) des *lwa* importants mais secondaires (voir les photographies d'autels en annexe 5.1 et leur organisation spatiale en annexe 6). Il y a également un gâteau par *lwa* central, arborant leur couleur et parfois leur nom.

Fêtes des *lwa*

Le terme "fête" est employé ici comme synonyme d'anniversaire. Ces cérémonies sont les plus courantes et tiennent donc lieu "d'anniversaires des *lwa*". Elles sont organisées à une date relativement fixe, dans une période proche de la fête du saint catholique correspondant au *lwa*. Mais parmi ces correspondances entre *lwa* et saints catholiques, certaines ne sont pas partagées par d'autres familles religieuses. Il arrive donc que certaines fêtes de *lwa* soient placées à des périodes différentes. À l'étranger, les fêtes sont organisées le samedi pour convenir à un maximum de personnes. Elle tombent rarement le jour même de la fête du *lwa* et c'est plutôt la disponibilité des participants

qui en fixe le jour exact. Christelle organise généralement une danse pour sept des principaux *lwa* du panthéon vodou: Loko et Danbala, Kouzen, Ti Jan, Ogou ou Saint-Jacques Majeur, Erzuli Dantò, les Gede et quelques fois Erzuli Freda.

Loko est associé à Saint-Joseph, dont la fête est le 19 mars et Danbala, à Saint-Patrick, dont la fête est le 17 mars. La proximité temporelle est renforcée par le statut important de ces deux *lwa*, tous deux sont des figures majeures du rite Rada et ont un rôle clef dans l'initiation. Ils sont alors fêtés ensemble en mars, ce qui est le seul cas récurrent parmi les fêtes de *lwa*.

Kouzen Zaka, est associé à Saint-Isidore, dont la fête est le 4 avril. Mais par habitude, Christelle fête Kouzen plutôt en mai, voire début juin si d'autres cérémonies sont prévues avant. Il est d'ailleurs presque impossible de faire la fête de Kouzen le 4 avril puisque la période de carême est une pause dans la pratique du vodou, qui finit le dimanche de Pâques, le premier du mois d'avril.

Le *lwa* Ti Jan est associé à Saint Jean-Baptiste, dont la fête est le 24 juin. Il s'avère que c'est également la fête du Québec et que c'est un jour férié, tout le monde peut être disponible. C'est donc une des rares cérémonies dont le jour est fixe et qui est aussi réalisée durant la journée.

Ogou est généralement fêté durant l'été, normalement en juillet. Mais il arrive souvent que sa cérémonie soit menée en août et même en septembre, si d'autres danses sont déjà planifiées avant. Si cette fête est très importante, étant donné la puissance de ce *lwa*, la date l'est beaucoup moins. Mais Christelle détient une particularité par rapport à ce *lwa*. En effet, dans la famille spirituelle de Christelle, Saint-Jacques Majeur est considéré comme le chef de la nation Nago⁹³. C'est également le *mèt kay*, le *lwa* le plus important de la famille spirituelle de Christelle, avec lequel elle est mariée. Tous ces éléments concourent à ce que Christelle fête Saint-Jacques Majeur, plutôt que Ogou. Ainsi, en 2012, la fête de Saint-Jacques Majeur fut-elle fixée le 28 juillet. En 2013 ce fut le 21

⁹³ Alors que c'est généralement Ogou Feray qui est considéré comme le chef de la nation Nago. De plus, pour beaucoup de pratiquants vodou, Saint-Jacques Majeur est associé à Ogou Feray, alors que pour Christelle et ses parents spirituels il s'agit d'entités différentes.

septembre. Et en 2014, lors d'une réunion en mai, la danse fut fixée pour le 30 août (date ultérieure à mon départ). Il faut tout de même noter que la fête de Saint-Jacques a lieu le 25 juillet dans le calendrier catholique, ce qui concorde avec la date de 2012.

Erzuli Dantò suit le même flou temporel. Cela est peut-être lié au fait que la chromolithographie qui sert à la représenter est celle de Mater Salvatoris, une vierge noire à l'enfant, et qu'elle n'apparaît pas dans le calendrier. De plus, elle est considérée comme la femme d'Ogou – ou de Saint-Jacques chez Christelle – ils peuvent donc potentiellement être fêtés en même temps. En 2012, Christelle tint la danse d'Erzuli Dantò en septembre. Et en 2013, au mois de juillet. C'est donc l'exact inverse de la fête de Saint-Jacques Majeur.

Les Gede sont les *lwa* veillant sur les morts, ils sont donc fêtés le 2 novembre, date de la fête des morts, suivant celle de la Toussaint dans le catholicisme. C'est la fête la plus régulièrement tenue par les pratiquants du vodou *asogwe*. Si certaines familles ne font qu'une ou deux cérémonies par an, la fête des Gede compte généralement parmi celles-ci.

Erzuli Freda est représentée par une chromolithographie de Mater Dolorosa, entourée d'une multitude de bijoux en forme de cœur. Mais, comme Erzuli Dantò, la parèdre catholique d'Erzuli Freda n'apparaît pas dans le calendrier. Christelle l'associe également à Immaculée Conception, dont la fête est le 8 décembre. Elle n'honore pas Erzuli Freda tous les ans et, durant ma présence, cela se produisit seulement le 7 décembre 2013. Néanmoins, en décembre 2012 eut lieu le mariage d'un homme avec Erzuli Dantò et Erzuli Freda, ce qui n'est peut-être pas une coïncidence.

Mariages

Les mariages entre des pratiquants et des *lwa* sont très fréquents dans le vodou *asogwe*. Les dates ne sont pas fixées et dépendent encore des capacités financières de l'impétrant ainsi que des disponibilités du groupe. Ces unions avec les *lwa* sont accessibles tant aux initiés qu'aux non-initiés car ils ont un rôle protecteur. Lors des mariages, les *lwa* à marier occupent évidemment la place la plus importante mais comme toujours, d'autres

peuvent aussi se manifester. En général, les hommes se marient à deux *lwa* féminins : Erzuli Freda et Erzuli Dantò. Ce fut le cas pour le mariage d'un proche de la famille spirituelle de Christelle. En 2010, j'avais assisté dans une autre famille religieuse au mariage d'un homme qui, exceptionnellement, s'était uni avec Erzuli Freda et Filomize (Sainte-Philomène). Lors d'un entretien ultérieur, Odette, la *manbo* qui organisait la cérémonie, m'expliqua que cela était dû au fait que l'homme venait de Cap-Haïtien, ville dans laquelle ce *lwa* recevait un culte important. Les hommes de Port-au-Prince se marient plutôt avec Erzuli Dantò. Les femmes, quant à elles, se marient généralement avec trois *lwa* masculins : Danbala, Kouzen et Ogou. Mais il est arrivé, chez Christelle, qu'une initiée ait quatre maris, le quatrième étant Agwe, en raison d'une histoire particulière qu'elle eut avec ce *lwa*.

La spécificité des mariages mystiques réside dans le rituel de mariage, calqué sur celui qui existe dans le catholicisme. Lorsque le *lwa* qui va se marier se manifeste, il danse avec son époux et lui adresse des gestes d'affection. Puis, assis devant l'autel, une *manbo* ou un *oungan* procède à la lecture de l'acte de mariage, que les époux signent avant le passage des alliances, en présence de parrains ou marraines.

Il faut souligner le fait que cette pratique semble être propre au vodou *asogwe*, du moins dans un premier temps. En effet, Harold Courlander, qui mena ses recherches entre 1937 et 1955 dans différentes régions d'Haïti, rapporta les propos d'un *oungan* qui vivait assez loin de la capitale et qui ne pratiquait pas la version port-au-princienne du vodou. Ce dernier stipulait que « [marriage to a *lwa*] is impossible. People serve [*lwa*], they do not marry them. Some of the things that are going on down there in the Plain [ie : la région de Port-au-Prince] are not right. They are not the old way. In the old days we did things differently » (Courlander, 1960:71-72, cité par Richman, 2005:120). Cette critique d'un *oungan* rural envers le vodou pratiqué à Port-au-Prince et dans la Plaine du Cul-de-Sac, précurseur du vodou *asogwe*, semble indiquer que les mariages avec les *lwa* sont une innovation rituelle du début du XXe siècle.

Pourtant, le principe d'une union ritualisée entre une divinité et un fidèle existe dans la pratique du vodou du Dahomey, comme le rapportent plusieurs auteurs (Métraux,

1958:23; Herskovits, 1958:246-247). C'est d'ailleurs l'origine étymologique du terme qualifiant les initiés dans le vodou haïtien : le terme créole *ounsi* est une abréviation du mot fon « vodounsi », où « vodoun » signifie « divinité » et « si » signifie « épouse », c'est-à-dire « épouse des dieux » (Métraux, 1958:21, 60). L'émergence du mariage avec les *lwa* dans le vodou *asogwe* peut alors être interprétée moins comme une innovation en tant que telle que comme la résurgence d'une pratique dont le principe était latent. Selon les régions en Haïti, cette potentialité a été réactualisée ou non. Lorsqu'elle l'a été, c'est cependant avec une forme bien différente, reposant sur la réappropriation du rite catholique du mariage entre humains.

Remerciements et actions de grâce

Les remerciements sont des formes de rétributions et des marques de gratitude envers les *lwa* qui ont aidé une personne. Alors que les actions de grâce sont plutôt de type propitiatoire, parce qu'elles permettent à quelqu'un de formuler une demande aux *lwa* en vue d'une aide future. Elles peuvent donc être menées n'importe quand. Lorsqu'elles concernent un enfant spirituel, ces danses peuvent être faites chez Christelle mais aussi chez la personne concernée, si son domicile le permet. Au cours de mon terrain, le premier cas s'est produit une fois, le second à deux reprises. Lors de ces événements, tous les *lwa* sont appelés mais ceux qui se manifestent sont en partie ceux de la personne, les autres étant les *lwa* les plus importants de la famille religieuse.

Le terme même « actions de grâce » est une fois de plus un emprunt au vocabulaire du catholicisme, dans lequel ce rituel vise à rendre grâce à Dieu pour ses bienfaits. Le fait que le vodou reproduise cette forme de ritualité mais en substituant au dieu unique un *lwa* aux compétences particulières, souligne la manière dont la réappropriation du catholicisme est opérée à partir du vodou.

Traitements

Les traitements ressemblent aux actions de grâce mais le corps de la personne requérante est davantage sollicité. Un traitement eu lieu chez Christelle pour son frère vivant à New York. Comme la plupart des autres danses, celle-ci comporte deux phases : l'une en comité restreint le vendredi, l'autre ouverte au public le samedi. Lors

de la première cérémonie, les animaux offerts aux *lwa* sont passés sur le corps du patient avant d'être tués par ceux à qui ils sont destinés. Les *lwa* concernés sont ceux qui ont un lien avec le problème du patient. Cette dimension thérapeutique, surtout visible dans les traitements, est omniprésente dans la ritualité vodou en général.

Manje gad [nourrir les gardes]

Les cérémonies pour les gardes sont de deux types. Le premier est celui où un garde est attribué à une personne, ces cérémonies sont toujours confidentielles. Par la suite, les autres se déroulent tous les ans à date fixe, en dehors du calendrier catholique, ce sont les *manje gad*, visant à nourrir l'entité protectrice pour l'année à venir. Ces dernières peuvent être confidentielles, si une danse est menée spécifiquement dans ce but, elles sont publiques si elles s'insèrent dans une autre cérémonie. Chez Christelle, il y a deux sessions, en février et en mai, selon la date à laquelle ses enfants spirituels ont reçu leur garde la première fois. Néanmoins, lorsqu'il s'agit seulement de les nourrir, cela peut se faire durant la période de Noël, à la fête des Rois Mages ou à la fête de Saint Jean-Baptiste. Les *lwa* les plus présents dans ces cérémonies sont ceux qui décernent les gardes, situés à la fin du rite Petro. Chez Christelle, il s'agit de Karfou, Simbi Andezo, Simbi Makaya, Lenglensou et Kriminèl. Si Jean-Christophe, son père spirituel, est présent, il se peut que se manifeste son propre garde, Maoule. Par ailleurs, les gardes peuvent se manifester dans toutes les danses, soit lors du *chante chay*, soit entre le rite Petro et Gede.

Frote Fey [frotter les feuilles]

Le *frote fey* se tient le 27 décembre. C'est une cérémonie confidentielle, lors de laquelle est préparée une mixture à base de plantes pillées que les enfants spirituels frictionnent sur leurs membres, ce qui leur confère force et protection pour la nouvelle année. L'onction par ce « bain » doit rester sur le corps une journée entière pour être active. Les *lwa* Simbi sont les principaux protagonistes de cette cérémonie. Comme ceux-ci jouent également un rôle dans l'attribution de gardes, il est possible de mener les rituels pour les gardes à ce moment. Ensuite, le reste de la mixture est conservée par la *manbo* dans son *ounfò* pendant plusieurs mois. Après le *frote fey* du 27 décembre 2013, la mixture n'a été sortie qu'après la danse de Kouzen, fin mai 2014.

Installation des *lwa* chez un enfant spirituel

Ces cérémonies consistent à fixer les *lwa* d'un enfant spirituel à son domicile et correspondent à la mise en place de son propre autel domestique (table rogatoire). Ces cérémonies peuvent être faites n'importe quand. Si le domicile de la personne ne peut pas accueillir la danse, celle-ci se fait chez Christelle au cours d'une autre cérémonie qui concerne directement cette personne, comme un mariage ou une table de remerciement. Ensuite un rituel plus restreint est mené chez la personne pour installer son autel. Sinon c'est directement chez la personne qu'est faite la cérémonie, suivie de l'installation de la table rogatoire. Tous les *lwa* sont appelés, ceux qui se manifestent sont ceux de la personne, ainsi que les plus importants de la famille religieuse.

Cérémonies spéciales

D'autres cérémonies peuvent avoir également lieu mais elles sont rares ou propres au *oungan* ou la *manbo* qui les organise. J'avais par exemple assisté à une cérémonie du *manje yam*, une fête des récoltes de l'igname, en 2011 dans une autre famille religieuse.

Christelle organise toujours une fête pour les Rois Mages en janvier, à une date proche de son propre anniversaire. Elle dit que cette danse n'est pas dédiée à un *lwa* en particulier mais à tous les *oungan* et *manbo*. J'avais également assisté en mars 2010 chez Christelle à une cérémonie exceptionnelle dédiée aux personnes disparues pendant le séisme du 12 janvier.

Il faut enfin noter que pendant la fin de carême, il n'y a en principe pas de cérémonies ou de consultations jusqu'au dimanche de Pâques (donc de mi-mars à début avril). Il arrive cependant que dans un cas exceptionnel se tienne une cérémonie qui ne peut pas attendre la fin de cette période, comme par exemple un traitement.

Initiations

Dans le vodou *asogwe*, il y a actuellement quatre grades initiatiques : *lave tèt* (laver la tête), *kanzo* (pas de traduction connue), *kanzo sou pwen*⁹⁴ (*kanzo* sur points) et *asogwe*

⁹⁴ Cette initiation est aussi appelée *kouche sou pwen* [couché sur points].

(pas de traduction connue). Plusieurs années séparent ces différentes étapes mais il arrive que des personnes en franchissent plusieurs en même temps.

Les initiations ont lieu à n'importe quelle période, la date retenue dépend principalement des possibilités financières des (futurs) enfants spirituels et de la disponibilité d'un maximum de personnes. Elles sont menées chez Christelle, à Montréal, jusqu'au niveau *kanzo sou pwen*. Pour le dernier niveau, *asogwe*, Christelle les fait à Carrefour avec l'aide de Jean-Christophe, dans son temple (*peristil*). Le *lave tèt* commence généralement le vendredi soir, avec l'entrée des personnes dans le *badji* (pièce de réclusion), et se termine le dimanche, avec la sortie et le baptême des nouveaux initiés. Pendant leur réclusion totale, plusieurs rituels ont lieu, auxquels ils participent directement ou indirectement.

L'ensemble des cérémonies faites pour le *kanzo* (simple ou *sou pwen*) se répartit sur deux semaines. Mais le temps de réclusion des initiés dure environ une semaine. En août 2013, eut lieu l'initiation *kanzo* de sept personnes. La première cérémonie, *bila* (pas de traduction connue), annonce le début de la période initiatique, elle fut menée les 6 et 7 août. Le 10 août, le *mare pakèt* (attacher les paquets), consiste à préparer des *pakèt*, sortes de talismans reliant les initiés aux *lwa*. Le 12, le *frape kay* (frapper la maison), est une présentation des futurs initiés aux "*lwa* de la maison". Le 13, le *rantré kanzo* (entrée du *kanzo*), est l'entrée des novices dans le *badji*, début de la réclusion. Le 15, le *manje tèt* (nourrir la tête), est l'offrande d'animaux pour « renforcer la tête des initiés ». Le 16, le *boule zen* (brûler les pots), est une "épreuve du feu". Et le 18, se tient la sortie des initiés et le baptême. De toutes ces cérémonies, seule le dernier jour est publique, comme pour le *lave tèt*. Après leur baptême, les initiés ont certains interdits à respecter pendant 21 jours, à cause de leur vulnérabilité liée à leur nouveau statut.

Au cours de ces différentes cérémonies, les *lwa* spécifiques à l'initiation jouent un rôle crucial : Danbala, Loko, Ayizann et Karfou. Mais, dans l'ensemble, tous les *lwa* sont appelés et les plus importants se manifestent : Kouzen Zaka, Erzuli Freda, Erzuli Dantò, Agwe, Ogou, Gede, ainsi que le *mèt kay* Saint-Jacques Majeur.

Dès le *lave tèt*, les initiés sont appelés *ounsi*. Du fait de la plus grande proportion de femmes parmi ceux-ci, ce terme est parfois utilisé pour ne qualifier que les femmes. Mais de manière générique, il désigne tous les enfants spirituels d'une *oungan* ou d'une *manbo*. En ce sens, son synonyme est *pitit fey* (littéralement : enfants feuilles), expression connotant davantage la descendance rituelle.

Sèvis kay / Sèvis lakou [cérémonie de la maison familiale]

Ces cérémonies sont directement liées à la pratique du vodou dans un lignage biologique, indissociable du domaine foncier familial (*abitasyon*) se trouvant en Haïti. Elles sont menées avec des intervalles de plusieurs années mais sont régulières. Selon les nations de *lwa* concernées, l'intervalle est variable et dépend des spécificités de la famille biologique qui les fait. Certaines ont lieu tous les trois ans, d'autres tous les quinze ans. Au cours de plusieurs semaines, voire un mois, les pratiquants de la famille biologique se rassemblent (ou participent économiquement) pour honorer les différentes nations de *lwa* qui ne sont pas invoquées dans les cérémonies courantes. Dans la région de Léogane, d'où est originaire Christelle, ces nations sont Zandor, Kita, Kongo, Ibo, Mondong et Makaya.

Les consultations

Les consultations sont centrales dans le vodou *asogwe* mais elles obéissent à une autre ritualité que celle des cérémonies collectives. Ce sont des séances divinatoires confidentielles dans lesquelles un *oungan* ou une *manbo* incorpore un *lwa* à la demande d'un client. Ce dernier s'entretient seul avec le *lwa* de sujets variés mais souvent très personnels. Comme l'officiant est possédé, il n'est même pas censé avoir connaissance de ce qui se dit ou se fait. Il arrive que deux clients demandent à faire une consultation ensemble, souvent en couple, mais il y a rarement plus de personnes. Si le client ne comprend pas bien le créole altéré que parlent les *lwa*⁹⁵, il peut y avoir une tierce personne pour lui expliquer ce qui lui est dit.

Ces rituels sont importants parce qu'ils sont thérapeutiques (dans un sens large) mais aussi parce qu'ils sont souvent un point d'entrée de non-pratiquants dans la ritualité

⁹⁵ Chaque *lwa* a une manière de parler le créole haïtien qui le distingue des autres, tant dans le timbre, que dans la prononciation et dans les expressions métaphoriques qu'il utilise.

vodou. L'itinéraire d'une personne dans le vodou commence quasi systématiquement par une consultation, quel qu'en soit le motif. Les consultations ont un prix différent selon le *lwa* auquel le client veut s'adresser. Ces coûts varient beaucoup, ne serait-ce qu'en Haïti et encore plus entre Haïti et l'étranger. Mais ils sont toujours fixés d'après une symbolique numérologique, comme toutes les dépenses rituelles dans le vodou *asogwe*. Elle permettent un apport significatif d'argent pour les *oungan* et *manbo* qui les pratiquent. D'ailleurs certains d'entre eux ne font que des consultations et n'organisent pas de danses.

Pour qualifier ces rituels le terme de consultation est moins employé que les termes visite (*vizit*), lecture (*lekti*) et leçon (*leson*) qui renvoient à des aspects prégnants de leur déroulement. Le terme visite peut faire allusion au fait que le client vient rencontrer le *oungan* ou la *manbo*, ainsi que le ou les *lwa*. L'allusion peut également être comprise inversement : le *lwa* vient rencontrer le client qui fait appel à lui. Le terme de lecture renvoie à un procédé de divination utilisé par les *oungan* et *manbo*, qu'ils soient ou non possédés, consistant à lire les cartes. Enfin le terme de leçon évoque la véracité de la parole du *lwa* qui apprend au client des choses dont celui-ci n'a pas connaissance mais qui le concernent directement. Cela porte en général sur les causes des maux d'une personne mais peut également concerner des événements passés ou futurs importants pour le client.

L'importance du geste

Comme dans les autres formes de vodou haïtien, la danse est primordiale dans le vodou *asogwe*. C'est la raison pour laquelle les cérémonies sont appelées des danses par les pratiquants. Il existe plusieurs types de danses liés aux nations de *lwa* : le *yanvalou*⁹⁶ du rite Rada, les danses Nago et Petro et le *banda* des Gede. D'autres sont spécifiquement associées à des *lwa* : « trois rigoles » pour Filomiz ou le *diumba* pour Kouzen. Les codifications des danses sont directement liées à celles des musiques puisque les gestes sont synchronisés avec les rythmes. Mais c'est le plus souvent lorsqu'un *lwa* possède une personne que ces danses sont effectuées. Dans le déroulement de la cérémonie, les pratiquants non possédés bougent selon un mouvement générique et constant, dans une

⁹⁶ Ces noms de danses n'ont pas de traductions connues.

sorte de balancier assez lent d'un pied sur l'autre.

La possession, ou la transe qui la précède, est alors soit une accentuation de ces mouvements qui débouche sur des pas de danse plus prononcés correspondant aux *lwa* concernés, soit une rupture de ces mouvements continus par des mouvements du corps qui semblent désordonnés et parfois violents. Si la personne possédée continue à danser, elle le fait généralement selon la danse qui correspond au *lwa* qui la possède. Dans ce cas, c'est le *lwa* qui est considéré danser à travers la personne.

En parallèle de la danse, la gestuelle inclut l'ensemble des mouvements rituels et magiques opérés au cours des cérémonies. Le « salut des quatre façades » mené par un ou plusieurs initiés est un rite d'orientation qui présente les objets rituels aux quatre points cardinaux au début du salut d'un *lwa*. Le *vire-kase* (littéralement : tourner et se baisser) est un ensemble de rotations et de génuflexions régulièrement menées devant certains lieux (comme l'autel, les tambours, le *poto mitan*), devant les *lwa* et devant les *oungan* et *manbo*. Le *vire-kase* a plusieurs variantes selon le niveau hiérarchique de la personne qui l'effectue. Par exemple, si un enfant spirituel fait un *vire-kase* devant son initiateur, ce dernier restera immobile alors que l'initié fera tous les mouvements jusqu'à s'agenouiller puis baisser le sol. Cette série de mouvement se termine par une embrassade entre les deux personnes. En revanche, lorsque deux initiés ont le même niveau hiérarchique, ils font ces gestes en miroir puis s'embrassent directement sans s'agenouiller.

Le *foula* (sans traduction connue) consiste à prendre une gorgée d'un liquide dans sa bouche, en général de l'alcool, pour ensuite le cracher en fines gouttelettes, comme une vaporisation, sur un objet ou une personne. De la même manière que les libations de parfums ou de boissons, cela est une offrande pour un *lwa* mais sert parfois à hâter l'issue d'une transe pour accélérer la possession.

Enfin, le *dogwe* est un geste fait à la fin du salut d'un *lwa*. Il consiste à passer devant toutes les personnes présentes pour "distribuer la puissance du *lwa*" qui vient d'être appelé. Seuls les initiés au minimum de niveau *kanzo* peuvent y répondre, en

"récupérant la puissance du *lwa*" par un geste de la main vers le sol puis ramené vers soi.

L'ensemble de ces gestes compose des segments entiers d'enchaînements codifiés qui se répètent tout au long des cérémonies dans des circonstances similaires. La plupart fait intervenir l'usage de l'*ason* et nécessite donc qu'ils soient faits par des initiés d'un niveau élevé. Cela confère donc aux *oungan* et aux *manbo* un statut central dans les cérémonies car ils ont en charge l'ensemble des gestes les plus importants. Étant donné qu'ils transmettent progressivement les connaissances de ces mouvements à leurs enfants spirituels, ceux-ci prennent également part à la conduite des rituels selon leur niveau initiatique.

Cette présentation un peu rapide de la ritualité vodou⁹⁷ permet de réaliser qu'elle requiert des compétences multiples de la part des *oungan* et des *manbo* qui en ont la charge. Non seulement pour les maîtriser mais aussi pour les transmettre à leurs enfants spirituels. La transmission est donc une responsabilité que doivent assumer les *oungan* et *manbo* en tant que chefs de culte. Cette transmission s'effectue en partie en dehors du cadre rituel, dans des répétitions par exemple. Mais c'est surtout par la participation régulière et intense des enfants spirituels aux cérémonies que ceux-ci font leur apprentissage. Il est donc important de mener souvent des cérémonies et celles-ci nécessitent toujours le recours à un cadre matériel abondant.

4.1.3 – Cadre matériel : objets, aliments et lieux

La pratique du vodou *asogwe* nécessite le recours à de nombreux objets, substances et animaux que la famille spirituelle a besoin de se procurer. Certains de ces objets sont propres à Haïti et ne sont produits qu'en Haïti (certaines plantes, des objets vodou, des produits haïtiens). D'autres sont utilisés en Haïti, et donc aussi au sein de la diaspora, mais viennent d'ailleurs (les parfums, divers alcools). Enfin, il y a des objets secondaires qui peuvent être trouvés à peu près n'importe où à notre époque (les tissus, les fleurs, la nourriture). Du fait du commerce mondialisé, les lieux de distribution fréquentés par la

⁹⁷ Pour qu'elle soit complète, il faudrait ajouter tout ce qui a trait aux chants, également centraux dans la ritualité.

famille spirituelle sont souvent éloignés des lieux de production de ces objets, parfois inconnus. C'est donc par les lieux d'approvisionnement, du local au transnational, qu'il convient de classer les différentes catégories d'objets utilisés.

Approvisionnement local : les magasins non haïtiens

Dans les magasins locaux non haïtiens, les pratiquants se procurent fleurs, tissus, boissons et nourriture. Pour cela ils vont dans des grandes surfaces, des Dollarama⁹⁸ ou des magasins spécialisés, dans ce cas il s'agit notamment des fleuristes ou des magasins de tissus. Des objets plus rares, comme des dagues ou des épées en métal, sont achetés dans des boutiques spécialisées.

Les fleurs sont surtout destinées à embellir l'autel et n'ont pas directement de rôle rituel. Mais elles sont toujours choisies, pour que leurs couleurs s'accordent avec les *lwa* qui seront à l'honneur dans la cérémonie. Les tissus s'achètent au mètre et sont souvent de couleur unie. Ils peuvent parfois comporter des motifs basiques qui restent dans le même ton de couleur ou être légèrement transparents. Ils sont utilisés tant pour décorer l'autel que pour confectionner des robes. La règle de correspondance chromatique est la même que pour les fleurs.

Les boissons à usage rituel achetées dans les commerces locaux sont le sirop d'orgeat, pour Danbala, le rhum Bacardi blanc, pour Legba ou les Gede, du vin rouge et du Cinzano, pour les *lwa* Petro. Le rhum haïtien Barbancourt se trouve parfois dans les SAQ⁹⁹ de Montréal mais il est alors bien plus cher qu'en Haïti. Les denrées alimentaires sont choisies en fonction des *lwa* qui seront honorés et sont souvent celles qui sont utilisées dans la cuisine haïtienne. Le riz, les haricots rouges et le maïs (en grain ou en farine) constituent la base nécessaire à tout autel. Il y a aussi constamment du café pour les Gede, de la farine et des œufs à coquille blanche pour Danbala et une coupe de fruits pour Kouzen. Selon les *lwa* honorés, d'autres mets sont achetés plus occasionnellement : du poisson pour Erzulie Freda, du homard pour Saint-Jacques, du porc et des bananes plantains pour Erzulie Dantò, du hareng salé pour les Gede et tout une variété de fruits et légumes pour Kouzen.

⁹⁸ Magasins très bas marché où l'ensemble des produits coûte en moyenne 1 dollar.

⁹⁹ Société des Alcools du Québec. Ce sont les seules boutiques autorisées à vendre les alcools forts.

Les poules et pigeons pour les sacrifices sont achetés vivants dans une ferme en dehors de Montréal. Il arrive que soit acheté un bouc, pour la fête des Gede, mais il est alors tué à l'abattoir puis découpé. Christelle veille à ce que toutes les parties de l'animal soient présentes, à l'exception des viscères. La peau, la tête, le sang et les pattes sont donc aussi placés devant l'autel et disposés de manière à reconstituer le bouc entier (voir photographie 03 en annexe 5). Les animaux sont choisis en fonction de leur couleur et de leur sexe, selon la règle de correspondance chromatique avec les *lwa*.

Approvisionnement local : les magasins haïtiens

Les boutiques haïtiennes permettent de se procurer des objets qui ne sont pas vendus dans les autres magasins de Montréal. Bien qu'on y trouve principalement de la nourriture, ces boutiques comportent toujours un rayon dédié aux objets vodou, dans des proportions variables. Le rhum Barbancourt peut parfois se trouver dans ces magasins. C'est là aussi que les pratiquants trouvent des tronçons de canne à sucre entiers.

Les pratiquants vodou viennent y chercher des bougies de couleurs coulées dans un récipient en verre transparent, comportant ou non une image de saint catholique. La plupart de ces articles sont fabriqués au Mexique et ont donc des inscriptions en espagnol (prière au dos, nom du saint). D'autres sortes de bougies sont aussi disponibles, comme celles qui ont une forme irrégulière, avec une grosse mèche et peu de cire, utilisées dans les rites Petro et Gede.

Parmi les objets fabriqués en Haïti on trouve dans ces commerces des pots en terre, doubles ou triples, dédiés aux *lwa* Marasa. Des vans, des chapeaux et des sacs ou sacoches sont confectionnés en Haïti avec de la palme tressée ou de la paille. Des pilons en bois, plus ou moins décorés sont également importés, ainsi que des bouteilles ornées de tissus et de paillettes de couleur arborant ou non une image de saint catholique. Les reproductions, de qualité variable, de chromolithographies de saints catholiques sont faites localement et vendues à l'unité. Des bâtons et cannes en bois, comportant parfois des bandes noires viennent aussi d'Haïti. Il y a également des

bassines et des gamelles émaillées en blanc avec un bord bleu, couramment utilisées comme récipients dans les rituels. Certains magasins vendent des colliers pour le *kanzo*, longs de plus d'un mètre. Mais Christelle préfère acheter les perles et les confectionner elle-même.

Dans certaines boutiques il est possible de trouver des petits flacons d'eau préparés en Haïti. Leur vertu magique est évoquée par les noms inscrits sur les étiquettes. Ces liquides sont utilisés dans certains traitements ou travaux magiques mais je n'en ai jamais constaté l'usage dans la famille religieuse. Il peut arriver également que certains vendent des feuilles et des plantes venant d'Haïti dans des sachets en plastique.

L'Eau de Florida est le "parfum" (en fait une eau de Cologne) le plus employé dans les rituels et spécifiquement dans le rite Petro. Elle est produite aux États-Unis par la firme Lanman & Kemp, basée à New York. Ce produit est commercialisé aux États-Unis et dans le monde depuis 1808¹⁰⁰. Les deux autres parfums constamment utilisés dans les cérémonies sont Rêve d'Or et Pompeïa, surtout dans le rite Rada. Ils sont fabriqués en France par L. T. Piver, une parfumerie parisienne fondée à la fin du XVIIIe siècle¹⁰¹. Des huiles aux essences de plantes sont aussi utilisées mais beaucoup plus rarement.

Les gâteaux, souvent richement décorés, sont commandés dans des pâtisseries, dont certaines sont tenues par des Haïtiens. Ces magasins vendent aussi certains aliments spécifiquement haïtiens, comme la *kasav*, une galette de farine de manioc sucrée, la mélasse ou les champignons noirs *dion-dion*.

Approvisionnement en Haïti

Malgré cette profusion d'objets disponibles localement, Christelle préfère parfois se procurer certains objets personnellement, lorsqu'elle se rend en Haïti, ou indirectement, si quelqu'un s'y rend et lui apporte. Du fait de son prix élevé lorsqu'il est vendu au Québec, le rhum Barbancourt est bien meilleur marché en Haïti. Au cours de ses voyages, Christelle en achète toujours plusieurs bouteilles, quelques fois dans des

¹⁰⁰ Voir l'histoire de la marque sur le site : <http://www.lanman-and-kemp.com/history.htm> , page consultée le 20/07/2015.

¹⁰¹ Voir l'histoire de la marque sur le site : <http://www.piver.com/notre-histoire> , page consultée le 20/07/2015.

commerces de Port-au-Prince mais le plus souvent à l'aéroport, où des malles spéciales sont vendues. Étant donné l'usage intensif qui en est fait dans les danses, la plupart des personnes voyageant en Haïti en ramènent également.

Outre la *kasav* fraîche, et donc bien meilleure, des pilons ou de l'encens, ce sont les feuilles séchées qui sont les plus souvent rapportées d'Haïti. Leur utilisation importante dans certains rituels nécessite d'en avoir des quantités conséquentes. Et leur légèreté permet de les transporter facilement. Christelle m'expliqua la provenance de ces plantes, utilisées dans le *frote fey* :

C – Y a des feuilles qui sont visibles. On peut les voir. [Tu as vu le basilic]. Tu comprends.

H – Ouais. Ben justement ces feuilles là... c'est pas des feuilles qui se trouvent ici, c'est des plantes qui viennent d'Haïti.

C – Ouais, qu'on fait chercher en Haïti. C'est des feuilles spécifiques...[que j'envoie chercher].. et déjà cueillies, [depuis] belle lurette, séchées, pendant plus qu'un mois.

H – Est-ce que ça peut s'acheter au marché [...] Est-ce que tu les as achetés ?

C – Non, moi ça sort dans mon *abitasyon*. [C'est les gens de chez moi qui les ont cueillies et séchées. Mais s'il y a du mauvais temps qui arrache un arbre, là ils vont les chercher au marché]. Parce que achetées ou pas, [quand ils vont les cueillir dans l'*abitasyon*, ils ne peuvent pas prendre les feuilles comme ça, il faut payer. Il faut déposer de l'argent pour qu'ils les cueillent.]

H – Hmm, (*affirmatif*). Et est-ce qu'elles sont liées à des *lwa* en particulier ?

C – Souvent ça va être les [arbres] reposoirs (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

À la fin de mon premier séjour en Haïti, Gwenola était passée au domicile du frère de Christelle, où nous logions. Elle partait un jour avant nous et avait de la place dans sa valise, elle emporta ainsi plusieurs sacs de feuilles séchées pour Christelle. Il s'agissait principalement de feuilles de *wont* et de *sablie*, pour faire des bains.

Dans un autre contexte, cet approvisionnement en Haïti peut être fortement inséré dans la pratique du vodou. Corinne, une récente initiée de Christelle, m'a exposé une telle situation. Elle a déjà été initiée dans une autre famille spirituelle de Montréal, chez une *manbo* appelée Odette, qui est une amie d'enfance à elle. Au cours de ses allées et venues entre Haïti et Montréal, Odette faisait souvent des commissions pour Corinne qui a peu l'occasion de retourner en Haïti.

Après son initiation chez Christelle, Corinne considérait comme anormal le fait que sa nouvelle mère spirituelle ne lui ait pas donné un collier, un *ason* et des *pakèt*. Elle explique qu'elle peut, en dernier recours, les obtenir par Odette :

Parce que comme *manman* [...] je peux toujours aller chez elle, tout ça. Alors si ce n'était

pas le cas, si je ne pouvais pas lui parler, je ne pouvais pas aller chez elle, je ne pouvais rien faire avec elle... je pourrais payer une autre *manbo*. Et cette autre *manbo* pourrait faire un *ason* pour moi, un collier et des *pakèt*. Mais cette *manbo* là devrait les envoyer en Haïti, quand ils font le *kanzo*, pour les passer... [...] Pour les faire comme si j'étais là, même si [je ne suis] pas là, mais toutes mes affaires sont là. Et puis après, elle me les donne. Ça je peux le faire aussi. [...] Moi Odette peut les faire pour moi, parce que Odette sait quel *lwa* qui est plus fort chez moi (entretien Corinne, Montréal, 04/04/2014).

Si les pratiquants obtiennent des objets venant d'Haïti, en y allant directement ou par un intermédiaire qui s'y rend, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas disponibles à Montréal. Comme je le mentionne, des boutiques haïtiennes vendent des feuilles utilisées dans les bains rituels. C'est plutôt parce que ces objets sont entourés de pratiques spécifiques, faisant intervenir les *lwa*, et qu'ils sont donc imprégnés d'une puissance qu'un objet acheté dans le commerce ne peut pas avoir. Parce que l'on ne peut être sûrs que ces actes soient convenablement accomplis seulement si ce sont des personnes de confiance qui s'en chargent. À cela s'ajoute aussi le fait que certains de ces objets auront d'autant plus de puissance qu'ils viennent d'un lieu ou sont le fait de personnes intimement liés au pratiquant qui les demande : les feuilles de Christelle viennent, dans l'idéal, de sa propre *abityasyon* ; les objets de Corinne seraient produits par son ancienne mère spirituelle, qui « sait quels *lwa* sont les plus forts chez elle ».

Pour le même type de raisons et leur caractère hautement magique, Christelle n'achète pas ses *ason* à Montréal, elle se les procure en Haïti. Ils sont fabriqués au cours des cérémonies d'initiation par les personnes vivant dans le temple de Jean-Christophe à partir de matériel acheté dans des marchés spécialisés à Port-au-Prince (calebasse, perles, clochette).

Enfin, il faut ajouter à ces objets certains composants qui ne sont pas nécessairement achetés. Dans son *ounfò*, Christelle a une grosse pierre et un grand pot rempli de terre qui servent lors des consultations. Son petit pommier et le portillon à l'entrée de sa cour sont également très importants parce qu'ils hébergent chacun un *lwa*. Comme d'autres objets, ceux-ci ne sont pas périssables et ne nécessitent qu'un approvisionnement ponctuel.

Les lieux de la pratique

La ritualité du vodou *asogwe* est menée dans des lieux clos, raison pour laquelle celle-ci

s'adapte facilement au milieu urbain. Le *peristil* est l'espace dans lequel se déroulent les cérémonies, c'est souvent une grande salle dont le plafond est couvert de petits fanions ou drapeaux suspendus (voir les photographies en annexe 5.3). Le sol est la plupart du temps en terre battue et le toit en taule ondulée. Il doit être assez grand pour que les initiés mènent leurs rituels et qu'un public puisse y assister. Lors des cérémonies, un autel temporaire recevant les offrandes peut être installé contre un mur. Au centre de la salle se trouve le *poto mitan* (poteau du milieu), plus ou moins décoré selon les cas. C'est un pilier en bois ou en ciment qui constitue l'axe central autour duquel se déroule la cérémonie. Une pièce plus petite sert à faire les consultations, c'est le *ounfò*. Dedans il y a les autels permanents pour les *lwa*. Lorsqu'il y a des initiations, le *ounfò* est aménagé comme lieu de réclusion pendant plusieurs jours, il est alors désigné par le terme *badji*.

À l'étranger, il est rare que les *oungan* et *manbo* disposent d'un *peristil* en tant que tel. C'est la raison pour laquelle ceux qui veulent régulièrement organiser des cérémonies s'installent dans des maisons disposant d'une pièce assez grande pour l'aménager en *peristil* temporaire. Le reste du temps cette pièce fait office de salon. C'est le cas de Christelle comme d'autres *oungan* et *manbo* à Montréal. Plus rarement, certains louent une salle à chaque fois qu'ils font une cérémonie, comme le font Bonnie et Jean-Christophe à New York.

Pour leur pratique domestique, les initiés dédient généralement une pièce (ou un meuble fermé) aux *lwa* pour y installer des autels. Cette installation s'appelle table rogatoire et comme je l'explique plus haut, elle nécessite une cérémonie spéciale pour être "active" à partir d'un certain niveau de pratique.

Au cours de l'initiation *asogwe*, les initiés sont également emmenés dans des endroits pour accomplir des rituels spécifiques : un cimetière, un carrefour, un bois et éventuellement une rivière. Cette étape est appelée *soulelye* (sur les lieux) (Régulus, 2012:110,153). Mais il s'agit d'un événement exceptionnel comparé à la régularité de la pratique.

En revanche, l'espace du domaine foncier d'une famille biologique (*abitasyon*¹⁰² aussi appelé *lakou*¹⁰³) peut être régulièrement mobilisé, quoique de façon plus sporadique que le *peristil*. Sur un tel domaine sont généralement présents des arbres *repozwa* (reposoir) dans, ou sur, lesquels des *lwa* déterminés ont élu domicile. Des tombes familiales abritent les restes des générations précédentes sur lesquels veillent des *lwa* Gede. Une source ou un petit cours d'eau peut ponctuer le terrain, accueillant un *lwa* Simbi ou Danbala. Enfin, des grottes sont parfois présentes à proximité et plusieurs types de *lwa* peuvent également s'y trouver.

Les *kay lwa* (maisons des *lwa*) sont des pièces fermées dans lesquelles sont installés les autels permanents pour les *lwa*. Elles sont établies par nations, ne comptant souvent que les deux principales : Rada et Petro. Dans une *abitasyon* familiale, elles peuvent être à l'extérieur ou dans le *peristil*. Dans le contexte urbain, elles sont dans le *peristil* ou y sont accolées. C'est généralement l'une d'elle qui fait office de *ounfò* : le *oungan* ou la *manbo* et son client se rendant dans celle qui correspond au *lwa* que le client veut appeler (voir les photographies de l'annexe 5.2).

Ce survol du cadre matériel permet de voir que celui-ci constitue un support nécessaire à la pratique du vodou *asogwe*. Contrairement à d'autres formes de vodou qui nécessitent très peu d'objets et s'ancrent différemment dans le territoire, le vodou *asogwe* ne peut être pratiqué seulement si la famille religieuse parvient à se procurer ces objets, ce qui nécessite des dépenses régulières. En revanche, mis à part le lien avec la maison familiale en Haïti, la quasi-totalité des pratiques peut être menée dans une maison en ville. Deux points se dégagent de ce constat. D'une part, la dimension économique est cruciale dans le vodou *asogwe*, tant par les dépenses que par les gains monétaires. D'autre part, une part significative du cadre matériel est issue du monde urbain et donc liée au commerce mondialisé.

Les caractéristiques du vodou *asogwe* décrites ici s'inscrivent dans la continuité de sa pratique en Haïti telle que Karen Richman (2005) l'a décrite et analysée. Cette auteure

¹⁰² Le terme habitation désigne le domaine foncier d'un planteur à l'époque coloniale (voir Chapitre 1-3.1) et s'est maintenu pour désigner le domaine familial paysan.

¹⁰³ Ce terme signifie « la cour » et désigne l'organisation villageoise paysanne rassemblant plusieurs maisons d'une même famille autour de celle d'un patriarche.

retrace les transformations historiques qu'à connu le vodou au début du XXe siècle dans la région de la capitale. L'émergence de l'utilisation de l'*ason*, la professionnalisation des *oungan* et la monétarisation de la pratique accompagnent l'insertion de plus en plus forte du vodou dans l'espace urbain pour constituer ce qu'elle appelle le vodou « Rada kanzo ». À partir de celui-ci, des codifications ultérieures donnèrent naissance au vodou *asogwe*.

Dans son panthéon, sa ritualité et son cadre matériel, cette pratique est composée d'une "sédimentation" d'usages issus d'époques successives. Certains gestes rituels sont des emprunts aux mouvements des menuets remontant probablement au XVIIIe siècle. Certains plats haïtiens datent de la même époque et d'autres, comme les gâteaux, sont extrêmement récents. L'usage de l'Eau de Florida et des parfums français peut dater de la fin du XIXe siècle. Les divinités les plus anciennes étaient déjà présentes pendant la période esclavagiste, d'autres se sont ajoutées au fil du temps, travaillées par les innovations rituelles et les influences catholiques et ésotériques, notamment celles du XIXe siècle. Certains *lwa* ont acquis une nouvelle apparence, comme Agwe, dont des auteurs considèrent qu'il est parfois dépeint comme un marin blanc depuis l'occupation américaine (1915-1934). L'exode rural du début du XXe siècle a laissé notamment sa marque sur le rapport à la maison familiale, désormais plus secondaire que le temple confrérique urbain. Cette tendance s'est renforcée durant tout le XXe siècle.

Dans l'ensemble, ces rudiments de présentation du vodou *asogwe* sont valables pour sa pratique en Haïti et dans la diaspora. Les différences visibles concernent moins ces aspects généraux que la manière de pratiquer ou certaines contraintes particulières qui différencient le vodou *asogwe* en Haïti ou dans les différents foyers diasporiques. Pour détailler davantage la ritualité du vodou *asogwe* et mieux faire comprendre comment elle est pratiquée, je vais maintenant décrire le déroulement d'une cérémonie.

4.2 – Une cérémonie vodou à Montréal

Je décris avec le plus de détails possible la manière dont se déroule une cérémonie chez Christelle à Montréal. Cependant décrire une seule danse amènerait à omettre certains aspects récurrents qui pourraient être absents dans une cérémonie mais présents dans

d'autres. J'ai choisi de prendre comme base l'une d'elle qui offre l'avantage de ne pas être commanditée par une personne en particulier. Il s'agit d'une table de remerciement adressée à tous les *lwa* par l'ensemble de la famille spirituelle. Il n'y eut qu'une seule danse de ce genre et son caractère général convient assez bien pour en faire un exemple générique des cérémonies vodou.

J'ai choisi d'y ajouter des éléments provenant d'autres cérémonies (mais toujours menées chez Christelle) afin de compléter au maximum les différentes formes d'actions, d'interactions et d'événements qui y ont lieu. Cette description est donc une recomposition permettant de comprendre la ritualité vodou des danses en général et ne prétend pas à être la description d'une seule cérémonie. Néanmoins, tous les faits et gestes rapportés ont été observés au moins une fois.

Cependant, ne seront pas décrits certains moments rituels qui sont présents dans plusieurs types de cérémonies mais pas dans toutes. Par exemple la procession des drapeaux, le *balanse* (rite de salut collectif entre tous les enfants spirituels), la sortie des *govi* (cruches contenant des *lwa*) et l'interpellation d'Ayizan avec une branche de palmier sont menés dans des cérémonies différentes mais s'insèrent dans la ritualité générale décrite ici.

J'ai également choisi d'inclure dans ces descriptions les moments de préparation afin de donner un aperçu de la quotidienneté qui accompagne cette ritualité. Ces moments sont aussi ceux lors desquels les initiés nouent et maintiennent des liens qui se manifestent autrement que durant les temps rituels et qui les différencient par ailleurs du public qui ne vient qu'assister aux danses. J'ai donc également inclus ma propre présence dans la description, étant donné que je participe et interagis avec les personnes dont il est question.

Enfin, il est peut-être utile de mentionner que cette description se compose de deux parties, couvrant chacune une soirée. Les deux cérémonies décrites forment une paire indissociable, voire une seule cérémonie. La première partie est menée le vendredi soir, où ne sont présents que les initiés et sont tués les animaux offerts aux *lwa*. La deuxième

partie se passe le samedi soir, où le public est présent et la dimension festive est plus forte. Bien que dans les deux cas il s'agisse de la même structure rituelle, elle n'est pas mise en œuvre de la même manière.

4.2.1 – Vendredi : *seremoni poul*

C'est un vendredi soir du mois de mars, Christelle nous avait prévenus par SMS de venir pour 19h. Je pars de chez moi à 18h et prends le métro à la station Beaubien, les rues sont encore enneigées. Arrivé à la station Cartier, sur l'île de Laval, j'attends une vingtaine de minutes le bus 74 en lisant un livre à la lueur des néons. Le trajet en bus est un peu long jusqu'à l'arrêt du croisement entre le boulevard des Laurentides et l'avenue Bellerose mais cela me permet de me réchauffer. Je marche quelques centaines de mètres entre les pavillons bordés de pelouses couvertes de neige. Je vois quelques voitures familières devant la maison de Christelle : des sœurs sont déjà arrivées. J'entre dans la cour par le petit portillon en bois. Je suis à l'heure. Dans la cuisine du sous-sol, Christelle surveille la cuisson de riz collé (plat de riz aux haricots rouges) dans une grosse gamelle en aluminium tout en parlant au téléphone dans un créole parsemé d'expressions québécoises. Je vais l'embrasser, elle me lance un « bonjour mon fils » et reprend sa conversation. Yvonne rentre dans la cuisine, une assiette à la main, « allo mon frère ! – Salut Yvonne, ça va bien ? », on échange quelques nouvelles. Elle pose son assiette dans l'évier et va s'occuper d'un autre plat mijotant sur les plaques de cuisson.

En rentrant dans le salon, je salue Elena qui repasse une robe blanche, ainsi que Jules et Irène, assis dans un canapé. Leur fille joue à la Nintendo avec le fils d'Yvonne, tous deux assis sur une chaise côte-à-côte. La télé est allumée et quelques commentaires sont parfois échangés. On entend des poules caqueter et bouger dans des cartons posés dans un coin de la pièce. Je mange en attendant patiemment que les autres personnes arrivent. Mon regard se pose sur les deux tableaux accrochés au murs, qui me sont maintenant familiers. L'un, dans un style naïf haïtien, représente un petit groupe de pratiquants vodou, massés les uns contre les autres, ils regardent la base d'un *poto mitan* éclairé par une bougie, vers laquelle sont posés un *ason* et des bouteilles. L'autre, peut-être reproduit mécaniquement, est un panorama du centre-ville de Montréal vu depuis la rive

sud, baigné des couleurs chaudes d'un soleil couchant. Je me dis qu'ils correspondent parfaitement à la situation.

Après un moment d'attente je vois Stéphanie qui arrive, elle était allée faire des courses. Elle dépose ses sacs dans la cuisine et me salue lorsqu'elle me voit. Christelle, en passant dans le salon pour aller se doucher nous dit qu'elle vient de recevoir un message de Chantale, qui ne viendra pas. La faute grave qu'elle a commise lors de la dernière cérémonie en offensant Saint-Jacques n'augure rien de bon pour ses futures relations avec sa nouvelle mère spirituelle. En effet, nous constaterons plus tard qu'elle ne viendra plus aux activités de la famille religieuse.

Je me joins aux autres enfants spirituels pour participer à la préparation de la cérémonie. Avec quelques autres personnes nous faisons de la place dans le salon en rangeant les affaires qui traînent. Nous déplaçons les canapés pour dégager l'alcôve, sous l'escalier. Jules et moi déplaçons une table que nous installons à l'intérieur et la recouvrons d'un drap blanc dont l'extrémité avant effleure le sol. Dessus nous disposons les objets, dont certains ont été achetés par les enfants spirituels et qui seront utilisés par les humains et les *lwa* au cours de la cérémonie. Des bougies blanches, des bouteilles d'Eau de Florida, de Rêve d'Or et de Pompeïa, des bouteilles de rhum Barbancourt, ainsi que du Bacardi blanc, du Cinzano et du soda haïtien. Stéphanie suspend les *ason* à une punaise plantée dans le mur à gauche de l'autel. Christelle ajoute sur l'autel une coupelle en faïence dans laquelle un œuf à la coquille blanche est posé verticalement dans de la farine. Elle amène également deux tasses de café qu'elle vient de préparer, dont l'une est sucrée. Nous complétons par les objets que nous allons chercher dans la chambre servant de *ounfò*. Les bouteilles décorées d'images de saints, un paquet de cigarettes, une coupelle avec de la farine de maïs, un boîtier d'allumettes et des maracas, appelées *kwa kwa*. Christelle ajoute un petit pot de basilic, encore entouré de plastique, et un crucifix peint qu'elle place au centre de la table. Yvonne va chercher un petit meuble en plastique dans lesquels sont rangés les foulards en satin de couleurs différentes et le place près de l'autel. Dans un recoin de l'alcôve, elle place la machette d'Ogou, dont le manche est entouré d'un foulard rouge.

Plus tard, Stéphanie ajoute des objets au sol, devant l'autel : deux pierres, un godet en fer émaillé contenant un mélange d'Eau et de Florida et quelques feuilles de basilic, une bouteille de mélasse pour Legba, la bouteille de Gede et celle pour Kouzen. Irène avait préparé un van dans lequel elle avait mis des pop-corn, des morceaux de *kasav* (galettes de farine de manioc) et d'autres friandises, pour les jumeaux Marasa et l'avait posé au pied de l'autel.

Je pars me changer dans la salle de bain du bas. Lorsque je ressors, pieds nus, vêtu d'un jean blanc et d'une chemise blanche, je vois que plusieurs personnes sont arrivées. Ghislaine, la sœur de Ronald, est venue avec son fils, Alton. Ylena et sa fille, Kalya, sont là aussi. Je les salue, ils vont se changer.

Jean passe le balai et quelques minutes après, Jules asperge le sol d'Eau de Florida, embaumant l'air d'une senteur rafraîchissante. Pendant ce temps, Christelle m'a donné une bassine remplie d'eau pour que je lave les volatiles. Elle verse un filet d'Eau de Florida dans l'eau. Je m'assieds sur une chaise basse en rotin et arrache quelques feuilles de basilic puis les frotte dans l'eau. J'ouvre le premier carton et saisis le coq rouge et noir à la base des ailes. Il bouge un peu et manque de s'échapper deux fois mais je parviens sans trop d'encombre à le rincer avec l'eau parfumée. Après l'avoir séché dans une serviette de toilette, je lui attache les pattes avec de la ficelle et le pose au sol. Je réitère l'opération avec la poule rouge, ainsi que les deux pigeons blancs que contenait le deuxième carton. Ne pouvant se tenir sur leurs pattes, les volatiles donnent parfois des coups d'ailes mais ils ne se déplacent jamais vraiment. Je place la bassine au pied de l'autel, les libations seront versées dedans.

Lola arrive avec ses deux enfants, Joe et Lina. Elle nous salue les uns après les autres. Pendant ce temps, Jules préparait l'encensoir. Après avoir allumé le morceau de charbon, il le dépose dans le réceptacle de métal et verse dessus plusieurs poudres contenues dans des petits sachets en plastique puis referme le couvercle de métal ajouré. Le mélange fume abondamment et répand son lourd parfum résineux. Il s'approche de l'autel et psalmodie à voix basse quelques mots en agitant d'avant en arrière trois fois l'encensoir. Les chaînes cliquettent. Il fait le tour de la pièce puis passe auprès de chacun

d'entre nous. Debout face à l'un d'entre nous, il lance trois fois l'instrument dans notre direction puis passe à une autre personne. Lorsque c'est leur tour, certains ne bougent pas, d'autres se mettent à genoux ou debout, et certains tendent les bras en croix. Les gestes de Jules sont alors plus amples : l'objet en métal passe une fois sous chaque bras puis une fois vers la tête. Lorsqu'il a embaumé toutes les personnes, il pose l'encensoir au pied de la porte d'entrée, en haut des marches dans la cuisine. L'épaisse fumée s'est un peu dissipée mais l'odeur persiste encore un moment.

Les filles sont maintenant habillées en robe blanche, un foulard blanc noué sur la tête recouvre leurs cheveux. Kalya s'est aussi habillée en blanc, c'est la première fois qu'elle va participer à une cérémonie. D'habitude elle reste avec les autres enfants. Christelle, qui vient aussi de se changer, la félicite de s'investir malgré son jeune âge (elle a 13 ans).

Nous plaçons les chaises en demi-cercle autour de l'autel. Gwenola arrive à ce moment, elle est déjà habillée en blanc et nous rejoint après avoir pris une chaise. Quelques sourires et hochements de têtes lui sont adressés en guise de salut. Christelle murmure « mettons-nous dans la présence de Dieu », tout le monde se signe. Après un « Notre Père » et trois « Je vous salue Marie », nous déclamons le Credo, dirigé par Christelle. Sous sa conduite, le groupe entonne une série de prières catholiques en français, puis une autre série en créole. Ensuite arrive la série de prières vodou chantées (prière *djò* ou prière *ginen*)¹⁰⁴. Elles sont accompagnées du rythme de l'*ason* marquant un rythme (3 temps sur 4) sur lequel nous battons des mains. Le tout dure presque une heure et demi.

L'un des chants que nous entonnons répète plusieurs fois « depi isi jusk lòt bòr, nan Ginen tande [depuis ici jusqu'à l'autre côté, dans la Ginen entendez] ». La mention de la Ginen, l'Afrique mythique, explicite la continuité de ces pratiques religieuses qui ont traversé les siècles et les mers. Ce qui va être fait ce soir s'adresse à ceux, divinités et ancêtres, qui vivent dans ce territoire spirituel et qui vont venir visiter leurs « enfants ».

Au début d'un nouveau chant que Christelle entonne, le groupe lance quelques

¹⁰⁴ L'ensemble de ces prières figure en annexe 10.

« Ayibobo »¹⁰⁵, les personnes se lèvent, rangent les chaises qui formaient le cercle et se tiennent debout tout en chantant et tapant des mains. C'est la transition vers le rite Rada. Le rythme restera majoritairement le même pendant tout le rite Rada. Ceux qui ne sont pas encore pieds nus retirent leurs sandales ou leurs chaussures. Ces premiers chants¹⁰⁶ portent sur la famille religieuse. Au milieu de ceux-ci, Miguelo, le premier *lwa* est mentionné.

Stéphanie prend le godet d'eau et un des *ason* accroché au mur et se positionne au milieu du groupe, face à l'Est. Elle tient le godet d'eau dans la main gauche, le manche de la calebasse dans la main droite et l'extrémité de la clochette entre son auriculaire et son annulaire droits. Ylena, dans un même mouvement, se munit d'une bougie qu'elle allume avec celle qui est posée au sol devant l'autel, puis elle rejoint Stéphanie. Elle entoure la flamme de sa main gauche pour qu'elle ne s'éteigne pas lorsqu'elle se déplace. L'ensemble des initiés chante en dansant lentement, faisant un pas d'un côté, un pas de l'autre, dans un mouvement de balancier. Nous tapons dans nos mains en même temps, suivant le rythme de l'*ason* de Christelle. Un, deux, trois, soupir. Un, deux, trois, soupir...

Agitant son *ason* devant elle, Stéphanie murmure quelques mots, rendus inaudibles par le chant qui continue et le bruit de la résille de perles qui frotte contre la calebasse. Après avoir secoué l'*ason* dans un geste circulaire autour du godet d'eau qu'elle tient devant elle, elle en donne trois coups secs. C'est le signal pour un premier *vire-kase*. Ylena et Stéphanie, font un pas sur la droite puis une gèneuflexion, marquée par une coup sec d'*ason*. Puis elle font un pas sur la gauche, une autre gèneuflexion accompagnée d'un coup d'*ason* et réitèrent une dernière fois les mêmes mouvements parallèles sur la droite. Elle tournent sur elles-mêmes vers la gauche et, refaisant face au mur Est, font une gèneuflexion, toujours scandée par un coup d'*ason*. Après avoir tourné de cette manière encore deux fois, elles s'arrêtent. Stéphanie agite l'*ason* de manière régulière et les deux *ounsi* la suivent pour faire face au mur Ouest. Elles refont le même enchaînement de mouvements, puis recommencent encore pour le Nord et le Sud. Nous finissons les chants évoquant la famille, Stéphanie pause le godet devant la table et

¹⁰⁵ Exclamation rituelle du rite Rada, sans traduction connue.

¹⁰⁶ Un recueil de chants figure en annexe 11 et suit le déroulement général des cérémonies.

raccroche l'*ason* au mur. Ylena éteint la bougie et la pause sur l'autel.

L'ensemble complexe de ces enchaînements de mouvements compose une véritable grammaire gestuelle. Les séquences de gestes sont agencées à de multiples niveaux par la répétition et la différence. Des mouvements simples (la rotation sur soi, la gèneuflexion, l'agenouillement, les libations) sont concaténés en séries pour produire des séquences comme le *vire-kase* ou la salutation devant l'autel. Celles-ci sont assemblées entre elles pour former à un niveau supérieur une séquence plus grande, comme le « salut des quatre façades ». L'enchaînement de ces longues séquences forme le salut à un *lwa* dans son ensemble. Certains mouvements isolés sont modifiés dans le salut lorsqu'il y a un changement de rite et que ces saluts ne sont plus adressés aux *lwa* Rada, mais aux *lwa* Petro. L'aspect général du salut change alors, pour correspondre aux *lwa* concernés.

Tous les gestes signifient d'une manière ou d'une autre le respect et le don. Les personnes qui effectuent ces gestes ressentent la ritualité dans leur propre corps. Le reste des participant agit aussi corporellement, par les chants et les battements de mains, mais de manière secondaire. Pour tous, ces gestes forment un cadre indiquant précisément les étapes qui jalonnent le déroulement de la cérémonie. C'est dans ce cadre qu'il faut replacer les moments tout aussi corporels de transe et de possession. Ceux-ci surviennent en général à des moments bien précis de ces séquences, situés à la fin du salut au *lwa*.

Christelle lance un « Ayibobo! », auquel le groupe répond, puis elle entame le chant au *lwa* suivant : Ountor. Nous répétons trois chants sans qu'il n'y ait d'interpellation, puis Christelle répète l'interjection Rada : « Ayibobo! », que répète le groupe. Elle chante alors pour le *lwa* Grand Chemin. Celui-ci n'est pas salué, nous chantons juste trois chants pour lui en tapant des mains sur le rythme de l'*ason* de Christelle. Vient ensuite le salut à Legba.

Munie d'une bouteille de rhum blanc enveloppée dans un foulard de satin blanc, c'est Elena qui dirige l'interpellation. Stéphanie est à sa droite, portant une bougie et le godet

d'eau. Irène, à gauche, tient la bouteille de mélasse ouverte. Elles saluent les « quatre façades » puis passent par la cuisine, montent les escaliers et sortent pour faire un salut devant le portillon en bois. Nous restons à chanter dans la pièce. Elles reviennent et passent la porte en tournant sur elles-mêmes. Seule Irène continue à tourner sur elle-même en s'avançant. Elle est penchée en avant et tient la bouteille de mélasse ouverte, faisant mine d'en verser sur tout le trajet.

Ensuite elles se dirigent devant l'autel et opèrent un nouveau *vire-kase*. Elles s'agenouillent et Elena verse trois fois quelques lampées de rhum dans la bassine, Irène fait de même avec la mélasse, puis elles se relèvent. Elles tournent trois fois sur elles-mêmes (comme le *vire-kase* mais sans les trois pas latéraux avant). Enfin, elles refont les mêmes gestes devant la porte du *ounfô* et versent le rhum et la mélasse devant la porte. Elles se retournent ensuite, Stéphanie agite son *ason* et fait le tour des initiés pour mener ce qui s'appelle le *dogwe*. Lorsqu'elle passe devant une personne qui est au moins de niveau *kanzo sou pwen*, elle donne un coup d'*ason* dans sa direction, la personne « ramasse » la bénédiction en touchant le sol puis en ramenant la main vers son cœur. Chacune repose les objets qu'elle tenait dans ses mains. On entonne un dernier chant pour Legba, plus énergique, les pas de danse se font plus rapides. Enfin Christelle cesse de secouer son instrument, c'est la fin de l'interpellation. Kelina arrive à ce moment. Elle descend les escaliers qui mènent au rez-de-chaussé en finissant de nouer un foulard blanc sur sa tête.

L'étape du *dogwe* se situe dans la continuité de la signification des saluts (ou interpellations) des *lwa* en les clôturant. Étant donné que l'ensemble des gestes rituels est mené en vue d'appeler un *lwa*, celui-ci est censé être présent à la fin de l'interpellation. Sa puissance peut se manifester à partir de ce moment. C'est pour cette raison que les transes et les possessions arrivent une fois que cette étape est franchie. Le *dogwe* consiste alors à distribuer cette puissance aux personnes présentes, à la condition qu'elles soient de niveau *kanzo* ou supérieur. Ainsi, même si le *lwa* ne se manifeste pas à travers une personne, les initiés peuvent-ils tout de même bénéficier du don d'une partie de sa puissance. Cette puissance accumulée ou délivrée peut faire entrer en transe la personne qui dirige l'interpellation mais si cette dernière résiste, elle peut aussi faire

entrer en transe une personne qui reçoit le *dogwe*.

Après l'échange d'« Ayibobo », Christelle entonne un chant aux *lwa* Marasa en secouant l'*ason*. Toujours sur le même rythme, nous tapons dans nos mains et répondons en chœur. Kelina salue chacun de nous et rejoint le groupe, se balançant lentement d'un côté puis de l'autre. Irène prend le godet d'eau et un *ason*, Ghislaine saisi à deux mains le van chargé de friandises au milieu duquel est placée une bouteille de soda fruité qu'elle décapsule. Et Stéphanie les suit avec une bougie allumée. Elles exécutent l'interpellation selon la même gestuelle synchronisée, orientant les objets : elles saluent les quatre façades, puis la table et enfin le *ounfò*. Mais au moment du *dogwe*, Irène commence à vaciller. Les yeux fermés, elle écarte les bras et fronce les sourcils. Nous chantons de plus belle et Stéphanie récupère l'*ason* et le godet d'eau des mains d'Irène. Les sœurs qui sont près d'elle la surveillent et se tiennent prêtes à rattraper ses déséquilibres. Christelle, qui s'est approchée d'elle, agite son *ason* en chantant.

La possédée ouvre les yeux et, affichant une mine réjouie, commence alors à esquisser quelques pas de danse. Marasa est là, mais comme il est le *lwa* des enfants jumeaux, il vient rarement seul. Ghislaine, qui vient de reposer le van au pied de l'autel, est soudain parcourue de convulsions autrement plus violentes que sa sœur, comme il lui arrive souvent lorsqu'elle reçoit un *lwa*. En quelques instants elle se retrouve assise par terre, après que nous lui ayons évité une chute dangereuse. Son *lwa* demande à boire et à manger en poussant de petits cris aigus avec une expression suppliante. Stéphanie lui tend la petite bouteille de soda et le *lwa* en boit quelques gorgées. Elle lui donne ensuite le van, que le *lwa* pose sur ses jambes. Après avoir jeté quatre poignées de sucreries dans quatre directions, le Marasa en mange un peu puis en distribue à l'assemblée. Les deux *lwa* saluent alors chacun d'entre nous en nous serrant les mains l'une après l'autre. Chacun pioche dans le van, certains jettent les friandises au sol, d'autres en mettent dans leur poche et d'autres les mangent directement. Marasa-Irène la rejoint au sol, ils font mine de se chamailler. Christelle appelle les enfants qui jouaient en haut. Ils descendent en file et Christelle les présente aux Marasa les uns après les autres. Les deux Marasa leur font boire de leur soda, ils en versent un peu sur la tête de quelques enfants puis les serrent dans leurs bras. Après avoir salué tous les enfants, les Marasa saluent une

dernière fois l'assemblée qui chante encore. Leurs bras font de grands mouvements au-dessus de leur tête en guise d'au-revoir avant que les deux femmes ne s'effondrent en arrière, retenues par d'autres *ounsi*. Lorsqu'elles reviennent à elles, nous avons cessé de chanter. Elles s'étonnent de se voir par terre et comprennent ce qui vient de se passer. Elles s'asseyent sur des chaises, boivent un peu d'eau et se frottent le visage. Après s'être un peu reposées, elle se lèvent et nous rejoignent.

Pendant ce temps, Cécilia et une de ses amies étaient arrivées et s'étaient assises sur des chaises contre le mur. C'est une *manbo* habituée à venir dans les cérémonies de Christelle, mais elle fréquente aussi d'autres familles religieuses de Montréal. Elles nous avaient salués d'un geste de la main en entrant dans la pièce. Christelle profite de la transition pour les saluer, puis elle se tourne vers nous et lance un « Ayibobo » pour reprendre le rituel. Nous répondons en chœur, ainsi que les deux femmes assises.

Christelle donne un *ason* à Kelina, qui lance alors le premier chant à Loko. Notre mère spirituelle fouille la petite étagère en plastique contenant les foulards de couleur et en sort un jaune sur lequel est tissé un L vert. Elle le noue autour de son cou, plaçant le coin arborant la lettre au milieu du dos. Elle s'équipe de son *ason* et de la bouteille jaune de Loko, qu'elle débouche. Stéphanie prend le godet d'eau et Patrice allume une bougie avant de se placer à côté Christelle qui fait face au mur Est. Ensemble ils saluent les quatre façades et font les libations devant la table puis le *ounfò*. Même les enfants spirituels qui ne participent pas à l'interpellation opèrent un *vire-kase* où ils se tiennent, comme il est usuel de le faire quand notre mère dirige l'interpellation d'un *lwa*. Pendant le *dogwe*, Christelle vacille un peu mais se reprend rapidement. Après avoir distribué la force du *lwa* à tous les initiés *sou pwen* et *asogwe*, elle repose la bouteille sur la table et range le foulard. Elle reprend la direction pour le dernier chant puis, après un court silence, elle enchaîne avec un chant pour Ayizan, reçu avec un chœur d'acclamations : « Ayibobo ». Après avoir entonné trois chants en tapant dans nos mains, nous nous arrêtons.

Après l'échange d'« Ayibobo », Christelle lance un chant à Danbala Wedo. Stéphanie se dirige vers l'autel et noue autour de son cou un foulard vert dont une pointe descend

dans son dos. Elle prend un *ason* et la bouteille du *lwa*, décorée de paillettes blanches arborant une reproduction miniature de la chromolithographie de Saint-Patrick. Kelina saisit le godet d'eau et un pigeon blanc, qu'elle tient par la base des ailes. Ghislaine allume une bougie et Gwenola se munit de la coupelle contenant la farine et l'oeuf blanc sur l'autel. Enfin, Jules ouvre un flacon de Pompeïa. La petite troupe mène l'interpellation habituelle, en présentant les objets aux quatre points cardinaux, Stéphanie en tête. Au cours des rotations qu'il fait, Jules asperge de quelques gouttes de parfum l'une ou l'autre des *ounsi* devant lui. Après avoir salué la table et le *ounfò*, Stéphanie fait le *dogwe* aux autres *ounsi*. À ce moment Ghislaine chancelle. Jules l'asperge d'un filet de parfum supplémentaire. Elle secoue sa tête, ferme les yeux, titube. Ceux qui l'entourent tendent leurs bras autour d'elle. Elle s'effondre et est déposée à terre.

À plat ventre, les bras tendus devant sa tête, elle commence à se balancer de gauche à droite. Elle avance lentement dans ce mouvement ophidien. Christelle et trois d'entre nous déplions rapidement un drap blanc, tout en continuant de chanter. Nous tendons au dessus du *lwa* couleuvre le drap immaculé, sur lequel Jules lance quelques traits de parfum. Nous agitions le drap énergiquement. Christelle se penche et passe la tête sous le drap pour parler avec le *lwa*. Stéphanie lui tend la bouteille et la *manbo* fait boire à Danbala le mélange de sirop d'orgeat. Elle rend la bouteille à Stéphanie, qui lui donne la coupelle blanche contenant un œuf. Christelle la passe sous le drap et la ressort un instant après. L'œuf est cassé et son contenu s'est répandu sur la farine, Danbala a mangé son plat de prédilection. Après quelques brefs échanges avec le *lwa*, Christelle se relève et recommence à chanter avec ses enfants spirituels. Nous secouons toujours le drap, suivant la lente trajectoire du *lwa* qui s'oriente vers la table au gré de son balancement. Il s'immobilise. Nous enlevons le drap. Ghislaine, allongée au sol reste immobile quelques secondes puis tressaille. Elle se relève difficilement et va s'asseoir. Elle a le visage plein de farine, ce qui ne manque pas de faire rire quelques personnes. Elle va dans la salle de bain se nettoyer le visage puis revient. Pendant ce temps, Christelle a étouffé le pigeon en lui tenant le bec avec son pouce. Une fois mort elle le met dans un sac plastique.

La ritualité est composée d'échanges et de dons, impliquant des contre-dons (Richman, 2005:41). Nourrir les *lwa* c'est entretenir leur puissance tout en leur témoignant du respect et de la reconnaissance. Les dons de nourriture mais aussi les libations constantes, les chants et la musique, reviennent à s'occuper d'eux de la manière qui leur convient le mieux, en respectant leur singularité. Ce don implique de leur part un contre-don qui se manifeste par la protection qu'ils procurent aux pratiquants, explicitée lorsqu'ils "bénissent" une personne au cours d'une cérémonie. Comme une personne ou un animal, un *lwa* sera de mauvaise humeur s'il a faim et cherchera à le faire savoir à ceux qui lui sont liés. Mais certains de ces dons sont aussi partagés entre les humains, en général à la demande du *lwa* et c'est une autre forme de contre-don. Tout au long de la cérémonie ce sont donc des échanges constants, prenant plusieurs formes, qui s'établissent entre humains et divinités.

Après quelques chants pour Sogbo et Badè, dont le début est accueilli avec un ensemble d'acclamations « Ayibobo! », Christelle entonne quelques chansons pour le *chante chay*. Cet intermède du rite Rada suscite de l'entrain, notamment parce que ses chants évoquent des relations sociales plutôt que des *lwa*. Les pas de danses s'accélèrent, les battements de mains sont plus rapides et les voix plus excitées. Ces quelques minutes tranchent avec la solennité de la précédente interpellation. Le *chante chay* ne dure pas très longtemps, il sera beaucoup plus développé le lendemain lorsque le public sera présent. Après le dernier chant, le groupe se calme. Marie-Louise rit de m'avoir vu sautiller en chantant. Christelle rassemble l'attention du groupe après ce bref interlude par un nouvel « Ayibobo », auquel nous répondons tous.

Christelle chante un premier couplet pour Erzuli Freda, accompagné d'« Ayibobo ». C'est Gwenola qui mène l'interpellation. Elle passe un foulard rose pâle autour de son cou et prend la bouteille rose à l'effigie du *lwa*. Ylena et Lola l'accompagnent portant le godet d'eau, une bougie allumée et le deuxième pigeon. Après avoir salué les quatre façades, la table, le *ounfò* et fait le *dogwe*, Gwenola enlève le foulard. Mais à ce moment elle commence à trembler, Christelle lui retire les objets des mains. Elle ferme les yeux et nous voyons ses membres se crispier. Christelle se précipite vers la table, prend le flacon de Rêve d'Or et en verse un peu sur Gwenola. D'un coup, la possédée

fait des petits bons en poussant de petits cris. En s'agitant elle fait tomber le tissu blanc qui couvrait ses cheveux. Elle ouvre les yeux et lance quelques « ti ti ti » aiguës en regardant autour d'elle. Avec le même cri, elle montre le sol, paniquée. Jules, aidé de Lola, déploie le drap blanc à terre. Erzuli Freda peut enfin marcher sans craindre de salir ses pieds. Elle agite ensuite ses mains autour de son visage. Christelle lui noue le foulard rose sur la tête puis lui donne sa bouteille. Elena entonne un chant que nous ne connaissons pas, Christelle lui lance un regard approbateur, nous chantons à notre tour ce nouvel hymne. Ylena présente le pigeon à Erzuli en faisant un *vire kase*. Le *lwa* le prend puis le donne à Christelle qui le noie dans un verre d'eau avant de le mettre dans le sac plastique. Erzuli Freda boit une lampée de sa boisson et appelle les hommes présents les un après les autres. Elle salue chacun d'entre nous en effleurant son petit doigt droit à notre petit doigt gauche et fait de même avec l'autre main. Après avoir appelé une *ounsi*, elle lui fait signe de nous mettre du parfum Rêve d'Or dans les mains, qu'elle frictionne avec ses mains et dont elle nous enduit la tête. Puis elle nous enlace et passe au suivant. À ceux qui sont mariés avec elle, elle glisse quelques mots à l'oreille. Après avoir salué tous les hommes, non sans jouer de son attitude séductrice, elle salue les femmes de manière similaire. Mais avec celles-ci les rapports sont davantage complices. Elle finit par Christelle. Erzuli l'oint de parfum et chuchote quelques mots à son oreille, Christelle acquiesce. Elles échangent quelques mots à voix basse. Puis, après avoir esquissé un signe de sa main toujours vibrante, Erzuli s'en va, laissant Gwenola s'affaler sur une chaise derrière elle. Quelques instants après, la *ounsi* revient à elle, l'air abattu. Après avoir repris ses esprits, elle se lève.

Christelle enchaîne avec un « Ayibobo! ». Les chants suivants sont dédiés à Agwe. Stéphanie, Gwenola et Kelina mènent l'interpellation. Elles saluent les quatre façades, la table, le *ounfò* et font le *dogwe*. Au moment où Kelina retire le foulard bleu clair, Gwenola s'écroule sur elle. Kelina la rattrape et la tient fermement par les aisselles. Le corps de Gwenola est parcouru de petits tremblements. D'un seul geste, Stéphanie saisit la petite chaise basse en paille qu'elle glisse entre les jambes de Gwenola, toujours amorphe. Kelina dépose Gwenola sur la chaise, dont le dossier se trouve devant son buste. Kelina lui noue le foulard bleu clair sur la tête. D'un coup, Gwenola écarquille les yeux et pousse des cris un peu rauques en agitant les jambes pour tracter la chaise en

avant. Agwe est là et, vu comme il secoue ses bras en regardant Stéphanie, il veut sa canne. Stéphanie la glisse dans le dossier de la chaise et Agwe la saisit. Les deux mains sur le bâton, il l'agite d'avant en arrière, poussant avec ses jambes, comme s'il ramait dans une barque. Nous entamons un nouveau chant. La chaise se déplace de quelques dizaines de centimètres. Il regarde fixement Kelina et secoue sa main autour de sa tête, il a chaud. Kelina, le godet d'eau à la main, l'asperge régulièrement de gouttes d'eaux avec ses doigts. Agwe s'arrête devant Christelle, sourit et tend sa main en avant, présentant son petit doigt droit. Christelle dit « bonswa Papa, m byen kontan wè w [bonsoir Papa, je suis bien contente de te voir] » et serre avec son petit doigt gauche celui d'Agwe. Ils réitèrent avec l'autre main, puis Agwe étreint Christelle. Il salue tous les initiés de cette manière, se déplaçant par moment en ramant. À la fin du chant il s'arrête et, en nous regardant, fredonne un air de sa voix éraillée. Christelle répète le chant distinctement puis nous le reprenons en chœur. Au milieu du chant, Agwe écarte ses bras en croix. Stéphanie se place vite derrière lui et, les yeux fermés, le corps de Gwenola tombe en arrière. Nous nous taisons. Stéphanie l'assied sur une chaise. Gwenola revient à elle, visiblement étonnée d'avoir été ainsi deux fois de suite montée par un *lwa*. Christelle lui lance « w bouke *manbo*? [tu es fatiguée *manbo*?] » et nous rions tous.

Un nouvel échange d'« Ayibobo! » et Christelle entonne alors une chanson pour Lasirèn. Stéphanie se dirige vers l'autel, mais Christelle l'arrête et dit « nou pa salue l aswè a. Demen [nous ne la saluons pas ce soir. Demain] ». Au cours du deuxième chant pour Lasirèn, Yvonne commence à fermer les yeux et sa tête vacille. Nous nous plaçons autour d'elle tout en continuant à chanter. Yvonne trébuche. Je la retiens par la taille et Elena a mis le bras autour de ses épaules, étant de grande taille, la tête d'Yvonne repose sur son torse. Yvonne s'affaisse et glisse au sol jusqu'à être assise. Elle relève la tête, souriante, une expression douce sur son visage. Ses jambes sont jointes, à moitié pliées devant elle. Elle nous interpelle en tendant la main devant elle et, comme si elle se regardait dans un miroir, passe son autre main dans ses cheveux pour se coiffer. Stéphanie va chercher le miroir dans le *ounfò* et le donne à Lasirèn. Aidée de Kelina, elle lui attache un foulard doré autour de chaque poignet et lui ceint un foulard bleu clair sur sa tête. Lasirèn, contemple sa beauté dans le miroir quelques instants. Elle se tourne

ensuite vers Christelle et lui fait signe de s'approcher. De manière similaire à Erzuli Freda, elle effleure les petits doigts de la *manbo* en guise de salutation. Après une embrassade, elle fait un geste ample avec son bras au dessus de sa tête puis ferme les yeux et tombe en arrière. Yvonne reprend conscience allongée sur le dos et demande aux autres pourquoi elle est à terre. Nous lui expliquons tous en même temps dans un brouhaha ce qu'il vient de se passer. Un peu étourdie, elle s'assied sur une chaise et quelques minutes après nous reprenons.

Elena lance un « Ayibobo! » et, après que nous ayons répondu, entonne un chant pour La Reine Kongo, accueilli par des « Ayibobo! » enjoués. Puis le chant est repris par Christelle et nous tous. Au cours du deuxième chant, Kelina ne danse plus aussi lentement que les autres. Ses gestes s'accroissent. Tous la regardent et chantent de plus belle. Jules lance un « woy! » puissant en tapant du pied par terre. Les yeux fermés, elle secoue la tête énergiquement de gauche à droite. Les poings fermés, ses bras marquent le même rythme. Faisant des pas de danse encore plus vifs et élancés, elle tourne sur elle-même. Elle accélère tellement que sa robe est maintenant à l'horizontale, comme un disque l'entourant, et laisse paraître ses jambes vêtues d'un legging. D'un coup, elle s'effondre sur Elena, qui recule d'un pas sous l'impact du corps. Elena dépose Kelina sur une chaise. Elle revient à elle un peu essoufflée et demande sa bouteille d'eau. Quelques uns commentent la venue de La Reine Kongo, qui s'invite rarement dans les danses, mais que Kelina reçoit de temps en temps.

Christelle prononce l'interjection « A laso! »¹⁰⁷ que nous répétons. Christelle accroche son *ason* au mur et prend un *kwa kwa* sur l'autel. Elle commence le rythme pour Kouzen et lance le premier chant. Nous tapons dans nos mains sur ce rythme en chantant, ponctuant de « a laso! ». Stéphanie se noue un foulard bleu foncé autour du cou et prend un autre *kwa kwa* sur la table. Au pied de l'autel, sur la gauche, elle saisit la bouteille de Kouzen, décorée de paillettes bleues et de l'image de Saint-Isidore. Ghislaine la suit et allume une bougie jaune, torsadée et irrégulière. Jules saisit le godet d'eau et rejoint les deux *ounsi* face au mur Est. L'interpellation se déroule comme à l'accoutumée par le salut des quatre façades, de la table et du *ounfò* et se termine par le *dogwe*. À la fin du

¹⁰⁷ Il s'agit de l'exclamation rituelle spécifique à Kouzen Zaka. Elle peut être traduite littéralement par « à l'assaut ».

dogwe mené par Stéphanie, Ghislaine tressaille et se rattrape en sautillant à cloche pied. Elle secoue la tête et dit en souriant qu'elle a senti Kouzin, la femme de Kouzen. Jules lui lance une pique quand tout à coup Stéphanie, qui venait de poser la bouteille, part en arrière. Elle titube, clignant des yeux, puis marque une pause, penchée en avant, les mains sur les genoux. Kelina et Ylena vont chercher les ustensiles du *lwa* dans le *ounfò*. Et Christelle, qui a pris la bouteille de Kouzen, souffle (*foula*) une lampée de son contenu en une fine bruine sur Stéphanie, qui repart de plus belle. Nous entamons un autre chant en redoublant la force de nos claquements de mains, et Jules, qui agite fortement le *kwa kwa*, lance un « woy! ». Après avoir bondi deux fois, les gestes de Stéphanie se font plus mesurés et se muent en pas de danse vigoureux. Nous savons que Kouzen est arrivé lorsqu'il lance des « teh! Adje konpè! [Hey! Salut compère!] » en dansant. Kelina lui met son chapeau de paille sur la tête et lui tend sa canne. Ylena lui passe la sangle de son sac de paille autour d'une épaule. Jules lui donne sa bouteille en faisant un *vire kase*. Le *lwa* s'arrête, prend la bouteille et fait boire une gorgée à Jules. Il s'approche de Christelle, ils se saluent par un *vire-kase* symétrique puis lui fait boire une gorgée également. Il vient ensuite saluer chacun d'entre nous en nous serrant les mains l'une après l'autre. À certains il donne une gorgée de sa boisson. Il salue Irène en dernier et, la tenant par les épaules, il se met à danser. Après quelques pas, il la lâche. Elle part en arrière et après quelques pas déséquilibrés, elle s'assied sur une chaise, passant la main sur sa tête. Kouzen finit de danser et brusquement, Stéphanie s'affale sur les personnes devant elle. Elles l'installent sur une chaise et lui enlèvent le chapeau et le sac.

Après que Stéphanie se soit remise, Christelle lance « Asawo! »¹⁰⁸, le chœur répète, puis elle entonne un premier chant pour Agaou, reprenant le rythme Rada scandé par son *ason*. Nous ne faisons pas d'interpellation. Nous chantons seulement trois hymnes. Christelle prononce alors une nouvelle interjection : « Adja vodor »¹⁰⁹, que nous répétons et elle commence à chanter pour Bosou. Elena va chercher un *ason* accroché au mur et saisit une bouteille de rhum Barbancourt "trois étoiles" qu'elle enveloppe dans un foulard rouge. Ghislaine prend le godet d'eau et Kelina allume une bougie. Toutes trois font l'interpellation ensemble, saluant les quatre façades, la table, le *ounfò* et

¹⁰⁸ C'est l'exclamation rituelle spécifique à Agaou.

¹⁰⁹ C'est l'exclamation rituelle spécifique à Bosou.

finissent par le *dogwe*. Lorsque Elena fait tinter l'*ason* en direction de Lola pour qu'elle reçoive la force du *lwa*, celle-ci tressaille. Elena continue le *dogwe* en direction des autres personnes. Lola a fermé les yeux et passe sa main sur son visage, ses pas se font hésitants. Elle respire fort, hausse les épaules lentement. Christelle prend la bouteille des mains d'Elena, qui vient de finir le *dogwe*, et en vaporise une gorgée sur sa fille spirituelle. Elle réagit vivement, ses membres se crispent. Christelle s'approche et, en agitant son *ason*, elle parle à voix basse, près du visage de Lola. Elle demande au *lwa* de se manifester mais de ne pas malmenier son « cheval ». Pendant ce temps, deux *ounsi* lui attachent un foulard rouge sur la tête et un autre au bras droit. Les mouvements de Lola se calment. Adossée au mur derrière elle, elle ouvre difficilement les yeux. Elena lance un chant, nous le reprenons en cœur. Bosou est là, ses gestes sont lents. Christelle lui présente la bouteille de rhum, le *lwa* la prend, en boit une gorgée. Il salue la *manbo* puis lui offre une rasade. De sa main, il fait un signe à Elena puis montre le sol devant lui. La *ounsi* vient immédiatement saluer Bosou en faisant un *vire kase* que le *lwa* regarde, impassible. Elena, agenouillée, finit son salut en baisant sa main posée sur le sol. Bosou la saisit alors par le bras et la relève. Ils s'étreignent et on peut voir les bras du *lwa* serrer très fort le dos d'Elena. D'un coup, celle-ci part en arrière. Elle valse d'un côté, puis d'un autre, manque de tomber, puis s'écroule par terre. Bosou boit une dernière gorgée de son rhum puis esquisse un geste. Les deux personnes qui l'entouraient retiennent Lola dans sa chute et la placent sur une chaise à quelques mètres. Quand elle revient à elle, elle semble épuisée. D'habitude Bosou, le *lwa* taureau, s'exprime beaucoup plus rudement, mais aujourd'hui il a ménagé Lola. Elena aussi a repris conscience, elle boit un peu d'eau et s'en passe sur le visage.

Le chant suivant est adressé à Grann Erzuli. Alors que nous entamons le deuxième chant, la voix d'Elena commence à trembler. Penchée en avant, elle titube, et sa voix est de moins en moins articulée. Son grand corps se recroqueville. Kelina et Ylena l'assoient sur une petite chaise de paille et l'enveloppent dans un drap blanc qui lui couvre la tête. Elle tremble. Christelle va pour chercher une bouteille mais déjà le *lwa* est parti. Nous cessons de chanter et Christelle dit « demain », signifiant par là que le *lwa* se manifestera sûrement plus longtemps lors de la danse du samedi. Elena revient à elle et se relève d'un bond, retirant le drap d'un geste vif. Les autres rient fort de voir

Elena se relever si vite.

Christelle lance l'exclamation « awo che Nago!». Nous répondons « awo!», elle ajoute « nèg nago di koche!» et nous :« e a ounde!»¹¹⁰. Nous entrons maintenant dans la partie Nago et Christelle agite son *ason* sur un rythme légèrement plus lent, que nous reprenons en tapant des mains. Après de courtes prières introductives, nous chantons pour Osany, le vieux *lwa* Nago. Vient ensuite l'interpellation de Saint-Jacques Majeur, le *mèt kay*, chef des Nago. Christelle se pare du foulard rouge dont un coin arbore un cheval blanc brodé. Elle se munit de son *ason* et de la bouteille ornée de tissu rouge et de bandes dorées. Jules tend la poule rouge à Marie-Louise et me donne le coq noir et rouge. Tenant fermement les volatiles à la base des ailes, l'autre main sous leur poitrine pour en supporter le poids, nous nous plaçons derrière Christelle. Jules se met derrière nous, tenant fièrement la machette du *lwa*, dont le manche est enveloppé d'un foulard rouge. Enfin, Kelina prend le godet d'eau et Ylena une bougie qu'elle allume. Nous saluons les quatre façades, tournant sur nous-mêmes tous ensemble, y compris les autres enfants spirituels. Le chant, louant le pouvoir guerrier de Saint-Jacques, est puissamment entonné et son ton accentue la solennité du rituel. Les gestes de Christelle sont précis. Nous saluons la table et la porte du *ounfò*. Jules, en arrière du cortège, fait claquer le plat de la machette sur le sol et la poutre qui dépasse du plafond. Les mouvements de Christelle commencent à se brouiller par moment, mais elle continue. Elle *foula* la porte du *ounfò*. Lorsqu'elle se retourne pour commencer le *dogwe*, elle titube légèrement. Jules lance un « woy » et tape encore la machette sur le sol, produisant un fort tintement métallique. Au milieu du *dogwe*, qu'elle a de plus en plus de mal à mener, Christelle se met à trembler. Un nouveau chant commence, les battements de mains s'intensifient. Les yeux fermés, elle laisse pendre ses bras. Les enfants spirituels à côté d'elle lui prennent des mains les objets qu'elle tenait. Elle fait quatre petits bonds sur le côté, se rattrape sur un pied, tourne sur elle-même. Sa tête chavire et part en arrière, elle passe ses mains sur le foulard blanc qui lui couvre les cheveux. Celui-ci tombe par terre et Kelina le ramasse rapidement. Les yeux toujours clos, Christelle présente ses bras pliés, contractés. Des *ounsi* se précipitent pour nouer un foulard rouge autour de chacun de ses biceps et un autre en bandoulière.

¹¹⁰ Ensemble d'exclamations rituelles du rite Nago, sans traduction connue.

La *manbo* poursuit sa course chaotique puis s'arrête net, un pied claquant sur le sol. Elle pousse un cri rauque, les bras écartés, jetant un regard fixe et menaçant autour d'elle. Saint-Jacques est là. Tous les enfants spirituels s'agenouillent silencieusement autour de lui. Les volailles caquettent dans nos mains. Kelina lui tend sa bouteille. Il l'a saisi et, toujours immobile, en boit une gorgée avant de lancer d'une voix grave et éraillée « koman nou ye pitit mwen? [comment allez-vous mes enfants?] » en hochant la tête. L'assemblée, genoux à terre, répond d'une seule voix « nou la papa [ça va papa] ». Il reprend une gorgée de sa boisson et la *foula* (souffle) sur nous. De fines gouttelettes de rhum se déposent sur nos épaules. Nous nous relevons, toujours silencieux. Jules s'avance et, après un *vire-kase*, lui présente sa machette. Le *lwa* s'en saisi et lui fait boire une gorgée de sa boisson. Saint-Jacques nous toise fièrement et fredonne un chant. Stéphanie le reprend puis nous le répétons. Alors que les autres chantent, Marie-Louise et moi lui présentons ses volatiles en faisant un *vire-kase* chacun notre tour. Des mains de Marie-Louise, agenouillée devant lui, il saisi la poule par le cou. Il l'a fait tourner plusieurs fois puis la lâche et elle tombe par terre dans un petit nuage de plumes. L'oiseau bat des ailes quelques instants puis s'immobilise. Irène la met dans le sac plastique. Il prend le coq de mes mains et le donne à Kelina. Elle essaie de lui briser la nuque en la faisant tourner mais elle n'y arrive pas, l'animal caquette. Kelina dit qu'elle n'a pas réussi à le tuer. Saint-Jacques regarde le coq et lui coupe la tête d'un coup de machette. Il fait un geste en notre direction, nous arrêtons de chanter.

Il regarde Yvonne et dit « gen anpil koze [il y a beaucoup d'histoires] » en souriant. Yvonne rit, il demande s'il peut parler. Yvonne dit qu'elle préférerait garder ça en privé. Il regarde les autres et répète « gen yen anpil koze », et lance quelques mots en direction d'Elena, qui lui répond qu'elle sait. Pour expliquer aux autres, Elena raconte sa situation actuelle avec sa fille. Revenue des États-Unis sans lui dire, celle-ci a influencé son frère pour qu'il parte avec elle. Saint-Jacques dit qu'il y a aussi d'autres problèmes de l'autre côté, dans l'autre maison. Je ne comprends pas trop à quoi cela fait référence, il s'agit peut-être de sa famille en Haïti.

Ronald vient d'arriver, il est habillé en costume gris. Il salue tout le monde d'un geste et

passer derrière le bar pour se servir un verre. Quand Saint-Jacques le voit, il l'appelle. Ronald rejoint le *lwa* au milieu des enfants spirituels et le salue spontanément. Face à face, ils exécutent des gestes complexes dans lesquels ils se serrent les mains puis les passent tantôt en travers de leur torse, tantôt le long de leur cuisse. Ils terminent par une étreinte et Saint-Jacques lui donne une lampée de son alcool puis Ronald sort du cercle des initiés.

Saint-Jacques s'adresse ensuite à l'ensemble du groupe et nous dit que son « cheval » (c'est-à-dire Christelle) doit prendre la mixture du *pile fey* dans le *ounfò* et en répandre une partie dehors et une autre à l'intérieur. Kelina, Stéphanie et d'autres qui l'écoutent attentivement acquiescent. Il salue tout le monde, serrant consécutivement une main puis l'autre, avec une forte poigne. Puis il lance un chant dynamique, que nous entonnons avec entrain. D'un bond, il se met à danser énergiquement, faisant de grands pas saccadés. Et d'un coup, il s'écroule sur Ronald qui tapait dans ses mains juste derrière lui. Ronald dépose Christelle sur le canapé.

Si certains *lwa* interagissent de manière importante avec les pratiquants (initiés ou non) c'est en raison à la fois de leur caractère et du statut qu'ils occupent dans la famille spirituelle. Saint-Jacques est autoritaire et c'est le *mèt kay* de Christelle et donc de ses enfants spirituels. Il incarne alors le rôle, quasiment idéal-typique, de père de la famille spirituelle. De ce fait, il entretient des relations familières, voire même familiales, avec les initiés. En revanche, d'autres *lwa* ont également des relations étroites bien que moins centrales, comme Erzuli Freda qui agit telle une amante avec les hommes et une complice avec les femmes. Les *lwa* ont beau être des divinités, ils ont un visage complètement humain.

Un instant après, nous voyons le bassin de Christelle osciller. Elle est toujours allongée, les yeux fermés, mais sa bouche forme maintenant une moue figée. Nous comprenons que Bèl Grouyad, le Gede de Christelle, vient d'arriver. Nous sourions et entonnons un chant pour lui. Il ouvre les yeux, gardant la même expression blasée, et se lève pour danser lascivement. Debout, les genoux légèrement pliés, il remue des hanches lentement. Kelina lui noue un foulard violet foncé autour de la taille et remonte les deux

extrémités de la longue robe de sa mère pour les passer dans la ceinture. Après avoir ainsi *grouye*, il s'arrête et, de sa voix nasillarde, il lance en zozotant « mesie dam la sosiete, bonswa ! [messieurs, dames la société, bonsoir!] ». Nous répondons en cœur « bonswa! [bonsoir!] – Ki zan nou ye? [Comment allez-vous?] – Nou la, Bèl. [Ça va, Bèl.] ». Il demande à boire. Lola va chercher dans le *ounfò* sa bouteille en forme de crâne, remplie de rhum blanc dans lequel flotte vingt-et-un piments. Yvonne lui allume une cigarette et la lui tend. Il boit une gorgée du liquide brûlant et tire une bouffée sur sa cigarette, satisfait. Il regarde les volatiles morts dans le sac plastique. Avec une expression exagérément outrée, il demande où sont les poules pour lui et tout le monde rit. Elena lui rétorque que ce n'est pas sa fête, ce sera en novembre, il doit patienter. Il mime la déception, mais change bientôt d'expression et va saluer Ronald.

Pendant son tour de salut, il serre consécutivement les deux mains aux différents initiés. Ensuite, Bèl Grouyad traîne le sac contenant les animaux au milieu de la pièce et commence à chanter « La fanmi vin peye san [la famille vient payer le sang] ». Nous reprenons le chant. Avec une pincée de farine de maïs prise dans une coupelle sur la table, Yvonne trace une croix sur chacun des volatiles. Pendant que le *lwa* danse à côté, chacun va chercher un peu d'argent qu'il dépose sur les corps sacrifiés. Voyant l'argent, le Gede se précipite et ramasse avidement pièces et billets, qu'il fourre dans sa robe. Il serre son butin contre sa poitrine avec ses deux bras et traite de voleur quiconque l'approche. Les rires abondent. Après avoir dansé encore un peu, il s'en va, laissant Christelle affalée sur le canapé. La cérémonie est finie.

Les cérémonies se terminent toujours de cette manière, abruptement, après que la dernière possession par les Gede soit terminée. Après le cérémonial solennel du rite Rada puis Nago et la ritualité festive et exubérante du rite Petro (qui n'a pas eu lieu ici), le rite des Gede tient lieu d'intermédiaire entre le monde des *lwa* et le quotidien. Par leur comportement à la fois mondain et vulgaire, ces divinités marquent un retour progressif au monde humain.

Quand Christelle revient à elle, elle est surprise de se trouver étendue sur le canapé. Elle se relève difficilement, se frotte la tête et demande de l'eau. Lola lui apporte sa bouteille.

Elle s'étonne de voir son mari à ses côtés, n'étant pas elle-même lorsqu'il est arrivé. Elena prend le sac plastique et va dans la cuisine attenante, Yvonne la suit. Certains préparent leurs affaires pour partir, d'autres s'assoient et discutent. Ceux qui sont arrivés après le début de la cérémonie vont chercher à manger dans la cuisine. Ronald me propose de boire une bière, ce que j'accepte volontiers. Je m'assieds et patiente en écoutant les conversations.

Plus tard, dans la cuisine, une grosse casserole d'eau bout. Yvonne et Elena y plongent tour à tour les volailles. Je leur demande si elles ont besoin d'aide. Yvonne me tend un pigeon qui a refroidi et je commence à en tirer des pincées de plumes selon ses indications. La peau fragile de l'oiseau se déchire au niveau du cou, là où elle est la plus fine et Elena critique mon manque de dextérité. Je m'en excuse et lui répond que ce n'est qu'en faisant qu'on apprend. Elle acquiesce. Une fois les volatiles plumés, les deux femmes les dépècent, les vident et les découpent. Christelle les rejoint et sort d'un carton la viande de porc et de bœuf pour la préparer. Elle me dit de venir à dix-sept heures le lendemain. Il est minuit. Irène et Jules se préparent pour partir, je leur demande s'ils peuvent me déposer au passage. Jules hésite puis finalement me dit de venir.

Dans la voiture froide, j'entame la conversation. Je leur dit que je suis content d'avoir été présent. Jules répond qu'il y a d'autres personnes à Montréal qui « tuent des poules », c'est-à-dire qui font des cérémonies, mais selon lui elles le font mal. Il poursuit en expliquant qu'ici ce n'est pas pareil qu'en Haïti, là-bas c'est plus chaud, ici il fait froid. Je ne comprends pas vraiment. Il m'explique que ça marche quand même mais qu'en Haïti c'est plus direct et que le froid ralentit l'effet des rituels. Je réponds naïvement que « oui, mais même si ça ralenti ça ne l'arrête pas. Ce que je trouve beau c'est qu'ici ça continue ». J'ajoute que j'aime la participation des enfants, « c'est bien de voir qu'ils aiment ça aussi ». Et Jules réponds simplement : « si on leur montre, ils vont aimer, c'est normal ». Arrivé au croisement entre Saint-Zotique et Papineau, Jules arrête la voiture. Je les remercie et descend sur le trottoir pour rentrer chez moi.

4.2.2 – Samedi : *dans Iwa*

Quand j'arrive chez Christelle vers dix-sept heures, davantage de voitures que le soir

précédent sont garées devant la maison. Des caisses de canettes sont empilées dans la cour. Je descends dans le sous-sol. À la cuisine s'affairent Elena et Yvonne, qui ont peu dormi pour préparer l'ensemble des plats qui seront placés sur l'autel ce soir. Christelle vérifie si tout se déroule convenablement. Nous nous saluons, puis elle monte au rez-de-chaussée en traversant le salon. Tous les enfants spirituels ne sont pas encore arrivés.

Dans le salon je rencontre Jean-Christophe, le père spirituel de Christelle. Il est vêtu d'un jean et d'une chemise blanche à manches courtes. Il a le crâne rasé et une musculature très développée. Sur son bras droit "bodybuildé" on peut voir un tatouage arborant une tête de mort surmontant deux dés. Il est assis sur le canapé et parle avec Maud, une de ses proches initiées avec laquelle il est venu de New-York. Bonnie, sa femme, est la mère spirituelle de Christelle. Elle est corpulente et porte un haut large, un pantalon de jogging et des pantoufles. Sa fille Malika est en train de la coiffer. Leur fils, Brendon, regarde la télévision avec d'autres enfants. Je les salue en créole tour à tour, ils me répondent laconiquement.

Je monte au rez-de-chaussé pour saluer les autres personnes. Christelle, entourée de Gwenola et Lola, font les derniers ajustements sur les robes qu'elles porteront ce soir. La table est encombrée de chutes de tissus et de bobines de fils, une paire de ciseaux côtoie la machine à coudre. D'autres initiés arrivent, accompagnés de leurs enfants. La petite troupe crieuse va dans une chambre pour jouer. Dans le salon, un match de hockey sur glace passe à la télévision, Jules et Jean commentent les actions des joueurs.

Gwenola descend, elle a fini sa robe. Elle s'assied à côté de moi et nous bavardons au sujet de sa maison à Carrefour, où j'avais passé quelques jours lors de mon dernier voyage en Haïti. Une voix vient de la cuisine : les plats pour les *lwa* sont prêts, la nourriture pour les humains peut être servie. Je vais chercher une assiette et retourne dans le salon. Ronald passe, sa chemise ouverte laisse apparaître un débardeur blanc. Je m'assieds à côté de Patrice. Après avoir fini de manger, celui-ci engage la conversation à propos d'un livre d'occultisme qu'il cherche à se procurer et que je serais susceptible de connaître parce que je suis Français. Notre discussion s'arrête lorsque Stéphanie passe devant nous, les bras chargés d'un énorme plat en aluminium, rempli de riz collé (du riz

avec des haricots). Elle nous demande de l'aider à monter les autres récipients au rez-de-chaussée. Je prends l'un d'eux dans la cuisine et monte la rejoindre. La nourriture pour les invités est préparée en grande quantité car toutes les personnes présentes doivent pouvoir manger à leur faim. Sur la table, précédemment utilisée comme atelier de couture, sont maintenant disposés plusieurs chauffe-plats, sur lesquels nous déposons les contenants métalliques. À côté, une salade et des petits sandwiches au thon viennent d'être apportés par Irène. Une discussion un peu mouvementée a lieu entre Stéphanie et Yvonne, laquelle ne veut pas que se reproduise la situation déplorable de la dernière fois : elle avait manqué toute une partie de la cérémonie à cause du peu de « filles » qui l'aidaient en cuisine à servir les invités. Stéphanie rétorque qu'elle, au moins, était venue les aider. Je redescends, laissant ce débat récurrent trouver un dénouement probable.

Le temps d'une nuit, le salon de Christelle va être un temple dans lequel les divinités viendront rencontrer les humains. Les invités qui s'y rendent doivent être bien accueillis, il en va notamment de la notoriété de Christelle. Selon les normes de l'hospitalité haïtienne, chacun doit pouvoir manger et boire à son aise. Il s'avère que le rapport avec les *lwa* s'exprime exactement de la même manière mais avec beaucoup plus de déférence. C'est pour cela que de la nourriture est aussi préparée pour eux, afin de garnir leur autel. Les *lwa* sont néanmoins plus importants que les invités, d'ailleurs les seconds viennent parce que les premiers sont présents, leur nourriture est donc préparée en tout premier lieu. Dans une certaine mesure, cela signifie que le temple est une maison, c'est-à-dire que les normes de l'hospitalité envers les humains et envers les divinités sont sensiblement les mêmes.

Ces préparatifs nécessitent une organisation de la part de la famille religieuse hôte et celle-ci repose en partie sur les liens qui unissent ses membres en dehors du cadre rituel. Cela nécessite et produit une cohésion au sein de la famille religieuse par le fait de prendre part à la préparation de cet événement qui nous mobilise tous.

Dans la cuisine, je débarrasse le couvercle du gros congélateur des objets qui l'encombrent et commence à y vider le contenu des caisses que Jean vient de rentrer de l'extérieur. Sodas au cola, à la pomme, eau, bières, sodas à l'orange, bières, eau...

L'opération dure quelques minutes, car ce qui est valable pour la nourriture l'est également pour la boisson : personne ne doit manquer de rien. Pendant ce temps, Elena prépare du café et Gwenola fait la vaisselle. Je demande à Elena si je peux me servir, car le café est maintenant prêt. Non, il faut d'abord faire les tasses pour les *lwa*, deux pour la table et deux pour le *ounfò*. Mais je ne suis pas le seul à anticiper le besoin de stimulant pour tenir debout toute la nuit, je sais qu'une deuxième cafetière sera faite plus tard.

Ylena, Irène, Jules et Jean ont commencé à ranger le salon. La salle va accueillir plusieurs dizaines de personnes, il faut aménager l'espace. Les deux hommes ont déjà monté un canapé au rez-de-chaussée. Je les rejoins et nous nous chargeons du second. Une table basse et un fauteuil gênent, nous les emmenons dans la cuisine. Ronald démonte ses enceintes, nous les empilons dans le *ounfò*. Il s'attelle ensuite à ranger le bar, encombré de bouteilles d'eau à moitié vides de la veille et de tout un petit bazar.

Ylena balaie le sol, puis Jules y répand des traînées d'Eau de Florida avant qu'elle ne passe la serpillière. Jean, Ylena et Gwenola installent les chaises. Contre le mur Est, un espace est réservé aux percussionnistes. Quatre chaises y sont placées et un espace libre est laissé devant. À gauche, dans le coin, sont disposées trois rangées de chaises, de même entre l'entrée de la cuisine et le bar, contre l'autre mur. Kelina vient d'arriver dans le salon, un énorme bouquet de fleurs dans les bras, qu'elle dépose sur le bar avant de faire le tour des personnes présentes pour les saluer.

Jules et moi débarrassons l'autel de la veille, déplaçons la table et vidons l'alcôve sous les escaliers. Christelle nous apporte des draps et des tissus blancs. Nous les fixons sur chacune des faces de l'alcôve à l'aide d'uneagrafeuse, bien tendus pour qu'il n'y ait aucun pli.

Des paquets de planches, dans leurs emballages plastiques étaient rangés par terre, sous la table. Nous en prenons quelques uns et remplaçons la table dans le fond de l'alcôve. Nous ajoutons une table basse devant et disposons les paquets de planches dessus, de manière à faire des paliers : la table du fond est l'étage le plus haut, trois paquets de

planches font un étage intermédiaire et le bord avant de la table basse est l'étage le plus bas. Nous recouvrons la table du fond d'un des tissus blanc que nous tendons avec des épingles, pour qu'aucun pli n'apparaisse. Toutes les surfaces du nouvel autel sont maintenant d'un blanc immaculé, mat par endroits, brillant à d'autres.

Aidés de Kelina, nous disposons sur les différents paliers les objets que nous allons chercher dans le *ounfò* et la cuisine ou qui ont été amenés par les enfants spirituels. Jean-Christophe assis à l'autre bout de la pièce, parle peu, il observe et donne de brèves directives pour préparer la table. Au fond, au milieu, trône le bouquet de fleurs que Kelina a acheté. Suivant les indications de notre grand-père spirituel, nous plaçons sur les différents étages les boissons (le rhum Barbancourt 5 et 3 étoiles, les bouteilles décorées, le Cinzano, du vin et du rhum Bacardi ainsi que des alcools en plus, sans lien avec les *lwa*, les tasses de café noir et sucré, un verre de lait et un verre d'eau), les bougies (des blanches et d'autres de différentes couleurs coulées dans des cylindres de verre), la nourriture (une assiette de riz blanc, de riz noir, deux de riz collé, un poisson, la poule, le coq et les pigeons sacrifiés la veille, du porc, du bœuf, des bananes plantains, un œuf blanc fiché dans de la farine, des acras, une grande coupe de fruits, une salade de fruits, du potage, un gâteau multicolore, un autre blanc, un troisième marron et le dernier à l'ananas), les objets (la machette d'Ogou au fond contre le mur, la dague d'Erzuli Dantò, un *kwa-kwa*, le crucifix, la canne de Gede, celle de Kouzen ainsi que son chapeau et son sac de paille et les deux drapeaux sont enroulés de chaque côté) et les parfums (Eau de Florida, Pompeïa, Rêve d'Or). Nous installons tous les objets selon qu'ils soient associés aux *lwa* Rada (à gauche) ou Petro (à droite).

Par terre devant la table, nous plaçons une bougie blanche, la bassine et le godet émaillés contenant un mélange d'eau, d'Eau de Florida et de feuilles de basilic, une pierre, la bouteille de mélasse de Legba, la bouteille décorée de Gede (à droite) et celle de Kouzen (à gauche), un pot de basilic, des bougies jaunes torsadées et le van de Marasa avec une bouteille de soda dessus. Christelle épingle sur le mur en haut l'image de Sainte-Claire et celle de Saint-Michel terrassant le dragon. Sur le tissu du bas elle accroche celle de Saint-Gérard. Puis, à côté, elle amène une petite chaise de paille et pose dessus la caisse de foulards colorés et un drap blanc plié. Lola ajoute sa statue de

Ganesh sur la table. Je prends une photo de l'autel avec mon appareil (voir photographie 01 en annexe 5.1). Stéphanie fait de même mais avec son téléphone portable.

Quelques uns des enfants spirituels ont déjà revêtu leurs habits blancs. À mon tour, je vais me changer dans la salle de bain. En sortant, je prends dans mon sac les bouteilles de parfum achetées à l'épicerie Meli-Melo dans l'après-midi. Christelle me croise à ce moment et me dit de les poser dans le *ounfò* car la table est déjà bien remplie. J'y entre et vois Bonnie en train de chercher quelque chose dans le tiroir d'un petit meuble, elle me dit de mettre les bouteilles d'Eau de Florida sur l'autel. Je les pose devant les images de Saint-Jacques et d'Erzuli Dantò. Je place également le grand flacon de Rêve d'Or sur la table Rada puis retourne dans le salon.

La répartition des objets sur l'autel renvoie au découpage de la cérémonie selon les deux nations principales : Rada et Petro. Ordinairement les *lwa* Rada sont associés à la droite et les *lwa* Petro à la gauche. Si cette disposition est inversée c'est parce que sur l'autel les *lwa* nous font face, l'ordre est donc respecté. Cette idée est renforcée par le fait que les images qui sont affichées représentent des visages de face. La cérémonie se déroulera sous leur regard.

Jean-Christophe va dans le *ounfò* et en ressort avec un sachet de coton brut. Il appelle quelques uns d'entre nous et distribue à chacun une pincée en demandant de faire vingt-et-une mèches. Nous tortillons la fibre dans nos doigts, tout en faisant attention à bien garder une base large, tandis que Jean-Christophe remplit une assiette creuse d'huile de *maskriti* (ricin). Lorsqu'on a fini, chacun d'entre nous dépose sa mèche dans l'assiette. Une fois qu'elles y sont toutes, Jules place l'assiette sur la table et allume chacune des mèches.

Ronald amène le *poto mitan*, le place au milieu de la pièce et visse solidement son sommet sous la poutre centrale. Plus tard, Jules et Christelle l'enveloppent méticuleusement d'un tissu blanc, épinglé en de multiples points. Comme la veille, Jules encense l'assemblée puis dépose l'encensoir en haut de l'escalier de la cuisine donnant sur la cour.

Jean-Christophe trace un *vèvè*¹¹¹ devant la table. Au fur et à mesure, la farine de maïs se dépose sur le sol par petites pincées et finit par former l'emblème de Saint-Jacques. Cette image symbolisée du *lwa* opère souvent par métonymie en ne représentant que l'attribut le plus saillant de la divinité. Les *vèvè* tracés devant l'autel correspondent toujours au *lwa* directement concerné par la cérémonie.

Quelques personnes arrivent, saluent chaleureusement celles qu'elles connaissent et poliment celles qu'elles ne connaissent pas, puis s'asseyent dans les rangées de chaises. Quelqu'un frappe à la porte de la cuisine. Irène va ouvrir et revient pour annoncer que les *tanbouye* (percussionnistes) sont arrivés, il faut les accueillir. Stéphanie et Lola accourent, prennent le godet d'eau, un *ason* et allument une bougie puis vont se poster en bas des escaliers, devant la porte ouverte. Dehors, juste devant la porte, six tambours sont posés, derrière eux se tiennent les trois percussionnistes. Les deux *ounsi* effectuent un *vire kase*, comme s'il s'agissait de saluer un *lwa* et versent trois petits filets d'eau. Puis les tambours sont rentrés un à un dans la cuisine et amenés dans le salon, devant le mur où seront placés les musiciens. Enfin, ceux-ci entrent et descendent l'escalier en tournant sur eux-mêmes. Une fois dans le salon, ils saluent chacune des personnes qu'ils croisent et s'installent tout en positionnant leurs tambours. Lola leur amène des bouteilles d'eau et des serviettes blanches. Depuis leurs chaises, ils lancent des blagues aux personnes présentes, des discussions s'amorcent.

Derrière le bar, Jean prépare le matériel vidéo. Il branche la caméra à l'écran de télévision et passe différentes cassettes stockées dans un carton. On aperçoit des bribes d'anciennes cérémonies. Christelle passe le voir, ils échangent quelques mots. Il s'agit de savoir sur quelle cassette enregistrer la cérémonie de ce soir car il n'y en a plus de vierges. Le choix est fait, Jean débranche la caméra et la pose sur le bar.

Christelle, lavée et changée, d'un ton ferme dit aux enfants spirituels présents qu'on va commencer bientôt. De nouvelles personnes arrivent, Christelle les salue chaleureusement et elles s'installent. Quelques uns d'entre nous vont boire un café dans

¹¹¹ Un *vèvè* est un dessin symbolisant un *lwa*, un peu comme des armoiries. Ils sont tracés sur le sol avec de la farine de maïs ou d'autres substances poudreuses et parfois peints sur les murs des *peristil*. Certains figurent sur les photographies 03, 06, 11 et 15 en annexe 5.1.

la cuisine, fumer rapidement une dernière cigarette. D'autres personnes arrivent, nous les saluons, certains viennent pour la première fois, d'autres sont des habitués. Il y a de rares personnes âgées, quelques jeunes autour de la vingtaine, la majorité se situe entre les deux. Certains portent des habits élégants, d'autres sont vêtus plus modestement ou plus vulgairement selon les cas et certaines femmes portent des robes haïtiennes.

Assis sur leurs chaises, les percussionnistes tapent avec un marteau sur les grosses chevilles de bois de leur tambour pour en retendre la peau. Ils testent la tonalité en tapant dessus par moment. Après quelques instants les quatre percussions sont accordées.

Pendant ce temps, nous disposons des chaises en demi-cercle devant l'autel et nous nous asseyons. Il est environ vingt-deux heures. Christelle s'assied avec nous et lance à demi-voix « mettons-nous en la présence de Dieu ». Nous nous signons en même temps. Le groupe d'initiés, habillé en blanc, compte une quinzaine de personnes.

C'est Stéphanie qui entame les prières initiales. Après un *pater*, trois *ave maria* et un *credo* que nous récitons tous en même temps, elle continue de déclamer plusieurs prières en français, que le chœur des initiés reprend à sa suite. Arrivent rapidement les prières catholiques en créole, que nous répétons aussi de la même manière. Les percussionnistes tapotent la surface de leurs instruments pour accompagner les prières. Au milieu de la « prière *ginen* », Stéphanie passe le relais à Yvonne en lui donnant l'*ason*, celle-ci termine de diriger les prières. Le tout aura duré une heure, ce qui est plus court que les prières de la veille. Il n'y a pas besoin de les refaire toutes étant donné que cette cérémonie est la continuation de celle de la veille. Nous pouvons donc passer certaines étapes déjà effectuées le jour précédent.

Il y a maintenant une cinquantaine de personnes. Quand nous finissons les prières, nous enlevons les chaises et nous nous mettons debout. Christelle se tient entre ses enfants spirituels et le public. Jules s'est posté au bord de l'autel, entre celui-ci et le public. Parmi les enfants spirituels, les plus à l'aise sont devant, les moins à l'aise derrière. Je suis placé vers le bar, à droite, près des premières chaises du premier rang.

Entendant que la cérémonie va commencer, Bonnie arrive à ce moment là et se place près de sa fille spirituelle en finissant d'attacher un foulard blanc sur sa tête. Christelle souhaite la bienvenue au public et leur présente Bonnie. Jean, muni de la caméra, s'est placé vers la porte de la cuisine, debout contre le mur et regarde l'écran de l'appareil.

Il se crée un jeu entre Christelle et Bonnie pour savoir qui va chanter. Les deux femmes parlent et, d'un coup, Bonnie lance le premier chant d'une voix puissante en se tournant vers nous, tout en agitant son *ason*. Christelle sourit de s'être fait devancer de la sorte. L'accompagnement d'une série d'« Ayibobo ! »¹¹², proférés par des *ounsi* et quelques personnes du public, marque le début du rite Rada. Nous répétons le chant à notre tour.

À peine avons nous fini de donner la réplique à ces premiers chants portant sur la famille que Christelle entonne le suivant, adressé à Miguelo. Deux *ounsi* se détachent du groupe et vont saluer le *lwa*, l'une avec le godet d'eau et un *ason* et l'autre portant une bougie allumée. Christelle fait signe au public de se lever. La plupart des personnes se rassied après le premier chant. Christelle indique à ceux qui restent debout qu'ils peuvent se rasseoir. Après le salut des quatre façades, les deux femmes reposent les objets et rejoignent les autres initiés.

Bonnie lance l'exclamation « Dja vodor mon ta ye! »¹¹³, le groupe répond « Ansiyon! » avec quelques personnes du public. Elle continue : « Ayibobo! », les autres répondent « Ayibobo! » et elle entame le premier chant pour Ountor, le *lwa* suivant, accompagné d'une série d'« Ayibobo ». Ountor est le *lwa* des tambours, de ce fait les percussionnistes jouent avec un entrain redoublé. Trois autres initiées s'avancent. Celle qui dirige l'interpellation a pris son *ason* et une bouteille de rhum blanc, l'autre tient le godet d'eau et une bougie allumée. La troisième a pris dans ses mains trois petites bougies plates et se place derrière les deux autres. Après le salut des quatre façades, les officiantes saluent les tambours et, agenouillées, versent trois minuscules filets d'eau et de rhum. La troisième *ounsi* dépose les trois petites bougies en ligne devant les instruments, puis elles se relèvent et finissent le salut. Jules quitte momentanément sa place pour aller

¹¹² Exclamation rituelle du rite Rada, sans traduction connue.

¹¹³ C'est une exclamation rituelle utilisée dans le rite Rada, sans traduction connue.

chercher une serpillière et la passe rapidement du bout du pied pour éponger le résidu de libation. Il rejoint ensuite son poste de "gardien" près de l'autel du côté du public. Le dernier chant se termine, les percussions s'arrêtent, les trois *ounsi* rejoignent le groupe.

Bonnie entonne le chant pour le *lwa* suivant, Grand Chemin, accueilli par des « Ayibobo! ». Comme pour tous les autres *lwa*, le premier chant est plus solennel, plus lent. Ils sont qualifiés de *wonble* (ennoblit), chants honorifiques. Les deux autres chants suivant sont plus rapides, les personnes dansent parfois avec plus d'entrain, les percussions suivent un rythme plus rapide, plus appuyé. Ceux-là sont qualifiés de *zepòl* (épaules), chants dynamiques. Comme pour chaque *lwa*, la série de strophes dédiée à Grand Chemin, même si elle n'est pas accompagnée des gestes rituels de l'interpellation, manifeste cette gradation d'intensité à chaque fois réitérée. Après la brève interruption des chants et de la musique, Bonnie recommence à secouer son *ason*. Après avoir échangé les « Ayibobo » usuels, elle chante pour Legba.

Nous applaudissons pendant le *wonble* à Legba en lançant quelques « Ayibobo! ». L'interpellation est menée par Christelle qui se pare d'un foulard blanc. Comme la veille, après le salut des quatre façades, le cortège sort à l'extérieur pour saluer le portillon de la cour puis revient à l'intérieur. Le *poto mitan* est salué en premier puis l'autel et ensuite la porte du *ounfò*. Enfin Christelle opère le *dogwe*. Durant cette dernière phase, elle fait d'abord le tour de ses initiés puis passe devant les rangées de chaises du public pour distribuer la force du *lwa*. Quelques personnes assises font les mêmes gestes que le groupe de *ounsi* : elles ramassent au sol une chose invisible puis portent leur main à leur cœur ou à leur bouche. Entre ceux qui font ces gestes et ceux qui ne les font pas, la différence entre initiés (*kanzo* et *asogwe*) et non initiés est très claire.

Personne n'est encore possédé. Mais même si quelqu'un entrain en transe, Christelle calmerait la personne et "renverrait" le *lwa*. Elle n'accepte pas que Legba se manifeste, sauf si sa présence est requise mais cela est rare. Legba est trop facétieux et peut être dangereux ou douloureux pour ceux qui le reçoivent. En effet, ce vieillard boiteux provoque de vives douleurs aux jambes de ceux qu'il possède et ceux-ci mettent un certain temps à s'en remettre. Elle préfère donc s'abstenir de sa venue.

C'est pourquoi le premier chant *wonble* à Marasa est vite entonné, après le bref silence de transition. Stéphanie va prendre un *ason* pendu au mur, le godet d'eau et s'attache un foulard vert autour du cou. Ghislaine prend le van rempli de friandises qui reposait au pied de la table, sur la gauche. Et Irène allume une bougie. Nous applaudissons, le public se lève. Les trois *ounsi* commencent le salut des quatre façades, le public se rassied. À chacun des points cardinaux, Ghislaine jette une poignée de sucreries. Le rythme des tambours bat fermement mais sans être rapide. Elles saluent le *poto mitan*, la table et la porte du *ounfò* puis font le tour des fidèles et du public pour le *dogwe*. Mais dès le dernier salut, Ghislaine vacillait déjà. Ylena lui retire le van des mains. Ghislaine se frotte le visage et après quelques secousses, va s'asseoir. Les officiantes parcourent le public. Ylena tend le van à chacun, d'abord le public puis les initiés, pour qu'ils piochent dedans. Certains mangent directement des friandises, d'autres les mettent dans leur poche et quelques uns en jettent une poignée au sol. Puis les officiantes déposent leurs objets et rejoignent le groupe.

La transition dure un peu plus longtemps. Les percussionnistes boivent de l'eau, s'épongent le visage, échangent quelques plaisanteries avec Christelle et Bonnie. Cécilia, qui était venu assister à la cérémonie de la veille, est assise sur la droite du premier rang. Nos regards se croisent et nous échangeons un sourire. Jean-Patrick arrive et cherche une place. C'est un pratiquant que je connais depuis longtemps et qui, à présent, vient régulièrement chez Christelle. Tout le monde est assis et il n'y a plus de place. Je demande à Ronald s'il y a encore des chaises, il va en chercher. Je vois ensuite que Jean-Patrick s'est assis vers Cécilia, ils parlent.

Pendant que Bonnie commence le *wonble* à Loko, accompagné d'applaudissements et d'« Ayibobo », Christelle se dirige vers la table pour passer un foulard jaune autour de ses épaules. Elle prend la bouteille décorée du *lwa* et donne le bouchon à Jules. À sa suite, Marie-Louise et Kelina prennent le godet d'eau et une bougie allumée. Les officiantes saluent les quatre façades, le *poto mitan*, devant lequel Christelle *foula* sur son *ason*, elles saluent la table et la porte du *ounfò*. Tous les enfants spirituels font le *vire-kase* en même temps qu'elle. Christelle titube et ne peut effectuer le *dogwe*. Bonnie

la rattrape et la maintient contre elle, tout en chantant, le visage tourné vers le public. La sentant stable, elle la lâche. Christelle, la tête en arrière, les yeux fermés, passe sa main sur son visage. Elle se penche en avant d'un coup, comme si elle recevait un choc, puis se redresse lentement, et un second coup la fait repartir en avant. Elle s'appuie sur Lola et Stéphanie lui attache le foulard jaune sur la tête. Après une dernière secousse, ses yeux s'ouvrent, son visage figé affiche une expression grave. Stéphanie lui donne sa bouteille après avoir fait un *vire-kase* devant le *lwa*. Une *manbo* du public relaie Bonnie pour chanter quelques hymnes à Loko, nous les répétons de la même manière.

Loko salue Bonnie, ils font un *vire-kase* symétrique, s'étreignent et le *lwa* fait boire un peu de sa boisson à la *manbo*. Il appelle ensuite un à un les récents initiés *kanzo* pour les mettre à l'épreuve. Tenant un *ason* dans la main droite, Jules fait face au *lwa*. Loko fait tinter trois fois son *ason*, le positionne au milieu de son bras gauche puis le place devant sa main. Jules répond en faisant tinter trois fois son *ason*, le pose sur son épaule gauche, le fait glisser jusqu'à son épaule droite. Les passes d'*ason* se poursuivent sur une demi-douzaine d'échanges puis un autre initié vient le remplacer. Tous les nouveaux *kanzo* sont passés, Loko va maintenant vers le public. Il pointe son *ason* en direction d'une personne assise, puis vers le sol. La femme se lève. D'une cinquantaine d'années, elle est corpulente, porte un tailleur noir, un pantalon de costume gris et des chaussures en cuir. Des lunettes encadrent son visage maquillé, ses cheveux courts, sont lisses et brillants. Elle s'approche de Loko et font un *vire* ensemble, il la fait boire dans sa bouteille puis elle regagne sa place. Le *lwa* salue de cette manière trois *manbo* et un *oungan*. Enfin, un dernier chant *zepòl* est déclamé et Loko fait quelques pas de danse. Dans un dernier geste, le corps de Christelle s'effondre sur Kelina et Bonnie, qui avaient anticipé ce départ soudain.

Un groupe de quatre femmes arrive, elles saluent Christelle et quelques personnes du public, ainsi que plusieurs initiés du groupe. Ce sont Linda et ses initiées, une jeune *manbo* avec laquelle Christelle entretient des relations amicales. Les femmes portent des robes multicolores assorties, elles en ont visiblement reçu l'indication de Christelle. Elles rejoignent notre groupe et se placent côte-à-côte entre la porte du *ounfò* et l'autel.

Après que Christelle soit revenue à elle, Bonnie lance un « Ayibobo! » auquel nous répondons, puis elle entonne le chant à Ayizan, donnant le rythme avec son *ason* sur lequel les percussionnistes se calent. Pour le deuxième chant, nous chantons « kote manmnan nou ye? [où est notre maman?] ». Du groupe d'initiés se détachent deux *ounsi* qui se placent devant Christelle. Les deux femmes opèrent un *vire-kase* devant leur mère et, après une embrassade, elles rejoignent le groupe. À peine les deux *ounsi* ont-elles fini d'étreindre leur mère que deux autres sont déjà postées devant elle. Mais lorsque Kelina et Stéphanie, qui passaient ensemble juste après, quittent les bras de Christelle, elles vont réitérer ce salut devant Bonnie, toujours en train de chanter. Elle les embrasse avec un large sourire. Réalisant qu'elles avaient omis de saluer leur grand-mère spirituelle, les deux premières *ounsi* se précipitent devant Bonnie pour rattraper leur erreur. Celle-ci les regarde faire un *vire-kase* d'un air dédaigneux et les étreint froidement. Au fur et à mesure, nous passons tous, deux par deux (« de par de »), pour saluer Christelle puis Bonnie. Enfin, tous ses enfants l'ayant saluée, Christelle se place devant Bonnie et, à son tour, salue sa mère puis la serre dans ses bras. Nous finissons de chanter et, d'un signe d'*ason* en leur direction, Bonnie fait cesser les percussionnistes.

Stéphanie, Ghislaine, Yvonne et Ylena se dirigent déjà vers l'autel pour prendre les objets quand Bonnie entonne le premier *wonble* à Danbala. Nous applaudissons, le public se lève. Les quatre femmes saluent les quatre façades, le *poto mitan*, la table et la porte du *ounfò*. Stéphanie, en tête, distribue la substance invisible du *lwa* en agitant l'*ason*. Au milieu des autres initiés qui se sont poussés pour laisser passer le cortège, Marie-Louise n'a même pas le temps de recueillir la substance invisible sur le sol, que son corps se penche en avant d'un coup. Ses mains se sont posées sur ses frères et sœur devant elle. Ils se retournent pour la soutenir et, lentement, ses genoux fléchissent. Yvonne lui lance quelques gouttes de Pompeïa sur les épaules, la possédée se met alors à trembler. Le percussionniste central s'est levé pour taper avec sa baguette de bois sur son tambour "à corne". Une frappe, plus forte que les autres et décalée rythmiquement, produit une nouvelle secousse de Marie-Louise et celle-ci se retrouve à plat-ventre sur le sol. Stéphanie vient de finir le tour du public du *dogwe*. Les chants continuent de plus belle, ainsi que les percussions. Stéphanie et Ghislaine déplient le drap blanc, qui était posé sur la chaise près de l'autel et couvrent Danbala qui commence à osciller de gauche

à droite. Alexien et moi les aidons à tenir les deux autres extrémités du tissu, sur lequel Yvonne lance des petites salves de parfum. Mais bientôt Yvonne fait un pas en arrière. Fermant les yeux, la main droite sur le front, le bras gauche tendu sur le côté, elle glisse en arrière, rattrapée par deux sœurs derrière elle. Le percussionniste réitère ses frappes décalées et puissantes, les jambes d'Yvonne fléchissent. Christelle lance un regard approbateur, tout en chantant. Les deux *ounsi* qui la soutenaient l'allongent à plat-ventre et Yvonne tend les bras en avant. Les mains jointes, son corps ondule en direction du drap que nous agitions toujours. Ayida a rejoint son mari. Des personnes du public se sont levées pour mieux voir les *lwa*, ils regardent avec attention leurs déplacements. Nous devons faire quelques pas, tout en continuant de secouer le tissu blanc imprégné de parfum, car Danbala et Ayida se sont traînés un peu plus loin. Christelle passe le haut de son corps sous le drap pour saluer le *lwa* et lui faire boire son sirop d'orgeat. Elle ressort et prend des mains d'Ylena la coupelle de farine avec l'œuf et retourne sous le tissu. Christelle retire l'assiette et la rend à Yveline, de la coquille d'œuf brisée s'écoulent le blanc et le jaune sur la farine. Comme la veille, le *lwa* couleuvre s'est nourrit.

Le dernier chant se finit et nous percevons que les corps se sont immobilisés, nous retirons le drap et le plions négligemment. Les percussionnistes arrêtent de jouer. Marie-Louise, dans un soubresaut, revient à elle rapidement, tandis qu'Yvonne recouvre ses esprits plus lentement. Elle va s'asseoir sur la marche d'escalier vers la porte du *ounfò*, elle se trouve ainsi coupée du public par ses frères et sœurs qui se tiennent debout devant elle. Marie-Louise va se nettoyer de la farine qui lui couvre le visage, puis rejoint le groupe.

Pendant cet intermède les gens parlent. Ronald, alors tout près de Jean le cameraman, s'est approché du bar et, une pile de verres en plastique dans une main, une bouteille de vodka dans l'autre, demande qui veut boire. Danbala est passé, il est maintenant possible de boire de l'alcool. Le service dure un petit moment car le choix des boissons est assez large. Jules me fait signe de prendre sa place de "gardien" de l'autel, je vais me poster vers la table. Dans le public, Jean-Patrick me voit, il me fait un signe amical, auquel je répond puis il se remet à parler avec Cécilia.

Nous faisons une pause. Yvonne et Stéphanie vont à l'étage et en reviennent portant chacune un plateau de petits sandwichs qu'elles distribuent au public. Jean a éteint sa caméra et distribue des boissons gazeuses et de l'eau. Les initiés se dispersent. Je vais dehors fumer une cigarette avec Yvonne et Stéphanie.

Les femmes vont dans la salle de bain pour se changer. Je vais dans le *ounfò*, où j'avais laissé mon sac. Après que chaque initié ait quitté ses habits blancs et revêtu les habits aux couleurs de la cérémonie, nous attendons dans la salle du rez-de-chaussée. Chacun d'entre nous prend une petite bougie plate et l'allume. En bas, nous entendons un chant qui fait cesser le brouhaha des discussions. Nous répondons au chant et commençons à avancer lentement en file. Nous descendons les escaliers les uns après les autres pour arriver dans l'espace de danse de la salle du bas, toujours en file. Quand tout le monde est descendu, la file forme un large cercle tout autour de l'espace de danse avec, au milieu, le *poto mitan*. Christelle fait un *vire-kase* et nous exécutons tous les mêmes mouvements. Puis l'un après l'autre nous déposons nos bougies sur la table et reprenons place sur un bord de l'espace de danse. Les chants s'arrêtent, le *chanje mirwa* est fini. Cette étape marque le passage de la première partie du rite Rada, la plus solennelle, à la deuxième, plus permissive. Le changement d'habits suit cette logique. Il est nécessaire d'être vêtu de blanc pour commencer la cérémonie et honorer les premiers *lwa* Rada. Alors que les habits de couleurs correspondent au reste de la cérémonie. Le *chanje mirwa* repose également sur une ritualité mettant en scène par sa gestuelle l'ensemble de la famille religieuse, son unicité face au public. En ce sens, il peut être vu comme une introduction au *chante chay* qui lui succède directement. Celui-ci consiste moins en un hommage aux *lwa*, qu'en une auto-célébration de la famille religieuse en regard des normes de conduite en vigueur dans le vodou *asogwe*.

Bonnie agite son *ason* et annonce la reprise du rituel en prononçant « Ayibobo messieurs, dames! » et l'assemblée répond « Ayibobo ». Elle commence alors à chanter pour Sogbo et Badè, les percussionnistes lancent un rythme plus rapide et galopant. Deux *ounsi* exécutent l'interpellation.

*Papa Badè gade mizè vodou a,
gran moun papa Sogbo mande koman nou ye o,*

Papa Badè regarde la misère du vodou,
L'ancien papa Sogbo demande comment nous allons,

*kò drapo madjawe,
timoun la o, mizè nou anpil o,
manbo kay la leve kanpe
pou n salue Sogbo,
aprè die nou la ye, papa Sogbo,
ginen yo la ap e gade nou.*

Porte-drapeaux *madjawe*,
Les enfants, nous avons beaucoup d'ennuis,
Manbo de la maison levez-vous
pour que nous saluons Sogbo,
Après dieu nous sommes là, papa Sogbo,
Les *lwa* sont là qui nous (re)gardent.

Puis, avec le même rythme entraînant, Bonnie lance de nouveaux chants. Ceux-ci ne portent pas sur des *lwa*, leur contenu met davantage en scène les pratiquants. Aucune interpellation n'est faite durant cette partie et les personnes, officiants comme public, sont beaucoup plus expressives. C'est le *chante chay*.

*Gade moun lakay mwen,
gade moun lakay mwen,
moun yo te bliye mwen, jodi a yo sonje mwen,
gade jan yo te bliye mwen,
jodi a yo sonje mwen,
band ipokrit sa yo, lavi pa deyo,
aswè a se ave w m ap pale!*

Regardez les gens de chez moi,
regardez les gens de chez moi,
Ils m'ont oublié, maintenant ils pensent à moi,
Regardez comment ils m'ont oublié,
maintenant ils pensent à moi,
C'est une bande d'hypocrites, la vie est dure,
ce soir c'est avec toi que je parle!

L'ambiance est nettement plus enjouée, beaucoup moins solennelle. Sur la dernière phrase, des *ounsi* en désignent d'autres avec l'index autour d'elles, faisant semblant d'avoir des comptes à régler. Des personnes du public sont debout et dansent, dans le petit espace que leur autorise le périmètre de leur place. Au premier rang, l'espace étant plus grand, Cécilia danse côte-à-côte avec Jean-Patrick. Ils rivalisent de pas saccadés.

Bonnie, d'un ton empreint de reproche lance sans interruption un autre chant :

*Figaro, pouki w nome non mwen?
M achte, m peye. M prete, m remèt.
Pouki w nome non mwen?*

Figaro, pourquoi tu cites mon nom?
J'achète, je paie. J'emprunte, je rends.
Pourquoi tu cites mon nom?

Nous le reprenons en chœur. Elle répète l'avant dernière phrase, nous lui répondons avec la dernière. Cette relance à la fin d'une strophe est utilisée pour la majorité des chants de la cérémonie mais ici les paroles donnent un aspect plus interactif à cet échange.

Nous reconnaissons les chants que Bonnie et Christelle nous ont appris. Plusieurs d'entre eux portent sur Montréal et l'un d'eux mentionne directement Christelle et sa réputation, lui enjoignant : « poze, poze Anonse, poze, moun Monreyal konn pale mal, poze Anonse, poze. » (« du calme, du calme Anonse, du calme, les gens de Montréal ont

l'habitude de parler mal, du calme Anonse, du calme »). Lors d'une réplique, Bonnie remplace « lakay mwen [chez moi] » par New York. Nous continuons de chanter :

*M bezen leta pou suveye,
suveye volè k ap vole poul la,
Samdi m pa wè poul la,
Dimanche m pa wè poul la,
Zobolo pop, zobolo pop,
Poul la al nan mache.*

J'ai besoin de l'État pour surveiller,
pour surveiller le voleur qui vole la poule,
Samedi je ne vois plus la poule,
dimanche je ne vois plus la poule,
Zobolo pop, zobolo pop,
La poule est au marché.

Ce chant est repris par Christelle et Kelina dans une autre version, qui avait déjà été chantée dans une cérémonie précédente. Elles remplacent « zobolo pop » par « Zampini pop » et « poul la al nan mache [la poule est au marché] » par « Monsieur X ki vole poul la [c'est Monsieur X qui a volé la poule] ». Cette modification est une référence à une histoire qui était arrivée à Christelle quelques mois auparavant. Une poule lui avait été dérobée par un inconnu à l'abattoir Zampini (situé à l'extérieur de Montréal et auquel se rendent certains *oungan* et *manbo* pour se procurer des animaux). Christelle s'est donc réappropriée ce chant préexistant à l'affaire pour évoquer cette mésaventure dont le bruit commençait à se répandre à Montréal. Cette deuxième version provoque une foule de rires et d'exclamations du public, Christelle est hilare.

Bonnie continue :

*Elize gangan nan morn o
rele lwa yo pou mwen,
Mwen pa konen konbyen lwa ki nan lakou a,
Elize gangan nan morn o
rele lwa yo pou mwen.*

Élisée, *oungan* dans la montagne,
appelle les *lwa* pour moi,
Je ne sais pas combien de *lwa* il y a dans la cour,
Élisée, *oungan* dans la montagne,
appelle les *lwa* pour moi.

Puis elle enchaîne un autre chant, reçu tout aussi énergiquement par l'assemblée :

*Men dyab la o, men dyab la,
Lè Christelle ap pase yo di se dyab la,
Se fout vrè o!
Kote m ap fè maji a?
Anba pye pom ak tou bèt,
M a rele,
anba pye pòm ak tou bèt¹¹⁴.*

Voici le diable, voici le diable,
Quand Christelle passe, ils disent que c'est le diable,
C'est putain de vrai!
Où est-ce que je fais de la magie?
Sous le pommier, avec tous les animaux,
J'appelle [les *lwa*],
sous le pommier avec tous les animaux.

Comme elle a l'habitude de le faire pour ce chant, Christelle, d'un geste vif, invite l'une

¹¹⁴ Ce chant est également modifié par Christelle pour correspondre à sa propre situation. Le chant mentionne habituellement le lieu où est fait la magie par « anba mapou » (« sous un mapou »). Mais c'est un pommier qui se trouve dans la cour de Christelle, c'est donc cet arbre qu'elle mentionne dans le chant.

des femmes du groupe de Linda. La *manbo* s'exécute et la rejoint à l'avant de l'espace de danse. Légèrement penchées sur un côté, elles dansent face à face. Elles font de grands pas comme si elles reculaient mais elles restent sur place. Elles balancent alternativement d'avant en arrière leurs bras pliés, les poings serrés, suivant le même rythme. Après quelques pas, elles se déplacent symétriquement toujours face à face, pour intervertir leur place. Enfin elles s'arrêtent et s'étreignent en riant. Immédiatement, Bonnie continue :

*Gad o, gad o,
Gad o, gad o,
Gad Maoule,
Gad la move.*

Garde ô, garde ô,
Garde ô, garde ô,
Garde Maoule,
Le garde est dangereux.

Nous reprenons ce chant plusieurs fois de suite et soudain Jean-Christophe, qui était posté au pied de l'escalier vers la porte du *ounfò*, est violemment propulsé en avant. Presque à genoux, les bras écartés, il secoue la tête les yeux fermés. Il se fige. Bonnie lance un autre chant adressé au garde de Jean-Christophe, le rythme est rapide, les chants résonnent :

*Se mwen gad Maoule,
lè m grangou m pa jwe,
Se mwen gad Maoule,
lè m grangou m pa jwe,
An e, gad la, an e, gad la,
Se mwen gad Maoule,
lè m grangou m pa jwe.*

C'est moi garde Maoule,
quand j'ai faim je ne joue pas,
C'est moi garde Maoule,
quand j'ai faim je ne joue pas,
An e, le garde, an e, le garde,
C'est moi garde Maoule,
quand j'ai faim je ne joue pas,

Il se redresse un instant, battant des paupières, le front plissé, le corps gainé. Puis tout à coup, il s'élance en avant, le groupe de *ounsi* se pousse pour lui laisser de la place. Il a le haut du corps totalement penché en avant, ses jambes sont tendues, ainsi que ses bras mais ses mains pendent mollement. Il avance et recule avec ses membres raides, ce qui le fait balancer à chaque pas. Sa tête, baissée vers le sol se relève par moment, laissant entrevoir une grimace terrible sur son visage. De sa bouche ouverte, sa langue pend, et s'en échappe quelques filets de bave. Maoule éructe des cris aiguës très bizarres, presque bestiaux. Bonnie, dirigeant toujours les chants, se précipite devant lui et fait un *vire kase* rapide, puis touche avec ses bras le creux des deux bras du *lwa* l'un après l'autre et ses pieds avec les siens. Christelle lui succède et fait les mêmes gestes. Elle fait signe à ses enfants *kanzo sou pwen* de faire de même. Une fois les six initiés passés, les *manbo* du groupe de Linda le saluent également. Puis l'affreux *lwa* accourt par petits

bonds disgracieux devant les tambours pour danser en sautillant. Après quelques autres cris, il s'affale par terre, laissant Jean-Christophe inanimé. Les chants s'arrêtent mais les percussions continuent. Une dizaine de secondes plus tard, notre grand-père spirituel se réveille dans un sursaut. Il se lève, l'air grave, et va s'asseoir dans l'escalier, d'où il était parti. Bonnie lance un nouveau chant puis le *chante chay* se termine quelques minutes après.

Le *chante chay* est une partie dans laquelle se joue l'honneur de la famille spirituelle et le respect que doivent lui témoigner ses propres membres ainsi que les autres *oungan* et *manbo*. Les chants qui y sont proférés sont très différents du reste du rite Rada, au cours duquel il a lieu. Si ceux-ci peuvent être réappropriés pour raconter des histoires qu'ont vécu des participants, c'est parce que le *chante chay* n'est pas tourné vers un *lwa* en particulier. Contrairement aux autres chants, ceux-là réaffirment les normes de conduite et les valeurs sociales du vodou *asogwe* qui reposent principalement sur la fidélité et l'obéissance. Étant donné la présence de *oungan* et *manbo* dans le public, ceux-ci sont les principaux destinataires ou interlocuteurs de ces chants car ils représentent les autres familles religieuses venues évaluer la rigueur et la qualité de la pratique de celle qui mène la cérémonie. Ils sont donc eux aussi en mesure de chanter sur le même registre pour faire l'éloge ou critiquer subtilement la famille religieuse qu'ils sont venus voir. Ces joutes chantées, souvent métaphoriques, sont appelées *chante sou pwen*. Enfin, les seules possessions qui peuvent survenir sont celles des gardes. Ces entités protègent les personnes au cours de confrontations et de rapports de forces interpersonnels et c'est précisément le mode sur lequel se déroule le *chante chay*.

Il est déjà tard. Christelle et Bonnie échangent quelques mots à voix basse puis, se tournant vers nous, Christelle agite son *ason* en entonnant le chant « vilokan », auquel nous répondons tous. Contrairement à la cérémonie de la veille, nous n'allons pas saluer tous les autres *lwa* Rada isolément, nous allons leur adresser un hommage collectif, c'est ce que désigne Vilokan. Trois *ounsi* opèrent l'interpellation avec le godet d'eau et une bougie. Les percussionnistes reprennent le rythme du rite Rada, plus calme.

Après que le salut soit finit, Christelle se place au milieu de l'espace de danse, son *ason*

en main et lance « awo che nago ». L'assemblée répond « awo », la *manbo* ajoute « nèg nago di koche », et le public « e a ounde »¹¹⁵. Puis elle entonne le chant d'ouverture de la partie Nago. Nous reprenons l'hymne, accompagné du rythme de percussions propre à cette nation. Celui-ci est plus lent, comme une marche militaire. Arrive ensuite les chants pour Osany. Deux *ounsi* se détachent du groupe et mènent l'interpellation à l'aide d'une bouteille de rhum Barbancourt enveloppée dans un foulard rouge, du godet d'eau et d'une bougie. L'ambiance est solennelle. Après le *dogwe*, les *ounsi* reposent leurs ustensiles et Bonnie relance l'interjection « awo che nago » à laquelle répond le public et les initiés.

Puis, elle entonne un premier chant *wonble* à Saint-Jacques Majeur. Les initiés et le public crient une série de « awo che Nago! ». Son *ason* dans la main, Christelle se prépare devant la table. Elle noue le foulard de Saint-Jacques autour de son cou, aidée de Stéphanie. Je débouche la bouteille ornée de tissu rouge et de bandelettes dorées et garde le bouchon dans ma poche avant de la lui tendre. Stéphanie prend le godet d'eau, Ylena allume une bougie et je tends la machette à Jules. Au son du chant honorant la puissance du *mèt kay*, le petit groupe d'officiants se place devant le mur Est, le public est debout. L'interpellation de Saint-Jacques est accompagnée par le chant des initiés et du public. Tout en chantant, les enfants spirituels opèrent les mêmes mouvements que Christelle. Après avoir salué la porte du *ounfò*, Christelle commence par *dogwe* ses enfants *kanzo sou pwen* et *asogwe* puis entame le tour du public. Elle agite son *ason* vers une première personne puis le fait tinter un coup en direction du sol. Elle marque une pause, les yeux mi-clos. Elle fait un pas de côté hésitant. Elle continue le *dogwe* devant un autre invité mais ses gestes sont lents, son bras semble lourd. Les *ounsi* qui l'entourent la regardent attentivement. Ses bras pendent le long de son corps. Ylena récupère l'*ason* et la bouteille. Stéphanie détache le foulard du cou de sa mère spirituelle. Le public suis attentivement l'état de Christelle. Bonnie lance un nouveau chant. Soudain, Christelle part en arrière, les bras battant l'air. Elle fait trois pas et s'arrête, retenue par Ronald qui venait d'avancer dans l'espace de danse. La tête posée contre l'épaule de son mari, elle tremble un peu. Le percussionniste central est debout, tapant avec son bâton sur la peau de l'instrument. Lola et Marie-Louise se dépêchent de

¹¹⁵ Ensemble d'exclamations rituelles du rite Nago, sans traduction connue.

nouer un foulard rouge autour de chacun de ses biceps et un en bandoulière, tandis que Ylena lui attache le foulard rouge sur la tête. Elle repart d'un coup et après plusieurs volte-faces les yeux fermés, elle s'immobilise au milieu de l'espace de danse, le pied claquant le sol.

Un cri puissant et rauque sort de sa bouche, c'est Saint-Jacques. Nous nous agenouillons autour de lui, les chants cessent et les percussions s'arrêtent. Il pousse un second cri, jetant un regard circulaire sur ses enfants. Stéphanie lui tend sa bouteille pendant qu'il dit « Pitit mwen, koman nou ye? [Mes enfants, comment allez-vous?] ». Après que nous lui ayons répondu en chœur « nou la papa [ça va papa] », il nous *foula*. Nous nous relevons sous le regard fier et approbateur du *lwa*. Jules s'avance et après un *vire-kase*, donne la machette au *lwa*. Bonnie, faisant signe aux percussionnistes avec son *ason*, lance un nouveau chant pour lui. La musique et les chants reprennent. Stéphanie me demande de lui donner la viande pour lui. Je me penche au dessus de l'autel et lui tend l'assiette avec la viande des poules sacrifiées la veille. Elle lui présente en faisant un *vire-kase*. Le *lwa* prend une patte de volaille, la mange et esquisse un geste circulaire. Stéphanie en distribue aux enfants spirituels, puis au public.

Il se tourne en direction de Jean-Christophe et lance un cri, « hey! ». Le *oungan* approche et ils opèrent un *vire-kase* symétrique, se serrent les deux mains l'une après l'autre avec des gestes complexes, puis s'étreignent. Il procède de la même manière avec Bonnie, puis Ronald. Il fait ensuite le tour des enfants spirituels et nous serre les deux mains l'une après l'autre.

De la pointe de sa machette, il montre une personne du public en lançant un cri, les yeux écarquillés. L'homme, vêtu d'un costume gris foncé impeccable, s'avance et se place devant le *lwa* en souriant comme s'il s'agissait d'un vieil ami. Saint-Jacques écarte les bras en regardant le sol devant lui, « hey! ». L'homme fait un *vire-kase* devant le *lwa*. Pendant l'embrassade, l'homme glisse quelques mots à l'oreille de Saint-Jacques. Le *lwa* lui répond de sa voix éraillée. Kelina s'est approchée. L'homme ne comprend pas tout, Kelina lui explique, Saint-Jacques approuve l'explication. Après ce court échange, le *lwa* fait boire une gorgée de son rhum à l'homme qui retourne s'asseoir, visiblement

satisfait. Le *lwa* appelle ainsi une demi-douzaine de personnes. Certains reçoivent des conseils, d'autres ont juste une gorgée de rhum sacré et à d'autres personnes, il *foula* une lampée de boisson. Ces derniers titubent parfois pour regagner leur place, mais ne reçoivent pas le *lwa*. En tout cas, pas cette fois.

À un moment, il appelle une femme, très énergiquement et trace une croix sur le sol avec la pointe de son arme. La *manbo* s'approche, craintive. Elle s'excuse confusément. Lorsqu'elle arrive devant le *lwa*, celui-ci brandit la lame au dessus de sa tête, l'air menaçant : « hey! ». Kelina, qui était restée à côté, essaie de le calmer. Le *lwa* montre le sol, la femme opère un *vire-kase* puis s'agenouille et baisse la tête. Il pause le pied sur son épaule, penchée en avant, la tête de la *manbo* touche presque le sol. Il lève sa machette et lui tape les fesses avec le plat de la lame. Peut-être a-t-elle oublié de porter la bague de ce mari intransigeant ou bien tarde-t-elle à lui offrir une cérémonie en échange de la protection qu'il lui procure? Ce genre de punition que Saint-Jacques n'hésite pas à donner arrive lorsqu'une personne ne respecte pas les engagements pris envers lui. La *manbo* finit son *vire-kase* devant le *lwa*, qui lui offre ensuite une gorgée de sa bouteille. Elle retourne ensuite s'asseoir.

Pendant que Saint-Jacques faisait ces remontrances à son adepte, une femme du public s'était levée pour chanter et avait subitement commencé à s'agiter de manière saccadée. Les personnes autour d'elle tendaient les bras pour la retenir si elle tombait. Elle avait glissé par terre, risquant de se cogner. Elle se relève à présent. Mais à peine s'est-elle remise debout qu'elle se remet à trembler, se maintenant difficilement sur ses deux pieds. L'œil de Saint-Jacques évalue la situation, impassible. Il prend une gorgée de sa boisson et *foula* la femme. Puis, après qu'elle soit tombée une fois de plus et se soit relevée difficilement, le *lwa* s'approche rapidement d'elle. Il saisit sa tête et avec le pouce de la main droite fait un signe de croix sur le front. Les mouvements chaotiques de la femme cessent. La tenant fermement par le bras, il maintient sa tête et l'assied. La femme ne montre aucune résistance et ses voisins aident le *lwa* à déposer le corps sur la chaise.

Après de nouveaux « awo che Nago! », Bonnie lance un nouveau chant pour Ogou.

Elena en chante un également. Le chœur des initiés répète ces hymnes déclamés au rythme des percussions. Au cours d'un de ces chants, Nathalie commence à trembler. Elle ne chante plus et a les yeux clos. Progressivement ses gestes sont de plus en plus rapides et brusques, si bien qu'elle tombe par terre et convulse. Les *ounsi* qui l'entourent essaient de l'empêcher de se faire mal. Stéphanie se tourne vers Saint-Jacques pour voir si elle doit la calmer. Jetant un regard hautain, Saint-Jacques approuve sa transe. Stéphanie noue un foulard rouge autour de la jambe de Nathalie et un autre autour de son bras droit. Elle l'aide à se relever et lui donne une canne. Ogou marche avec la canne comme un vieillard, des larmes coulent de ses yeux mi-clos. Après quelques pas lents et boiteux, le corps de la novice s'affaisse sur le côté. Deux *ounsi* l'asseyent pour qu'elle revienne à elle.

Sans interruption, Bonnie relance un chant pour Saint-Jacques, toujours accompagné des percussions, suscitant de nouveaux « awo che Nago! ». Le *lwa* se place alors devant les tambours et se met à danser vigoureusement. Il fait de grandes enjambées, sur le rythme à présent plus rapide des tambours. Sa machette virevolte, fendant l'air. La robe amplifie les mouvements rapides et élancés, me frôlant presque. À ce moment, Leslie, qui était debout près des percussionnistes, se penche en avant d'un coup. Il se redresse, pousse un cri sec : « hey! Hey! », le corps raide, les yeux fixes. Il fait un pas en avant, les jambes droites, les bras crispés. Kelina accourt lui nouer un foulard rouge autour du bras. Il demande une bouteille. Je saisis une bouteille de rhum Barbancourt neuve sur l'autel, la débouche et lui tend. Il me fixe, écarte les bras, « hey! ». Je fais un *vire-kase* rapide devant lui, il me serre dans ses bras et également les deux mains puis me fait boire à la bouteille. Après l'avoir remercié, je regagne mon poste deux pas en arrière, puis il se tourne vers d'autres personnes pour les inviter à le saluer. Saint-Jacques-Christelle finit ses pas de danse et s'effondre sur Ronald qui s'était posté à côté. L'autre Saint-Jacques continue de saluer quelques personnes. Puis, dans un geste de la main adressé à tous, il tombe lentement en arrière. Des gens crient « kenbe !! [tenez-le] ». Derrière lui deux hommes tendent leurs bras en avant et le retiennent solidement puis l'asseyent sur une chaise. Les chants s'arrêtent et les tambours aussi. Leslie revient à lui peu de temps après. Il se frotte le visage, comme s'il venait d'être réveillé. Une initiée lui amène une bouteille d'eau. Christelle, dans un sursaut, émerge de sa léthargie, les

sourcils froncés. Elle regarde Ronald, qui lui demande ironiquement ce qu'elle fait là. Des personnes rient. Elle se lève difficilement et va s'asseoir plus loin. Stéphanie lui amène sa bouteille d'eau. Marie-Louise agite devant son visage un foulard pour lui faire de l'air.

Il est environ 3h du matin, la pause est bienvenue. Christelle choisit souvent ce moment entre les rites Nago et Petro pour reprendre des forces et se reposer un peu, afin de ne pas interrompre un rite en cours de célébration. Irène et Ylena font le service d'assiettes de nourriture au public. Ronald propose des boissons aux convives et sert des alcools à ceux qui en veulent. Jean distribue des sodas et des bouteilles d'eau. Les discussions vont bon train, des gens arrivés pendant la danse se saluent, les blagues fusent. Une file d'attente se crée devant les toilettes et plusieurs personnes sortent fumer. Je suis adossé au bar, les bras croisés, fatigué, je regarde dans le vague. Christelle est assise sur une petite chaise entre l'autel et l'escalier, elle mange. Un homme que je sais être un habitué des lieux, habillé en costume, est assis dans la rangée du fond et me lance d'un ton ironique « *Blan, w pa manjé?* [*Blanc, tu ne manges pas?*] », je dis « non, pas maintenant ». Cette remarque m'irrite mais je l'ignore et sors fumer une cigarette.

Dehors je rejoins Stéphanie, Yvonne et Lola qui discutent en fumant. Yvonne et Lola parle d'une cérémonie où cette dernière dansait comme « dans son pays », comme une Indienne, « avec les mains », quand elle avait eu Simbi Kanga. Lola est étonnée, elle ne s'en souvient pas. Yvonne insiste sur le côté hindou : « c'est fort de ce côté là ». Mais Lola répond qu'elle a aussi du sang espagnol de son grand-père Vénézuélien, « qui était *oungan* ». J'interviens pour dire qu'au Vénézuéla il y a presque la même chose que le vodou et Stéphanie ajoute « et au Brésil... ». Nous entendons le *kwa kwa* à l'intérieur et nous nous dépêchons de rentrer car la cérémonie reprend.

« A vouda i! – I! – Bila bila! – Kongo! – Lè moun nan chaje, kote l chita? – A tè! »¹¹⁶. Nous entonnons les prières d'introduction à la partie Petro. Les percussionnistes ont changé de tambours. Quelques chants plus tard, nous appelons les premiers *lwa* de la

¹¹⁶ Exclamation rituelle marquant le début du rite Petro qui peut se traduire approximativement par « Donnez-moi un i! - I! - Bila bila! - Kongo! - Quand quelqu'un est fatigué, où est-ce qu'il s'assied? – Par terre! ».

nasyon, reçus par une foule de « Bilolo! »¹¹⁷. Les hymnes à Grand Chemin, Legba nan Petro, Marasa, Danbala Laflanbo sont prononcés successivement. Le rythme est clairement plus rapide et galopant. Bonnie, secoue un *kwa kwa* et dirige les chants, qui s'enchaînent rapidement. Les pas de danse sont plus vifs, plus énergiques. Au premier chant donné à Karfou, Yvonne se dirige vers la table. Elle noue un foulard rouge autour de ses épaules et prend une longue bougie torsadée et irrégulière de couleur jaune qu'elle allume. Munie d'une bouteille de rhum blanc enveloppée dans un foulard rouge, elle mène seule le salut des quatre façades. Chacune des trois génuflexions, entre les pas de côté, est marquée par un croisement de bras. Ces gestes sont répétés devant le *poto mitan*, la table et la porte du *ounfô*. Puis, après le *dogwe*, elle dépose ses ustensiles sur la table. Plusieurs personnes du public se sont levées pour danser, certains boivent de l'alcool. Une autre *ounsi* refait immédiatement les mêmes mouvements pour Erzuli Dantò. Son foulard est bleu foncé et la bouteille est décorée de paillettes bleu foncé avec une image du *lwa*. Pendant que la *ounsi* fait le *dogwe*, Christelle part violemment en avant en se tenant la tête d'une main. De son autre main, elle s'appuie sur le *poto mitan*. Je prends une bouteille d'Eau de Florida sur l'autel et la tend à Bonnie. La *manbo* l'asperge de parfum et Christelle repart de plus belle en secouant la tête. Après quelques pas désordonnés, elle s'arrête, les yeux fermés, les poings serrés. Bonnie l'a suivi et continue de lui envoyer des gouttes d'Eau de Florida sur les épaules. Elena et Kelina lui attachent un foulard bleu foncé sur chaque bras, pendant que Jules en attache un autre en bandoulière.

Elle fait volte-face d'un coup, les yeux écarquillés, les sourcils haussés : « Key! Key! Key! ». Bonnie me fait signe, je lui donne la dague qui est sur la table. La *manbo* s'approche du *lwa* et lui présente sa bouteille et sa dague avec un *vire-kase*. Erzuli Dantò *vire* en même temps que la *manbo* puis l'étreint. Après avoir bu une gorgée de sa boisson, elle salue les hommes initiés. L'un après l'autre, elle nous salue en touchant de son coude droit notre coude gauche et inversement. Puis elle nous oint d'Eau de Florida et ceux qui sont mariés avec elle reçoivent un conseil à l'oreille. Elle poursuit son tour de salut en parcourant le public. Elle désigne les personnes en les pointant avec sa dague et lance un « key! ». Quelques hommes sont retenus un peu plus longtemps que les

¹¹⁷ Exclamation rituelle du rite Petro, sans traduction connue.

autres et Kelina sert d'interprète pour expliquer les « key! » expressifs du *lwa*. La dague d'Erzuli Dantò pointe l'annulaire d'un homme et d'un regard autoritaire le *lwa* montre son propre cœur avec sa lame. Kelina lui dit qu'il doit se marier avec elle, il faudra qu'il en discute la prochaine fois qu'il fera une consultation avec Christelle. Après avoir dispensé messages, bénédictions et remontrances, Erzuli Dantò se tourne vers le groupe d'initiés. Yvonne et Irène lui présentent l'assiette de *grio* (porc grillé) et celle de banane plantain. Le *lwa* mange un peu de la nourriture offerte et fait signe d'en distribuer aux initiés et au public. Nous regardant fixement en haussant ses sourcils, Erzuli Dantò prend une bouteille d'Eau de Florida sur l'autel et en verse sur le sol. Elle saisit une bougie et met feu au liquide qui dessine alors une croix enflammée. Son arme à la main, elle nous fait signe d'enjamber ce feu, qu'elle alimente régulièrement de quelques jets de parfum. Chacun d'entre nous enjambe deux fois les flammes. Erzuli Dantò enduit ensuite sa lame d'Eau de Florida et la passe dans le feu mourant, ce qui enflamme la dague avec laquelle elle danse vigoureusement devant les tambours. Et, dans un dernier pas énergique, elle s'effondre sur Bonnie qui chantait près d'elle. Quelques instants plus tard Christelle reprend ses esprits. La musique et les chants ont cessé.

Bonnie agite son *kwa kwa* : « Bilolo! » et l'assemblée répond « Bilolo! ». Elle entame les chants à Gran Bwa, accueillis avec une foule de « Bilolo! ». Certains d'entre nous tapent dans leurs mains suivant le rythme des tambours et du *kwa kwa*. Bonnie entonne ensuite un premier chant pour Simbi, accompagné par des « Bilolo! ». Nous le reprenons en chœur, accompagnés par plusieurs personnes du public. Christelle relance un chant pour Simbi Makaya. Après que nous l'ayons répété, elle poursuit avec celui pour le garde de ce *lwa*. Elle répète le même chant mais pour le garde de Kriminèl. Bonnie lance ensuite des chants à Kriminèl, les « Bilolo! » fusent.

À ce moment, un homme dans le public est possédé, il reste en transe pendant un moment, debout devant sa chaise. Peu après, Christelle va le saluer avec une *ounsi* et le guide au milieu. Sa femme qui s'est avancée salue le *lwa* immobile avec de l'eau, une bougie et du rhum. Le regard fixe, il s'approche de l'autel, mange et boit un peu. La musique s'arrête. Il s'adresse ensuite à Christelle en disant qu'il est venu parce que « c'est une bonne *manbo* et une bonne fête ». À ce moment là il parle normalement,

comparativement au début de la possession, pendant lequel il parlait un créole plus déformé. Il demande de l'Eau de Florida. Étant près de l'autel, je lui tends une bouteille. Il s'en enduit les mains et les enflamme sur une bougie, puis les frappe pour éteindre les flammes. Il demande à Christelle de lui montrer sa jambe. Elle lève le bas de sa robe et tend son pied droit. Le *lwa* passe ses mains sur son mollet, recommence à les enflammer et réitère l'opération. Il félicite Christelle pour sa cérémonie, mais celle-ci semble un peu irritée de l'éloquence du *lwa* et affiche un certain mépris à son égard. Il fait mine de "s'en aller" et plusieurs personnes disent « kinbe l [retenez-le] » pour qu'il ne tombe pas, mais l'homme n'a pas de "perte de conscience" lorsque le *lwa* s'en va. Il s'assied simplement sur une chaise, se frotte la tête et retourne à sa place peu après.

Christelle dit quelques mots à Bonnie à voix basse, elles pouffent toutes les deux. Puis elle se tourne vers nous et lance « Kwa! »¹¹⁸, nous répondons « Kwa ». L'échange se poursuit : « Kwa senbo! – Kwa. – Kwa lakwa! – Kwa »¹¹⁹. Elle entonne le premier chant à Baron, le chef des Gede. Les percussionnistes jouent un rythme différent, plus lent que précédemment. Stéphanie prend alors une longue bougie torsadée et irrégulière noire et une bouteille de rhum blanc qu'elle enveloppe dans un foulard violet. Elle exécute le même genre d'interpellation que précédemment. Elena prend la suite et salue Grann Brijit de la même manière. Christelle entonne aussitôt un nouveau chant, pour Jean Zonbi. Lorsque nous répétons ce chant, elle s'agite brusquement. Les yeux fermés, elle fait quelques pas sur le côté la tête baissée, puis s'arrête. Son bassin commence à osciller. Bèl Grouyad lève la tête, le visage déformé par une moue. Bonnie entonne un chant dédié au *lwa*, ce qui l'encourage à danser de façon obscène. Pendant que nous reprenons le chant en souriant, la *manbo* noue un foulard violet autour des hanches du *lwa* puis glisse les deux extrémités de la robe dedans. Je sors la canne posée près de l'autel et la tend à Bonnie, qui la lui donne. Le Gede, appuyé sur sa canne se met à danser devant les tambours. Le percussionniste du milieu s'est levé et assène des frappes puissantes sur la peau de son instrument. À chacun de ces sons, le bassin de Bèl Grouyad marque un geste sec en avant, ce qui provoque quelques rires grivois.

¹¹⁸ Exclamation rituelle du rite Gede signifiant « croix ».

¹¹⁹ Exclamations rituelles marquant le début du rite Gede pouvant se traduire littéralement par « croix symbole! - Croix. - Croix la croix! - Croix ».

Après avoir bien *grouye*, le *lwa* fait un signe qui arrête les percussionnistes et le chœur. De sa voix nasillarde, il dit : « mesie dam la sosiete, ki zan nou ye? [messieurs, dames la société, comment allez-vous?] ». Nous répondons : « Nou la! [ça va] ». Kelina lui tend une bouteille de rhum blanc dont il boit une gorgée. Il commence à faire le tour des initiés pour nous saluer en nous serrant les deux mains consécutivement. Et avec sa verve habituelle, il jette son dévolu sur certains. Se moquant d'eux, leur rappelant qu'il les a aidés à gagner de l'argent ou faisant l'éloge de la taille de son sexe. Parodiant ainsi les actes de séduction d'autres *lwa*, il s'adresse successivement à plusieurs d'entre nous. Yvonne lui allume une cigarette, il tire une bouffée puis la garde à la main. Il continue sa mascarade auprès des invités, se dirige ensuite vers la table et découpe un cercle au centre de chacun des gâteaux en marmonnant quelques instructions à Kelina et Stéphanie. Il se tourne vers le groupe d'initiés et nous enjoint de répéter ce qu'il dit, à savoir un tissu d'insanités mal prononcées. Elena comprend la demande et lance un chant énergique pour les Gede. Les percussionnistes reprennent alors un rythme rapide. Il se met à danser contre le *poto mitan*, mimant une copulation grotesque. Puis, retournant devant les tambours, il reprend sa danse lascive. Tout en dansant, il tend aux percussionnistes des billets de 20 \$CA qu'il laisse tomber l'un après l'autre sur le sol à côté d'eux. Il continue à danser, nous entonnons un deuxième chant. Soudain, il tombe en arrière. Kelina et Bonnie rattrapent Christelle et l'installent sur une chaise plus loin. Nous arrêtons de chanter, les percussionnistes stoppent la musique.

Christelle revient à elle, se relève difficilement, aidée de Ghislaine et Kelina qui l'asseyent sur une chaise et posent ses pieds sur une autre. Dans la cuisine, Elena, Yvonne et Stéphanie distribuent des boîtes de repas aux invités qui partent. Christelle semble exténuée, elle ferme les yeux. Il est sept heures du matin.

Depuis la partie Petro une quinzaine de personnes étaient déjà parties. Il n'en reste maintenant qu'une demi-douzaine en plus des initiés et des percussionnistes. Stéphanie, devant l'autel distribue les parts de gâteaux aux invités non servis. Quelques uns d'entre nous vont chercher une assiette pour manger, d'autres rangent et nettoient un peu. L'espace maintenant vide est assez sale. Des verres et des canettes renversés, ainsi que des bouteilles d'eau vides sont éparpillés entre les chaises. Des assiettes à moitié finies

traînent.

Christelle émerge peu à peu et dit qu'on rangera demain. Elle demande à Jean de brancher la caméra sur l'écran pour qu'elle puisse voir la cérémonie. Une petite dizaine d'enfants spirituels s'asseyent sur des chaises pour regarder l'écran. Défilent alors les images enregistrées quelques heures plus tôt. Une demi-heure plus tard, Ghislaine se prépare à partir. Elle va réveiller son fils qui dort dans la chambre avec les autres enfants. En passant, elle me propose de me déposer chez moi. Je la suis. Il est presque huit heures du matin, je suis épuisé. Ghislaine me dépose devant chez moi. Je la remercie chaleureusement et elle rentre chez elle, à quelques minutes de voiture.

Ces deux cérémonies sont assez représentatives de la pratique du vodou *asogwe* tel qu'il se pratique dans les familles religieuses de Montréal. Leur caractère autant religieux que festif en font des événements recherchés par une partie de la communauté diasporique haïtienne. Des habitants de Montréal y croisent d'autres venus de New York et certains vivant en Haïti, de passage au Canada ou aux États-Unis.

Au cours d'une année, Christelle mène une dizaine de cérémonies de ce genre et d'autres familles religieuses en font autant. La récurrence de ces danses concourt d'une part à assurer le lien entre les pratiquants d'une famille religieuse et de son entourage avec ses divinités. En cela, elle actualise une expérience du « sacré » propre à ces personnes. D'autre part, elle perpétue ce lien au sein de la communauté haïtienne diasporique et donc reproduit dans une certaine mesure à l'étranger une part de la socialité vécue en Haïti. Tout comme les personnes, les divinités parviennent à traverser les mers et les frontières. Et elles le font collectivement.

Conclusion

Les principales pratiques et notions exposées et décrites dans ce chapitre amènent à mieux discerner le fonctionnement du vodou *asogwe*. Les divinités, nombreuses et variées, forment le noyau du vodou. Sa ritualité se compose de pratiques multiples et très codifiées qui reposent sur une hiérarchie assez rigide. Elle est également dépendante d'un grand nombre d'objets et de lieux spécifiques. Les normes de conduite,

les modes de transmission, le statut charismatique des *oungan* et *manbo* ainsi que la ritualité concourent à faire de la famille religieuse l'institution centrale de cette religion.

Il serait néanmoins réducteur de considérer le vodou uniquement sous l'angle religieux. D'une part, sa pratique collective draine un large spectre d'activités connexes (couture, cuisine, relation aux enfants, etc.), dont certaines sont intimement liées à la culture haïtienne. D'autre part, les pratiquants et leurs proches trouvent dans le vodou davantage que du religieux. Les cérémonies sont des événements festifs, le thérapeutique est omniprésent, la dimension économique est indéniable et l'aspect esthétique est central. Toutes ces dimensions reposent néanmoins sur l'existence des divinités et du culte qui leur est rendu.

La ritualité du vodou *asogwe* obéit à une logique consistant à créer des liens durables entre des collectifs de divinités et d'humains par l'intermédiaire d'objets rituels. Cette logique, commune à d'autres religions afro-américaines, se retrouve dans l'ensemble des formes de vodou haïtien mais elle n'est pas ritualisée de la même manière selon les cas. Dans le vodou *asgwe*, cela prend une forme très codifiée. Si le même type de codifications crée une certaine homogénéité au sein du vodou *asogwe*, son contenu varie d'un lignage religieux à un autre. Par certains détails, des distinctions apparaissent entre les familles religieuses d'un même lignage. Cette configuration des variations des normes rituelles à différentes échelles est similaire à celle qui existe dans d'autres religions afro-américaines.

C'est alors par l'analyse de la pratique du vodou au sein d'une famille spirituelle et de son lignage religieux qu'il est possible d'approcher la tension qui existe entre la continuité de certains aspects du vodou et ses transformations induites par le contexte dans lequel vivent les pratiquants. En ce qui concerne le vodou *asogwe* pratiqué par la famille spirituelle de Christelle, l'histoire migratoire de ses membres permet d'approcher la manière dont ce groupe diasporique adapte sa pratique à la globalisation.

Chapitre 5 – Le vodou *asogwe* diasporique en contexte de globalisation

Introduction

La situation à laquelle sont confrontés ceux qui pratiquent le vodou *asogwe* en diaspora est d'en maintenir l'existence tout en étant en dehors de son cadre originel, c'est-à-dire dans un espace où il ne va pas de soi. Alors qu'en Haïti c'est la population locale qui assure la perpétuation de cette religion, dans la diaspora ce sont les migrants.

Selon les lieux d'immigration, les pratiquants vodou peuvent intégrer une minorité d'autres populations non-haïtiennes. Aux États-Unis ce sont les Noirs étasuniens (Brown, 1991), en France les Antillais (Béchacq, 2010) et dans les Caraïbes des populations locales, comme en Guyane (Laëthier, 2011). Mais à Montréal, il ne semble pas y avoir d'incorporation significative d'autres populations que des Haïtiens. La principale différence réside entre ceux qui ont émigré et ceux de la deuxième génération.

Tel qu'il est pratiqué dans la diaspora, le vodou *asogwe* est donc directement lié aux mouvements migratoires récents de la globalisation. La manière dont il se maintient et se développe repose sur les aspects morphologiques et sociaux des migrations haïtiennes, notamment par leur insertion dans le milieu urbain.

Dans ce processus, la famille religieuse est l'institution centrale au sein de laquelle se crée un ensemble de relations sociales garantissant la continuité de la pratique du vodou. Elle est également au centre des multiples relations à l'espace développées par ses membres. Chaque personne qui y entre participe à définir l'espace de la famille religieuse par l'histoire de sa propre trajectoire migratoire, des milieux sociaux et des espaces qu'elle a traversés.

Le vodou *asogwe* pratiqué par la famille religieuse de Christelle à Montréal est donc dépositaire d'un rapport à l'espace issu de migrations et en premier lieu de celui de la *manbo* qui l'a créée. C'est donc par cette figure centrale de la famille religieuse,

Christelle, que je commencerai à retracer la genèse de ce groupe et de la pratique qu'il partage. Selon la logique propre à cette institution, une famille religieuse s'inscrit dans une continuité avec celle des initiateurs qui lui ont donné le jour. Elle se situe donc dans le cadre plus large d'un lignage religieux, en l'occurrence celui de Jean-Christophe.

Comme les autres religions afro-américaines reposant sur l'organisation en lignages religieux, le vodou *asogwe* obéirait à cette tendance structurelle à la scissiparité (Bava & Capone, 2010), qui va de pair avec son accroissement par l'initiation régulière de nouveaux membres. Cette double dynamique permet donc de comprendre comment cette famille religieuse s'est transformée et maintenue. Les départs d'enfants spirituels ont principalement pour cause des conflits mettant en jeu les rapports hiérarchiques au sein de la famille religieuse. Quant à l'entrée de nouveau membres, celle-ci repose en grande partie sur la dimension thérapeutique du vodou *asogwe* qui constitue une réponse à des maux que rencontrent des migrants ou des descendants de migrants haïtiens.

L'espace urbain dans lequel s'insère le vodou *asogwe* abrite d'autres pratiques religieuses et thérapeutiques avec lesquelles celui-ci doit négocier. La famille religieuse doit donc élaborer une position envers ces pratiques qui rejoignent des dimensions présentes dans le vodou *asogwe*. Mais la famille religieuse de Christelle doit aussi se positionner envers les autres familles religieuses présentes à Montréal. L'ensemble de ces contraintes crée donc des relations dynamiques à l'intérieur et à l'extérieur de la famille religieuse, profondément marquées par la situation diasporique.

5.1 – Migrations haïtiennes et constitution de la famille religieuse

5.1.1 – Itinéraire de la mère spirituelle et accès au statut de manbo

La famille religieuse montréalaise se constitua autour de Christelle, après qu'elle fut devenue *manbo* et mère spirituelle. Les étapes de sa vie qui l'ont amenée à occuper ce rôle sont liées à son expérience migratoire qui, comme il en sera question plus loin,

oriente significativement le rapport à l'espace de l'ensemble de la famille religieuse. Il est donc intéressant de souligner la manière dont les étapes qu'elle a suivies dans sa progression au sein du vodou se déploient dans l'espace.

Christelle est née et a grandi au milieu des années 1960 à Bel-Air, un quartier du centre historique de Port-au-Prince. À cette époque, François Duvalier est au pouvoir et les premières vagues migratoires importantes d'Haïtiens trouvent refuge principalement en Amérique du Nord et dans une moindre mesure dans d'autres pays de la Caraïbe et en France.

Avec ses demi frères et sœurs elle reçut de sa mère une éducation stricte et « conservatrice ». Son père avait six enfants avec une autre femme, seul Christelle est issue d'une union extra-conjugale. Il était parti aux États-Unis alors qu'elle n'avait que quelques mois. Elle ne le vit la première fois qu'à l'âge de six ans. Malgré la distance, ils maintenaient un lien en s'écrivant régulièrement.

Bien que plusieurs personnes de sa famille furent pratiquants vodou et initiés, dont sa mère, elle n'était pas familière du vodou durant son enfance en Haïti. Son éducation scolaire catholique et la discrétion entourant la pratique du vodou dans sa propre famille ne lui permirent pas de connaître cette religion. Tout au plus a-t-elle été témoin de quelques bribes de pratique :

C – Oui, [ma mère] pratiquait, avec sa sœur, à côté de ses sœurs. Ma mère était initiée, *manbo sou pwen*. [...] Les deux autres sœurs étaient *manbo sou pwen*. L'autre était *asogwe*. Mais ma mère je l'ai su qu'elle était *manbo sous pwen*, je sais pas, y a peut-être cinq six mois [en janvier 2013].

H – Ah ouais, parce qu'elle le disait pas, ça se voyait pas en fait.

C – Elle le disait pas puis, moi, dans une danse en tant que tel, je pense que j'ai peut-être assisté à une danse? Ben "assisté", j'avais quoi, peut-être sept, huit ans ou neuf ans. D'ailleurs je dormais. Ça se déroule la nuit, fait que j'ai jamais vu les actions, vraiment voir comment elle faisait, ou biens sa sœur, j'ai jamais vu en tant que tel. Mais je sais que y en a toujours eu des affaires dans la cour [à Léogane]. J'ai assisté à un "mariage *lwa*". C'était le mariage de mon père avec Freda et Dantò. Je me rappelle même plus là. J'aurais aimé maintenant assister à ce que j'avais assisté pour juger, pour analyser, pour voir. Mais là je me souviens de rien. D'ailleurs je me souviens uniquement du mariage de Freda, que ma grand mère était vêtue de rose. Puis c'est tout. Je me souviens de la table qui s'était faite. Donc c'est tout (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

En vivant à Port-au-Prince elle n'est pas directement en contact avec les activités rituelles de sa famille maternelle qui se déroulent plutôt dans la région de Léogane.

C'est donc dans une certaine méconnaissance du vodou qu'elle grandit.

Après sa scolarité à l'école primaire chez les sœurs du Bel-Air, à Notre-Dame du Perpétuel Secours, elle poursuivit au lycée de jeunes filles du cent-cinquantenaire, également dans le même quartier. Elle y rencontra son époux, Ronald. Un an après s'être mariée, elle tomba enceinte et son mari partit pour Montréal. Elle le rejoignit un an après, en 1985, avec leur première fille, Chloé. Elle avait 20 ans lorsqu'elle arriva à Montréal. Ils vécurent avec la mère et la sœur de Ronald, Ghislaine, dans le quartier de La Petite Italie. À cette époque, ce quartier traversé par le Boulevard Saint-Laurent comportait encore beaucoup d'usines, notamment textiles, dans lesquelles les immigrants trouvaient facilement un emploi. Christelle, qui souhaitait aussi faire des études, y passa quelques temps :

[Mon arrivée ici] c'est quelque chose de spécial, peut-être pas comme tous les Haïtiens, non non. Moi j'étais gâtée. Je suis arrivée, voiture, c'était la belle vie. D'ailleurs Ronald voulait pas que je travaille. Il voulait que j'aille à l'école. Mais moi, non, ma famille est pauvre, je peux pas aller à l'école tandis que ma mère à tout son espoir sur moi, que je vais en prendre soin tous les mois, que je vais envoyer de l'argent. J'ai dit, non, je vais pas à l'école tout de suite. Je vais pas aller à l'école, tac tac tac, je travaille. [...] J'ai pas sauté au CEGEP¹²⁰ tout droit, j'ai travaillé un peu, dans la manufacture, dans la couture. Je sais pas combien, peut-être deux ans. Ensuite j'ai eu Kelina, j'ai eu ma deuxième fille. Fait que moi enceinte je peux pas travailler. Après Kelina j'ai complété mes cours puis j'ai commencé le CEGEP. Je dirais en 1990. Puis finir mes cours en 1993. Je travaille comme infirmière depuis 1994. J'ai eu mon garçon en 1994, fait que le temps de la grossesse et tout, j'ai terminé mon cours en 1993, j'ai commencé à travailler comme infirmière en 1994 (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Le fait de vivre avec sa belle-famille et d'avoir un mari qui travaille lui confère une situation plus confortable que beaucoup d'Haïtiens à Montréal à la même époque. Cette situation lui permet dans un premier temps d'envoyer de l'argent à sa famille en Haïti, comme beaucoup d'Haïtiens de la diaspora (Richman, 2005 :40,77). Dans un second temps, cela lui permis de "s'intégrer" à la société québécoise en faisant des études puis en travaillant. Par la suite Christelle développa une entreprise de soins infirmiers à domicile. Au bout de quelques années, son entreprise gagna en importance et elle avait plus de 200 employés. Cette ascension professionnelle lui permis progressivement de contracter un crédit pour acheter une maison.

Après avoir habité avec la famille de son mari à Montréal, Christelle, son mari et sa première fille emménagèrent dans un premier appartement d'un grand immeuble dans le

¹²⁰ Acronyme de Collège d'Enseignement Général Et Professionnel, établissements secondaires publics.

quartier de Saint-Vincent de Paul, à Laval. Puis, après un autre logement plus confortable, la famille acheta un duplex dans un autre quartier de Laval où ils passèrent cinq ans. Ils changèrent encore de quartier, toujours à Laval, pour cinq années encore. Enfin, ils vendirent leur maison pour acheter celle dans laquelle ils habitent actuellement depuis douze ans. Christelle dit ne jamais avoir aimé la ville de Montréal, qu'elle considérait trop dense et bruyante. Elle a toujours préféré les banlieues résidentielles, plus spacieuses, plus calmes et moins peuplées. De ce fait, elle n'a jamais vécu dans les quartiers où résident beaucoup d'Haïtiens, comme Saint-Michel, Montréal-Nord ou Rivière-des-Prairies.

Durant sa vie à Montréal Christelle n'était pas proche du vodou et bien qu'elle fréquentait les milieux haïtiens pour ses sorties, elle n'était pas intéressée par cet aspect religieux :

H – Quand t'es arrivée ici, est-ce que tu pratiquais [le vodou]?

C – Je ne pratiquais rien, je voulais rien savoir. Ça m'intéressait pas. Ça m'intéressait pas, ça me manquait pas. Je me souvenais même pas qu'y avait ça dans ma vie. "Je vis". Comme je te dis, je suis arrivée ici sans rien : "je veux vivre". [...] Puis non, j'ai jamais pratiqué. Ma mère a passé huit ans ici, elle a jamais allumé une chandelle. Je sais pas si elle l'a fait dans sa chambre mais j'ai jamais vu quoi que ce soit. Rien. On allait à l'église [catholique] religieusement tout les dimanches. Quelqu'un pouvait parler du vodou... je n'écoutais même pas ces gens là. [...] C'est tout. Jusqu'à [2001] (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Cette année là, Christelle rencontra d'importantes difficultés financières et son agence d'infirmières connut une baisse d'activité inquiétante, accompagnée de tensions avec une employée. Au bord de la faillite, elle dût fermer son entreprise, ce qui menaçait de lui faire perdre sa maison. Elle commença à faire des rêves étranges et, sur les conseils d'une amie, elle consulta à Montréal une *manbo* issue de Gonaïve. Au cours de la consultation, le Gede de cette *manbo* lui expliqua que ses problèmes venaient du fait qu'elle était "réclamée". C'est-à-dire que ses *lwa*, s'estimant négligés, provoquaient des troubles dans sa vie afin qu'elle prenne conscience de leur présence.

H – Mais est-ce que c'est quelqu'un que tu connaissais déjà la *manbo*?

C – Je l'ai pas connue. C'est une amie qui m'a amené [la] voir. J'ai jamais connu cette femme. Puis elle m'a expliqué tout ça. Moi, le but, c'était pas aller connaître qu'est-ce qui se passe. Parce que moi, j'ai mon agence, j'ai une secrétaire qui m'avait fait une *fréquentité* [offense], de prendre mes contrats, et je voulais me venger de cette fille là. Et en arrivant, [la *manbo*] m'a exposé ça tac, tac, tac. Puis elle avait un Gede. Il m'avait dit clairement "bon, t'es appelée [par les *lwa*], c'est surtout ça ton problème". Finalement après j'ai réfléchi, j'ai dit "bon, pourquoi faire du mal à quelqu'un, après tout c'est du matériel. La vie n'est pas faite de ça seulement, j'ai travaillé fort pour faire mon agence, mais je vais la laisser. Je vais laisser ça comme ça" (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

La consultation évoquée par Christelle met en jeu les deux principaux modes étiologiques mobilisés dans le vodou en général : l'attaque sorcellaire et l'affliction élective¹²¹. L'évocation de la vengeance renvoie implicitement aux possibilités d'attaques sorcellaires, moins en termes explicatifs du mal qu'en terme de contre-attaque pratique, ce qui est relativement courant (Vonarx, 2011:13, 150). Mais la *manbo*, ou plutôt son *lwa*, qui n'a visiblement pas opté pour cette option l'a au contraire orienté vers le processus initiatique, par la révélation des liens que Christelle avait avec ses *lwa*.

La conclusion de cette première consultation pose explicitement l'initiation comme solution à ses maux. De son enfance à cet incident débouchant sur une consultation, l'itinéraire de Christelle correspond à un schéma classique dans le vodou en général (Vonarx, 2011:93-94) et dans le vodou *asogwe* en particulier. Sa famille pratique le vodou mais il n'y a pas de transmission. Elle émigre, s'intègre et ne fréquente pas le vodou. Après une quinzaine d'années, des problèmes importants surviennent dans sa vie, elle cherche une solution. Une proche lui conseille une *manbo*, celle-ci lui révèle que la cause de ses maux vient de ses *lwa* qui la « réclament ». En cherchant à se faire initier elle commence à fréquenter le vodou à Montréal, ce qui l'amène à retourner en Haïti mais également à aller à New York. Mais contrairement au déroulement d'un tel itinéraire en Haïti, celui de Christelle se configure spatialement dans l'espace diasporique.

Suite à cette incitation, Christelle devait trouver quelqu'un pour se faire initier. Sa situation était d'autant plus problématique que personne, à sa connaissance, dans son entourage direct ne pouvait s'en charger :

Là, ma mère était [devenue] protestante. La grand mère qui est *manbo*, alzheimer. L'autre grand-mère, déjà aveugle. Le samba [chanteur vodou], le frère, mort. Fait que j'avais pas vraiment de ressources pour me guider dans cette situation. Alain [un cousin], c'était comme un *makout*¹²², un *oungan makout madjave* [non initié]. Y avait deux *asogwe* dans la famille, mais j'étais pas vraiment [en contact]... perdus de vue, ou quoi que ce soit. Fait que cette *manbo* m'a guidée un peu, dans la mesure qu'elle pouvait. Et l'amie qui m'avait référée à cette *manbo* m'avait confiée à une autre *manbo*, que tu connais très bien, qui vient de Léogane [, Jasmine]. Puis c'est en côtoyant [Jasmine, qui habitait à Longueuil], que j'ai

¹²¹ À ces deux modes explicatifs du malheur s'ajoute celui de la maladie de Dieu (*maladi Bondye*), pouvant aussi être considérée comme une maladie "naturelle", sur laquelle le vodou ne peut pas agir. Sur ces trois modes explicatifs voir Richman (2005 : 207) et pour leur analyse plus détaillée voir Vonarx (2011:137-140).

¹²² C'est-à-dire un *oungan* qui n'est pas *asogwe*, qui n'a pas passé d'initiation mais qui est devenu *oungan* grâce à des dons directs conférés par les *lwa*.

commencé à voir les choses autrement. Et j'ai commencé à voir que la *manbo* que j'avais connue, de Gonaïve, est pas de calibre pour m'aider là où je veux m'en aller (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Elle se familiarisa progressivement avec le vodou haïtien en lisant, consultant internet et surtout en pratiquant avec Jasmine. Cette entrée graduelle dans la pratique du vodou se manifesta par l'établissement de liens de plus en plus étroits avec Léogane, plus particulièrement avec le lieu d'origine de sa famille : Lakou 40. Sa famille disposait toujours de leurs terres dans cette localité (*abitasyon*), située dans la campagne à l'ouest de Port-au-Prince, où résidait notamment un cousin à elle, Alain. Jasmine venait aussi de Léogane et quelques voyages en Haïti renforça son attachement à ce lieu, intrinsèquement lié à ses *lwa* familiaux.

C – Je pense qu'on était devenu des grandes amies de toute façon, fait qu'on est resté un petit bout ensemble. Là je commence à aller en Haïti, à assister à des danses, voir un *oungan*, [à Léogane, Marvin]. Y a une autre *manbo* encore, de Pétion-Ville, on est de bonnes amies, qui habite à New-York. Fait que là, je commence à me connecter vraiment. La *manbo* de New-York, c'est une personne âgée, qui a maintenant 45 ans de pratique. [Marvin] est jeune mais il est *oungan* depuis 19 ans. Fait que là je commence à voir plus clair.

Puis... avec cette *manbo* là [Jasmine] on est resté amies, puis j'étudiais beaucoup, j'achetais des cassettes... Puis avec ma logique aussi "ça c'était pas ça", fait que j'ai fait un glossaire des mots *langay*, pour savoir vraiment, parce que les chants ne sont pas clairs, les paroles. Déjà y a du fon là-dedans, puis c'est pas clair quand les gens le chantent. Fait que j'ai travaillé beaucoup là-dessus. Et comme ça j'ai découvert que j'avais de l'amour pour ça (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Dès qu'elle chercha à se faire initier, Christelle se tourna en premier lieu vers sa famille, sans succès. C'est donc par la rencontre d'un grand nombre de *oungan* et de *manbo* qu'elle développa sa connaissance du vodou. Elle commença alors à mettre en place une pratique domestique.

Sérieusement. Je pense j'ai monté mon oratoire [autel domestique], que les gens appellent rogatoire. J'ai monté mon oratoire seule, avec des chants de l'église seulement [...]. Parce qu'il fallait que je fasse mon oratoire, je l'ai rêvé. Puis y a une femme qui a une *botanica* [à Montréal], j'ai acheté tout chez elle. Puis elle a dit "tant qu'à prendre quelqu'un, pour venir *ranse* [fouiner] dans tes affaires, vaut mieux que tu le fasse [seule], que si y a quelque chose, les *lwa* vont venir te guider". J'ai dit ok. Mais là moi, j'ai dit ok, mais je pensais que c'était quelque chose que je pouvais faire comme ça. Je savais pas que ça [nécessitait] des chants de *lwa*, des affaires comme ça. J'ai dit ok. Dans mon rêve j'ai tout vu, que je dois préparer dessert, *mayi touye* [de crème de maïs], des boissons... J'ai tout vu là. Fait que j'ai tout acheté pour préparer. Mais la journée pour faire cette affaire là, c'est seulement des chants d'église que je connaissais. Ha ha! C'est la que [je me suis dit] "mais ça prend des chants de *lwa*". Je l'ai fait sur chants d'église. Et y a seulement Kouzen que j'ai rêvé qui envoyait sa bouteille avec un coup de pied, la bouteille est partie en feu. Je comprenais pas cette affaire là (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

N'étant pas encore initiée, Christelle improvisa la mise en place de son autel domestique. Elle était néanmoins confiante étant donné les messages oniriques qu'elle

recevait des *lwa*. Ce rapport direct et étroit avec ses entités confirme en quelque sorte son élection révélée dans la consultation mais n'était pas suffisant. Elle devait donc obtenir de l'aide.

Mais quand j'ai appelé ma grand-mère, qui est aveugle, elle est aveugle mais elle me guidait aussi. Quand je l'ai appelée pour dire le rêve, elle dit "la bouteille était où?", j'ai dit "parterre". Elle dit "non, sa bouteille doit être dans son sac". Mais [dans le rêve] Kouzen était dans ma cour, à [Lakou] 40. Mais ça faisait tellement longtemps que j'avais pas vu la cour que c'est la cour actuelle que Kouzen m'a montrée, mais la cour que j'ai connue était pas comme ça : c'était une cour fermée de plants de café. Fait que moi j'ai vu une cour ouverte comme ça, j'avais jamais pensé que c'était ça. Mais quand je suis retournée en Haïti, j'ai dit "c'est bien là que j'avais vu Kouzen", à côté du cimetière¹²³ (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Les rêves montrent un lien direct entre l'installation de sa *table rogatoire* à Montréal et son *abityasyon* à Léogane. Le mécontentement du *lwa* Kouzen l'incite à corriger les conseils qu'elle a reçus de personnes extérieures par ceux de sa grand-mère. C'est donc un processus en même temps spatial et relationnel qui amène Christelle à adapter la pratique du vodou qu'elle a à Montréal sur celle de sa famille en Haïti.

Au prime abord j'avais dit "ok, je vais avoir mon petit oratoire, je vais prier le mardi, jeudi, samedi", en tout cas, indéfini, je sais plus. Puis tranquillement je me suis dit "ben, tu vas rester comme ça?". Tout le monde me parlait de *lave tèt*, m'initier *manbo*... Non, fallait pas qu'on me parle de *manbo* parce que ça me contrariait. Moi je veux pas arriver là, qui je suis "je veux être *manbo*"? Fait que tranquillement, j'étais pour un *lave tèt*, mais ma grand-mère me disait "une telle ne peut pas le faire, parce que il est pas *fran ginen*, une telle...", parce que je me fiais sur ma grand-mère, là-bas [en Haïti] je connais personne. Je pense je suis allée en Haïti deux fois pour le faire. Je pouvais pas, je me souviens pas pourquoi, puis finalement, je l'ai jamais fait. [Jasmine] allait me le faire. Mais elle m'avait demandé 4000\$ US. J'ai dit "*get*, j'ai le toit de la maison à refaire", "je passe mon tour, une autre fois" (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Ses problèmes s'étaient estompés lorsqu'elle a commencé à pratiquer le vodou, elle avait repris le travail mais en tant qu'employée comme infirmière à domicile. Le besoin d'initiation était donc moins pressant. Cela peut expliquer le fait qu'elle ne voulait pas devenir *manbo* et se contentait de sa pratique domestique.

Mais c'est également une norme morale qui s'exprime dans cette attitude. En effet, une personne désireuse d'accéder rapidement à ce statut par sa propre volonté se verra très vite soupçonnée de rechercher une puissance pour son bénéfice personnel (voir Vonarx, 2011:98). En cela, le refus d'accepter d'emblée le statut de *manbo* opère de la même manière que l'élection persécutive par les *lwa* : la personne suit une destinée qui l'accable et ne l'accepte qu'à contre-cœur.

¹²³ Les aïeux sont parfois enterrés dans les *abityasyon* elles-mêmes et leurs tombes de ciment généralement peintes en bleu deviennent alors le support de *lwa* Gede.

En outre, la logique spatiale et relationnelle évoquée précédemment se manifeste aussi dans sa quête d'initiation puisque au départ c'est à Montréal qu'elle reçut l'injonction d'être initiée et cela l'amène progressivement à se rapprocher de sa famille biologique et de ses terres à Léogane. Mais la solution ne vint ni des personnes qu'elle connaissait ni de sa famille.

Et puis... puis là j'ai rencontré Jean-Christophe, dans une danse, [à Montréal]. Une *manbo* à Fabreville [un quartier de Laval] l'avait invité, je l'ai rencontré. Puis lui m'a invité dans une danse à New-York, fait que ça m'a fait une autre raison à avoir vraiment. Parce que je suis allée vers Jean-Christophe à partir de mon rêve, et aussi y avait un conflit qui s'installait entre [Marvin, de Léogane] et [Jasmine]. Fait que y avait déjà un conflit, une voulait être ma mère, l'autre voulait être mon père, fait que [j'allais] pas me lancer dans cette affaire là. Mais je doutais un peu. À mon avis quand j'ai commencé à avoir vraiment beaucoup de connaissances, [Jasmine] était un peu rouillée. Elle fait pas de rafraîchissement, elle va pas en Haïti, fait que elle est un peu rouillée. Quand je regarde, je vois qu'il manque quelques petites affaires. Fait que déjà, je l'ai [rejeté] comme personne qui peut m'initier. Fait que je me dirigeais un peu plus vers [Marvin]. Et puis quand j'ai rencontré Jean-Christophe, j'aimais beaucoup le style de Jean-Christophe dans ses règlements, ses affaires comme ça. Jean-Christophe était réservé, s'il arrive à une place, il va pas s'exposer comme un *oungan* plein de bijoux, des bracelets, des affaires comme ça (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Le choix de ce nouveau *oungan* peut surprendre mais, aux raisons qu'elle mentionne, s'ajoute le fait que son père vivait dans la même ville. Depuis plusieurs années elle lui rendait fréquemment visite, cela facilita peut-être le contact :

J'y allais trois, quatre fois dans un mois, puis lui aussi il venait. Donc on a eu des bons moments ensemble en tant que tel, mais mon père n'était pas quelqu'un qui parlait beaucoup. Puis étant donné que je le connaissais pas plus que ça au niveau tempérament, ... y a des points que je n'osais pas explorer. Quand je commençais à l'explorer vraiment, que je trouvais que c'était un homme ouvert, il était comme trop tard parce qu'il commençait à faire un peu de démenche. Donc quand je lui ai avisé que j'avais l'intention de devenir *manbo*, là il commençait à me parler. C'est là que j'ai compris que mon père était un serviteur. [...] À sa mort j'ai su qu'il était [franc]-maçon, mais je savais pas, c'est mon grand-frère Hudson qui me l'a dit. Et finalement il est décédé dans le protestantisme. Je l'aimais beaucoup mon père. Et je l'aime encore. À chaque fois que je vais aux États-Unis, je dois faire un détour pour aller au cimetière. Porter des fleurs, du café... J'ai pas des habitudes d'un père et fille, j'ai pas eu ça. Mais sa mort m'a vraiment déstabilisée. Mystiquement parlant j'ai passé six mois sans pratiquer (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Jean-Christophe l'invita dans une cérémonie vodou à Spring Valley, zone résidentielle au Nord de New York. Et c'est finalement ce *oungan* qui l'initia directement au grade *asogwe*. Christelle explique ce franchissement rapide et très rare, par l'expérience qu'elle avait acquise depuis plusieurs années :

C – Parce que [Jasmine] m'a toujours dit que j'étais prête, que j'ai pas besoin de faire mille étapes. Je pense c'est à force d'acquérir de l'expérience, parce que cette *manbo* là, je faisais ses danses, chez elle. Quand elle fait une danse, je les faisais moi-même. Chanter, saluer les

lwa, j'étais comme impliquée, cent pour cent. D'ailleurs, y a des danses qui s'organisaient chez elle, dès que c'est sur tambour, c'est moi qui le fait. Je le faisais pas chez moi mais je le faisais chez elle. Fait que elle m'avait déjà dit "Christelle, tu es prête... psychiquement, spirituellement et physiquement, tu es prête à être une *manbo asogwe*".

Fait que quand j'ai dit ça à Jean-Christophe, lui ça marche pas comme ça. Il doit faire son évaluation. C'est pour ça que j'ai passé un mois en Haïti quand j'ai été faire mon initiation, y avait des danses, y avait beaucoup d'affaires chez lui!

H – C'était à Carrefour?

C – Ouais. Il regardait mon implication, des affaires comme ça.... [et il a dit] "je pense que c'est bon". Parce que avant il me parlait de *kanzo sou pwen*, etc... Moi aussi j'étais prête, j'avais préféré comme ça. Mais faire les deux [initiations séparément] c'était une perte de temps et une perte d'argent. "Tu es prête à franchir trois étapes? Ça n'arrive pas souvent".

Fait que j'ai dit, "j'ai peur d'échouer", parce que chaque fois les *lwa* me trouvent, [ils me disent] "quand est-ce que tu vas faire [l'initiation]? – Je trouve que j'ai pas assez de connaissances pour faire ces affaires là". Puis je pense que c'est un Ogou... un Gede qui m'avait dit "on n'arrive pas avec des connaissances dans une initiation. On fait une initiation, t'as le *bypass* pour aller chercher les connaissances. T'auras jamais de connaissances si tu fais pas ton initiation". C'est intelligent. Parce que dans ma tête, je devais apprendre beaucoup de connaissances pour l'initiation. "w ap toujou bloke [tu t'empêches d'avancer]". Faut [être] initié pour avoir le droit à certaines informations, le droit de voir certaines choses, le droit de participer, de manipuler (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

L'acquisition de connaissances pendant six ans, notamment chez Jasmine, lui permit de passer toutes les étapes initiatiques en une seule fois. Mais ces connaissances devaient être validées par ses nouveaux parents initiatiques, raison pour laquelle elle passa un mois de pratique intensive chez Jean-Christophe en Haïti.

Son initiation se passa dans le *perisitil* de Jean-Christophe à Carrefour, en 2008, lieu qui devint par la suite central dans sa pratique du vodou en Haïti, en parallèle du Lakou 40. Christelle entra donc dans la famille religieuse de Jean-Christophe en passant son initiation avec trois Haïtiens. Elle devint "sœur" avec deux femmes et un homme, dont Nelly, une *manbo* qui vit aux alentours du *peristil* à Carrefour.

En général, Jean-Christophe ne s'occupe pas seul des initiations, il recourt à l'aide de sa femme ou d'une autre *manbo*. Il arrive qu'il ne joue qu'un rôle secondaire et ces femmes sont les principales initiatrices des enfants spirituels, ce qui les amènent à nouer des liens parfois étroits avec les initiés.

[J'ai connu Bonnie] par Jean-Christophe. Mais arrivée en Haïti, c'est Bonnie qui m'a fait les répétitions [pour l'initiation]. Arrivée en Haïti, Jean-Christophe a disparu de ma vue. C'est Bonnie qui s'est occupée de moi, répétitions, etc ... Puis après Jean-Christophe est là, dans le *kanzo*, vraiment il a participé, il m'a donné ce qu'il pouvait donner et après encore le *kanzo*, c'est Bonnie qui était mon soutien. Jusqu'à aujourd'hui. Jean-Christophe est un voyageur (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

De retour à Montréal, Christelle était « saturée » du vodou et, pendant quelques mois, elle ne pratiqua plus du tout. Elle refusait le rôle de *manbo* qu'elle devait endosser. Après un temps, elle accepta finalement de s'investir dans cette nouvelle fonction.

Quand Jean-Christophe m'appelle pour me dire "puis, comment ça va? Est-ce que tu as commencé à travailler?", j'ai dit "oui, j'ai commencé à travailler. Je suis arrivée ici mercredi. Jeudi j'étais au travail". (elle rit) Il me dit "non, c'est pas ce travail là. – Oh seigneur! (*mime l'agacement*) Je vais raccrocher, je vais raccrocher. Je veux pas parler de ça ". Quand je parle à Bonnie : "mon papa viens de m'appeler puis il me parle de questions de faire des leçons [des consultations], des affaires comme ça, je veux rien savoir! Pendant six mois je veux pas qu'on me parle de ça, bon ok un an, je veux deux ans de paix!". Et Bonnie était là "bon ok, ok, c'est bon", elle acceptait tout ce que je disais. Puis, sérieusement là, ça a fait ça (*elle tape dans ses mains*). Je pense que je parlais de ça vers septembre-octobre, mois de novembre. Décembre, j'ai planifié une danse pour les *lwa*. Parce que déjà, avant d'être *manbo*, à ma fête c'était toujours une danse que je faisais, pour les Rois [mages, en janvier]. Puis j'ai planifié une fête pour les Rois [en janvier 2009]. Puis Jean-Christophe est venu, Bonnie est venue. Ils m'ont représenté cette journée là, comme *manbo*, dans la communauté de Montréal (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Comme Christelle l'évoque précédemment, son père spirituel se rendait déjà à Montréal. La présence de ses parents spirituels à la première cérémonie qu'elle organise chez elle montre sa filiation avec le lignage religieux de Jean-Christophe. Ceux-ci la « représentent dans la communauté de Montréal », elle acquiert donc une légitimité issue de celle de ses parents spirituels.

Le parcours qu'a suivi Christelle au sein du vodou suit donc une progression similaire à celles des pratiquants du vodou *asogwe* en Haïti. La spécificité de son expérience repose sur le fait que les étapes qui jalonnent ce parcours sont réparties dans l'espace et sont totalement façonnées par sa situation diasporique. Elle a été amenée à associer de manière complémentaire les éléments venant de sa famille biologique à ceux issus de relations extérieures.

L'ensemble des relations nouées dans le milieu vodou aboutit à se qu'elle se fasse initier par un *oungan* et une *manbo* eux aussi en situation diasporique mais qui conservent une présence constante en Haïti. En parallèle, sa recherche d'un initiateur potentiel au sein de sa famille biologique l'amena à renouer avec la pratique du vodou qui y subsistait et dont le lieu central était son *abitasyon* à Léogane.

Après sa première cérémonie, Christelle assumait son nouveau statut de *manbo* et

commença à donner des consultations, ce qui l'amena à constituer une clientèle. De sa position initiale de patiente, elle était devenue actrice de la dimension thérapeutique du vodou. C'est ainsi qu'elle initia plusieurs personnes afin de constituer sa propre famille religieuse à Montréal.

5.1.2 – Entrées dans la famille religieuse : consultations, cérémonies et liens de parenté

La famille religieuse de Christelle s'est constituée par l'entrée progressive d'enfants spirituels par le biais d'initiations. Mais parmi les clients de Christelle, tous ne se font pas initier. Il faut donc comprendre comment ces personnes en sont venues à être initiées ou quand elles l'étaient déjà, comment elles ont été intégrées dans la famille religieuse de Christelle.

L'analyse des situations de quelques enfants spirituels permet de saisir les rapports entre leur parcours migratoire et leur pratique du vodou. La situation diasporique conditionne en même temps le rapport à l'espace et le rapport au vodou, dans les deux cas il se joue également un rapport à la famille biologique. À l'instar de Christelle, l'expérience spatiale s'accompagne d'une configuration relationnelle.

Avant que Christelle ne devienne *manbo*, elle et son mari avaient l'habitude d'organiser des fêtes et des barbecues avec leurs amis, principalement d'origine haïtienne. Comme Christelle l'évoque elle-même, c'est lors de ces occasions qu'elle noua des liens avec quelques uns de ses futurs enfants spirituels :

C – Y a Lola, ça fait une bonne vingtaine d'années qu'on se connaît.

H – Tu l'avais connu comment ?

C – Moi je faisais toujours des fêtes là. Moi j'étais toujours un fêtard. Fêtes *konpa*¹²⁴. [Lola] est la bonne amie de Ghislaine, fait que on était toujours ensemble. Mais on s'est perdu de vue pendant un bon dix ans. Mais sinon, il me semble que y a pas d'autres personnes que j'ai connues avant. Avant d'être *manbo*. Marie-Louise je la voyais avec Juliana, non, autre que ça, autre que Irène, Juliana, Ghislaine, Lola... Y en a pas plus que ça (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Puis lorsqu'elle commença à avoir une pratique domestique, avant de devenir *manbo*, ces fêtes étaient occasionnellement des petites cérémonies pour les *lwa*. Seules ses proches amis et sa famille s'y rendaient, comme s'en rappelle Marie-Louise :

¹²⁴ Le *konpa* est une musique populaire haïtienne.

ML – Et puis tout le temps, maman faisait des fêtes, elle m'invitait toujours. Quand elle fêtait son anniversaire, j'y allais toujours. Et puis c'est comme ça que nous l'avons connue. Elle n'était pas encore dans les histoires de *lwa* ou de *manbo*, mais elle avait l'habitude de faire des petites choses pour les *lwa*, juste comme ça, chez elle. Elle n'était pas encore dedans.

H – Ça veut dire que tu connaissais maman avant qu'elle devienne...

ML – ... *manbo*. Oui.¹²⁵ (entretien Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013).

Christelle avait donc un réseau relationnel étendu avant de devenir *manbo*. Lorsqu'elle commença à *travailler*, c'est-à-dire à faire des consultations, certaines de ces personnes recoururent à ses services et finirent par être initiés. D'autres provenaient d'un cercle plus éloigné. En retraçant leurs parcours, apparaît la constitution progressive de la famille religieuse. À partir du moment où Christelle eut plusieurs initiés, la grande majorité des fêtes qu'elle organisait ne fut alors plus des événements profanes mais des danses vodou. Ces événements furent un autre point d'entrée pour des initiés ultérieurs.

Ghislaine est la petite sœur du mari de Christelle. Christelle vécut avec elle à son arrivée à Montréal, elles sont donc très proches. Comme son frère, Ghislaine ne pratiquait pas le vodou dans sa famille. Malgré cette proximité, elle n'a pas fait immédiatement partie de ses enfants spirituels. Je ne connais pas les détails de son itinéraire puisqu'elle ne voulut pas faire d'entretiens mais elle joua le rôle d'intermédiaire entre Christelle et au moins une future initiée, Lola. Elles passèrent leur *lave tèt* en même temps. Plus tard elles montèrent au niveau *kanzo sou pwèn* ensemble également.

Juliana est une amie de longue date de Christelle, qui a grandi avec elle en Haïti. Elles avaient donc l'habitude de sa voir avant que Christelle ne devienne *manbo*. Mais étant donné sa très faible présence lors de mes recherches, je ne sais pas exactement comment elle en vint à être initiée. En revanche, je sais qu'elle joua un rôle important au début de l'activité de Christelle car elle invita plusieurs futurs enfants spirituels à rencontrer Christelle.

Irène et Jules ne pratiquaient pas le vodou, ils étaient adventistes. Irène connaissait Christelle, avant elle venait à ses fêtes. Jules est arrivé à Montréal dans le courant des

¹²⁵ Traduction du créole : M – Epui, tou tan manman ap fè fèt, toujou invite m. Lè l fè fèt nesans li, m toujou ale. Epi se la nou konnen l. Li pòtkò nan bagay lwa ou manbo, men li te konn fè ti bagay lwa konsa, konsa, lakay li konsa. Li pòtkò landann. H – Sa vle di w te konnen manman avan li vin... M – ... manbo. Wi.

années 2000, après avoir passé plusieurs années à Boston. Invités par Juliana, ils sont venus dans une danse vodou chez Christelle. Jules avait des problèmes de santé et tous deux avaient des problèmes avec leur enfant. Au cours de cette cérémonie, Saint-Jacques dit à Jules de faire une consultation. Lorsqu'il la fit, le *lwa* lui dit de se faire initier, cela l'aiderait pour ses problèmes de santé et avec son enfant. Ils se firent initier au *lave tèt* tous les deux avec Irène. Quelques mois plus tard, en 2010, ils firent une table de remerciement pour remercier Saint-Jacques d'avoir sauvé la vie de Jules.

Greg est le neveu d'Irène, il est né à Montréal. Il ne pratiquait pas le vodou mais suite à une série de problèmes d'origine sorcellaire, Christelle l'initia au *lave tèt* en même temps que moi. Ce fut donc par Irène que Greg entra dans la famille religieuse de Christelle. Jules et Irène furent ensuite initiés au *kanzo sou pwen*. Plus tard, Nadia la jeune fille d'Irène se fit également initier au *lave tèt*. Elle venait de temps à autres quand sa mère participait aux danses de Christelle, elle était donc assez familière avec le vodou avant son initiation.

Patrice et Marie-Louise ne pratiquaient pas le vodou dans leur famille. Patrice avait des expériences mystiques depuis longtemps. Ils émigrèrent jeune à Montréal et y entrèrent dans la franc-maçonnerie haïtienne. Ils se mirent ensuite à avoir une pratique vodou domestique et à fréquenter le milieu du vodou *asogwe*. Ils connaissaient déjà Christelle avant qu'elle ne soit *manbo*, par Juliana. Ils firent d'abord un *lave tèt* puis un an après passèrent l'initiation *asogwe*. Jessica, la petite sœur de Patrice entra plus tard dans la famille spirituelle de Christelle par une initiation *kanzo*.

Yvonne vit depuis longtemps à Montréal et a eu peu de contact avec le vodou, même si des personnes de sa famille éloignée pratiquaient en Haïti. Mais elle avait des expériences mystiques depuis longtemps. À Montréal, elle eut une période de problèmes et consulta une *manbo*, Odette. Celle-ci lui prescrivit un mariage avec les *lwa*. Ses problèmes s'arrangèrent un temps mais reprirent de plus belle. Elle commença à avoir des rêves mystiques. Elle rencontra Yonna, qui connaissait Marie-Louise et Patrice, avec qui elle commença à pratiquer. Yonna se fit initier chez Christelle et Yvonne la suivit. Ses problèmes s'arrangèrent un peu mais ne furent résolus que lorsqu'elle passa au niveau

kanzo sou pwen deux ans après et que Christelle refit son mariage avec les *lwa*. Pendant l'été 2014 elle passa au niveau *asogwe*.

Kelina, la fille de Christelle, est née à Montréal. Avant que sa mère ne soit *manbo*, elle reçut une éducation catholique. Elle ne pratiqua pas directement avec sa mère. En assistant à des cérémonies chez elle, Saint-Jacques lui dit qu'elle allait être initiée. Elle reçut ce message sans vraiment l'accepter. Puis elle fit des rêves, notamment de Saint-Joseph et d'Erzuli Freda. Dans une autre cérémonie, Saint-Jacques lui annonça qu'elle allait passer le *kanzo* en lui donnant la date de l'initiation. C'était une période difficile pour elle, qu'elle évoque avec son emphase habituelle :

K – Moi je suis rentrée là-dedans, c'était une question de vie ou de mort, à peu près... pas nécessairement, mais il fallait que je rentre là dedans pour gérer les problèmes que j'avais, réaligner mes forces, réaligner mes esprits. Je sais pas où est-ce que je m'en allais... je m'en allais très profond dans une dépression (entretien Kelina, Montréal, 03/06/2014).

La date venue, elle se fit initier *kanzo sou pwen* et depuis elle pratique très assidûment aux côtés de sa mère. Pendant l'été 2014, elle passa au niveau *asogwe*.

Le père de Corinne était *oungan* mais il ne lui a pas transmis sa pratique du vodou. Depuis qu'elle est enfant, Corinne recevait un *lwa* Gede mais il n'était pas "baptisé", elle ne le maîtrisait donc pas. Ce n'est qu'après avoir émigré aux USA, où elle resta deux ans, puis à Montréal, qu'elle commença à se rapprocher du vodou. Cela commença avec une histoire de cœur : elle se rendit chez une *manbo* pour faire revenir son petit ami qui l'avait quittée. Lors de la consultation, le Gede de la *manbo* lui dit que ça n'en valait pas la peine. En revanche, il lui révéla qu'elle était « réclamée », raison pour laquelle elle avait un *lwa* depuis longtemps. Refusant au départ, elle accepta finalement et passa l'initiation du *lave tèt* chez cette *manbo* à Montréal. Rapidement des tensions survinrent et elle quitta sa famille religieuse. Une amie à elle l'emmena dans une cérémonie chez Christelle. Elle s'y rendit régulièrement puis s'y fit initier au *kanzo sou pwen*. À cause d'autres tensions dans sa nouvelle famille religieuse elle quitta également celle-ci peu de temps après.

Ralf est le petit ami de Corinne. Il est arrivé à Montréal en 2013 après avoir passé un an à New York. Il ne pratiquait pas le vodou dans sa famille mais son grand père était *oungan*. Il se fit initier au *lave tèt* chez Christelle quelques mois après que Corinne fut

initiée au *kanzo sou pwen*. Il l'avait fait notamment pour contrôler certains *lwa* dont il avait hérité. Suite au départ de Corinne il resta dans la famille spirituelle de Christelle.

Quand elle était enfant, la famille d'Elena pratiquait le vodou mais cessa avant qu'Elena n'ait pu y être familiarisée. Elle émigra jeune à Montréal, où vit un nombre important de ses cousins. Certains d'entre eux pratiquaient le vodou mais elle ne l'apprit que bien plus tard. Elle faisait des rêves étranges depuis longtemps et certains signes lui faisaient penser qu'elle « avait un don ». En 2002 elle consulta une *manbo* qui lui confirma cette impression et l'encouragea à s'investir dans le vodou. En 2007 elle fit une autre consultation chez la même *manbo* qui lui dit de faire un *lave tèt*. En 2008 elle passa l'initiation *kanzo sou pwen*. En 2010 elle se rendit en Haïti avec sa nouvelle mère spirituelle, participant à plusieurs pèlerinages. Après des tensions avec celle-ci, elle la quitta en 2010. En 2011, elle se rendit dans une cérémonie chez Christelle avec un ami percussionniste qui y jouait. Elle se rendit compte que Marie-Louise, sa cousine, était initiée chez Christelle. Christelle la réinvita et plus tard lui proposa d'entrer dans sa famille religieuse, courant 2012. Elle n'a pas été à proprement parlé initiée chez Christelle mais en mars 2013 celle-ci lui fit un « rafraîchissement », une révision de son niveau initiatique. Par la suite, Christelle devait l'initier au niveau *asogwe* (en 2014).

Ylena est née et à grandi à Montréal avec ses deux parents haïtiens. Elle n'a jamais eu de contact avec le vodou. Elle rencontra une suite de problèmes, dont une partie concernait sa fille. Elle trouva un praticien africain avec qui elle fit plusieurs consultations. Cet homme étant parti, elle chercha une autre solution. Une amie à elle était cliente de Christelle et l'emmena consulter chez elle. Au cours de cette consultation, Saint-Jacques lui dit qu'elle devait se faire initier avec sa fille. Elles passèrent toutes deux le *lave tèt* en avril 2012. Plus tard, Ylena se fit initier au *kanzo sou pwen*.

Lola a vécu à Trinidad avant d'émigrer très jeune à Montréal avec sa mère. Il n'y avait pas de vodou à proprement parler dans sa famille mais sa mère avait une pratique magico-thérapeutique qui venait de son père. Mais cette pratique ne lui a pas été vraiment transmise. Alors qu'elle était jeune adulte, Lola rencontra des problèmes de

stérilité et plus tard, son petit ami haïtien fut sujet à des attaques sorcellaires qui la touchèrent elle aussi. Elle eut une pratique domestique du vodou pendant quelques années et allait parfois dans des cérémonies mais elle cessa. Après avoir consulté un *oungan* puis une *manbo* à New York suite à ses problèmes, elle apprit que Christelle pouvait l'aider. Comme elle la connaissait depuis longtemps, cela ne manqua pas de la surprendre :

Puis ça dégringolait. Tout allait mal. Ma chance, mon travail, tout. Catastrophe. Et sans savoir que Ghislaine était dans ça... Parce que j'avais perdu contact... J'avais pas perdu contact avec Ghislaine mais, t'sais, en vieillissant tu prends deux chemins différents, on se tenait pas vraiment ensemble. Puis c'est une fois elle avait fait une fête chez elle... Puis moi je la connaissais [Christelle] avant qu'elle soit dans ça [le vodou], elle faisait toujours des fêtes. Pour moi je la connaissais comme Mamoun. C'est des gens que je respectais, puis tout ça. Puis j'ai dit à Ghislaine « écoutes Ghislaine, ça va pas bien... connais tu quelqu'un qui fait ça? ». Là elle me dit « Mamoun, Mamoun, c'est une *manbo* ». Puis là je fais « what? ». Là elle me dit « oui », tout ça. Je suis là « arrêtes là ». T'sais, c'était des gens de fête, quand tu voulais avoir un bon barbecue t'allais chez eux. « Et là maintenant tu me dis que Mamoun c'est une *manbo*, tu me niaisas tu? ». Puis là elle me dit « oui oui, de toute façon elle s'en vient bientôt, tu pourras lui demander ». Puis là quand Mamoun est venue, j'ai dit « écoutes M'an, y a quelque chose qui se passe ». Elle me dit « ok, y a pas de problème, viens me voir ». J'étais comme « ok? ». Puis... est-ce que j'ai été voir Saint-Jacques avant...? Non. Je me rappelle, je suis pas allée la voir. Elle m'avait dit y avait une danse qui se faisait, puis elle faisait une danse durant la journée (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Au cours de la cérémonie, plusieurs *lwa* incarnés dans Christelle lui ont parlé et lui ont dit qu'il fallait qu'elle consulte Saint-Jacques, ce qu'elle a fait. Saint-Jacques lui dit qu'il fallait qu'elle fasse un *lave tèt*. Elle le fit et ses problèmes s'estompèrent. Plus tard elle se maria avec quatre *lwa* puis passa au niveau *kanzo sou pwen*.

Christelle compte d'autres enfants spirituels nés à Montréal, comme Nathalie. Celle-ci fréquentait le vodou depuis quelques années et c'est en venant plusieurs fois dans des cérémonies chez Christelle qu'elle en vint à être initiée au *lave tèt*. Mais d'autres sont récemment immigrés, comme Alexien, qui ne pratiquait pas et se fit initier après avoir consulté Christelle sur les conseils d'un ami.

Pour résumer, de 2009 à mars 2014, Christelle fit sept initiations de *lave tèt* à son domicile, intégrant vingt-et-une personnes en tant qu'enfants spirituels. En 2011, elle initia à Carrefour, dans le *peristil* de Jean-Christophe, quatre personnes directement au niveau *asogwe*. Dans la même période, elle fit deux *kanzo*, ce qui intégra cinq nouvelles personnes et "éleva" six anciens initiés à un grade supérieur. Néanmoins, toutes ces personnes ne manifestent pas le même degré d'investissement dans les cérémonies

organisées par Christelle. Des tensions en amenèrent également quelques uns à quitter la famille religieuse. D'autres ne viennent que très occasionnellement. Néanmoins, en 2014, le nombre d'enfants spirituels actifs de Christelle s'élevait à une quinzaine de personnes sur les vingt-sept qu'elle avait initié.

L'ensemble des relations de ces enfants spirituels est synthétisé dans le schéma ci-dessous. Les liens forts sont des liens familiaux, de couple et d'amitié forte et les liens faibles renvoient à l'interconnaissance, l'amitié et la famille éloignée¹²⁶. Les dates sont celles de leur première initiation chez Christelle.

Il apparaît que les relations entretenues entre les personnes avant qu'elles soient initiées en ont amené d'autres à se faire initier par la suite, ou parfois avant elles. C'est ce que j'appelle la propagation de l'initiation, c'est-à-dire la manière dont l'initiation dans une famille religieuse se transmet par des relations sociales préexistantes dans l'entourage, le réseau d'inter-connaissance.

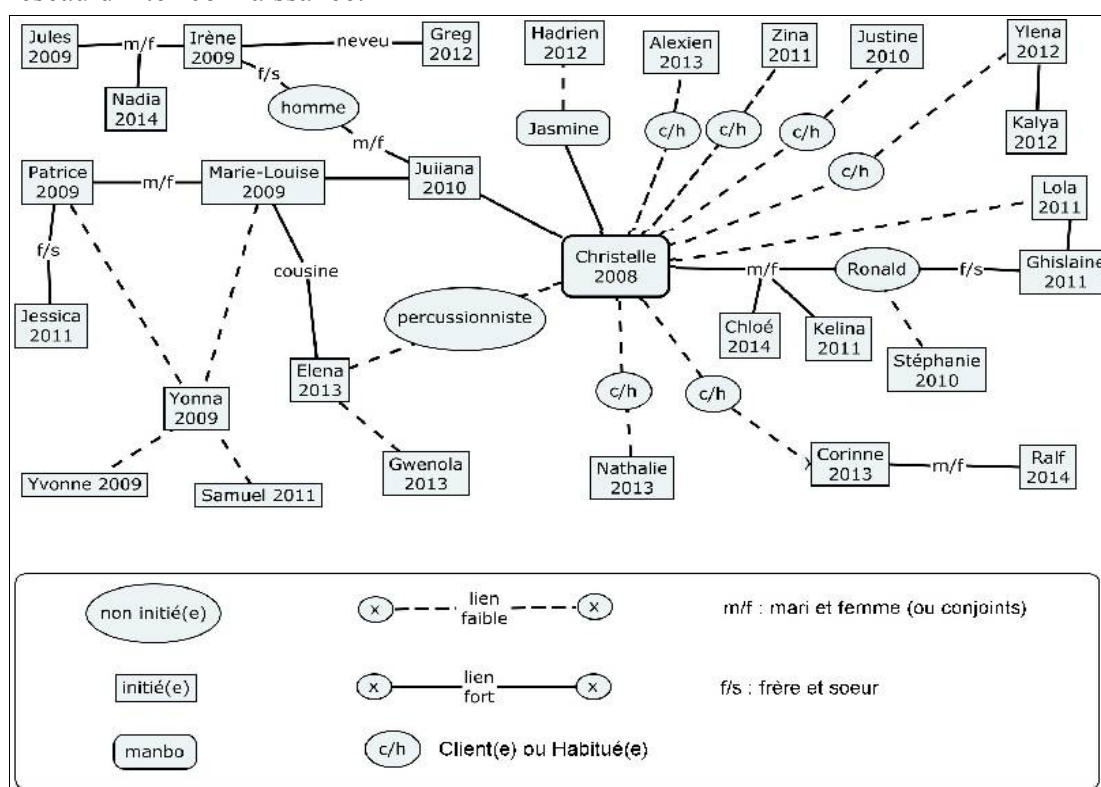


Figure n° 1 : Schéma des relations pré-initiatiques des enfants spirituels de Christelle.

¹²⁶ En ce qui me concerne, j'ai connu Christelle en 2009 par Jasmine, manbo avec laquelle elle avait commencé à pratiquer le vodou avant son initiation. Mais à la période durant laquelle je fis mes recherches de doctorat, elles ne se fréquentaient plus.

La propagation de l'initiation peut opérer à partir de liens forts dans l'entourage direct de Christelle, prolongé par un lien fort ou faible entre la personne intermédiaire et les futurs initiés. Mais, plus fréquemment, une personne entretenant une relation faible avec Christelle sert d'intermédiaire avec une autre personne avec laquelle elle entretient également un lien faible. Une fois cette personne initiée, des liens (plus souvent forts que faibles) sont sollicités pour propager l'initiation. De ce fait, les enfants spirituels de Christelle connaissent souvent, avant même leur initiation, plusieurs autres enfants spirituels. En procédant de cette manière, la famille religieuse se construit sur des affinités préexistantes et renforce potentiellement sa cohésion interne. Il se noue ensuite de nouvelles relations entre frères et sœurs spirituels au fur et à mesure de leur fréquentation de la famille spirituelle.

La plupart des personnes intermédiaires entre les futurs initiés et Christelle font partie de ses clients ou sont des personnes habituées à venir dans ses cérémonies. Elles jouent souvent un rôle de proposition pour une première consultation auprès de leurs proches. Cela indique le rôle primordial que jouent les consultations dans la constitution de la famille religieuse et donc la place centrale qu'occupe la dimension thérapeutique dans le vodou *asogwe*. Non seulement cette dimension est le point d'entrée de futurs initiés dans la pratique du vodou mais c'est aussi grâce aux consultations que des clients en viennent à devenir des intermédiaires entre Christelle et de futurs enfants spirituels. Par le biais des relations sociales qu'ils mobilisent dans l'itinéraire thérapeutique des pratiquants, ces intermédiaires jouent un rôle similaire à ce que John Janzen a appelé le « groupe organisateur de la thérapie »¹²⁷ (Janzen, 1995).

Cela montre également un aspect de la complémentarité entre la pratique des consultations et celle des cérémonies et le rôle de cette double ritualité dans la constitution de la famille religieuse. Christelle a d'abord mené des consultations puis a commencé à initier des enfants spirituels. Elle a ensuite fait régulièrement des cérémonies vodou avec ces initiés, dont le nombre croissait, ce qui attira plus de

¹²⁷ Il s'agit de proches, membres de la famille, amis ou collègues qui orientent l'itinéraire thérapeutique d'une personne par la formulation d'interprétations du mal et la recommandation de praticiens auxquels ils ont parfois eux-mêmes recouru.

personnes. Au cours de ces événements certaines personnes reçurent le message de se faire initier. Ce qui accroît davantage le nombre d'enfants spirituels et l'ampleur des cérémonies, attirant davantage d'enfants spirituels potentiels, etc. De plus, les spectateurs des cérémonies se font parfois conseiller de faire une consultation et lors de celles-ci il peut arriver que les clients reçoivent le conseil d'assister à une cérémonie. Il y a donc une forte complémentarité entre ces deux aspects de la ritualité du vodou *asogwe* et leur complémentarité participe à agrandir la famille religieuse.

Certains enfants spirituels avaient des pratiquants vodou dans leur famille biologique, mais à aucun d'entre eux le vodou n'a été transmis. Ils ont donc vécu tout une partie de leur vie sans fréquenter le vodou. Mais en se faisant initier, ils renouent en quelque sorte avec la pratique de leurs aïeux. Du fait de leur condition diasporique, ils découvrent un aspect d'Haïti qu'ils ne connaissaient que très peu voire pas du tout. En l'occurrence, cela vient combler une transmission qui n'a pas eu lieu. C'est également un moyen de se relier plus ou moins directement à Haïti malgré leur expérience migratoire. Contrairement à ce qui pourrait se passer en Haïti, l'entrée dans une famille religieuse dans la diaspora charrie un certain nombre d'enjeux propres à cette situation et notamment dans le rapport à l'héritage familial dont la rupture est renforcée par l'émigration.

Pour les autres enfants spirituels qui ne pratiquaient pas dans leur famille, le vodou est une chose nouvelle pour eux et la dimension thérapeutique semble alors déterminante. C'est donc dans un premier temps par les consultations et la dimension thérapeutique que ces personnes se familiarisent avec le vodou *asogwe*.

Contrairement aux cérémonies, ces rituels sont totalement centrés sur les problèmes d'une personne et son rapport avec les *lwa*. Ce sont des moments de face à face avec un *lwa* dans lesquels celui-ci tisse des liens entre des événements marquants de la vie du client et les diverses puissances à l'œuvre dans le vodou. Que les consultations aient été menées après un conseil reçu dans une cérémonie ou qu'elles aient été le premier contact avec le vodou, celles-ci sont donc cruciales dans les itinéraires des initiés.

Les itinéraires variés de ces personnes les amenèrent à devenir les enfants spirituels de Christelle, c'est-à-dire à s'insérer dans un groupe organisé hiérarchiquement et où prévalent des normes de conduite fermes. Mais tous les enfants spirituels ne réagissent pas de la même manière à ce cadre, qui semble néanmoins nécessaire au maintien de ce groupe.

5.1.3 – Hiérarchie, normes et dynamique interne

Les enfants spirituels de Christelle proviennent d'horizons très différents, tant dans leur expérience migratoire ou diasporique, que dans leur rapport au vodou. S'ils ont une expérience commune minimale qui leur permet de tisser des liens, les différences qu'il y a entre eux peuvent constituer un obstacle à la cohésion au sein de la famille religieuse. Les normes de conduite et la hiérarchie qui y est liée peuvent être interprétées comme une manière de surmonter cet obstacle, afin de consolider le groupe et de le pérenniser. Et c'est justement la remise en question de ces normes issues des différences d'expérience entre les enfants spirituels qui constitue le facteur principal (quoique multiforme) des dynamiques internes de ce groupe. La remise en question de ces normes par un enfant spirituel peut déboucher sur une situation conflictuelle et se résout parfois par le départ de celui-ci.

Les normes de conduite au sein de la famille religieuse reposent avant tout sur le respect du statut hiérarchique de la mère spirituelle et de ses *lwa*. Les autres statuts hiérarchiques, établis par les grades initiatiques, sont aussi importants mais toujours indexés sur la primauté de la mère spirituelle car c'est elle qui accorde et fixe les grades hiérarchiques de chacun. Néanmoins, ceux-ci sont modulés par le degré de maîtrise et d'investissement dans la pratique du vodou au sein de la famille spirituelle.

C'est d'abord le statut de *manbo*, en tant que mère d'une famille spirituelle, qui apparaît comme déterminant dans l'établissement des normes de conduite. La *manbo* est celle que tous appellent « maman » (ou une variante¹²⁸), et son attitude est maternelle envers

¹²⁸ Selon les usages des enfants spirituels, liés à leur histoire familiale le plus souvent (entretien Lola, 08/06/2014), les variantes utilisées sont notamment : « manmy, mamy, manman, ma et m'an ». Il faut noter que Christelle, avant d'être manbo, se faisait déjà appeler « mamoun » (*idem*). Cela vient du fait qu'en Haïti il est courant d'appeler une femme que l'on respecte « maman » et un homme que l'on respecte « papa ».

ses enfants spirituels. Elle interpelle ses enfants spirituels par « mon fils », « ma fille » ou « mes bébés » (formule qu'elle utilisait dans les SMS qu'elle nous envoyait). La transposition peut aller très loin, jusqu'à considérer, sur le ton de la plaisanterie certes, l'initiation comme un accouchement¹²⁹. Christelle emploie généralement le terme anglais *batch* (lot, groupe) pour parler des séries d'enfants spirituels qu'elle a initiées. Dans un entretien (septembre 2013), elle le traduit en plaisantant par « portées d'enfants », comme si elle en avait elle-même accouché. Cette métaphore apparaît par ailleurs, et ce n'est pas un hasard, dans un chant dédié à Ayizan, le *lwa* féminin représentant les *manbo* dans le panthéon Rada et qui préside à une grande partie de l'initiation *kanzo* avec son mari Loko. La mère spirituelle est donc celle qui engendre ses enfants initiés.

Plus concrètement, Christelle témoigne une certaine affection envers ses initiés, ce qui se manifeste par une écoute à laquelle ils recourent en cas de besoin. Plusieurs enfants spirituels appellent régulièrement Christelle pour avoir des conseils, parfois plusieurs fois par semaine. Cette attitude prolonge dans une certaine mesure celle qui consiste à trouver un recours aux problèmes de ses clients lors des consultations. En étant initiés, les enfants spirituels approfondissent cette relation personnelle avec Christelle, qui devient une confidente pour eux.

Dans les réunions et autres événements non rituels, certains rivalisent de marques d'attention envers elle (lui servir de la nourriture, s'empresse de chercher ses lunettes qu'elle a perdu, lui amener spontanément à boire...) et montrent en cela leur attachement à elle. Et Christelle de distribuer sa gratitude envers ceux qui lui rendent ces menus services. Sur un autre registre, les initiés manifestent des marques de déférence, d'obéissance, voire de subordination à leur mère spirituelle, (ce qui peut s'exprimer en même temps que les marques d'attention).

Les critiques composent également ce type de relation. Qu'elles prennent une forme argumentée dans les réunions ou soient formulées lapidièrement durant les interactions quotidiennes ou les rituels, les critiques de Christelle envers ses initiés sont fréquentes. Bien que Christelle veille à être équitable dans sa distribution d'affection, des disparités

¹²⁹ Cela apparaît dans la description de mon initiation, Chapitre 3-2.1.1.

existent entre ses enfants spirituels et ont des conséquences sur la sévérité qu'elle applique. L'intensité des critiques varie en fonction du degré d'investissement des enfants spirituels et de leur proximité avec Christelle. Les initiés issus de sa famille biologique (sa fille, sa belle-sœur) sont ainsi moins sujets à des critiques virulentes que les autres. Il en va de même pour ceux qui ne prennent part que marginalement à l'organisation ou sont moins souvent présents¹³⁰. Les critiques les plus fortes sont donc adressées à ceux qui s'investissent le plus tout en ne faisant pas partie de sa famille biologique. Mais la relation que Christelle entretient avec la personne concernée module toujours son attitude. Par ailleurs, les initiés entre eux se critiquent rarement ouvertement, laissant le plus souvent la *manbo* juger de la situation. Les normes sont donc systématiquement énoncées et garanties par la mère spirituelle et la relation qu'ont ses enfants spirituels avec elle est centrale.

Le terme de *famille* religieuse est donc tout à fait pertinent puisque les attitudes entre la *manbo* et ses initiés renvoient dans une certaine mesure à ce qui est en jeu dans les relations familiales¹³¹ : l'articulation de l'autorité et de l'amour des parents envers leurs enfants. Quant au désir des enfants d'être aimés de leurs parents, il est bien souvent indexé sur l'obéissance dont ils font preuve.

Mais c'est surtout la maîtrise et l'investissement dans la pratique du vodou qui garantissent une reconnaissance pérenne. Le cas d'Elena est à ce titre exemplaire puisqu'en l'espace de quelques mois elle passa d'un statut relativement marginal et périphérique à celui d'auxiliaire principale de la *manbo*. Elena était *manbo sou pwen* et commença à fréquenter le groupe après avoir quitté son ancienne famille religieuse. Elle connaissait bien les rituels et avait un répertoire de chants impressionnant, ce qui lui donna une place prépondérante dans les danses. L'événement qui institua cette transformation de statut est le « rafraîchissement » du grade *kanzo sou pwen* que Christelle fit à Elena. Elle s'assura ainsi qu'Elena maîtrisait les connaissances de ce statut et les utilisait de manière conforme à sa propre pratique. Cette étape officialisa l'adoption d'Elena par sa nouvelle mère spirituelle. De plus elle se mit à aider

¹³⁰ Cela peut se comprendre par le fait que si des personnes qui ne s'investissent pas beaucoup dans la pratique du vodou reçoivent des critiques trop fortes, ils risquent d'être froissés et de ne plus du tout s'investir.

¹³¹ Si cela n'est pas universel, il s'agit tout au moins de normes existant en Haïti.

constamment Christelle, surtout pour préparer la nourriture. Lors de ses premières semaines parmi nous, Christelle nous avait mis en garde contre cette personne qui n'était pas formée comme nous. Quelques mois après, elle était un modèle à suivre, que Christelle mentionna dans une réunion pour l'opposer à Corinne, récente initiée qui lui avait manqué de respect.

L'accès aux positions de prestige au sein de la famille spirituelle est donc issu de la conjonction de deux facteurs principaux (outre l'appartenance à la famille biologique) que sont la maîtrise des connaissances rituelles selon les normes de la *manbo* ainsi que les marques d'allégeance et d'obéissance envers elle.

Dans les cérémonies, ces rapports d'affection et de subordination sont également présents mais avec la codification qu'impose la ritualité. Le moment rituel qui les met littéralement en scène se déroule durant l'invocation d'Ayizan. Femme de Loko et chef de toutes les *manbo*, elle est identifiée à une mère dans un chant qui lui est dédié :

Manbo : Kote manman nou ye ?

Ounsi : Ayizan ye.

Manbo : Kote papa nou ye ?

Ounsi : Ayizan ye,

Manman nou la, de pa de, x2

Ason nan men ougan,

Rele fi Yawe, Ayizan ye.

Manbo : Où est notre maman ?

Ounsi : Ayizan est là,

Manbo : Où est notre maman ?

Ounsi : Ayizan est là,

Maman, nous sommes là, deux par deux, x2

L'ason est dans la main du ougan,

Nous appelons la fille de Yawe, Ayizan est là.

Au moment où ce chant commence à être prononcé, les *ounsi* se rassemblent et font un *vire kase* devant leur mère spirituelle, par groupe de deux ou trois. Ce *vire kase* est terminé en s'agenouillant et en baisant le sol trois fois au pied de la mère spirituelle, en marque de profond respect. Mais Christelle a l'habitude de relever ses *ounsi* avant qu'elles ne baisent le sol. Une embrassade termine ce salut, puis un autre groupe d'enfants spirituels vient la saluer. Le chant dure jusqu'à ce que tous les enfants aient salué leur mère spirituelle. Lorsque Bonnie, la mère spirituelle de Christelle, est présente, les enfants spirituels doivent également la saluer après Christelle. Enfin, Christelle salue Bonnie de la même manière. Si Bonnie n'est pas là, elle opère ce salut devant l'autel. Le salut de Bonnie par Christelle et ses enfants spirituels, témoigne du même rapport d'allégeance et de respect qui se reporte une génération initiatique plus haut. Cela montre l'insertion de la famille spirituelle de Christelle dans le lignage

religieux plus étendu de Bonnie et en dernière instance de Jean-Christophe.

Il est donc aisément compréhensible que l'honneur et le respect soient explicités comme normes centrales dans le vodou. C'est ce qu'évoque ce chant, entonné au début des cérémonies, entre la fin des prières et l'appel au premier *lwa* :

Bonswa, bonswa mesie dam,	Bonsoir, bonsoir messieurs dames,
Nap e mande koman nou ye,	Nous demandons comment vous allez ¹³² ,
Nou entre avek onè nou,	Nous entrons avec notre honneur,
N ap soti la avek respè nou.	Nous sortons avec votre respect ¹³³ .

L'honneur et le respect sont ainsi érigés en valeurs centrales des normes de conduite. Le respect concerne les personnes et donc leur statut hiérarchique mais aussi les *lwa*. Ceux-ci sont tous supérieurs aux initiés, même si une hiérarchie existe aussi entre eux. L'honneur est donc rendu selon le respect témoigné et il s'applique selon le statut hiérarchique des personnes concernées. Par exemple, une *ounsi*, un enfant spirituel, devra toujours marquer son infériorité envers un *oungan* et celui-ci le respectera en tant qu'inférieur, mais il peut également ne pas lui témoigner d'attention puisqu'il lui est supérieur. Ce type de rapports est courant dans la société haïtienne, il n'est donc pas étonnant qu'il soit omniprésent dans le vodou *asogwe*.

Lorsqu'elles ne sont pas respectées, ces normes de conduite apparaissent encore plus clairement et créent des situations où les enjeux hiérarchiques sont davantage visibles qu'en temps normal. Les raisons de départs d'enfants spirituels de la famille sont alors utiles pour comprendre l'articulation entre l'instauration de la hiérarchie et les dynamiques relationnelles au sein du groupe. L'histoire de Yonna montre bien que le fait de ne pas se plier aux règles de la *manbo* constitue une transgression, punie par l'exclusion du groupe :

Pendant la deuxième série de *lave tèt* que Christelle menait chez elle, était présente Yonna, une initiée de la première série de *lave tèt*. Pratiquante vodou depuis peu, elle était en revanche franc-maçon depuis longtemps. Alors que Christelle « travaillait sur la tête de Stéphanie » dans le *badji*, la danse appelait Agaou et Yonna voulut le saluer « avec son grade maçon ». Mais cela est contraire aux règlements de Christelle, c'était « comme une attaque mystique » envers elle. Christelle dit que Yonna eu un retour direct à cet infraction : en posant par inadvertance le pied sur le *vèvè*, elle se le cassa. Quelques temps plus tard,

¹³² Il faut savoir qu'en créole haïtien, selon les contextes, « nou » se traduit par « nous/notre » ou « vous/votre ». Ainsi par exemple la formule courante « koman nou ye ? » est employée pour dire « comment allez vous ? ».

¹³³ Il est aussi d'usage que lorsque l'on entre chez un pratiquant vodou on dise « onè » avant de franchir la porte, si l'hôte répond « respè », on peut entrer.

Yonna voulut porter l'affaire au tribunal, prétextant que c'était le chien de Christelle qui l'avait faite tomber. La compagnie d'assurance appela alors Christelle et celle-ci relata l'incident dans une version qui leur était compréhensible : au cours d'un rituel haïtien à son domicile, Yonna avait simplement glissé et s'était foulé la cheville, elle faisait maintenant preuve de mauvaise foi. Depuis elle n'a plus revu Yonna (discussion avec Christelle, Haïti, 11/08/2012).

Ce genre de conflit se manifesta en ma présence d'une autre manière. Un jour, Corinne, *manbo sou pwèn* depuis le mois d'août précédent, commis un affront qui mena à son départ du groupe. Sa situation complexe a été évoquée précédemment. Je précise seulement qu'elle avait d'abord été initiée (*lave tèt*) par une *manbo* proche d'une "rivale" (Odette) avant d'intégrer la famille spirituelle de Christelle. Or, après son initiation, elle continuait à fréquenter cette *manbo*. Dans la fête pour Loko et Danbala, en mars 2014, Saint-Jacques Majeur, incarné par Christelle, lui reprocha violemment son manque de fidélité à sa nouvelle famille. Comme à son habitude en ce genre d'occasion, il lui ordonna de se prosterner devant lui pour demander pardon, agitant sa machette en guise de menace. Corinne refusait et tentait d'expliquer qu'elle n'avait rien fait de mal, selon son propre point de vue¹³⁴. Le *lwa*, face à une telle remise en cause de son autorité, entra dans une fureur rouge, dont Christelle précisa plus tard qu'en Haïti elle aurait pu mener Saint-Jacques à « couper la tête de Corinne » (réunion du 29/03/2014). Heureusement, Jean-Christophe s'interposa et calma le *lwa*, éloignant Corinne tout en appuyant les remontrances qu'elle venait d'entendre. Par la suite, Corinne garda un sentiment d'injustice envers ce rappel à l'ordre et ne revint pas dans le groupe (entretien Corinne, Montréal, 04/04/2014).

Ces deux situations mettent en jeu les normes internes à la famille religieuse dans leur dimension magico-religieuse exprimée à la fois dans le type d'infraction et dans l'énonciation de l'infraction. Des enfants spirituels agissent dans un cadre rituel de manière non conforme à la pratique de la *manbo*. L'affront engage des normes mais aussi et surtout les puissances supérieures impliquées dans le rituel. C'est donc celles-ci qui châtient directement les *ounsi* fautives. En ce sens, les normes de conduite ne sont pas explicitées, elles demeurent implicites dans la punition. Il y a donc une identification, une équivalence quasiment totale, entre la mère spirituelle, ses *lwa* et les normes de conduite internes à la famille religieuse. Dans des situations similaires mais moins

¹³⁴ Elle m'expliqua en détail qu'elle ne se sentait coupable d'aucune faute dans un entretien du 4 avril 2014.

graves, Christelle intervient parfois auprès de ses *ounsi* dans les rituels pour corriger certaines conduites qu'elle juge non-conformes. Pour une infraction commise dans le cadre rituel, les normes sont explicitées soit pendant la cérémonie, soit ultérieurement dans une situation non-rituelle.

Une autre initiée fut sujette au même type de critiques, dans une moindre proportion étant donné la plus faible gravité de ses agissements. Dans une réunion, après avoir posé tout une série de questions concernant les mariages avec les *lwa* à Christelle, Nathalie se vit répondre ironiquement par sa mère spirituelle que les questions qu'elle lui posait ne lui étaient pas utiles directement et qu'elle lui reposerait les mêmes questions plus tard. Mais le vrai problème résidait surtout dans le fait qu'elle demandait cela à plusieurs personnes, notamment à l'extérieur de sa propre famille spirituelle. Celles-ci lui répondaient donc des choses différentes, ce qui l'amenait à être « mélangée »¹³⁵ (réunion du 31/05/2014). En s'exposant à plusieurs réponses pour une même chose (sens ou version d'un chant, raison d'un acte rituel, rôle ou statut d'une entité...), Nathalie risque de remettre en question les explications données par Christelle à ses enfants spirituels, et donc l'autorité de son discours (et donc l'efficacité de ses actes). Ici, les normes sont énoncées dans un cadre non-rituel et sont donc explicitées sur le moment.

Le comportement problématique de Nathalie fut également soulevé par Kelina, la fille (biologique et spirituelle) de Christelle, au cours d'un entretien que je fis avec elle :

H – Mais est-ce que t'aimerais bien... faire partie... connaître justement ce milieu [en allant dans d'autres danses que celles de ta famille]?

K – Ouais, mais ça vient avec le temps et l'expérience, c'est pour ça que je suis pas pressée de le connaître. Puis y en a qui sont pressés de le connaître. Puis tous ceux qui sont pressés de le connaître sont descendus bas. [...] Je sais pas, exemple, on va prendre Nathalie qui va tout le temps dans les autres danses et tout, elle a reçu beaucoup d'avertissements [par les *lwa*]. Elle connaît pas plus le milieu que ça. Elle a reçu beaucoup d'avertissements puis... c'est elle qui prend la décision après. Mais un jour on va entendre : « Nathalie est... je sais pas où ». Qu'est-ce que je vais me dire? *Elle chip*. « On l'avait averti qu'elle connaissait pas ce milieu », c'est tout ce que je vais me dire (entretien Kelina, Montréal, 11/06/2014).

Le non respect des règles est donc avant tout un non respect de l'autorité de la *manbo*, ou de la volonté de ses *lwa*. Un des enjeux central de ces règles est donc la fidélité à la famille religieuse. Mais l'ensemble de ces dispositions pour éviter l'éparpillement des

¹³⁵ En créole, « mélangé » peut signifier « confus », « brouillé » lorsque l'on parle des idées ou de la pensée d'une personne et c'est un terme péjoratif.

enfants spirituels n'empêche pas certains de partir, ils sont alors sujets à de vives critiques au sein du groupe. Ce genre de situation est évoqué au cours des cérémonies dans le *chante chay* par un chant que Christelle a créé en référence à plusieurs de ses initiés qui ont quitté sa famille spirituelle, acte considéré alors comme trahissant sa confiance :

<i>Se Anonse ki plant on mayi,</i>	C'est Anonse [i.e. Christelle] qui plante un
<i>Mayi a mu, li toun on wozo,</i>	maïs,
<i>Anonse ki plant on mayi,</i>	Le maïs est mûr, il se change en roseau,
<i>Mayi a mu, li toun on wozo,</i>	C'est Anonse qui plante un maïs,
<i>Wozo sa ki toun on ponyar,</i>	Le maïs est mûr, il se change en roseau,
<i>Ponyar sa vin pou ponyade</i>	C'est ce roseau qui se change en poignard,
<i>mwen.</i>	Et ce poignard vient me poignarder.

Ici, le plant de maïs est l'initié que Christelle (qui se met elle-même en scène dans le chant) fait croître en lui transmettant des connaissances. La transformation en roseau évoque la perte des fruits que portait l'initié, en comparaison du maïs. La flexibilité de la plante connote son manque d'assiduité ou de fidélité envers sa famille religieuse et, en premier lieu, envers sa mère spirituelle. Enfin, la transformation en poignard se réfère aux rumeurs ou calomnies que ces ex-enfants spirituels véhiculent sur Christelle après avoir quitté le groupe. Ce chant étant repris en cœur par l'ensemble de ses enfants spirituels dans les danses, il est alors également un avertissement anticipant sur leurs éventuels futurs faux-pas. C'est là une autre forme d'expression des normes de conduite dans le rituel, mais de manière préventive plutôt que répressive.

Formulé de façon caricaturale, le fonctionnement du *vodou asogwe* ne repose pas sur l'autonomie des personnes mais sur l'obéissance et le respect des règles et des normes en vue de constituer une famille forte. Il ne vise pas "l'épanouissement individuel" mais l'insertion dans un groupe agissant, dont les actions sont dirigées par la *manbo* qui est à sa tête et par ses *lwa*. Mais les aspirations, désirs ou relations de chacun ne coïncident pas nécessairement avec ce mode de fonctionnement et lorsqu'un enfant spirituel persiste à conserver ce qui est perçu comme un refus d'allégeance dans sa pratique du vodou, il en subit les conséquences.

Le problème auquel doit faire face la *manbo* mère d'une famille religieuse diasporique est donc la grande variabilité de ses enfants spirituels dans leur rapport au vodou. Cette

disparité est issue des itinéraires de chacun qui reposent sur des histoires migratoires et diasporiques parfois très différentes et dans lesquelles le vodou y tient une place aussi très hétérogène. L'établissement de normes strictes est donc un moyen de parer à cette variabilité et elle passe par leur explicitation et leur énonciation dans des formes et des contextes multiples.

En Haïti, les normes de conduite au sein du vodou *asogwe* sont tout aussi strictes. Mais elles semblent beaucoup plus que dans la diaspora y être rappelées sous forme implicites, par les puissances elles-mêmes, dont les *lwa* sont les protagonistes¹³⁶.

Dans la diaspora, les configurations relationnelles et spatiales liées à la pratique du vodou sont tellement éclatées et distendues (en comparaison avec Haïti) que l'explicitation des normes semble être nécessaire pour constituer la cohésion de la famille religieuse. C'est donc dans les interactions quotidiennes, les réunions et les rituels qu'elles sont énoncées. Lorsqu'elles concernent une personne peu familière du vodou, elles sont davantage explicitées que lorsqu'elles s'adressent à un enfant spirituel maîtrisant bien la pratique, qui se verra plutôt rappeler à l'ordre implicitement et directement par les *lwa* comme cela arrive en Haïti.

Mais la disparité du rapport au vodou entre les enfants spirituels n'est pas effacée par ce cadre normatif et certains se voient donc obligés de quitter le groupe. Ils servent alors de contre-exemple pour renforcer les normes internes à la famille religieuse. Cette tension entre obéissance et indépendance des enfants spirituels crée alors une dynamique au sein du groupe, qui s'articule toujours avec les relations entretenues avec d'autres familles spirituelles et éventuellement d'autres pratiques religieuses présentes dans l'espace urbain. Mais ces dynamiques sont elles-mêmes façonnées par l'insertion du vodou *asogwe* et de ses pratiquants dans la ville.

¹³⁶ N'oublions pas que l'une des explications principales de l'origine des maux d'une personne est le non-respect d'obligations envers ses *lwa*. Ces "châtiments" peuvent donc être considérés comme des rappels à l'ordre implicites.

5.2 – Insertion urbaine et champs religieux et thérapeutique

5.2.1 – Insertion socio-spatiale du vodou asogwe et des pratiquants

Qu'ils soient immigrés ou de seconde génération, les enfants spirituels de Christelle s'inscrivent dans la continuité des vagues migratoires en provenance d'Haïti. Leur condition diasporique est tributaire du processus de métropolisation des diasporas :

La très grande ville constitue donc généralement le cadre géographique et social de l'insertion des populations antillaises en Amérique du Nord. Cette métropolisation pose la question fondamentale de leur insertion socio-spatiale dans des espaces urbains post-industriels, multiculturels, au rayonnement international et marqués par une forte ségrégation ethnique et socio-économique (Audebert, 2006:141).

À la différence des États-Unis, la segmentation spatiale en fonction de l'origine « ethnique » des migrants n'est pas aussi marquée au Canada. Il y a bien des quartiers à forte concentration de migrants, Haïtiens en l'occurrence, mais ils y sont souvent mélangés à d'autres populations nationale ou migrante, dans des proportions variables. En revanche, de manière similaire aux États-Unis, la politique multiculturaliste canadienne confère aux communautés culturelles (« ethniques ») et à la communauté locale (arrondissements, quartiers, districts) une existence officielle complètement intégrée au fonctionnement socio-politique. C'est dans ce cadre que les pratiquants vodou s'aménagent une place dans l'espace urbain de Montréal, laquelle est directement liée à leurs parcours intra-urbains et issue de leur situation diasporique.

Pour cerner l'insertion socio-spatiale du vodou *asogwe* à Montréal, il s'agit d'abord de comprendre comment se répartit la communauté haïtienne de Montréal et les rapports que la famille religieuse entretient avec celle-ci. Le vodou a une certaine invisibilité dans l'espace urbain que sa répartition spatiale permet de comprendre. Finalement, les parcours intra-urbains des membres de la famille religieuse de Christelle sont révélateurs d'une insertion socio-spatiale collective qui dessine les contours d'un territoire propre à la famille religieuse à Montréal.

La communauté haïtienne de Montréal et la famille spirituelle

Comme je l'ai expliqué précédemment (Chapitre 3-1.1), la communauté haïtienne de Montréal s'est constituée à partir des vagues migratoires successives, principalement

entre le milieu des années 1960 et le début des années 1980. Les quartiers abritant une forte concentration de migrants haïtiens étaient alors Saint-Michel, Saint-Léonard, Montréal-Nord et Rivière-des-Prairies, tous situés dans la périphérie Nord-Est de la ville (voir carte G en annexe 2). Par la suite, les migrants et leurs descendants ont eu tendance à rester dans ces quartiers mais aussi à s'installer dans d'autres quartiers périphériques, au gré de la recomposition de la population urbaine. Cette dispersion relative des Haïtiens à Montréal fait que l'on ne peut pas parler de ghettoïsation, contrairement à ce que vécurent leurs compatriotes installés à Brooklyn. Néanmoins, il semble assez clair que les quartiers privilégiés par les Haïtiens de Montréal sont parmi les plus défavorisés et sont très éloignés du centre-ville.

Outre les domiciles des personnes, les lieux commerciaux participent tout autant de l'insertion socio-spatiale de la communauté haïtienne à Montréal. Les restaurants et épiceries, les centres culturels et communautaires ou les clubs tenus par des Haïtiens et destinés à des Haïtiens sont très majoritairement concentrés dans les mêmes quartiers ou proches de ceux-ci. Il m'a donc semblé pertinent de questionner mes interlocuteurs sur leurs habitudes plus quotidiennes que la pratique du vodou afin d'évaluer leur rapport à la communauté haïtienne. En ce sens, il s'agit de voir comment ces habitudes sont révélatrices d'un usage de la ville partagé par la communauté haïtienne.

Les commerces ou restaurants haïtiens sont généralement connus des membres de la famille religieuse, l'un des enfants spirituel est d'ailleurs cuisinier dans l'un d'eux. S'ils ne sont pas fréquentés régulièrement, il arrive néanmoins que Christelle et ses enfants spirituels s'y rendent occasionnellement pour des besoins spécifiques : trouver des objets ou des aliments haïtiens ou commander des plats de nourriture pour les cérémonies. Parmi ces commerces essentiellement haïtiens, il faut compter également les coiffeurs ou les disquaires que la famille religieuse fréquente également.

Christelle et certains de ses enfants spirituels connaissent aussi les centres communautaires et culturels haïtiens les plus importants. J'avais d'ailleurs croisé Christelle dans l'un d'eux au cours de mes précédentes recherches, alors que j'assistais aux « funérailles symboliques » organisées par l'Église Vodou d'Haïti (en mars 2010).

Mais étant donné les activités souvent spécifiques de ces centres, les membres de la famille religieuse ne les fréquentent pas régulièrement.

En ce qui concerne les lieux des sorties, Christelle et ses enfants spirituels manifestent également une tendance à fréquenter principalement les soirées haïtiennes. Kelina fait partie de celles qui ont l'habitude de sortir, notamment dans ce milieu :

Je fréquentais les clubs haïtiens avec ma sœur, puis des amis que j'avais, beaucoup. Puis après ça, j'ai commencé à être en couple, puis trouvé que mon couple était plus important qu'aller me frotter... t'sais. [...] Puis quand [mon copain] m'a laissé, j'ai recommencé à me tenir avec ma sœur, puis mes cousines et tout ça, fait qu'on a refréquenté des clubs haïtiens. Puis aujourd'hui c'est quand même primordial pour moi d'avoir du *konpa*¹³⁷ (entretien Kelina, Montréal, 11/06/2014).

Kelina, Ghislaine, Lola et Ylena sont, avec d'autres personnes de leur entourage, celles qui fréquentent le plus ce type d'événements. Malgré son origine trinitadienne, Lola fréquentait déjà le milieu haïtien quand elle était jeune parce que sa mère y avait des amis. Mais c'est à partir du secondaire qu'elle commença à « s'intégrer à la communauté haïtienne », après avoir rencontré Ghislaine :

oui je suis dans la communauté haïtienne... Quand j'étais avec Ghislaine, plus jeune, oui j'étais plus intégrée parce que je sortais, je connaissais pas. Mais maintenant, je vois c'est quoi. Alors maintenant, sortir dans les club, tout ça, ça m'intéresse pas plus. Parce que c'est toujours la même chose (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Comme d'autres enfants spirituels, sa fréquentation de fêtes haïtiennes diminua avec son entrée dans le vodou. Il en va de même pour Ylena, qui avait eu un petit-ami DJ et sortait également avec les trois précédentes. Mais elle m'expliqua que les soirées haïtiennes n'ont pas nécessairement lieu dans les quartiers les plus habités par des Haïtiens. Le centre-ville et ses nombreux clubs accueillent périodiquement ce genre de soirées dans lesquelles convergent les Haïtiens de Montréal pour danser le *konpa*, la musique populaire haïtienne. Et parfois, certains groupes venus d'Haïti incluent dans leur tournées une date à Montréal. Ce fut le cas lorsque Nu Look passa en concert en mars 2014 et que Christelle, son mari et quelques enfants spirituels y étaient allés après une réunion.

Christelle, quant à elle, résume bien le rapport qu'elle a avec la communauté haïtienne :

¹³⁷ Contrairement aux autres musiques caribéennes (notamment *salsa* cubaine, *reggae* ou *calypso* jamaïcain, *socca* trinitadien, *merengue* dominicain, *reggaeton* portoricain et *zouk* antillais), le *konpa* s'est très peu exporté et est peu connu en dehors des milieux haïtiens, et éventuellement antillais. Ces soirées sont donc principalement fréquentées par des Haïtiens.

C – J'étais toujours dans la communauté haïtienne, parce que... le *market*, les fêtes, les bals *jazz*¹³⁸ [soirées dansantes], les affaires comme ça, toujours dans la communauté haïtienne. Mais proche en tant que tel... Pour moi proche c'est que t'es toujours dans des organismes, qui organisent des affaires, des soirées, des affaires comme ça. Non. J'allais souvent aux match de *soccer* [football]. Habitude que j'ai perdue depuis que je suis infirmière, depuis que je suis aux études. Mais j'étais toujours dans la communauté haïtienne. J'ai jamais tourné le dos à la communauté haïtienne. Mais je m'implique pas... parce qu'y a des manifestations, des affaires politiques ou des choses comme ça, non j'suis pas là. On va manifester, on va lutter contre telle chose, pour Haïti, etc, je suis pas là.

H – Ok. Toi, c'est plus dans ton mode de vie...

C – Exactement (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Pour beaucoup, les soirées dansantes ont été remplacées par les activités liées au vodou depuis leur entrée dans la famille religieuse. L'investissement en temps demandé par la pratique du vodou nécessite bien souvent de consacrer ses week-end à autre chose qu'à ce genre de loisirs. Si leur fréquentation de tels festivités a baissé dans l'ensemble, les membres de la famille religieuse et Christelle elle-même continuent toujours à entretenir davantage de liens avec ce milieu qu'avec n'importe quel autre à Montréal. Mais comme l'explique Christelle, ces liens passent maintenant plutôt par un mode de vie et le quotidien (magasins, commerces, restaurants).

Insertion socio-spatiale et invisibilité du vodou à Montréal

D'après mes précédentes recherches, le vodou *asogwe* n'est pas pratiqué principalement dans les quartiers où il y a le plus d'Haïtiens. Du moins c'est le cas en ce qui concerne les cérémonies. Il faut en effet distinguer la pratique des cérémonies de celle des consultations parce qu'elles ne nécessitent pas les mêmes conditions pour être menées. Étant donné qu'elles rassemblent plusieurs dizaines de personnes et que les percussions, les chants et l'utilisation de l'*ason* génèrent beaucoup de bruit, les danses ne peuvent être menées que dans des maisons familiales, des pavillons. À Montréal, ce type d'habitation comporte généralement un sous-sol, usuellement aménagé en salon ou en appartement séparé. Ce sous-sol est donc idéal pour avoir de la place et atténuer le son des cérémonies.

Quant aux consultations, leurs dimensions sont beaucoup plus réduites et elles sont moins bruyantes, elles peuvent donc facilement être pratiquées dans un appartement d'immeuble. La présence du vodou à Montréal est donc conditionnée par l'aménagement de l'espace urbain, c'est-à-dire principalement par la distinction entre les quartiers

¹³⁸ En créole, un *jazz* est un groupe de musique.

pavillonnaires et les quartiers d'immeubles. Cette répartition différenciée apparaît sur la carte que j'ai réalisé et qui cumule les lieux de la pratique du vodou que j'ai connus au cours de mes différentes recherches (voir carte C en annexe 2). Cette carte permet de constater que la grande majorité de la pratique du vodou *asogwe* est menée dans des domiciles. Elle montre aussi que les consultations sont davantage effectuées dans la proche périphérie (quartiers d'immeubles) alors que les danses ont lieu régulièrement dans la périphérie éloignée (quartiers pavillonnaires), à l'exception de Montréal-Nord.

Le vodou est quasiment toujours pratiqué à domicile mais quelques exceptions existent. Un *oungan* avait un local qu'il louait, dans une petite rue au Nord de l'avenue Pie IX. Celui-ci était près de la limite entre Saint-Michel et Montréal-Nord, un quartier assez pauvre. Cet endroit lui servait de "bureau" et le sous-sol accueillait parfois des cérémonies. Le rez-de-chaussée permettait de recevoir une dizaine de personnes, de faire des réunions et était avant tout un lieu de sociabilité pour les habitués.

Une autre exception est le Complexe Cristina. C'est un ensemble de salles de réception situé après le Boulevard Langelier, très à l'Est de Montréal dans une zone résidentielle moyenne. Les *manbo* Belles Déesses¹³⁹ organisaient parfois de grandes cérémonies dans ce lieu. Elena se rappelle également s'y être rendue pour participer à deux cérémonies avec son ancienne mère spirituelle :

E – Oui, avant, parce que y avait une fédération où j'étais, un groupe, ça s'appelait Vision Haïtienne de Montréal. C'est ça. J'étais là. C'était comme une association qu'on faisait, entre *oungan*, *manbo* et tout ça. On se réunit pour discuter puis préparer des danses, deux fois on est sorti. Je sais pas si t'en as déjà entendu parlé. On avait fait une danse de Kouzen à Cristina, au buffet Cristina.

H – Ah ouais. Parce que j'avais entendu que Belle Déesse elle faisait des choses là-bas, mais je savais pas qui y avait d'autres personnes qui...

E – Oui, nous autre on a fait ça. Chez Cristina un fois. Une autre fois, on a fait une autre danse encore, c'était ... est-ce que c'est Ogou ou Dantò? Je me rappelle plus. Fait que on a sorti deux fois pour deux danses (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Mais en raison du coût élevé de la location de ces salles, peu de *oungan* ou *manbo* recourent à cette option pour réaliser des danses.

La Perle Retrouvée, un centre culturel haïtien, est également un autre lieu investi occasionnellement par des pratiquants vodou. Celui-ci accueille très souvent des

¹³⁹ Ces *manbo* sont assez connues à Montréal, notamment en raison de leurs apparitions médiatiques (voir Munier, 2015).

événements culturels haïtiens (concerts, campagnes de soutien à la communauté, cours de musique et de danse haïtiennes...) et plus rarement des cérémonies vodou¹⁴⁰. Ce centre culturel est situé à Saint-Michel, une banlieue pauvre où vivent actuellement beaucoup de personnes d'origine haïtienne.

Mis à part ces deux lieux publics et ce local utilisés seulement occasionnellement, l'ensemble de la ritualité vodou se déroule chez des particuliers. Cela crée une invisibilité presque complète de cette pratique à Montréal et rend son insertion socio-spatiale identique à celle de ses pratiquants eux-mêmes. Le type de quartier dans lequel le vodou *asogwe* est pratiqué est donc celui où les pratiquants habitent. La distinction principale réside dans l'organisation ou non de danses et repose sur la différence hiérarchique interne au vodou *asogwe* entre d'une part les *ounsi* et les *oungan* et *manbo* qui n'ont pas d'enfants spirituels mais qui peuvent faire des consultations et d'autre part les *oungan* et *manbo* qui sont à la tête d'une famille spirituelle et qui organisent des cérémonies chez eux. Cette scission se superpose approximativement à la différence de capital économique entre ces deux groupes et montre que le premier détient un plus faible capital économique et habite la banlieue pauvre alors que le deuxième a un capital économique plus élevé et réside dans la périphérie éloignée composée de pavillons de classe moyenne.

Par ailleurs, le fait qu'il soit pratiqué presque exclusivement à domicile maintient le vodou *asogwe* dans une invisibilité au sein de l'espace urbain. Contrairement aux églises par exemple, qui louent ou possèdent des locaux et qui apparaissent non seulement dans l'espace public mais aussi dans les documents administratifs officiels, les lieux de la pratique du vodou demeurent dans le registre informel. Cette invisibilité peut être autant issue d'un manque de moyens économiques des pratiquants que d'une volonté de discrétion de leur part. En effet, contrairement à la majorité des autres religions pratiquées par les populations immigrées de Montréal, le vodou souffre d'une stigmatisation multiséculaire qui peut amener en tout état de cause ses pratiquants à vouloir rester discrets.

¹⁴⁰ Voir à ce sujet Munier, 2011.

Cette préférence envers la discrétion et l'informel est également à comprendre dans la relation envers les autres migrants haïtiens, qui sont d'ailleurs beaucoup plus hostiles envers le vodou que beaucoup d'autres personnes. Comme beaucoup d'Haïtiens vivent dans les mêmes quartiers, cela peut renforcer la volonté de discrétion pour ceux qui pratiquent le vodou. Cela explique aussi pourquoi ceux qui organisent des danses chez eux peuvent préférer un voisinage de classe moyenne comportant peu de personnes d'origine haïtienne à un voisinage en comportant beaucoup. Les premiers toléreront sûrement une pratique qu'ils ne connaissent pas pourvu qu'elle ne trouble pas leur tranquillité pavillonnaire alors que les autres pourraient réagir très négativement en sachant que leurs compatriotes et voisins pratiquent une religion qu'ils honnissent d'autant plus qu'ils la connaissent.

D'autre part, cette insertion socio-spatiale diasporique et l'invisibilité qui en découle est un peu différente de celle qui existe en Haïti. Les *peristil* (temples) de vodou *asogwe* dont j'ai eu connaissance à Port-au-Prince sont discrets, moins directement par volonté des pratiquants que par un effet de l'espace urbain. À Port-au-Prince, les murs enfermant les maisons et leurs cours ou jardins sont omniprésents. Dans des quartiers de "classe moyenne", ces murs occultent de la vue des passants les temples qui jouxtent les maisons. Dans les quartiers plus pauvres, comme certaines parties de Carrefour, cette architecture s'ajoute à la grande densité du bâti qui enchevêtre les constructions entre lesquelles sillonnent des ruelles étroites. Cela rend alors indiscernable un *peristil*, comme celui de Jean-Christophe, situé à l'arrière d'autres bâtiments.

Mais dans les deux cas, si rien ne distingue visuellement un endroit où il y a un *peristil*, c'est acoustiquement que leurs voisins peuvent en deviner la présence. Lors des danses, le son des tambours et des chants s'entendent dans les environs et permettent de déceler le lieu où se situe un temple. Les résidents du voisinage proche ont de ce fait généralement connaissance des *peristil* qui existent dans leur quartier, ce qui n'est pas le cas dans la diaspora puisque les lieux clos empêchent d'entendre les danses régulièrement organisées dans une logement.

Une autre différence existe aussi dans le rapport entre l'espace domestique et l'espace

rituel. En Haïti, les *peristil*, les *kay lwa* ou *ounfò* (autels) qu'ils contiennent ou qui les bordent sont des lieux uniquement mobilisés par la ritualité vodou. S'il y a des logements, ceux-ci sont à côté, c'est-à-dire que l'espace domestique et l'espace rituel sont davantage séparés. Et les lieux dédiés aux activités rituelles le sont généralement de manière permanente. À Montréal, seul le *ounfò* est permanent et il n'y a pas de *peristil* dans un bâtiment séparé. Ce qui tient lieu de *peristil* temporaire est ordinairement un salon ou un débarras aménagé spécifiquement pour l'occasion. C'est la raison pour laquelle il est possible de faire des consultations dans un appartement puisqu'il n'y a besoin que d'une petite pièce alors que les cérémonies exigent une salle plus grande.

Ce mode d'adaptation à l'espace urbain comporte des similarités avec celui que les pratiquants ont à New York. Lorsqu'ils le peuvent, ils mènent des cérémonies dans les sous-sols de leur maison, comme c'est le cas dans certains quartiers de Brooklyn (Brown, 1991). Mais la présence plus importante de salles disponibles amène certains *oungan* ou *manbo* à louer de tels lieux le temps d'une soirée, comme le fait Marie-Claire à Brooklyn (entretien, Carrefour, le 21/03/2013). Mais s'ils sont installés en banlieue pavillonnaire, comme Bonnie et Jean-Christophe à Spring Valley, c'est dans leur propre maison qu'ils font leurs danses (entretien avec Jean-Christophe, Carrefour, le 18/04/2013). Mis à part le recours plus fréquent à la location de salles, la pratique du vodou *asogwe* à New York mobilise sensiblement les mêmes options qu'à Montréal.

Cette insertion socio-spatiale du vodou à Montréal influe également sur ses modalités d'accessibilité, c'est-à-dire sur la manière dont les personnes extérieures vont entrer en relation avec cette pratique. L'invisibilité dans l'espace urbain implique que les personnes extérieures rencontrent le vodou plutôt par le biais de relations que par le biais de la proximité spatiale. Les itinéraires menant à l'initiation des membres de la famille religieuse décrits plus haut (ce chapitre:1.2) montre bien ce cheminement. C'est donc par la logique topologique et relationnelle des liens sociaux et non par la logique géographique de la proximité que des pratiquants potentiels approchent le vodou *asogwe*¹⁴¹. Et cela est directement lié à son insertion socio-spatiale dans l'espace urbain

¹⁴¹ C'est d'ailleurs exactement ce qu'il s'est passé au cours de mes recherches et de ma propre entrée dans le vodou à Montréal : ce n'est que par la rencontre de pratiquants, de *oungan* et de *manbo* que j'ai pu me rendre à des cérémonies à leur domicile et non par l'identification d'un lieu de culte officiel.

montréalais. Néanmoins, comme certains quartiers de Montréal abritent une population plus importante d'Haïtiens que d'autres, la fréquentation de ces quartiers et des gens qui y vivent offre de plus grandes chances de rencontrer des pratiquants ou des personnes jouant le rôle d'intermédiaire avec un *oungan* ou une *manbo*.

Parcours intra-urbains de la famille religieuse

J'ai présenté précédemment le parcours intra-urbain que Christelle eut au cours de sa vie (ce chapitre :1.1). Il apparaît éloigné de la tendance majoritaire des Haïtiens à Montréal, bien que le fait de vivre un premier temps avec sa belle-famille soit commun à beaucoup de migrants arrivant d'Haïti. Il va maintenant s'agir de situer synthétiquement les zones dans lesquelles ont habité et résident actuellement ses enfants spirituels pour appréhender leur insertion socio-spatiale respective. Pour mieux situer les implantations des domiciles dans la métropole montréalaise, il peut être utile de se référer à la carte G (annexe 2) qui situe les quartiers mentionnés et indique le niveau de vie qui leur correspond.

Ylena est née à Montréal de parents Haïtiens. Elle vit avec eux à Saint-Michel pendant plus de vingt-cinq ans. Quatre ans après la naissance de sa fille elle déménage non loin de là et s'installe dans son domicile actuel, à Saint-Léonard.

Après avoir quitté Des Chapelles, son village natal dans l'Artibonite, Patrice vécut à Port-au-Prince, puis à Martissant avec ses parents. Il arrive à Montréal en 1991, où ses parents passeront quelques temps puis repartiront en Haïti. Il vécut quelques semaines à Rivière-des-Prairies dans sa famille et s'installa ensuite à Ahuntsic-Cartierville (du côté Ouest) chez un cousin. Il vécut cinq ans dans l'Est, près du quartier d'Anjou, quatre ans à Villeray, un an à Montréal-Nord, un an à Saint-Léonard. Depuis deux ans, il vit dans son domicile actuel avec sa femme Marie-Louise, à la frontière entre Villeray et Montréal-Nord.

Lorsqu'elle arrive à Montréal avec son père en 1978, Yvonne n'a que quelques années. Ils vivent dans le quartier de Saint-Michel. De 18 à 20 ans, elle vit seule dans le centre-ville de Montréal et en 1988, un an à Parc-Extension. Elle s'installe ensuite à Côte-des-

Neiges avec son conjoint et donne naissance à son premier enfant. Après sa séparation, elle retourne s'installer à Saint-Michel, puis déménage dans son domicile actuel, à Montréal-Nord, où elle vit avec ses deux enfants.

Après avoir quitté Saint-Martin où elle est née et avoir habité à Trinidad dans la famille de sa mère, Lola arrive très jeune à Montréal à la fin des années 1970. Elle et sa mère s'installent à Parc-Extension qui, à cette époque, est principalement un quartier grec. De plus en plus d'immigrés s'installent dans ce quartier et sa mère décide de s'installer à Laval, dans le quartier de Vimont, zone urbaine encore peu développée et accueillant très peu de migrants. Elle y vit de 9 à 17 ans. Ensuite, elles retournent sur l'île de Montréal, près de Saint-Michel où elle habite seule un moment. Puis elle tombe enceinte et retourne alors chez sa mère qui habite sur Jean-Talon et Iberville, à Saint-Michel. Sa mère déménage et Lola garde l'appartement un moment. Ensuite elle s'installe à son domicile actuel, dans la partie de Ahunatic près de Montréal-Nord. À l'avenir, elle souhaiterait s'installer dans un quartier « plus calme » comme Laval.

Ghislaine (la belle-soeur de Christelle) est née en Haïti, dans le quartier de Bel-Air et émigre avec son frère et sa mère pour s'installer avec eux boulevard Saint-Laurent. Ils vivent à Parc-Extension pendant plusieurs années, où elle s'installe ensuite seule avec son fils. Elle déménage en 2013 pour s'installer à Villeray, un quartier plus aisé.

Nathalie est née à Montréal, de parents Haïtiens, elle vit avec sa mère à Ahuntsic, près de Saint-Michel et Montréal-Nord. Gwenola est née en Haïti, a vécu une trentaine d'années à Montréal et vit actuellement à Laval. Greg, neveu d'Irène, est né en Haïti mais a émigré très jeune, il vit avec sa femme à Longueuil. Chloé, la fille aînée de Christelle, a toujours vécu avec sa famille à Laval jusqu'en 2013 où elle est partie vivre en appartement dans un autre quartier de Laval. Yonna, a quitté Haïti dans les années 1990 et vit depuis une vingtaine d'années à Saint-Léonard.

Après avoir passé sa jeunesse à Saint-Marc, dans l'Artibonite, Elena émigre à Montréal en 1991. Elle passe deux ans chez sa tante à Rivière-des-Prairies. Elle vit ensuite avec un conjoint à Rivière-des-Prairies pendant un an. Après sa séparation, elle s'installe à

Montréal-Nord, dans trois logements différents (très proches les uns des autres). Elle y vit depuis maintenant 18 ans. À présent elle souhaite déménager parce qu'elle trouve ce quartier trop agité.

Jules et Irène sont nés dans le quartier de Bel-Air, à Port-au-Prince. Après avoir émigré à Boston dans les années 1990, ils s'installèrent à Montréal en 2008. Depuis, ils vivent à Pointe-au-Trembles.

Certains ont immigré plus récemment, comme Alexien qui est né en Haïti et a émigré dans les années 2000 et qui vit actuellement à Montréal-Nord.

Corinne a quitté Port-au-Prince à 23 ans pour aller vivre en Floride. Elle passe quelques années à Miami Dade puis s'installe à Spring Valley (NY), où elle vit entre trois et quatre ans. Elle vit ensuite cinq ans à Boston, où elle a deux enfants. Pour éviter la déportation en Haïti, elle rejoint un programme d'émigration pour le Canada, au cours duquel elle passe un an de Buffalo à Niagara, puis s'installe à Sainte-Catherine en Ontario en 2007-2008. Elle part ensuite pour Montréal et s'installe dans son domicile actuel, à Montréal-Nord.

Ralf est né à Carrefour, il y vit plus de vingt ans. Il émigre aux États-Unis et vit à Long Island, en couple pendant un an. Il quitte les États-Unis, arrive à Montréal et vit dans un « logement temporaire » (foyer de travailleurs) dans le centre-ville pendant un an. Il rencontre alors Corinne et emménage avec elle, à Montréal-Nord, chez qui il habite un an en 2014.

En plaçant les domiciles actuels de la famille spirituelle de Christelle sur les cartes socio-démographiques de Montréal¹⁴² (voir les cartes D à F en annexe 2), plusieurs constats peuvent être faits. La majorité, comprenant les plus récemment arrivés mais aussi certains qui ont émigré jeune, vit dans des quartiers où les revenus sont les plus faibles, le taux de chômage le plus élevé et la proportion d'immigrés la plus importante. Alors qu'une plus faible partie, dont Christelle et uniquement d'autres personnes qui

¹⁴² Cartes tirées de l'atlas sociodémographique (Ville de Montréal, 2014) élaboré avec les chiffres du recensement de 2011.

sont parties tôt d'Haïti, vivent dans des quartiers plus aisés et comportant moins d'immigrés. Les premiers quartiers sont des banlieues résidentielles pauvres, les seconds sont plutôt des banlieues pavillonnaires de classe moyenne.

En comparant ces parcours avec les tendances dégagées ultérieurement au sein de la communauté haïtienne de Montréal, plusieurs aspects se recourent. Les quartiers habités par la population d'origine haïtienne (Saint-Michel, Saint-Léonard, Montréal-Nord et Rivière-des-Prairies) se retrouvent de manière récurrente chez les enfants spirituels. La majorité d'entre eux ont habité dans un ou plusieurs de ces quartiers, ou y habitent encore. À de très rares occasions, certains ont habité à l'Ouest et, lorsque c'est le cas, ils vivent avec de la famille (Patrice), ou un conjoint (Yvonne). Même ceux qui ont vécu aux États-Unis (Corinne, Irène et Jules) s'installent dans l'Est. Le centre-ville est peu choisi comme lieu de résidence et lorsque c'est le cas, c'est pour de courtes périodes, soit pendant des études (Yvonne), soit comme point d'arrivée à Montréal (Ralf). Ces différents éléments montrent une concordance relative avec les trajectoires majoritaires d'implantation des Haïtiens à Montréal.

Plusieurs facteurs permettent de comprendre cet écart relatif. Le premier tient au fait que la répartition des migrants de même origine à Montréal n'est pas aussi rigide qu'aux États-Unis. Il y a plus de mélanges qu'à New York ou Miami par exemple. Le second provient de l'effet généralisant des données statistiques, qui donne un point de vue global sur des processus très généraux, gommant les spécificités individuelles. Ces parcours sont personnels et les raisons qui ont amené chacun à aller vivre à un moment donné de leur vie dans un quartier et pas dans un autre dépendent des rencontres, des événements et d'aspirations qui ne concordent pas toujours avec l'ensemble sociologique dans lequel il sont considérés. Pourtant, chacun a toujours gardé un contact ou trouvé un moyen d'être en lien avec le milieu haïtien montréalais, même s'ils ont également fréquenté d'autres milieux.

De même, les personnes du groupe ayant une situation économique plutôt aisée ont pu passer par des banlieues résidentielles pauvres où vivent beaucoup de migrants mais en sont parti pour vivre dans des banlieues pavillonnaires aisées. Elles sont ainsi passés

d'appartements dans des immeubles à des maisons familiales. Cette trajectoire est celle de Christelle, mais aussi d'autres *oungan* et *manbo* de Montréal et correspond à un besoin lié à la pratique du vodou. Il est en effet très difficile de mener régulièrement des cérémonies dans un appartement à cause du bruit et du manque de place. Ce sont donc ces pavillons familiaux comportant un demi sous-sol ou un salon suffisamment grand que choisissent prioritairement les *oungan* et *manbo* quand ils en ont les moyens. Cela leur permet de faire des cérémonies relativement discrètement, sans déranger le voisinage. Mais il semble que ce soit davantage une aspiration d'ascension sociale qu'un besoin pratique qui oriente initialement ce choix puisque la pratique des cérémonies n'est pas menée par tous ceux qui ont une telle maison et que Christelle s'y installa avant de devenir *manbo*¹⁴³. D'ailleurs, les motifs évoqués par Elena et Lola qui souhaiteraient déménager à Laval ne sont pas liés à la pratique du vodou mais plutôt au cadre de vie.

Les membres de la famille religieuse ont donc un rapport étroit à la communauté haïtienne de Montréal, tel que l'a énoncé Christelle. Il apparaît que la majorité de ces personnes fréquente régulièrement, sinon principalement, différents milieux haïtiens. L'implantation urbaine, l'approvisionnement dans des commerces, les sorties, les relations amicales et familiales et évidemment le vodou, instaurent une participation organique et territoriale à la communauté haïtienne de Montréal.

En raison de la politique multiculturaliste du Québec, les « communautés culturelles » ont une existence politique officielle. Ce qu'explique Christelle au sujet d'elle-même peut être appliqué à l'ensemble de la famille spirituelle. Ses membres ne se reconnaissent pas dans la participation institutionnelle à la communauté haïtienne, qui se manifeste par des associations, des centres culturels, des organismes communautaires, etc. mais bien plus dans un mode de vie, des habitudes et des sociabilités partagés entre Haïtiens de la diaspora.

¹⁴³ Il faut remarquer que presque aucun temple vodou n'existe en dehors des domiciles des *oungan* et *manbo*. À New York cette tendance se manifeste dans la location de salles.

5.2.2 – Champ thérapeutique et religieux haïtien : coupures et participations

Les pratiquants vodou côtoient plusieurs pratiques religieuses à Montréal et leurs itinéraires personnels comportent parfois des passages par certaines d'entre-elles. Mais contrairement à d'autres foyers diasporiques haïtiens, Montréal n'abrite pas significativement d'autres religions afro-américaines¹⁴⁴. Par exemple, à Miami la *santeria* cubaine est très présente (Argyriadis & Capone, 2004) et à New York celle-ci côtoie également le culte akan (Guedj, 2007) en plus du vodou haïtien. Cette absence est due au fait que les Haïtiens sont la population afro-américaine majoritaire à Montréal. En revanche, les Haïtiens de Montréal s'investissent dans d'autres pratiques religieuses et thérapeutiques existant déjà en Haïti.

Le champ religieux haïtien à Montréal est principalement constitué par le catholicisme et les néo-protestantismes. Le Québec hérite d'un passé catholique très marqué, ce qui donne une assise plus forte pour la pratique de cette religion par les émigrés, contrairement au monde anglo-saxon davantage empreint de protestantismes multiples. Mais cela n'empêche pas les formes récentes du protestantisme, disséminées mondialement au cours du XXe siècle, d'être aussi présentes dans l'espace urbain montréalais. Cette branche du christianisme comporte d'ailleurs une dimension thérapeutique très forte, ce qui l'amène à être en concurrence plus directe avec le vodou que ne l'est le catholicisme.

Des pratiques qualifiables de New Age, associant étroitement religieux et thérapeutique, sont également très présentes à Montréal et certains pratiquants reformulent leur ritualité vodou selon ces modalités. Mais comme la famille spirituelle de Christelle ne s'inscrit pas vraiment dans cette tendance, je n'en parlerai pas ici. Les Haïtiens de Montréal et leurs descendants s'inscrivent principalement dans ces deux tendances chrétiennes, les autres influences religieuses sont tellement minoritaires qu'elles sont négligeables. Mais chacune de ces obédiences n'entretiennent pas les mêmes rapports avec le vodou. La famille spirituelle de Christelle doit alors composer avec ces deux religions, de manière fort différente.

¹⁴⁴ Il semble que le *candomblé* et l'*umbanda* soient pratiqués par des immigrants brésiliens mais dans des proportions très marginales.

Tout comme les néo-protestantismes, le vodou se caractérise par l'omniprésence de sa dimension thérapeutique. Le vodou n'est pas seulement confronté à des pratiques religieuses mais également au champ thérapeutique. C'est donc un double pluralisme, thérapeutique et religieux, qu'il faut concevoir pour comprendre comment le vodou s'aménage une place dans la diversité locale¹⁴⁵.

Haïtiens protestants à Montréal

La société haïtienne connut une « pentecôtisation » (Corten, 2001:91) dont les prémices datent des années 1950 mais dont les effets sur les discours publics se ressentent à partir des années 1980. La multiplication de la ferveur protestante en Haïti se retrouve également dans la diaspora, où les Haïtiens côtoient d'autres populations immigrées au sein de ce culte. C'est ce contexte que Gilles Bibeau (2006) décrit dans son travail sur les églises noires à Montréal, incluant les églises africaines et antillaises. Cet auteur montre que la présence importante de groupes protestants, surtout pentecôtistes, joue un rôle aussi bien religieux que thérapeutique auprès des populations migrantes de Montréal.

Au cours de mes premières recherches à Montréal (2009-2010), j'avais tenté de comprendre succinctement comment se manifestait ce phénomène religieux parallèle à celui que j'étudiais. J'avais rencontré un Haïtien d'une soixantaine d'années à l'épicerie haïtienne Méli-Mélo qui m'avait recommandé d'assister au prêche de la Mission Charismatique Internationale du Canada (MCI) car il était fréquenté par de nombreux Haïtiens. Cette église est la branche Montréalaise de The Evangelical Fellowship of Canada et est associée à la Mission Charismatique de Bogota¹⁴⁶. Le lieu de culte de cette église évangéliste est situé dans la banlieue Est de Montréal, entre les stations de métro Cadillac et Assomption. Je me rendis donc un dimanche de février 2010 à ce prêche animé par le Pasteur Carbone et sa femme, tous deux Québécois.

À l'entrée, je me renseignai sur le déroulement de la cérémonie auprès d'un homme,

¹⁴⁵ J'avais présenté cette approche dans une intervention au colloque de KOSANBA en 2013 mais en incluant le champ du *new age* dans l'analyse.

¹⁴⁶ Voir le site internet : <http://www.mci12.ca/>

dont le rôle était visiblement d'accueillir les nouveaux arrivants. Cordial et mettant en scène une proximité bienveillante, John m'expliqua le fonctionnement de l'église. Rapidement la discussion prit une autre tournure et il tenta d'éveiller en moi un intérêt pour son culte par des énoncés associant étroitement ma propre expérience de la vie, notamment les problèmes qui auraient pu m'arriver ou les soucis qui me préoccupaient et la délivrance que procure la rencontre avec Dieu. Ce faisant, il me conduisait dans la salle de prêche. L'espace immense était occupé par des rangées de sièges très confortables, une lumière bleue tamisée produisait une ambiance feutrée malgré la nudité des murs. Au plafond étaient suspendus des drapeaux de pays différents et sur une grande scène, comportant un pupitre, de nombreux instruments de musique formaient un orchestre. Il était frappant de voir à quel point cette salle était organisée selon une logique de spectacle, contrastant de ce fait autant avec les églises catholiques qu'avec les sous-sols d'habitations personnelles des cérémonies vodou.

Nous nous assîmes au premier rang et John m'expliqua comment son entrée dans l'église avait transformé sa vie : il était maintenant devenu un homme heureux et confiant après être passé par une errance parsemée d'échecs. Après quelques mots échangés avec son "supérieur", il me demanda mes coordonnées, qu'il nota. La salle se remplit d'un public composé en grande partie de Latino-américains et, dans une moindre mesure, d'Haïtiens et de Québécois.

Le prêche commença alors, il était animé par la femme du Pasteur Carbone dont chaque phrase était directement répétée en espagnol par une traductrice qui accompagnait l'officiante sur scène. Puis ce fut au tour du Pasteur Carbone d'entrer en scène, pour environ deux heures de discours, ceux-ci également traduits en espagnol. Ces discours étaient organisés en séquences de quelques dizaines de minutes qui commençaient sur un ton calme où la lecture de la bible prédominait. Progressivement, le rythme des paroles accélérait, les références concernaient de plus en plus la vie des fidèles, l'émotion se faisait plus forte et la fin donnait lieu à des élans d'acclamations du public qui répétaient les injonctions du pasteur à aimer Dieu et à lui « ouvrir son cœur ».

Le passage qui retint le plus mon attention fut lorsque, pour faire la promotion de

séjours de retraites spirituelles, des témoignages de fidèles étaient projetés sur des écrans géants de part et d'autre de la scène. Une vieille dame noire à l'accent créole expliquait que lors d'une de ces retraites son arthrose avait été guérie à force de prier Dieu et lors de sa visite chez le médecin, celui-ci n'avait pu que constater la disparition du mal. Un second adepte témoignait du fait que le séjour d'une semaine qu'il avait effectué avec son épouse lui avait permis d'arrêter la cigarette et pour sa femme, la drogue. Comme le montre François Laplantine pour le néo-pentecôtisme latino-américain, ces cérémonies mettent au centre de leur ritualité un usage thérapeutique reposant sur des procédures d'extériorisation du mal (1999:105-106).

La fin de la cérémonie était consacrée aux bénédictions des personnes venues pour la première fois et qui avaient « trouvé la vérité ». Celles-ci, au pied de la scène, tendaient les bras vers le pasteur qui, penché du haut de la scène, apposait ses mains sur la tête des nouveaux fidèles en récitant quelques prières. John me proposa d'aller les rejoindre mais je refusai, dépité de voir à l'œuvre l'efficacité des procédés dont j'avais pu prendre connaissance lors de mes recherches bibliographiques.

Ce culte évangéliste se présente explicitement comme un recours thérapeutique religieux mais, à l'inverse du vodou, il nécessite une adhésion totale pour l'employer de cette manière. La conversion elle-même peut faire l'objet d'un usage thérapeutique, étant donné que les pratiquants en rendent compte comme d'un événement qui améliore leur vie et résout leurs problèmes. Cela signifie que ce groupe évangéliste use régulièrement d'une dimension thérapeutique et constitue donc une concurrence pour l'usage thérapeutique vodou. Cette rivalité est d'autant plus prégnante que cette église met en place une réelle stratégie pour faire adhérer les nouveaux venus dès leur première visite. Cette démarche, dont je fis personnellement l'expérience avec John, emploie entre autre la dimension thérapeutique de ce culte afin d'amener éventuellement les visiteurs à se convertir. Marion Aubrée (2003) rapporte que les néo-pentecôtistes de l'IURD¹⁴⁷ présents à Londres et à Paris mettent en place dans ces espaces d'implantation des rituels thérapeutiques qu'elle situe « entre magie et miracle » (2003:74) et qui semblent être similaires à ceux de MCI. Cette généralisation de l'usage thérapeutique des cultes

¹⁴⁷ Église brésilienne dont l'acronyme signifie Igreja Universal do Reino de Deus, c'est-à-dire Église Universelle du Royaume de Dieu.

néo-protestants font de ceux-ci d'importants rivaux dans la lutte pour le pouvoir de soigner qui a lieu dans la plupart des métropoles mondiales. Comme les consultations vodou, elles s'adressent à un public d'un espace urbain local et mobilisent une dimension thérapeutique afin d'amener les personnes à une pratique régulière du culte.

Cette situation se retrouve également dans le contexte religieux haïtien dans lequel la concurrence entre le vodou et le protestantisme repose directement sur la dimension thérapeutique. Comme le décrit le travail de Johanne Tremblay (1995) sur le pluralisme médical en Haïti, « le discours protestant s'appuie principalement sur la négation du vaudou et sa diabolisation » (1995:147). De plus, « chaque secte protestante propose ses cultes de guérison qui conjuguent les prières, la réclusion dans l'église si nécessaire, les jeûnes et les traitements de la médecine moderne » (1995:148). C'est également ce que montre Nicolas Vonarx (2011 :61-62) à propos du pluralisme thérapeutique haïtien dans lequel les églises protestantes jouent un rôle crucial, notamment dans les régions rurales.

Le vodou connaît donc une concurrence acharnée de la part des cultes protestants, autant en Haïti que dans les foyers diasporiques, autour du pouvoir thérapeutique que chacun d'eux exerce. Bien que les églises protestantes aient un rapport particulier au vodou car la lutte qui les oppose est peut-être la plus virulente et donc la plus visible, cet exemple montre sur quels points résident des enjeux de pouvoir entre le vodou et d'autres cultes proposant un usage thérapeutique. Mais cette concurrence inter-religieuse n'est pas le seul espace de rivalité pour les *oungan* et *manbo* de Montréal.

Haïtiens catholiques à Montréal

Historiquement, le catholicisme a toujours été la religion majoritaire et dominante en Haïti (Nérestant, 1994) même si, comme je l'ai expliqué précédemment (Chapitre 2-2.1), sa pratique a été très hétérogène. Dans la diaspora, cette tendance se manifeste par l'intégration des Haïtiens dans la communauté locale des catholiques, comme l'implique la perspective universaliste de cette religion¹⁴⁸. Mais certains Haïtiens préfèrent se tourner vers une pratique plus proche de celle qu'ils connaissent dans leur pays d'origine

¹⁴⁸ Étymologiquement « catholique » signifie « universel » et cette orientation est récurrente dans l'histoire de cette religion, même si cet universalisme s'est souvent manifesté en tant que domination universelle.

et c'est dans la seule église catholique haïtienne de Montréal qu'ils peuvent la retrouver : la mission Notre-Dame d'Haïti. Elle est située dans un quartier résidentiel plutôt de classe moyenne où vivent peu d'Haïtiens, mais beaucoup s'y rendent pour assister aux messes en créole. Elle est hébergée dans une église québécoise et est dirigée par un prêtre haïtien, Yves-Michel Touzin. Je m'y étais rendu lors de mes premières recherches, afin de mieux connaître la manière dont était pratiqué le catholicisme par les Haïtiens vivant à Montréal.

J'avais alors mené un entretien avec le prêtre Yves-Michel Touzin¹⁴⁹. Il m'expliqua que les messes catholiques haïtiennes prononcées en créole se tenaient du mardi au dimanche, les autres moments ont lieu des messes en français données par des prêtres québécois. Il y a une certaine mixité dans ses messes. La majorité des fidèles sont Haïtiens mais il y a aussi des Haïtiens mariés avec des personnes d'autres communautés et des Canadiens qui ont travaillé en Haïti, habitués aux offices haïtiennes.

Au sujet des protestants, « il faut admettre » qu'ils ont une plus grande capacité à réunir les jeunes que les catholiques. Selon lui, les saints sont des serviteurs de Dieu qui servent d'exemple, qui montrent le chemin à suivre. Alors que les témoignages plus ou moins extraordinaires des protestants ressemblent à une confession publique, ce qu'il n'approuve pas. Mais le fait qu'« eux aussi prient » et qu'« on adore le seul et même Dieu » les rapprochent tout de même. Le 27 juin est un jour particulièrement important puisque c'est la fête de la sainte patronne d'Haïti, Notre-Dame du Perpétuel Secours. À cette date, de nombreux Haïtiens de Montréal viennent dans cette église pour célébrer cette figure emblématique tant pour le catholicisme que pour le vodou haïtiens (Drotbohm, 2007).

Interrogé au sujet du vodou, le prêtre le considère comme une « absence d'identité », contrairement au protestantisme. Étant donné que la double appartenance (au vodou et au catholicisme) repose sur une pratique cachée, le prêtre considère qu'« ils mentent ». Autrement dit, les « vodouisants » utilisent le christianisme dans un but que le curé ne connaît pas. Comme il ne peut distinguer parmi ses fidèles lesquels pratiquent le vodou,

¹⁴⁹ Les propos cités ici sont issus de cet entretien, mené le 04 mars 2009.

il estime qu'« il faut une investigation pour les identifier mais on ne peut pas les accuser comme ça ».

Pour répondre à la question de savoir si le vodou est une religion, il distingue d'une part « la médecine traditionnelle », ceux qui « guérissent avec des feuilles pour aider les gens », qui peut être considérée comme une religion car elle recherche les bienfaits et « va nous unir les uns aux autres et à cet être supérieur ». Et d'autre part, il évoque un aspect qui provoque « des ennuis » aux autres personnes, et qui ne peut pas être une religion. Sa conclusion sibylline selon laquelle « il y a toujours un manichéisme dans la religion » peut mener à dire que le vodou, comportant deux aspects également présents, ne pourrait être une religion puisqu'il n'est pas uniquement situé du côté du bien. La position officielle de ce prêtre catholique montre bien la volonté de reconnaître l'existence du vodou mais pour mieux en refuser la pratique et ne tolérer que le catholicisme pur. La position de ce prêtre montre donc que si à Montréal le catholicisme est associé à une pratique du vodou ce n'est pas du fait de l'église mais uniquement des pratiquants. Heike Drotbohm (2007, 2008) qui a étudié plus en détail cette mission et sa fréquentation par des Haïtiens, amène plusieurs éléments allant également dans le sens d'une appropriation discrète du catholicisme par les pratiquants vodou indépendante de la volonté de cette église.

Rapport au catholicisme et au protestantisme dans la famille religieuse

Cela amène alors à analyser comment le rapport à ces deux branches du christianisme présentes à Montréal est aménagé dans la famille spirituelle de Christelle. En vivant à Montréal et avant de pratiquer le vodou, Christelle « allait religieusement à l'église tous les dimanches », avec sa mère. Elle conserva cet attachement au catholicisme même après être devenue *manbo*. Comme je l'ai expliqué en ce qui concerne les pratiques et les conceptions du vodou *asogwe* (Chapitre 4–1.1), le calendrier catholique sert de cadre temporel pour un certain nombre d'événements. Les prières et chants catholiques, parfois spécifiquement haïtiens, sont systématiquement présents en début de cérémonie. Et l'usage d'images de saints, de crucifix, de chapelets et de la bible est aussi omniprésent dans la pratique du vodou chez Christelle. J'ai même aperçu un exemplaire

des *Prières merveilleuses de l'Abbé Julio* dans le *ounfò* de Christelle¹⁵⁰. L'ensemble de ces références au catholicisme est somme toute assez banal et correspond aux standards de la pratique du vodou *asogwe*.

Il est arrivé que cette présence du catholicisme soit plus forte par moment. Ce fut le cas lorsque nous faisons une action de grâce pour Saint-Jacques Majeur, au nom de toute la famille spirituelle. Le samedi matin suivant la cérémonie d'offrande des animaux aux *lwa* (cérémonie poule), Christelle nous avait donné rendez-vous pour assister à une messe dans une église de Laval. Le lieu avait été discuté en réunion et avait été soigneusement choisi pour éviter que l'église ne soit associée à un saint vénéré dans le vodou. En effet, il est courant que les pratiquants choisissent de se rendre dans une église catholique en fonction du saint dont celle-ci porte le nom. Il est alors d'autant plus facile pour le saint d'être réceptif aux prières de la personne et tant les catholiques que les pratiquants vodou agissent de cette manière. Les seconds opèrent parfois ce choix selon le *lwa* auquel le saint est associé, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Ces deux critères de sélection se retrouvent dans la famille religieuse.

Aussi bien quand elle s'adresse à ses enfants spirituels en réunion ou en répétition que quand elle répond à mes questions dans les entretiens, Christelle explique des aspects de sa pratique en puisant dans la théologie chrétienne. Interrogée sur l'ubiquité des *lwa*, Christelle mobilisa une référence biblique pour répondre à cette épineuse question :

Mais un esprit, il peut être sur toi, il peut être sur moi, il peut être à Léogane sur Alain, il peut être au Cap [-Haïtien] sur quelqu'un d'autre, [...] en même temps, *elle claque des doigts*. Pendant qu'il veille l'*abitasyon* de Léogane. Fait que il est partout. Dieu leur a donné le pouvoir d'être des seconds. Seconde providence. [...]

Et je vais te donner un exemple, encore plus concret. Jésus Christ est mort, il a roulé la roche, troisième [jour] il est ressuscité, il est allé [s'asseoir] à côté de son père, dans le ciel. Il est venu sur ses apôtres. Jésus Christ il est seul, mais il est mort, il est devenu esprit. Il est venu en langue de feu sur chaque apôtre, mais il reste un seul Jésus Christ qui a fait les douze langues de feu. Saint-Thomas ne croyait pas, et la langue de feu de Saint-Thomas, Jésus lui a fait voir que c'est [lui]. Et pendant ce temps là, tous les autres, qui avaient les langues de feu sur leurs têtes, ils étaient remplis. Remplis, dans le sens qu'ils se sont manifestés (*elle agite ses poings fermés en pliant ses bras d'avant en arrière devant elle*), il parlaient des langues qu'ils connaissaient [pas], c'est comme... en transe. Mais c'est un [seul] Jésus qui l'a fait. C'est ce qu'on appelle l'esprit. L'esprit peut circuler, il peut être là parmi nous, il nous écoute. Les invisibles, c'est ça (entretien Christelle, Montréal, 09/2013).

Dans son explication, Christelle mobilise un passage des évangiles renvoyant à la pentecôte, fête catholique mais aussi élément central du pentecôtisme. La

¹⁵⁰ Voir *supra* Chapitre 2-2.1 sur l'histoire des emprunts du vodou à l'église gallicane.

réinterprétation qu'elle en fait transpose directement Jésus et le saint-esprit en un *lwa*. Non seulement elle répond ainsi à ma question mais en plus elle s'approprie un élément mythologique chrétien en le "paganisant", c'est-à-dire en l'exprimant du point de vue du vodou.

Un autre exemple permet de mieux saisir cette posture. Au cours d'un entretien, Kelina critique la manière dont certains *oungan* ou *manbo* parlent du vodou dans les médias et elle explique qu'ils font des erreurs. S'en suit une discussion animée sur sa perception des rapports entre catholicisme et vodou, imprégnée de sa propre expérience et des enseignements de sa mère :

K – Si on avait été en Afrique, [les *lwa*] ça aurait pu être des dieux. Si on avait été en Inde, en Chine, peu importe, ça aurait pu être des dieux.

H – C'est quoi la différence?

K – Ce sont des *lwa*. Y a le dieu. Il y a un dieu, y a les *lwa* en dessous. On peut pas les mettre au même niveau.

H – Après, c'est une manière de parler des choses mais... je sais pas. Moi j'ai quand même l'impression qu'on peut dire que c'est des dieux, dans un certain sens.

K – On peut pas le dire parce qu'on a la religion catholique qui est *merge* [fusionnée] avec le vodou. Alors dès qu'on est catholique on peut pas être polythéiste.

[...]

H – Ah ouais mais justement, le catholicisme il interdit le vodou. [...] En fait, déjà t'adresser à un saint, catholique, et lui adresser tes prières pour qu'il exauce un vœux, déjà ça t'as pas le droit normalement. [...] Ça c'est ce que les prêtres veulent. Mais au final, les gens, comment ils pratiquent, c'est différent.

K – C'est différent. Puis ça part du fait que l'information est pas véhiculée. C'est des choses que moi je sais pas. Pourtant j'ai vécu ici. On m'a fait prendre des cours de catéchèse. Puis je [le] sais pas (entretien Kelina, Montréal, 03/06/2014).

La dévotion populaire envers les saints a été l'objet de tensions multiséculaires au sein du catholicisme entre le clergé et les populations christianisées, tant en Europe que dans les colonies. Comme elle le dit elle-même, Kelina n'a visiblement pas été sensibilisée à cette subtilité interne au catholicisme qui semble avoir perdu de sa vigueur à notre époque, du moins dans les pays du Nord. Puisqu'elle a reçu toute son éducation catholique à Montréal, ses formateurs n'avaient sûrement pas envisagé qu'elle soit portée à pratiquer le catholicisme de cette manière. Elle développe alors la manière dont elle conçoit la complémentarité de ces entités :

K – Le catholicisme fait partie du vodou haïtien. Ça fait partie, qu'on veut ou pas. On n'a même pas le choix. [...] Parce que on est rendu avec un dieu, avec des saints, avec des *lwa*. Les trois choses ne sont pas la même affaire. Les seules qu'on peut confondre un peu sont les saints et les *lwa*. Mais y a dieu puis y a ses [...] disciples, justement.

Ce qui fait que, selon Manmy, et selon moi aussi, j'y crois fermement, on a une religion plus forte, plus puissante. Parce qu'elle est plusieurs forces. Comme le vodou africain est moins puissant que celui des Haïtiens. Ils ont pas le catholicisme dedans. Nous on l'a. Moi,

demain, si je perds ma job, je m'en vais prier Saint-Joseph, je vais pas prier Papa Loko. Je vais prier Saint-Joseph. Tu vois ce que je veux dire? Puis je rentre chez nous, puis je vais aller m'adresser à Kouzen [Zaka] après. Je peux faire les deux. Puis les deux fonctionnent et travaillent dans le même ordre d'idées. Les deux ne s'entre-tuent pas, ce qui est génial, ce qui est bien. Puis quand les gens me demandent si je suis catholique, je dis « oui, je suis catholique ». C'est comme ça que j'ai été élevée, sauf la confirmation j'ai fait tous mes sacrements. Je suis donc catholique. Mais je suis vodouisante, comme tout Haïtien devrait l'être (entretien Kelina, Montréal, 03/06/2014).

Tel que l'exprime Kelina, ce n'est pas le vodou qui est intégré au catholicisme mais l'inverse, alors même qu'elle a d'abord été éduquée dans le catholicisme. Cette conception a d'importantes conséquences puisque c'est le vodou qui devient le centre de la religiosité et le catholicisme lui est subordonné, même si l'éducation catholique est antérieure à la pratique du vodou. Cette primauté du vodou sur le catholicisme se retrouve de manière diffuse dans la famille religieuse mais elle semble représentative du statut donné au catholicisme par les pratiquants vodou en général.

La pratique du catholicisme, seule ou incorporée au vodou, est très présente chez les enfants spirituels de Christelle. Et pour une partie d'entre eux, elle est leur pratique religieuse initiale avant leur entrée dans le vodou. Ils se rendent ainsi de temps à autre dans des églises pour prier, en choisissant celle dans laquelle ils se rendent en fonction du *lwa* ou du saint auquel ils souhaitent s'adresser.

Ce rapport étroit avec le catholicisme est également transmis aux enfants des membres de la famille spirituelle, comme Kelina ou le fils de Ghislaine encore adolescent. Ce dernier fêta sa communion accompagné de toute la famille spirituelle (pour la fête, pas la communion en elle-même), montrant par là la sanction positive par la famille religieuse de ce rite d'intégration à la communauté catholique.

La famille spirituelle compte également un nombre important d'anciens protestants, mais ils ont cessé de l'être après leur entrée dans le vodou. Irène et Jules fréquentaient assidûment l'église protestante. Irène en a gardé certaines habitudes de chants et de danses, ce qui est d'ailleurs un sujet de plaisanteries dans la famille spirituelle, qui perçoit dans son attitude pendant les cérémonies les marques de son ancienne appartenance. Après leur initiation, ils ont rompu avec le protestantisme. Mais leurs enfants, adultes et avec qui ils vivent, pratiquent toujours. Il semble que le secret

maintenu par le couple au sujet de leur pratique du vodou ait posé des problèmes avec eux.

Patrice a grandi dans un contexte protestant et ses parents le destinaient à être pasteur. Mais après qu'il ait quitté ses parents en Haïti, il cessa d'aller à l'église. Au Québec, il ne renoua pas avec le protestantisme mais s'orienta d'abord vers la franc-maçonnerie puis vers le vodou (entretien d'octobre 2013). Marie-Louise, sa femme, a aussi été élevée dans le protestantisme et cessa de le pratiquer en suivant le même parcours que son mari (entretien d'octobre 2013). Cet itinéraire les a progressivement rapproché du vodou, principalement par la dimension initiatique et « mystique » de cette pratique qui la lie étroitement au vodou et qui de ce fait met une distance avec le protestantisme.

Le père d'Ylena était catholique mais sa sœur, sa mère et toute sa famille du côté maternel étaient protestants déjà en Haïti. Elle ne pratiquait pas régulièrement mais a assimilé quelques habitudes de sa mère avant qu'elle ne se fasse initier avec sa fille.

La trajectoire d'Yvonne est un peu différente. Elle ne pratiquait pas vraiment étant jeune. Ce n'est que vers ses vingt ans qu'elle commença à aller à l'Oratoire Saint-Joseph pour prier de temps à autre (entretien d'octobre 2013). Puis, avec des amis, elle eu l'habitude d'aller à l'église protestante, jusqu'au jour où elle vécu une expérience mystique. Elle eut peur et cessa de s'y rendre (entretien d'octobre 2013). Maintenant elle critique la vision du monde qu'elle reçut chez les protestants et considère la pratique du vodou plus riche et plus forte (entretien d'octobre 2013).

Le rapport de la famille spirituelle avec le protestantisme est clairement de l'ordre du rejet ou de l'abandon alors qu'avec le catholicisme il y a une continuité. Mais, cela transparaît dans les propos cités plus haut, le catholicisme n'est pas pratiqué en parallèle du vodou. Au contraire, le catholicisme est pratiqué du point de vue du vodou, ce qui peut entrer en contradiction avec les conceptions ecclésiastiques. C'est donc une certaine duplicité envers le catholicisme qui s'instaure, alors que l'univocité du protestantisme ne peut créer qu'une rupture. En effet, l'appropriation du catholicisme opérée depuis les conceptions vodou n'est pas exposée au grand jour. Car rien ne

distingue les membres de la famille spirituelle qui vont prier dans une église ou faire la communion de leurs enfants d'un simple paroissien qui accomplit ses devoirs de catholique.

La continuité avec le catholicisme a aussi comme conséquence que ceux qui l'étaient déjà continuent de pouvoir l'être, mais peut-être un peu différemment, alors que ceux qui étaient protestants ont cessé de l'être et approchent le catholicisme par le vodou. La raison principale à cela est peut-être moins issue des condamnations très fortes du vodou par les protestants que le fait que le protestantisme n'admet pas l'existence des saints. Alors que c'est le point d'articulation principal entre vodou et catholicisme. En prenant le point de vue du vodou, c'est peut-être davantage en terme d'utilité qu'il faut penser les rapports avec ces deux branches du christianisme. Il apparaît alors que les églises protestantes n'ont pas d'utilité possible puisqu'elle ne sont pas associées à des saints, tandis que les églises catholiques peuvent s'insérer dans la pratique du vodou justement parce qu'elles y sont toujours associées.

De plus, le catholicisme développe beaucoup moins une dimension thérapeutique que le protestantisme et donc ne rentre pas en confrontation avec le vodou sur ce plan. En revanche, concernant cette dimension thérapeutique c'est avec la biomédecine que les pratiquants du vodou *asogwe* doivent se positionner.

Rapport avec la biomédecine

Haïti est beaucoup moins pourvu en ressources dans le domaine de la santé que le Canada. L'accès aux soins biomédicaux y est difficile pour une majorité de la population et reste bien souvent un privilège des classes supérieures (Brodwin, 1996:53). En exerçant leur activité à Montréal les *oungan* et *manbo* sont donc beaucoup plus confrontés au pouvoir thérapeutique biomédical qu'en Haïti. Face à cette situation, les praticiens définissent généralement une frontière nette entre ce qui ressort de la biomédecine et ce qui ressort du vodou.

La distinction qui est opérée entre ce qui peut être soigné par le vodou ou par la biomédecine s'effectue par la divination, qui permet de retracer l'origine du malheur. Si

la cause attribuée est d'origine « surnaturelle », c'est le vodou uniquement qui peut en venir à bout, si elle est « naturelle », le patient doit se tourner vers la biomédecine. Cette différenciation dans la cause des maux est une reformulation de celle qui existe en Haïti. Le vodou haïtien distingue les maladies envoyées par les *lwa* (*maladi lwa*), des attaques sorcellaires (*maladi moun*) et des maladies envoyées par dieu (*maladi bondye*). Contre ces dernières le vodou est impuissant et ce sont ici les maladies dites « naturelles » (Vonarx, 2011:137-140).

Cela signifie que pendant la séance divinatoire, le *oungan* ou la *manbo* évalue sa capacité à prendre en charge le malheur de son patient par les rituels qu'il ou elle pourra lui proposer par la suite. L'explication de Belle Déesse Junior est très claire sur ce point :

H – Est-ce qu'il y a des gens qui viennent vous voir pour des problèmes, des maladies, comme la folie, ou des choses comme ça?

Belle Déesse Junior – Oui.

H – Et ça se passe comment?

BDJ – Non, si c'est naturel, on ne peut pas les aider. Il faut que ce soit surnaturel.

H – Et comment on sait?

BDJ – On fait la consultation avec les esprits. Puis on sait. Si c'est naturel, on ne peut rien faire. Si c'est

avec les mauvais esprits, si c'est quelqu'un qui l'a fait contre vous, comme de la *witchcraft*, et tout ça, on peut l'aider, mais si c'est naturel non. Comme si vous étiez nés avec cette maladie là, comme ça, on ne peut pas (entretien Belle Déesse Junior, Montréal, 05/06/09).

Cette opposition entre origine naturelle et surnaturelle du malheur, et surtout des maladies, évoquée spontanément par les praticiens signifie qu'ils ont intériorisé l'étiologie biomédicale et qu'ils définissent leur champ d'action en opposition à celle-ci. Cette logique d'exclusion vise à constituer la dimension thérapeutique du vodou comme un espace de soin spécifique dont les *oungan* et les *manbo* sont les seuls spécialistes. Ils évitent donc toute concurrence avec la biomédecine et la valorisent même en la posant comme référence pour ce qui est des traitements des maladies « naturelles », physiques ou mentales.

Cette position est également adoptée par des personnes dont l'emploi est justement lié à la biomédecine, comme Christelle. Lors d'un entretien, je lui faisais part d'une histoire qu'une jeune *manbo* infirmière m'avait racontée concernant le fait qu'elle associait ses deux pratiques. Elle me répondit alors :

C – Moi, en tant qu'infirmière, si ce n'est pas l'esprit qui décide quelque chose, je vais plus

voir le problème du côté naturel, d'une maladie. Si la personne vient et que Saint-Jacques ou Gede lui a dit quelque chose, ça c'est une autre affaire. Mais moi à l'hôpital, dans ma pratique en tant que telle, c'est une maladie

H – Ça veut dire qu'il n'y a jamais eu de gens que tu as rencontré à l'hôpital et tu t'es dit "ça c'est mystique"?

C – Pas du tout.

H – Et l'inverse? [i.e. Un problème "mystique" diagnostiqué en fait comme naturel lors d'une consultation]

C – L'inverse peut se dire mais la personne qui est malade et qui a quelque chose [...] [par exemple] "en passant à tel endroit j'ai traversé une affaire et là ça commence à me gratter" et puis trois jours après c'est en sang... On va commencer par regarder le côté mystique parce qu'on sait que ça existe. Et, après le traitement mystique, je dirige toujours cette personne vers la science médicale, parce que quand on attrape une maladie mystiquement, les impacts restent sur le système, donc il faut aller le soigner. Donc là je peux faire un petit mariage *nursing / manbo* avec ça. Mais moi personnellement j'aime les deux, et jusqu'à maintenant j'arrive à les délimiter.

H – Donc toi tu mets vraiment une frontière entre les deux.

C – Oui, je ne les mélange pas. Parce que quand je suis *manbo*, j'oublie que je suis infirmière. [...] Et quand je suis infirmière je n'oublie pas que je suis *manbo* mais je me limite à être infirmière (entretien Christelle, Montréal, 24/03/10).

La posture que rapporte Christelle est, malgré certaines nuances, celle d'une distinction franche entre sa pratique d'infirmière (à domicile) et celle de *manbo*. Cette stratégie de répartition des pouvoirs thérapeutiques vise alors à établir un rôle clairement identifié des praticiens vodou. Cela implique deux conséquences sur l'usage thérapeutique vodou. La première est une forme de protection contre les soupçons d'exercice illégal de la médecine qui existe au Canada et qui peut conduire, en cas de procès, à d'importantes amendes. C'est également un moyen de produire un statut spécifique des *oungan* et des *manbo* que les patients potentiels peuvent reconnaître et ainsi mieux choisir l'orientation de leur itinéraire thérapeutique, ou celui de leurs proches.

Dans mes précédentes recherches j'avais constaté que plusieurs *manbo* ou initiés exerçaient des professions dans le domaine médical. La famille spirituelle de Christelle montre également cette tendance. Ainsi Christelle, Juliana, Marie-Louise, Yonna, Elena, Ylena et Kelina travaillent dans le milieu médical, à des postes très différents mais tous néanmoins imprégnés des catégories biomédicales. Ylena confirmait cette tendance :

Y – Les Haïtiens ces derniers temps, ça fait peut-être quinze ans, c'est soit ils sont... Je sais pas, je pense que y en a pas beaucoup comme moi, des secrétaires, mais c'est beaucoup des infirmières, des préposés, là je commence à voir des médecins.

H – Haïtiens ?

Y – Ouais, les jeunes. Y en a pas beaucoup, j'en vois peut-être un par année ou un par deux ans mais ça commence. Mais c'est vrai, c'est vrai. T'sais les Haïtiens croient vraiment... Moi je me rappelle quand j'étais jeune, ils disaient toujours « si t'es infirmière, t'es bien, tu vas bien tomber, si tu vas dans le domaine de la santé tu vas bien tomber ». [...]

Y – Oui, j'avais entendu y en a beaucoup d'infirmières [dans le vodou]. Des fois quand on regarde les vidéo et puis on voit les gens qui sont assis qui disent « ah oui ça c'est une

infirmière, c'est une infirmière ». Je suis comme « ok ». *Elle rit.* « Ok ».

H – C'est marrant ça.

Y – Je sais pas si ça a rapport mais effectivement c'est vrai, y a vraiment beaucoup d'infirmières, et y a beaucoup de gens du milieu haïtien qui sont dans le domaine de la santé et puis que tu te rends compte qui sont dans le vodou (entretien Ylena, Montréal, mai 2014)

Par cette proximité avec le milieu médical, les pratiquants vodou sont donc d'autant plus capable d'être familier avec la biomédecine et de départager clairement ces différents espaces thérapeutiques. L'étiologie du vodou diasporique qu'ils emploient repose alors sur l'établissement d'antagonismes entre une pratique relevant du domaine naturel et, une autre, du domaine du surnaturel. Les praticiens qui adoptent cette posture se situent exclusivement dans le deuxième espace thérapeutique. Cette position est alors stratégique dans le sens où elle permet la construction d'un rôle clairement délimité des *oungan* et *manbo*, ce qui leur confère une place spécifique dans le champ thérapeutique montréalais. Cela facilite alors l'orientation de l'itinéraire thérapeutique des patients éventuels et établit ces praticiens en spécialistes de la gestion de malheurs spécifiques, car dépendant uniquement du surnaturel, mais à la fois très variés, car tout malheur peut recevoir une interprétation surnaturelle.

Selon les pratiques concernées, l'insertion du vodou dans le champ religieux et thérapeutique montréalais se fait donc dans une double logique d'inclusion et d'exclusion, ou d'appropriation et de rejet. Il semble donc pertinent de recourir au couple conceptuel de coupure / participation élaboré par Roger Bastide que j'ai évoqué précédemment (Chapitre 2-3.2).

En se plaçant du point de vue du vodou, il y a coupure avec le protestantisme et avec la biomédecine alors qu'il y a participation avec le catholicisme. Le vodou ne communique pas avec le protestantisme mais il s'approprie le catholicisme pour l'adapter à ses propres besoins. Le clivage existant entre le vodou et la biomédecine, se répercutant même dans les rôles que les personnes occupent dans chacune des deux institutions, est de l'ordre de la coupure.

Les pratiques qui se situent en dehors de la ritualité du vodou *asogwe* représentent de ce fait une certaine altérité, plus ou moins grande selon les possibilités d'appropriation qu'elles offrent. Mais la famille religieuse doit aussi entretenir des relations avec les

autres familles religieuses présentes dans l'espace urbain. Celles-ci représentent une identité sur le plan général de la pratique dans laquelle elles s'inscrivent mais sont en fait une forme d'altérité plus proche, étant donné que ces groupes sont autonomes les uns envers les autres.

5.2.3 – Relations avec d'autres familles religieuses

Les vagues migratoires haïtiennes ont contribué à ce que des personnes importent progressivement la pratique du vodou *asogwe* à Montréal. Si l'insertion socio-spatiale de cette pratique produit un certain éclatement des familles religieuses qui se constituent à Montréal, celles-ci sont tout de même en contact. La situation diasporique des pratiquants vodou à Montréal fait qu'ils sont en nombre beaucoup plus réduit qu'à Port-au-Prince et une grande partie se connaît de près ou de loin. Cette situation permet de considérer l'ensemble des pratiquants vodou de Montréal comme un champ social spécifique au vodou. Et comme dans n'importe quel champ social, des rapports de pouvoir existent entre les groupes et les personnes qui le composent. Cette fois-ci la famille religieuse n'est plus confrontée à d'autres pratiques envers lesquelles elle doit se positionner mais à des personnes qui participent au même type d'institution.

Il existe donc plusieurs familles religieuses vodou comme celle de Christelle à Montréal. Elles sont de tailles variables et entretiennent des relations plus ou moins directes, allant du soutien mutuel à l'animosité réciproque. Il arrive régulièrement que des personnes passent d'une famille religieuse à une autre, au gré des liens entretenus avec leurs parents initiatiques et les autres enfants spirituels, les membres de leur famille biologique ou leur entourage. Ces circulations sont un point d'entrée pour comprendre les rapports existant entre les familles religieuses de Montréal en mettant à jour l'origine de certaines rivalités entre ces groupes. Elles configurent également certaines alliances.

Circulation de personnes entre des familles religieuses

Dans la famille spirituelle de Christelle, une partie des personnes appartenait auparavant à une autre famille spirituelle ou y était liée par habitude. Les parcours de plusieurs pratiquantes permettent de comprendre comment se produisent ces circulations et les

enjeux qu'elles drainent.

Au début de son rapprochement d'avec le milieu vodou, Yvonne rencontra Odette grâce à Yonna, une amie qui avait fait un *lave tèt* chez cette manbo. Pour résoudre certains problèmes, Yvonne devait faire un mariage avec Danbala, Kouzen et Ogou chez Odette. Mais comme elle n'avait pas suffisamment d'argent, elle ne se maria qu'avec Danbala et Ogou. Peu de temps après elle se fit initier par Christelle en même temps que Yonna et intégra alors sa famille spirituelle. Un an plus tard, Christelle refit le mariage d'Yvonne, mais cette fois-ci avec les trois *lwa*. Pendant ce mariage, une fille spirituelle de Odette était présente et elle rapporta la scène à son initiatrice. Odette considéra que refaire le mariage en entier était un manque de respect envers elle. Pour Christelle, c'était une nécessité, car on ne peut pas faire un mariage pour un seul *lwa*.

Une fois qu'elle était en Haïti, Odette, dont le temple se situe dans le même quartier que le père spirituel de Christelle, croisa Jean-Christophe et lui raconta cette histoire. Jean-Christophe, qui souhaitait apaiser la situation, excusa sa fille spirituelle auprès d'Odette, arguant qu'elle était encore novice. Cela vexa Christelle, mais elle n'en voulut pas à son père. En revanche, elle n'alla plus aux danses qu'organisait Odette, où elle s'était rendue deux fois¹⁵¹. Depuis, Odette considère Christelle comme sa principale rivale.

Corinne était proche du vodou depuis son enfance en Haïti mais son émigration aux États-Unis l'en tint à distance plusieurs années. Ce n'est que lorsqu'elle s'installa à Montréal qu'elle renoua avec le vodou et fit un *lave tèt* mené par Joséphine, fille spirituelle "adoptive"¹⁵² d'Odette. Elle rentra rapidement en conflit avec Joséphine, sa mère spirituelle, alors qu'elle entretenait des liens étroits avec Odette. Joséphine la rejeta. Corinne demanda alors à être initiée au *kanzo sou pwèn* par Odette. Mais celle-ci refusa, pour ne pas envenimer la situation avec sa fille spirituelle "adoptive". Corinne avait rencontré Christelle entre temps par une amie à elle et elle annonça à Odette qu'elle allait se faire initier au *kanzo sou pwèn* chez elle. Odette accepta, précisant que sa porte serait toujours ouverte pour elle. Juste après avoir intégré la famille spirituelle

¹⁵¹ Discussion avec Christelle, 11/08/2012.

¹⁵² C'est-à-dire que Odette n'a pas initié Joséphine mais qu'elle l'a acceptée tout de même dans sa famille religieuse.

de Christelle et avoir passé sa période de "quarantaine", elle se rendit dans une cérémonie chez Odette. Christelle l'avait prévenue qu'elle pouvait y assister mais elle ne devait pas participer. Or, Corinne, sur l'invitation d'une de ses ex-sœur spirituelle, mena l'interpellation d'un *lwa*. Christelle l'apprit et fit des remontrances à sa nouvelle fille spirituelle indisciplinée. Corinne continua à participer aux activités organisées par Christelle mais elle continuait aussi à aller de temps en temps chez Odette. Entre temps, Ralf, le conjoint de Corinne, intégra la famille spirituelle de Christelle en s'y faisant initier. Il avait lui aussi été d'abord initié par Odette mais considérait que son premier *lave tèt* avait été mal fait, raison pour laquelle il en fit un second chez Christelle. Jusqu'au jour où Corinne refusa la punition que Saint-Jacques voulait lui infliger pour son manque d'attachement à sa nouvelle famille religieuse. Les tensions qui eurent lieu ensuite amenèrent alors Corinne à quitter le groupe. Son conjoint, lui, resta chez Christelle¹⁵³.

Elena était initiée au *kanzo sou pwen* dans la famille spirituelle de Karola. Elle y resta deux ans, de 2008 à 2010. Elle allait parfois dans des cérémonies organisées par d'autres familles religieuses avec sa mère spirituelle ou dans celles que son cousin faisait, celui-ci étant à la tête de sa propre famille spirituelle. La relation entre Elena et Karola se dégrada au fur et à mesure. Au cours d'un voyage en Haïti, Karola tenta de retourner la mère biologique d'Elena contre sa propre fille. C'en fut trop et Elena quitta Karola. Un an après, un ami à elle l'emmena chez Christelle et, peu à peu, elle vint régulièrement. Jusqu'à ce que Christelle l'intègre à sa famille spirituelle en lui faisant un "rafraîchissement" du grade de *kanzo sou pwen*. Depuis, elle fut considérée comme une initiée à part entière de Christelle et ne retourna plus chez Karola. Mais cette dernière vint quelques fois dans des danses chez Christelle.

Gwenola était une amie de longue date d'Elena. Elle n'était pas initiée mais fréquentait depuis très longtemps les cérémonies vodou. Elle avait connu Elena chez Karola et lorsque celle-ci entra dans la famille spirituelle de Christelle, Gwenola la suivit. Elle se fit initier au *kanzo sou pwen* quelques temps après avoir commencé à fréquenter le groupe.

¹⁵³ Entretien avec Corinne 04/04/2014, discussion avec Ralf 03/05/2014.

Ces trois situations sont celles qui ont le plus drainé d'enjeux dans les rapports entre Christelle et d'autres familles spirituelles mais d'autres enfants spirituels ont également suivi cette trajectoire. J'ai représenté sur le schéma ci-dessous les enfants spirituels de Christelle qui ont fréquenté d'autres familles spirituelles avant d'intégrer la sienne.

Un peu moins de la moitié des enfants spirituels de Christelle avaient fréquenté une autre famille spirituelle avant d'intégrer la sienne. Et un peu moins d'un cinquième s'étaient antérieurement liés à des *lwa*¹⁵⁴ dans une autre famille spirituelle. Par ailleurs, certains de ses enfants spirituels (au moins trois) ont quitté son groupe pour aller pratiquer dans d'autres familles religieuses, voire fonder la leur. Il est donc possible de parler d'une circulation de pratiquants entre les familles religieuses de Montréal.

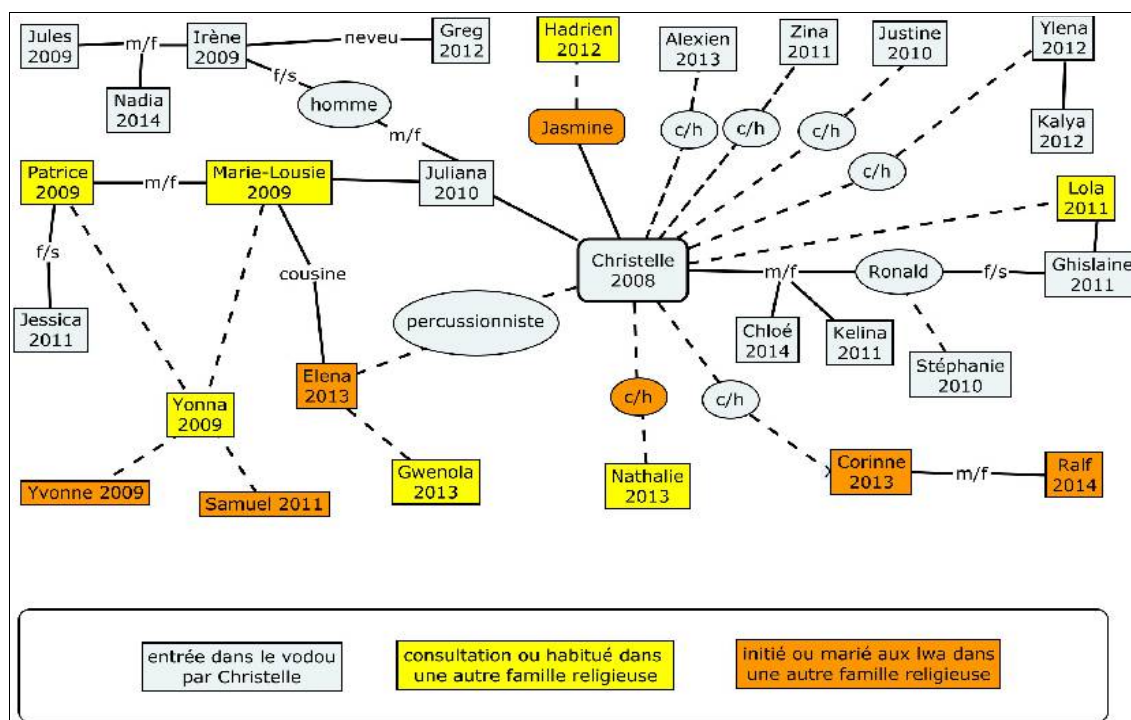


Figure 2 : Différences entre les enfants spirituels de Christelle selon leurs fréquentations d'autres familles spirituelles antérieurement à leur initiation chez Christelle.

¹⁵⁴ Les mariages spirituels et les initiations ont ceci de commun qu'ils lient le protagoniste à des *lwa* spécifiques. Même si les mariages ne sont pas du tout équivalents aux initiations, ils sont néanmoins importants pour cette raison.

Ces circulations mettent en relation plusieurs familles religieuses et participent ainsi à constituer un champ social propre au vodou *asogwe*, fortement inscrit dans l'espace local. Chaque *oungan* et *manbo* de Montréal en connaît donc plusieurs autres et souvent la réputation précède les liens directs, comme l'indique Christelle :

C - Mais la relation en tant que telle avec les *oungan manbo* à Montréal, ceux que je... connais ... les croiser dans la rue, je peux les saluer, c'est tout. Y en a que je ne connais pas, mais qui me connaissent. Des fois « ah Anonse, la la la, ça va? – Oui, ça va merci. », puis c'est tout. Fait que je sais même pas c'est qui. Peut-être en parlant avec quelqu'un d'autre ou quelqu'un [qui me dit :] « ah j'avais vu *manbo* unetelle et elle m'avait dit qu'elle t'avait vue à telle place. – Ah c'est elle qui s'appelle comme ça ». Je pense que y a plus de monde qui me connaît...

H – ... que toi tu connais de monde (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

L'un des enjeux de ces circulations est donc la réputation du *oungan* ou de la *manbo* dans le champ du vodou *asogwe* à Montréal puisque celles-ci influent sur la notoriété des uns et des autres. Un initiateur dont trop d'enfants spirituels quittent la famille religieuse sera vu comme faible par les autres *oungan* et *manbo*. Un initiateur qui compte parmi ces enfants spirituels trop de personnes issues d'autres familles spirituelles sera perçu comme une menace par les autres *oungan* ou *manbo*. Ces circulations font donc souvent naître des rivalités.

Rivalités

Les passages d'une personne d'une famille religieuse à une autre génèrent des tensions et participent du rapport de rivalité entre familles religieuses. Si elles sont initiées, cela peut aisément se comprendre, puisqu'il s'agit d'une perte d'une personne active dans une famille religieuse au profit d'une autre, et dont la présence influe directement sur la capacité du *oungan* ou de la *manbo* à mener des cérémonies. Lorsqu'elles ne sont pas initiées c'est l'activité de la *manbo* ou du *oungan* et son efficacité qui est remise en cause. Dans le cas d'Yvonne, la réputation d'une *manbo* est menacée par une autre, puisqu'en refaisant un rituel que Odette avait déjà fait, Christelle en nie la portée magique et thérapeutique.

Il faut remarquer que dans les changements d'affiliation des personnes évoquées ci-dessus, celles-ci sont toujours accompagnées par une autre personne. Les relations qui les unissent, ainsi que les places qu'elles occupent dans la famille religieuse initiale sont très différentes. Mais cela montre que le départ d'une seule personne peut représenter un

risque plus grand pour le *oungan* ou la *manbo* que la perte d'un seul membre pour sa famille spirituelle.

À cause des personnes qui ont quitté la famille spirituelle de Odette pour venir chez Christelle, celle-ci la considère comme sa principale rivale. Le rapport entre ces deux *manbo* est très particulier puisqu'elles tirent toutes les deux leur origine de Léogane, qu'elles ont comme *non vayan* Anonse et que leur *lwa* Gede avec lequel elle font des consultations s'appelle Bel Grouyad. Fort heureusement elles n'habitent pas dans le même quartier de Montréal. En revanche, Odette a son *peristil* en Haïti dans le même quartier de Carrefour que le père spirituel de Christelle. Celui-ci la connaît d'ailleurs assez bien. En dépit, ou en raison, de tous ces points communs, Christelle considère n'avoir plus aucune relation avec Odette¹⁵⁵.

Avant, Christelle avait coutume d'aller dans les cérémonies de plusieurs groupes. Mais depuis qu'elle dispose d'une famille spirituelle assez conséquente, elle ne fréquente quasiment plus de cérémonies d'autres familles spirituelles :

Depuis que je suis *manbo*, j'ai été chez [Odette] une fois, puis c'est tout. J'étais avec mon papa [père spirituel]. Puis j'ai jamais remis le pied là. Je ne vais pas dans les danses, ni chez les *manbo* ni chez les *oungan*, dans Perle Retrouvée, dans les salles, dans les... à Saint-Michel! Je ne... j'y vais pas (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Contrairement à la période antérieure à son initiation, lors de laquelle elle a fréquenté beaucoup de groupes différents, elle fréquente actuellement surtout son propre lignage religieux en dehors de ses propres activités rituelles.

Par ailleurs, sa position est très distante par rapport aux groupes qui recherchent une médiatisation de leur pratique et qui sont présents à Montréal. Elle critique fortement les activités et réaménagements rituels de l'Église Vodou d'Haïti et, bien qu'elle ait eu des liens avec une des *manbo* de ce groupe, elle n'eut jamais d'intérêt pour les événements de cette association. Il en va de même pour les *manbo* Belles Déesses et leur supérieur, Max Beauvoir. Christelle n'accepte pas leur volonté de représenter l'ensemble des vodouisants. C'est ce qu'elle résume en disant : « qui les a nommé? Et qui a nommé ceux qui les ont nommés? C'est comme Duvalier, ils se sont levés un matin et se sont

¹⁵⁵ Entretien avec Christelle, Montréal, septembre 2013; entretien avec Corinne, Montréal, 04/04/2014; discussion avec Christelle, Montréal, 11/08/2012.

désignés président à vie! » (discussion avec Christelle, Haïti, 11/08/2012). Cette critique porte surtout sur le mode d'institutionnalisation que ces groupes mettent en place et qui ne se situe pas sur le même registre que ses relations avec d'autres *oungan* ou *manbo*, comme Odette par exemple. Néanmoins, ce rejet de relations avec d'autres familles spirituelles doit être nuancé puisqu'elle a noué des relations avec certains groupes et personnes participant également au champ du vodou *asogwe* à Montréal.

Alliances

Malgré cette distance entretenue avec la plupart des autres familles religieuses de Montréal, Christelle a tout de même construit des rapports de proximité avec d'autres. Une petite famille spirituelle vient très régulièrement participer aux cérémonies publiques de Christelle, aux côtés de ses propres enfants spirituels. Linda et quatre ou cinq de ses enfants spirituels appartenaient auparavant à la famille spirituelle de Odette. Ce groupe s'est maintenant désolidarisé de son ancienne appartenance pour être autonome et peut donc plus facilement s'associer à Christelle. Pour sa part, Christelle exprime une certaine fidélité envers ce groupe :

Je peux compter une famille [avec qui] on a des bonnes relations, on s'entend. Moi je [fais une] danse quasiment une fois par mois. Fait que si cette famille a besoin d'une date,[...] on se consulte. Ou bien, moi mes dates sont toujours en avance. Quand je leur dit « telle date, je fais telle affaire », elle dit « oh, pourtant j'avais prévu de faire telle chose. – Ok, parfait, moi je vais trouver une autre date ». Parce que je considère... Je fais à peu près une vingtaine de danses par année, puis eux autres c'est peut-être une ou deux. Et elles sont toujours parmi nous. Fait que pourquoi pas quand je peux? [Et quand cette famille fait une danse], oui, je vais être toujours là (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Lorsqu'elle se rend dans les cérémonies de cette *manbo*, Christelle est souvent accompagnée par deux ou trois enfants spirituels¹⁵⁶.

Un autre groupe, composé de deux ou trois personnes, fréquente aussi régulièrement les cérémonies de Christelle, mais avec un statut moins central. Charlène et sa fille initiatique, Muriel, ne se mélangent pas au groupe des *ounsi* comme les précédentes mais se placent entre la première rangée de chaises où elles sont assises et l'espace de danse. Elles dirigent quelques chants et mènent parfois une interpellation de *lwa* durant les cérémonies où elles sont présentes.

¹⁵⁶ Entretien avec Kelina, Montréal, 03/06/2014.

Chilbert occupe le même type de place lorsqu'il vient aux danses de Christelle mais il est toujours seul, bien qu'il soit lui aussi à la tête d'une famille spirituelle. Quant à Christelle, elle avait commencé à entamer des relations amicales avec ce *oungan* au cours de l'année 2013 :

C - Y a un *oungan* aussi [chez qui] j'ai déjà été... Je crois que tu l'as déjà vu, il est venu ici une ou deux fois. Dans [la danse pour] Loko-Danbala c'est lui qui nous aidait, des affaires comme ça. Fait que après Loko-Danbala j'ai été à une danse où il m'avait invité. Si la tendance se maintient, parce qu'on *texte* toujours, je l'ai invité à quelques danses. Toutes les danses il est pas venu, mais... c'est pas un problème en tant que tel pour moi. Il peut avoir un empêchement. Si la tendance se maintient, admettons qu'il ferait mettons... six danses, j'irais à une sur six. Mais pas plus que ça (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Bien qu'elle soit disposée à entrer dans un rapport de fréquentation réciproque, Christelle précise bien qu'elle veille à ne pas devenir trop rapidement proche de ce *oungan*. Le maintien de cette distance peut être interprété comme une marque de force car ce serait un signe de faiblesse, voire de subordination, d'être systématiquement présente lors des cérémonies de ce *oungan* alors qu'ils n'ont pas encore noué de liens solides.

D'autres représentants de familles spirituelles viennent également mais plus rarement, comme Carole et son mari. Celle-ci danse et chante mais reste toujours près de la place où elle est assise en début de cérémonie et ne participe pas aux interpellations de *lwa*, comme il est d'usage pour les simples spectateurs. C'est aussi le cas de Juna, qui est la fille spirituelle de Charlène.

Enfin, à quelques reprises, entre 2012 et 2013, Karola, l'ancienne mère spirituelle d'Elena est venue, accompagnée d'un ou deux de ses enfants initiatiques. Elle participait activement à la danse et menait plusieurs interpellations de *lwa*. Mais la dernière fois où elle vint, une dispute éclata entre elle et Christelle. Et l'un de ses initié, Paulo, menaça la mère spirituelle de Christelle. Depuis, elle n'est plus revenue, ni aucun membre de sa famille spirituelle.

Rôle des liens familiaux

Aux relations nouées au sein des familles spirituelles et entre elles s'ajoutent des relations de parenté qui les complexifient. Muriel est la sœur d'un cousin de Christelle qui vit sur la terre familiale à Léogane (Lakou 40). Bien que, en dernière instance, c'est

la mère initiatique de Muriel, Charlène, qui gère les relations entre son groupe et celui de Christelle, ce lien de parenté est prépondérant dans la relation qui s'est tissée¹⁵⁷.

Quand Elena vint chez Christelle, elle constata que sa cousine Marie-Louise y était initiée. Cela lui donna une raison de plus pour rester dans cette famille.

Irène est une fille spirituelle de Christelle. Son frère est marié à Juliana, une autre fille spirituelle de Christelle. Et Paulo est un neveu d'Irène et un enfant spirituel de Karola. Ces liens de parenté créent d'une part des liens étroits entre Irène et la famille spirituelle de Christelle. Mais d'autre part, ils la relient aussi indirectement à la famille spirituelle de Karola. Si Karola est venue participer à des danses chez Christelle, c'est donc en partie en faisant jouer ces liens de parenté. Mais le comportement de Paulo a finalement annulé les possibilités de bonne entente qui se présentaient.

Sur un autre plan, la relation qui unit Corinne à Odette fait aussi jouer des rapports de parenté. Comme elle l'explique :

Et Odette, j'ai grandi avec Odette. En Haïti. [...] Odette connaît ma mère et tout. À chaque fois Odette s'en va en Haïti, je lui donne des commissions pour donner à ma mère. Quand Odette rentre ici, ma mère donne à Odette des commissions pour moi (entretien Corinne, Montréal, 04/04/2014).

C'est la raison pour laquelle Corinne ne voulut pas arrêter de la fréquenter, même si cela posait des problèmes avec Christelle.

Il apparaît donc que la circulation des personnes entre les familles religieuses au sein de l'espace local a tendance à créer de la rivalité entre celles-ci. Ces circulations peuvent faire jouer des liens de parenté, qui viennent renforcer des relations créées par le partage de la pratique du vodou. Ainsi, les liens de parenté ont plutôt tendance à renforcer des formes d'alliance.

Mais ces circulations ne sont pas les seules modalités de relations entre familles spirituelles inscrites dans le même champ local du vodou *asogwe*. Christelle entretient des relations de proximité avec d'autres groupes de pratiquants selon une logique propre

¹⁵⁷ Entretien avec Kelina, Montréal, 03/06/2014.

au vodou *asogwe*, par des visites mutuelles lors de danses. Ces alliances peuvent éventuellement renforcer la réputation de Christelle et de ses enfants spirituels et lui assurer ainsi une place dans ce champ social.

Conclusion

La situation diasporique imprime à la pratique du vodou *asogwe* certaines contraintes auxquelles les pratiquants vodou doivent répondre. Les migrations haïtiennes ont contribué à constituer la communauté haïtienne de Montréal selon une insertion socio-spatiale répartie majoritairement dans les zones pauvres. Par leur trajectoire urbaine, les pratiquants les moins aisés sont restés principalement dans les mêmes types de quartiers et les plus aisés se sont disséminés dans la périphérie pavillonnaire. C'est dans ces dernières zones urbaines que les *oungan* et *manbo* qui sont à la tête de familles religieuses organisent leurs cérémonies. Tandis que les autres mènent surtout des consultations dans les banlieues plus pauvres.

Christelle a constitué sa famille religieuse sur la base de sa propre expérience migratoire, après avoir passé un temps dans le champ du vodou *asogwe* diasporique. Ses enfants spirituels ont suivi des itinéraires variés, eux-mêmes liés à leurs parcours migratoires ou ceux de leur famille biologique. Néanmoins, la grande majorité est passée par une étape thérapeutique avant d'être initiée. À cette expérience commune entre eux s'ajoute le cadre stricte des normes de conduite qui vient renforcer la cohésion de la famille religieuse fragilisée par sa condition diasporique.

Par leurs activités rituelles et thérapeutiques, les *oungan* et *manbo* de Montréal se confrontent à d'autres pratiques inscrites dans les mêmes champs au sein de la communauté haïtienne. Dans la famille spirituelle de Christelle, le protestantisme est clairement rejeté alors que le catholicisme est pratiqué du point de vue du vodou. Tandis que l'activité thérapeutique du vodou est clairement distinguée du champ de la biomédecine, alors même qu'une part significative des initiés y travaillent.

Cette famille religieuse s'inscrit également dans le champ social spécifique au vodou *asogwe*. Celui-ci est constitué par les rivalités et les alliances entretenues entre les

familles spirituelles qui le composent. Les circulations de personnes entre ces groupes y jouent alors un rôle central par les tensions qu'elles font naître. Quant aux liens de parenté, ils peuvent plutôt jouer en faveur de relations d'alliance. Mais les relations de soutien mutuel sont également motivées par des visites réciproques à l'occasion de danses.

La situation de la famille religieuse de Christelle pourrait alors être résumée par cette formule : la migration comme base, la situation diasporique comme contrainte, le réseau comme horizon. En effet, par son insertion dans un lignage religieux, la famille spirituelle de Christelle n'est pas cantonnée dans sa situation diasporique mais étend des relations à travers des frontières. Une manière de dépasser les contraintes rencontrées dans l'espace local de Montréal est de se relier à son lignage religieux présent à New York et en Haïti.

Chapitre 6 – Les réseaux transnationaux d'une famille religieuse diasporique

Introduction

L'analyse de la condition diasporique de la famille religieuse de Christelle a montré qu'un ensemble de relations dépasse les frontières nationales. Il est donc nécessaire de les étudier afin de compléter l'analyse et cela amène à approfondir la dimension transnationale de la pratique du vodou.

À l'instar d'autres religions afro-américaines pratiquées par des population diasporiques, le vodou *asogwe* connaît en effet une forme de transnationalisation qui repose principalement sur son organisation en famille religieuse (pour la *santeria* par exemple, voir Argyriadis, 2005). Il est donc particulièrement important de saisir la manière dont la socialité du vodou *asogwe* interagit avec son mode de territorialisation, lequel fait intervenir à la fois la situation diasporique et le déploiement de réseaux transnationaux.

Comme je l'ai proposé précédemment (Chapitre 1-2.4), il peut y avoir une articulation entre l'expérience diasporique et la production de réseaux transnationaux. Ceux-ci peuvent mettre en jeu différentes activités qui connectent des groupes de migrants d'un foyer diasporique à des lieux et des personnes situées dans d'autres foyers diasporiques et dans la société d'origine. En l'occurrence, les deux principaux modes de relations transnationales dans la famille religieuse de Christelle reposent d'une part sur la pratique du vodou *asogwe* et l'insertion dans le lignage religieux de son père spirituel et d'autre part sur les liens familiaux de chacun de ses membres.

Je vais donc aborder dans un premier temps l'étendue des réseaux qui ont pour intersection la famille religieuse de Christelle. Cela permettra de comprendre comment se configurent les circulations des membres du lignage religieux entre différents espaces et comment la famille spirituelle de Christelle se territorialise. Les réseaux transnationaux impliquent des relations dont l'existence est fortement liée à l'histoire migratoire et la situation diasporique des personnes qui y participent. Les circulations transnationales mobilisent ces réseaux en faisant jouer ces liens, qu'ils soient familiaux

ou spirituels et les renforcent. Il se dessine alors une territorialisation comme conséquence des circulations entre différents ancrages des réseaux, c'est-à-dire une combinaison entre les espaces fréquentés et les relations entretenues avec les personnes partageant ces mêmes espaces. Il convient donc de commencer par analyser la manière dont ces réseaux mettent en contact des personnes dispersées.

6.1 – Réseaux relationnels transnationaux

Parmi les différents types de relations qui composent le réseau transnational dans lequel s'insère la famille religieuse de Christelle, le lignage religieux est prépondérant puisqu'il est celui qui façonne la pratique du vodou commune à l'ensemble des membres de ce groupe. En second lieu, les réseaux de parenté transnationaux ont également une incidence mais de moindre ampleur. Pour comprendre comment ces deux types de relations transnationales se maintiennent, voire interagissent, il sera finalement utile d'analyser l'usage des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC).

6.1.1 – Un lignage religieux transnational

Le lignage religieux auquel appartient la famille religieuse de Christelle forme un réseau dont les différents points sont situés dans des endroits très éloignés. Lorsqu'elle accéda au statut de *manbo*, Christelle entra dans ce réseau et y occupa rapidement une place nodale, notamment en constituant sa propre famille religieuse. Ce lignage religieux lui préexistait et son itinéraire initiatique (voir chapitre 5-1.1) montre bien qu'elle tissa des relations avec des personnes déjà inscrites dans une dimension transnationale. Son entrée dans ce lignage religieux l'amènèrent à s'insérer dans les liens entre New York, Haïti et Montréal déjà instaurés par ses parents initiatiques.

Le lignage religieux de Jean-Christophe inclut plusieurs familles religieuses aux côtés de celle de Christelle et se répartit dans différents lieux entre Haïti et la diaspora. Ses dimensions peuvent être estimées par le nombre de personnes qui le composent, leur dispersion et les relations qu'ils entretiennent entre eux. Questionné sur le nombre de ses enfants spirituels, Jean-Christophe ne peut donner qu'une approximation :

[H – Combien as-tu d'enfants spirituels?]

JC – Ah, si je pouvais savoir... Beaucoup, beaucoup. Je ne peux pas les compter.

H – Ok. Parce qu'ils sont dispersés, tu peux pas...

JC – Oui, ils sont de partout... ils pouvaient être quatre au départ... de quatre il y en a presque cent (entretien Jean-Christophe, Carrefour, Haïti, 18/04/2013).

[H – Konbyen pitit kanzo w genyen?]

JC – Ah, si ta byen m ta ka kontrole... Anpil, anpil. M pa ka kontrole.

H – Ok. Kom yo tout kote, w pa ka...

JC – Oui, yo tout kote ... yo ka katre vin konsa... katre vin preske san.

L'une des raisons pour lesquelles Jean-Christophe ne peut pas avoir une idée exacte du nombre de ses initiés est leur dispersion dans des lieux très distants :

JC – J'ai des enfants spirituels kanzo de partout.

H – Ah ok, il y en a ailleurs qu'à Montréal et Miami?

JC – Il y en a à Spring Valley, dans le Connecticut, j'en ai en France aussi.

H – Ah, en France aussi?

JC – Oui. J'y suis pas encore allé mais j'ai un enfant spirituel qui vient de France qui est venu faire un kanzo, faire toute les choses.

H – Et à d'autres endroits aussi?

JC – À d'autres endroits, comme en Martinique. Actuellement je vais en Martinique là, j'y vais quatre jours, je serai pas là. Après je reviens (entretien Jean-Christophe, Carrefour, Haïti, 18/04/2013).

JC – M gen pitit kanzo tout kote.

H – Ah ok, gen lòt kote ke Montréal avec Miami tou ?

JC – Gen Spring Valley, Connecticut, m gen an France.

H – An France tou ?

JC – Oui. M pokò al la ba men m gen pitit ki sòt an France ki vini fè kanzo, fè tout bagay.

H – E lòt kote tou ?

JC – Lòt kote se Martinique. Actuellement m al Martinique la, m al kat jou, m al pou kat jou, m pap la. Aprè sa m ap tounen.

Il ne faut pas oublier que Jean-Christophe initie également des gens qui vivent en Haïti (à Carrefour, Port-au-Prince ou Jacmel) mais qui ne se rendent pas aux États-Unis.

Néanmoins le nombre d'initiés et leur dispersion ne suffit pas à cerner l'ampleur d'une telle institution, il faut en outre savoir si les liens sont entretenus régulièrement entre initiés et parents spirituels. C'est la raison pour laquelle j'interrogeai Jean-Christophe sur les type de relations qu'il avait avec ses nombreux enfants spirituels :

H – Ok. Est-ce que tu les vois?

JC – Je les vois parfois, pas tout le temps. Tu sais, à l'étranger c'est pas pareil qu'ici. Il y a des fois tu n'as pas le temps, mais j'ai l'habitude de parler avec eux.

H – Et comment vous gardez contact?

JC – On parle au téléphone, parfois je fais des danses aussi et ils viennent ici. Des fois ils viennent aussi dans des danses à New York (entretien Jean-Christophe, Carrefour, Haïti, 18/04/2013).

H – Ok. Eske w wè yo ?

JC – M kon wè yo pafwa, pa tou tan. W konnen, lòt bò pa mèm jan avek peyi isi. Gen de fwa kom w pa gen tan, men m kon pale ave yo.

H – E ki jan w kenbe kontakt ?

JC – Nou pale nan telefon, pafwa m ap fè dans tou, yo kon vini isi. Pafwa nan dans New

York tou yo konn vini.

La réponse générale de Jean-Christophe indique qu'il semble entretenir des relations avec une partie de ses enfants spirituels mais de façon plutôt occasionnelle et distante. Le grand nombre d'enfants spirituels ne lui permet pas d'être proche avec tous. De plus, ces initiations sont constamment menées avec l'une de ses compagnes *manbo*. La constitution du lignage religieux de Jean-Christophe ne provient donc pas uniquement de sa propre activité. Cela revient à ce que ses enfants spirituels soient partagés entre l'une ou l'autre de ces mères spirituelles, notamment Bonnie et Marie-Claire. La première est l'initiatrice de Christelle, la seconde mena avec Jean-Christophe une initiation *kanzo* à laquelle j'assistai en mars 2013 dans son *peristil* à Carrefour. Marie-Claire énonce sensiblement le même type rapport que Jean-Christophe avec ses initiés :

H – Combien d'enfants spirituels as-tu? [...]

MC – Hmm... (*elle sourit*), beaucoup... Soixante, soixante quinze, une centaine. [...]

H – À propos de tes enfants spirituels... Est-ce que tu vas dans d'autres villes aux États-Unis pour en initier? Est-ce que t'as des enfants spirituels dans...

MC – Oui, à Miami, Boston, Pennsylvanie, Philadelphie, Connecticut.

H – Et est-ce que tu fais des danses dans ces endroits?

MC – Non, ils viennent me voir.

H – Ok. Ah, ils vivent là-bas, ils viennent à New-York pour te voir.

MC – Oui, ils viennent dans mes danses.

H – Ok. Et est-ce qu'ils viennent en Haïti aussi?

MC – Pas souvent, parfois. Parfois ils viennent mais rarement (entretien Marie-Claire, Carrefour, Haïti, 21/03/2013).

H – *Konbyen pitit [fey] w genyen? [...]*

MC – Hmm... (*elle sourit*), *anpil... Swasant, swasant kenz, a hundred. [...]*

H – *Sou pitit fey... Eske w ale nan lòt vil nan Etazuni pou fè [inisyasyon]? Eske w gen pitit nan...*

MC – *Oui, Miami, Boston, Pennsylvania, Philadelphia, Connecticut.*

H – *E eske w fè dans nan kote sa?*

MC – *Non, y ap vin jwenn mwen.*

H – *Ok. Ah, yo rete la ba, y ap vin New York pou wè w.*

MC – *Nan dans yo vini.*

H – *Ok. Eske yo tout vini Ayiti tou?*

MC – *Pa souvan. Parfwa. Parfwa yo vini, pa tou tan.*

Les enfants spirituels de Marie-Claire, tout comme ceux de Bonnie, ne s'ajoutent pas à ceux de Jean-Christophe mais s'y superposent. Ces deux *manbo* partagent donc le nombre de leurs initiés au sein du total de ceux de Jean-Christophe. En revanche, chacune d'entre elle entretient des relations avec leurs propres enfants spirituels indépendamment de Jean-Christophe. Étant donné qu'elles ont toutes les deux une relation proche avec lui, cela permet de conserver un lien indirect entre Jean-Christophe et ses initiés. Cette configuration crée alors un lignage religieux incluant beaucoup de

personnes et même si elles sont dispersées sur une grande étendue (une dizaine de zones géographiques de la taille d'une ville ou d'une région) le lien direct ou indirect avec Jean-Christophe est relativement maintenu.

Ces relations sont actualisées par la participation des enfants spirituels aux danses organisées par Jean-Christophe et Bonnie ou Marie-Claire à New York. Mais, comme ils le mentionnent également, des initiés viennent parfois en Haïti pour les mêmes occasions. C'est ce que confirme Nelly, cousine de Jean-Christophe et initiée par lui et Bonnie, qui habite à proximité du *peristil* de son père spirituel à Carrefour :

H – Et est-ce qu'il y a des enfants spirituels de Jean-Christophe qui sont à l'étranger... comme des gens qui viennent des États-Unis et qui viennent ici [au *peristil* de Carrefour]?

N – Qui viennent faire le *kanzo* ici?

H – Ou qui viennent faire des danses, des choses comme ça.

N – Oui, Jean-Christophe a beaucoup d'enfants spirituels.

H – Parce que j'ai vu qu'ils viennent pour faire le *kanzo*, mais je ne sais pas s'ils viennent pour une danse après qu'ils soient initiés.

N – Oui, ils viennent, ils font des grosses danses. Tuer des bœufs, oui, des cochons, des chèvres, tout ça, complètement. Ils viennent faire des grosses cérémonies.

H – Tout seuls?

N – Oui.

H – Ils viennent avec...

N – Avec leur famille. Ils viennent avec leurs frères et sœurs. Ils viennent ensemble. Ils viennent avec Jean-Christophe, il y en a qui viennent avec Marie-Claire aussi. ... Une fois Christelle est venue avec deux, trois.

H – Et quand ils font ça ce sont des Haïtiens, il n'y a pas d'étrangers?

N – Ce sont des étrangers.

H – Quels étrangers? [...] Mais par exemple, ce sont des Américains noirs ou des Haïtiens de la diaspora?

N – Avec des "diaspora".

H – Ouais, c'est ça.

N – Des "diaspora". Il y a souvent beaucoup de "diaspora" qui viennent dans la maison en-bas [le *peristil*]... avec Jean-Christophe (entretien Nelly, Carrefour, Haïti, novembre 2013).

H – E seke gen pitit Jean-Christophe ki lòt bò... tankou pa egzanp, moun ki sòti Etazuni, ki konn vin la?

N – Ki konn vin kanzo isi?

H – Oubyen ki konn vin fè dans, bagay konsa.

N – Wi, Jean-Christophe plen pitit.

H – Paske m te wè ke y ap vini pou fè kanzo, mè m pa konnen si yo konn vini pou yon dans aprè yo te kanzo.

N – Wi, yo konn vini, yo konn fè grwo dans. Tuye bèf, wi, cochon, kabrit, tout bagay sa yo nèt. Yo konn vin fè grwo vodou.

H – E pou kont yo?

N – Wi.

H – Yo konn vini avek...

N – Fanmi yo. Yo konn vini avek sè, frè yo. Yo konn vini lè yo vini. Yo vin ansanm avek Jean-Christophe, genyen k ap vini ak Marie-Claire le tou. ... On fwa Christelle te vini avek de, trwa.

H – E lè yo fè sa, se Ayisyen yo ye, pa gen etranje k ap fè sa?

N – Se etranje.

H – Ki etranje? [...] Mè pa egzanp se Ameriken ki nwa oubyen se Ayisyen dyaspora?
N – Avek dyaspora.
H – Ouais, c'est ça.
N – Dyaspora.[...] Konn gen anpil dyaspora k ap vin lakay la anba... avek Jean-Christophe.

Ces différents éléments montrent que Jean-Christophe et ses compagnes *manbo* sont à la tête d'un lignage religieux transnational dont les activités rassemblent des pratiquants d'Haïti et de la diaspora dans plusieurs lieux.

La mention de la venue de Christelle par Nelly renvoie à l'année 2010, lorsqu'elle initia quatre personnes au niveau *asogwe*, aidée par Jean-Christophe. Cela soulève un point important dans la constitution du lignage religieux concernant l'initiation de petits-enfants spirituels.

Il faut d'abord préciser que Marie-Claire et Bonnie sont au départ toutes deux initiés par Jean-Christophe. Mais comme elles ont ensuite initié d'autres personnes avec lui, cela leur confère un statut important dans la hiérarchie du lignage religieux, quasiment égal au sien. Par la suite certains des enfants spirituels de l'une ou l'autre de ces *manbo* ont également initié d'autres personnes, mais toujours en étant accompagnées par l'un de leurs parents initiatiques.

Le facteur déterminant dans la proximité que Jean-Christophe a avec certains de ses initiés semble donc être le fait que ceux-ci deviennent à leur tour initiateurs. C'est en tout cas ce qui apparaît lorsque l'on considère les relations qu'il entretient avec ses deux compagnes *manbo* ou avec Christelle¹⁵⁸.

Mais cela a aussi des conséquences sur le sentiment d'appartenance des enfants spirituels de Christelle au lignage religieux plus étendu de Jean-Christophe. Pour l'initiation du *lave tèt*, Christelle mène seule ses initiations, aidée d'autres enfants spirituels. Mais lorsqu'il s'agit du *kanzo* elle est toujours aidée par Bonnie ou Jean-Christophe pour faire ses initiations chez elle. Pour le niveau *asogwe*, elle est non seulement aidée par l'un ou l'autre de ses parents spirituels mais elle mène l'initiation

¹⁵⁸ Cette configuration reliant le chef d'un lignage religieux à plusieurs générations successives d'initiés existe dans d'autres lignages religieux du vodou *asogwe* en Haïti (discussion Maryse, Jacmel, Haïti, novembre 2013).

dans le temple de Jean-Christophe à Carrefour. Ce déplacement renforce l'affiliation des enfants spirituels au lignage religieux selon leur niveau initiatique : plus leur niveau est élevé dans la famille religieuse, plus ils sont proches du lignage religieux. Cette configuration peut être synthétisée par le schéma suivant qui fait apparaître le rôle central de Jean-Christophe en tant que parent spirituel de plusieurs générations d'initiés.

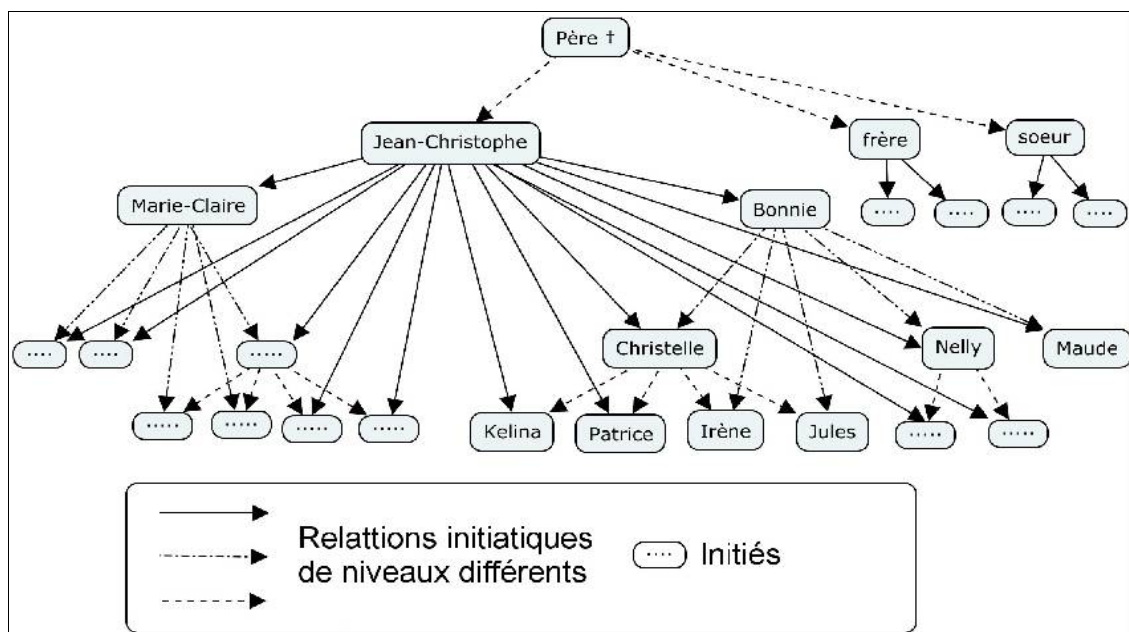


Figure 3 : Schéma des filiations spirituelles dans le lignage religieux transnational de Jean-Christophe.

Lorsqu'il s'agit de Jean-Christophe, les enfants spirituels de Christelle considèrent qu'ils ont eux aussi deux parents initiatiques. C'est par exemple le cas pour Kelina, qui considère Christelle comme sa mère spirituelle et Jean-Christophe comme son père spirituel. Mais cette situation est plutôt une exception parmi les enfants spirituels de Christelle et tient surtout au fait que Kelina soit la fille biologique de Christelle.

Si c'est Bonnie qui épaula Christelle, les initiés ont moins tendance à considérer Bonnie comme leur deuxième parent initiatique mais cela leur instille tout de même un fort sentiment d'appartenance au lignage religieux de Jean-Christophe. Ils exprimeront par exemple cette filiation dans les cérémonies en témoignant davantage de déférence envers Bonnie en tant que grand-mère spirituelle que les initiés au *lave tèt*. En dehors des moments rituels, cela s'exprime par la plus grande proximité qu'ils ont avec elle dans les interactions quotidiennes, comparé aux initiés de rang inférieur.

Étant donné le nombre important de personnes qu'elle a initié avec eux, Christelle est l'une des enfants spirituels de Bonnie et de Jean-Christophe envers laquelle ceux-ci sont les plus proches. Cela se manifeste par leur présence récurrente lors des danses chez Christelle. Par conséquent, les enfants spirituels de Christelle sont souvent en contact avec leurs grands-parents initiatique et leur appartenance à la famille spirituelle de Christelle les inscrit dans un lignage religieux aux dimensions transnationales.

Comme ce réseau repose sur des espaces définis dans lesquels sont actualisés les liens d'appartenance, il est possible de parler d'un territoire transnational du lignage religieux. Je reviendrai plus loin sur cet aspect. Mais en parallèle, les membres de ce lignage religieux peuvent également participer d'un autre type de réseau transnational par leur famille biologique qui comporte aussi une dimension territoriale.

6.1.2 – Parentés transnationales

Si chaque membre du lignage religieux de Jean-Christophe s'inscrit dans un réseau par sa pratique du vodou *asogwe*, ce n'est pas le seul type de relation de dimension transnationale auxquelles ceux-ci participent. Les liens familiaux entretenus par-delà les frontières conduisent également à les insérer dans des réseaux transnationaux spécifiques. Mais comme chaque personne hérite d'une histoire qui lui est propre, tous ne connaissent pas le même type de relations entre leur pratique du vodou et leur famille biologique.

Comme le lignage religieux de Jean-Christophe a une existence antérieure à la famille religieuse de Christelle, je commencerai par celui-ci. Cela amènera à aborder dans un second temps la manière dont les liens de parenté interagissent ou non avec les liens spirituels.

Jean-Christophe a sa grand-mère paternelle et sa mère à Jacmel, chez qui il a grandi et où il a un *peristil* familial. Son père, qu'il n'avait pas connu jusque là, l'emmena à quinze ans aux États-Unis pour vivre avec lui à Spring Valley dans l'état de New York. Il l'initia

au niveau *sou pwen* et le choisit pour devenir le *oungan* qui héritera de sa pratique. À dix-sept ans son père l'initia au grade *asogwe* et mourut peu de temps après. Plus tard, Jean-Christophe vécut à Brooklyn et mena ses activités dans ce quartier de New York. Il retourna ensuite vivre à Spring Valley avec Bonnie, l'une de ses compagnes *manbo*, et leurs deux enfants. Après la mort de son père, Jean-Christophe reprit le *peristil* de son père à Carrefour et commença à s'y rendre plusieurs fois par an. Il a treize frères et sœurs paternels, tous *oungan* et *manbo* initiés par son père, qui vivent à New York ou Spring Valley. Une autre compagne *manbo*, Marie-Claire, vit à Brooklyn mais elle n'a pas d'enfants. Une troisième vit à Carrefour, aux abords de son *peristil*, elle est aussi *manbo asogwe* et il a eu son dernier enfant avec elle, en 2013. Pour Jean-Christophe, il y a donc une continuité totale entre famille biologique et spirituelle, qui a toujours renforcé sa relation au vodou.

Mis à part Christelle, une seule autre fille spirituelle de Jean-Christophe et Bonnie a des enfants spirituels. C'est Nelly, une cousine qui a grandi avec Jean-Christophe chez sa grand-mère à Jacmel. Elle est la sœur initiatique de Christelle, c'est-à-dire qu'elles ont passé leur initiation *asogwe* ensemble (elle était donc ma tante spirituelle). Elle habite juste à côté du *peristil* à Carrefour et s'en occupe pendant l'absence de Jean-Christophe avec une quinzaine d'autres frères et sœurs spirituels qui habitent Carrefour et Port-au-Prince. Malgré son investissement dans la pratique du vodou elle n'a que trois enfants spirituels, au niveau *kanzo*.

Au sein de la famille spirituelle de Christelle, les configurations transnationales de parenté sont très variables, de même que leur rapport à la pratique du vodou. Cette disparité prolonge celle évoquée précédemment (Chapitre 5-1.3).

Le père de Christelle vivait à Spring Valley, elle ne le connut qu'après être arrivé à Montréal et il mourut quelques années après. Sa mère a vécu une dizaine d'années avec elle à Montréal et est retournée en Haïti en 1997. Elle vit maintenant à Port-au-Prince avec la tante et des cousins de Christelle. Christelle a aussi des cousins à Léogane, des demi-frère et des demi-sœurs à Port-au-Prince. Elle a des liens forts avec un demi-frère qui vit à New York (Gerald) et un autre qui vit à Montréal (Kesner). Elle est moins

proche des quatre autres enfants de son père qui vivent aux États-Unis. Sa famille a eu un rôle temporaire dans son rapport au vodou. Si les membres de sa famille savent qu'elle est *manbo*, ils n'ont pas tous la même attitude envers cette pratique : sa mère et sa tante ont cessé toute activité vodou et s'en sont détachées, alors que son cousin qui vit en Haïti et qui est *oungan* entretient avec elle un rapport de complémentarité mêlé de rivalité. Une cousine vivant à Montréal fréquente ses cérémonies. Mais la majeure partie des personnes avec qui elle partage sa pratique sont extérieures à sa famille biologique.

Ylena a ses deux parents à Montréal. Sa mère vient de Jacmel mais Ylena n'est jamais allée en Haïti. Elle a un frère, une sœur et du côté maternel une tante et des cousins qui vivent aussi à Montréal. Une partie de sa famille vit en France, une autre à Spring Valley. Son seul lien à Haïti est une tante maternelle qui vient souvent leur rendre visite. L'ensemble de sa famille ignore qu'elle pratique le vodou. Mis à part deux bonnes amies à elle, personne n'est au courant, ce qui lui fait dire que :

C'est fou encore de voir que c'est encore avec les amis que c'est plus facile que de regarder ma mère et de lui dire [*elle tape avec son poing sur la table*] « M'an », *elle rit*, « voici là [je suis vodouisante]! » (entretien Ylena, Montréal, mai 2014).

Même avec son frère et sa sœur, c'est un sujet tabou :

Ils ne sont pas très... On a jamais été en profondeur sur le sujet mais le peu de fois qu'on en parle, non. Ma sœur, si on commence à lui en parler elle dit « oh non ma sœur, prends ta bible et puis prie ». *Elle éclate de rire*. [...] Tandis que mon frère c'est « non », vraiment pas. Il est vraiment fermé à cela (entretien Ylena, Montréal, mai 2014).

Pourtant, une fois qu'il l'a soupçonnait de participer à des danses vodou, ce dernier sous-entendait qu'il serait tout de même de son côté si jamais sa famille la mettait à l'écart à cause de sa pratique.

Yvonne vivait avec son père à Montréal jusqu'à ses 18 ans, moment où il repartit vivre à Port-au-Prince. Il mourut en 2013. Sa belle-mère, son demi-frère et sa demi-sœur vivent toujours à Montréal. Elle a une relation assez bonne avec la première mais plus distante avec les deux autres. À Jacmel, vivent sa mère et ses frères et sœurs avec qui elle échange régulièrement. Elle leur envoie de l'argent et lorsque des proches partent en Haïti, elle leur confie des affaires pour leur donner. Elle a également de la famille maternelle et paternelle à New York, en Californie, en Floride et à Washington mais n'a pas de relations avec eux. Le frère de sa mère vit en France depuis plusieurs dizaines

d'années. Bien qu'elle ait eu un rapport assez proche avec le vodou durant son enfance en Haïti (notamment par le frère de sa mère qui faisait des cérémonies), Yvonne n'en parlait pas avec sa famille. Du fait de certaines expériences qu'elle vécu à cette période de sa vie, elle eut très longtemps peur du vodou. Quand son parrain et sa femme, amis de son père, vinrent à Montréal, ceux-ci jouèrent un rôle d'intermédiaire et la mirent en contact avec d'autres pratiquants locaux étrangers à sa famille.

Elena a une trentaine de personnes de sa famille qui vivent à Montréal, dont deux tantes, un oncle, des cousins et cousines. Sa mère et des cousins vivent à Saint-Marc en Haïti, où elle se rend environ tous les deux ans. Son père, avec qui elle échange peu, vit au Venezuela. À Paris elle a un cousin avec lequel elle est proche. Et à Miami elle entretient des liens avec deux oncles et des cousines. Sa fille est récemment partie en Caroline du Sud après avoir obtenu une bourse d'études sportives. Et son mari actuel, avec lequel elle n'a pas d'enfants, est en Haïti. La partie de sa famille vivant en Haïti ne pratique plus le vodou :

Au début, avant, quand j'étais petite, ma mère était vodouisante mais là maintenant elle veut plus. Elle veut plus entendre parler du vodou, fait que elle se consacre à l'église [catholique]. [...]

H – Ok. Parce que c'était qui dans ta famille à part ta mère qui était là dedans?

E – Ma mère. Mon père était un réclame mais il a tout abandonné. Ma grand mère, avant qu'elle soit morte, elle pratiquait le vodou aussi. Mais c'est comme, quand j'étais petite, les gens pratiquaient le vodou. On dirait que dès que j'ai connaissance... J'ai pas connaissance vraiment que ma famille était impliquée dans le vodou. Ils ont tout abandonné, tout laissé tombé. C'est moi, je suis enfant unique, fait que c'est moi qui me débrouille toute seule, avec les *lwa* (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Quant à la partie montréalaise de sa famille, la situation est plus tendue au sujet du vodou, comme elle l'explique :

E – Oui. Ils sont beaucoup ici. C'est une grande famille. La majorité est ici, puis d'autres éparpillés.

H – Et tu les vois souvent?

E – Oui, j'en ai plusieurs que je vois. Mais j'ai pas vraiment... Je pense que avant, quand je venais de rentrer [au Québec], je voyais plus ma famille, mais... Tu sais que y a un conflit hein? Y a des gens qui acceptent pas que tu es dans le vodou. Tu te fais boudier par ta propre famille. Fait que tu gardes tes distances.

H – Ils sont quoi eux?

E – Bein y en a qui sont protestants, catholiques, qui veulent rien savoir du vodou.

H – Donc dans ta famille, y a une sorte de [clivage]... parce qu'y a d'autres personnes qui sont dans le vodou dans tes oncles, tantes? Bah oui, y a ton cousin.

E – Oui, y en a, y en a. Mais pas beaucoup. Mais y en a qui sont là-dedans qui se cachent.

H – Ah ouais, pour pouvoir quand même voir leur famille...

E – Exactement (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Cette tension intra-familiale due à la pratique du vodou est courante mais ne la coupe

pas des liens avec sa famille vivant en Haïti.

Patrice est venu à Montréal grâce à un regroupement familial effectué par son père et sa sœur aînée qui y vivaient déjà. Six de ses frères et sœurs vivent à Montréal et trois aux États-Unis. Après être restés quelques années, son père et sa mère retournèrent en Haïti. Ils sont décédés il y a plusieurs années et il n'a maintenant plus de famille proche en Haïti. Dans toute sa famille, c'est seulement lui et sa petite sœur qui pratiquent le vodou, les autres étant protestants. Sa femme, Marie-Louise, est dans la même situation sauf en ce qui concerne sa famille plus éloignée qui vit à Montréal, certains pratiquent le vodou, dont Elena.

Lola a deux frères à New York dont l'un qu'elle va voir régulièrement. Sa mère vivait à Montréal et est maintenant décédée. Sa sœur qui vivait avec elles est partie à Tampa en Floride mais sa nièce vit toujours à Montréal. Elle a une tante et des cousins à Toronto, qu'elle va voir de temps en temps. Du côté paternel elle a des frères et sœurs à Saint-Martin, en Guadeloupe et à Paris, avec qui elle entretient un contact régulier. Elle est en revanche plus éloignée de sa famille maternelle qui vit à Trinidad. Très peu de gens de sa famille savent qu'elle pratique le vodou :

[dans] ma famille, c'est ma sœur, puis ma nièce qui savent. C'est un peu complexe pour que je dise ça à ma famille. Ils vont le savoir, je dois dire, parce que « voici qui je suis, c'est ça que je suis ». Mais j'attends un peu. T'sais je me dis "tout à un temps". Pour mes amis, j'ai deux, trois amis qui savent (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Lola ne connaît donc pas d'interaction directe entre sa pratique du vodou et sa famille transnationale.

Corinne a une cousine au Canada. Lorsqu'elle arriva à Montréal, beaucoup de ses amis d'enfance qu'elle considère comme sa famille, y vivaient déjà. Son père qui vivait en Haïti est décédé en 2013. Sa mère, son frère et sa sœur vivent toujours à Carrefour mais viennent lui rendre visite tous les ans. Elle n'a pas de rapport étroits avec sa famille éloignée qui vit aux États-Unis et en Guadeloupe. Son ex-mari vit à Boston, où ils avaient vécu ensemble, et vient à Montréal pour voir leurs deux filles dont elle a la charge. Ses parents pratiquaient déjà le vodou et le reste de sa famille proche est au courant de sa pratique. Cela a sûrement facilité l'acceptation de sa pratique du vodou par sa famille mais n'est pas relié directement à sa manière de pratiquer qui mobilise des

personnes extérieures à sa parenté.

Irène n'a plus de famille en Haïti, ils vivent tous aux USA, dont une partie à Boston. Jules, son mari, n'a également plus de famille en Haïti. Tous deux étaient protestants auparavant et leurs enfants, avec qui ils vivent, le sont toujours. Leur famille n'est pas au courant de leur pratique et certaines tensions sont apparues au cours de l'année 2014 à ce propos.

Gwenola a son frère et des nièces qui vivent à Carrefour et d'autres membres de sa famille qui vivent à Port-au-Prince. Sa famille, à Montréal et en Haïti, est au courant de sa pratique. Son frère en Haïti est protestant et il désapprouve qu'elle s'inscrive dans cette religion mais cela ne produit pas de tensions majeures, ce qui est rare. Son ex-mari, qui vit en Haïti est *oungan* et un *peristil* abandonné derrière la maison de Gwenola à Carrefour lui appartient toujours.

Ces différents cas montrent que l'articulation entre famille la biologique transnationale et la pratique du vodou sont très variables selon les personnes. Si chaque membre du lignage religieux a des formes de parenté transnationale, très peu sont ceux pour qui elle s'associe à leur pratique du vodou.

Plusieurs tendances se dessinent dans les rapports entre famille biologique transnationale et lignage religieux. Certains connaissent une interaction forte entre leur famille biologique transnationale et leur pratique du vodou, comme Jean-Christophe ou Kelina. Pour d'autres, ces deux types de réseaux transnationaux n'interagissent que modérément car une partie de leur famille biologique ne pratique pas ou plus le vodou. C'est le cas de Christelle et d'Elena. Enfin, d'autres ne vivent aucune interaction entre leur pratique du vodou et leur famille transnationale biologique, comme Ylena ou Yvonne. Cette dernière situation est celle de la majorité des enfants spirituels de Christelle. Ceux-ci sont donc dépendants de leur appartenance à la famille spirituelle de Christelle dans leur relation à la pratique du vodou. Il serait donc possible de formuler l'hypothèse selon laquelle le lignage religieux transnational tiendrait lieu de "famille de substitution" pour ces personnes en ce qui concerne leur pratique du vodou.

Un autre aspect se dégage également de ces liens entretenus avec la famille biologique transnationale. Les personnes qui maintiennent des liens étroits avec leur famille produisent ce qui pourrait être appelé un territoire familial, c'est-à-dire des lieux habités par des membres d'une même famille biologique et dans lesquels ils ont une place légitime. Cette légitimité se construit principalement par le fait de se rendre régulièrement dans ces lieux, j'y reviendrai plus loin. Mais une différence se crée entre ceux dont les territoires familiaux incluent Haïti et ceux dont les territoires familiaux sont en dehors d'Haïti. Les premiers ont plus de chances de pouvoir associer leur pratique du vodou à leur territoire familial que les seconds. C'est ce qui apparaît dans la situation de Christelle, d'Elena et bien entendu de Jean-Christophe. À l'inverse, ceux dont la famille transnationale se situe hors d'Haïti, comme Irène, Jules ou Patrice, sont confrontés à la difficulté d'inscrire leur pratique du vodou dans un territoire familial peu propice au mode de territorialisation du vodou *asogwe* qui nécessite des caractéristiques qui n'existent souvent qu'en Haïti. De ce fait, ils sont dépendants du territoire du lignage religieux pour pouvoir territorialiser leur pratique du vodou en Haïti, principalement représenté par le *peristil* de Jean-Christophe à Carrefour.

Néanmoins, l'unité spatiale du territoire du lignage religieux risque d'être remise en cause par l'inscription dans un même lignage religieux transnational de personnes dont la famille biologique provient d'endroits différents. En effet, chaque territoire familial d'un enfant spirituel qui y pratique le vodou n'est pas investi par le lignage religieux (par exemple, Jean-Christophe ne va pas faire de cérémonies en Haïti chez Elena ni sur les terres de Christelle). Face à la primauté du territoire du lignage religieux qui doit être maintenue pour garantir l'unité de ce groupe, les territoires familiaux où des enfants spirituels pratiquent le vodou nécessitent de garder une place secondaire, ou parallèle, c'est-à-dire qui n'influe pas sur la configuration du territoire du lignage religieux. En revanche, ces territoires peuvent être assimilés comme marqueur identitaires en tant que territoires imaginés propres aux personnes, comme il en sera question plus loin (voir ce Chapitre-3.3). Il faut par ailleurs souligner que de tels territoires familiaux ne sont pas homogènes puisque tous les membres d'une même famille n'y ont pas nécessairement accès de manière égale. Il peut également y avoir des enjeux de rivalité autour de

l'usage du domaine foncier familial entre les membres d'une même famille biologique. C'est ce que Kelina rapportait au sujet des tensions entre sa mère et les cousins de celle-ci vivant sur son *abitasyon* à Léogane (entretien Kelina, Montréal, le 03/06/2014).

L'éclatement de ces deux types de territoires reliés par les deux types de réseaux transnationaux implique que les personnes ainsi dispersées puissent garder contact entre elles. C'est donc le rôle des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) qu'il faut analyser pour appréhender la possibilité de maintien de ces réseaux.

6.1.3 – Le rôle des TIC dans le réseau transnational et local

Il est apparu à plusieurs reprises dans ce qui précède que les TIC sont employées constamment par les membres du lignage religieux pour garder contact tant avec les autres personnes de ce lignage qu'avec leur famille biologique transnationale. Je vais approfondir cette dimension qui recèle des aspects cruciaux pour comprendre comment ces personnes entretiennent des relations par-delà les frontières. Je me place du point de vue de la famille religieuse de Christelle à Montréal pour donner une idée plus précise de ces usages.

Les technologies de l'information et de la communication (TIC) sont multiples et leur utilisation est courante au sein de la famille religieuse. Il ne s'agit pas ici de rendre compte de la manière dont le vodou est médiatisé mais de comprendre comment les usages quotidiens ou réguliers de ces dispositifs techniques permettent de créer et de maintenir des liens entre les membres de la famille religieuse et du lignage religieux transnational.

La télévision est beaucoup regardée, tant les chaînes francophones qu'anglophones. Elle accompagne les tâches quotidiennes, ce qui est courant en Haïti. Les chaînes de sports sont appréciées, davantage par les hommes, mais les femmes aussi les regardent. Il ne semble pas que l'usage de la télévision des membres de la famille spirituelle et de leur entourage soit très différent de celui qui en est fait par d'autres Québécois. Malgré la forte présence télévisuelle dans le quotidien, ce médium ne semble pas avoir de rôle important dans leur rapport au vodou.

À l'inverse, comme je l'ai analysé ailleurs (Munier, 2015), le matériel vidéo est particulièrement investi et fortement intégré à la pratique du vodou. La famille religieuse, sous la direction de Christelle, en vient alors à avoir une production régulière d'enregistrement vidéo des cérémonies¹⁵⁹.

Ces vidéo font partie intégrante du déroulement des cérémonies car il est prévu à l'avance qu'une personne la filme, si possible dans son intégralité¹⁶⁰. En l'occurrence, chez Christelle, la caméra lui appartient et c'est généralement Jean, le mari de Gwenola, habitué mais non-initié, qui vient à chaque cérémonie pour filmer. Les cassettes ainsi réalisées, entre 5 et 9 MiniDV par cérémonie, sont conservées chez Christelle et parfois converties en cassettes VHS ou en DVD pour pouvoir réenregistrer sur les bandes déjà utilisées.

Chez Christelle, ces images sont visionnées entre membres de la famille spirituelle en branchant la caméra à un écran plat accroché au mur, immédiatement après les cérémonies. Ces visionnages ont un usage récréatif, notamment pour se voir lorsqu'on est soi-même possédé, étant donné que l'on n'est pas censé être conscient de ses propres actes durant la transe. C'est l'occasion de faire des commentaires sur la manifestation des *lwa* des uns et des autres, le comportement d'une personne du public craintive d'un *lwa* ou, au contraire, le sollicitant excessivement.

À la fin de la réunion¹⁶¹ qui avait lieu une semaine après la cérémonie pour Loko et Danbala, ceux qui n'avaient pas vu les images de cette danse restèrent pour les regarder. Un long passage au début montrait la réalisation du *vèvè* par Jean-Christophe, lequel était composé d'une feuille de palme, symbole d'Ayizan entourés par deux serpents ondulés, figurant Danbala et sa femme Ayida. Une autre fois¹⁶², Christelle nous invita à nous rendre chez Corinne pour la soutenir après le décès de son père. Elle avait amené sa caméra et la brancha sur la télévision de Corinne pour que l'on regarde les vidéo de la

¹⁵⁹ J'avais pu observer cette pratique dès mes premières recherches dans plusieurs familles religieuses de Montréal.

¹⁶⁰ Une cérémonie peut durer entre 6 et 9 heures.

¹⁶¹ Observation du 29 mars 2014.

¹⁶² Observation du 20 décembre 2013.

cérémonie précédente, menée chez Elena, à laquelle nous avons tous participé.

Ces visionnages sont également pédagogiques. Christelle utilise ces vidéos dans les répétitions pour écouter les chants et commenter les actions et attitudes de ses initiés au cours des rituels. Mais aussi avant une cérémonie pour se remémorer comment mener une partie de rituel. Dans le cas de rituels rares, n'ayant pas été filmé à Montréal, il peut arriver de recourir à des vidéos prises en Haïti, au *peristil* de Jean-Christophe.

Ce fut le cas lors de la préparation d'une cérémonie d'initiation qui se déroulait pendant une semaine, en août 2013. À cette occasion, Bonnie, la mère spirituelle de Christelle était venue de New York pour l'assister dans la difficile tâche d'initier six personnes au grade *kanzo*. Christelle utilisa alors la vidéo d'une telle cérémonie que sa mère avait menée en Haïti pour se remémorer certains détails du *boule zen* ("brûler les pots"), l'une des étapes rituelles. Sur son écran plat, la *manbo* visionnait les images de la procession des initiés, couverts par un drap, qui se rendent devant des petits pots de terre posés sur trois gros clous en fer, fiché dans le sol, en dessous desquels brûle un petit feu vif. Elle fait un arrêt sur image pour se rappeler quels *vèvè* dessiner avec de la farine de maïs autour de chaque pot. Puis elle relance la lecture pour entendre les chants accompagnant ce rituel, ce qui lui permit de nous les apprendre au cours d'une courte répétition qui suivait. L'usage de la vidéo en cette occasion fut donc d'un secours précieux, garantissant à Christelle la rigueur de sa pratique.

Ce type de vidéos est diffusé à un auditoire minimal, composé des personnes filmées et de quelques proches, et leur usage est pragmatique. C'est la capacité mémorielle du médium qui prime et elle est mobilisée pour la reproduction du groupe par la transmission de connaissances rituelles. Christelle exerce un contrôle strict sur ces images car personne n'a le droit de les sortir de chez elle ou de les copier. Ce contrôle des images produites est courant chez la plupart des autres familles religieuses de Montréal. Mais à part quelques exceptions, aucune de ces vidéos ne sont diffusées hors du groupe. Avec en moyenne douze cérémonies par an, cette production pourrait atteindre une centaine d'heures annuelles de vidéo. Mais bien que produisant systématiquement des images, ces pratiquants restent en hors-champ par rapport à

d'autres formes de médiatisation du vodou. C'est ce que j'ai appelé une médiatisation restreinte (Munier, 2015) car s'il y a une production d'images, celles-ci ne sont diffusées que dans la famille religieuse et circulent uniquement au sein du lignage religieux.

Il arrive aussi que de rares personnes dans le groupe participent indirectement à cette production d'images. C'est le cas d'Elena qui partagea un DVD d'une cérémonie qui eut lieu chez son cousin à Montréal (Zèb Atè), mais à laquelle Christelle avait participé :

E – J'ai fait une danse chez mon cousin... *elle essaie de se rappeler*. [En] avril 2012? Je sais pas si t'as déjà vu le DVD chez maman?

H – Je crois pas, non.

E – Ah oui? Oui, j'ai fait une danse chez mon cousin en 2012, je salue Saint-Jacques, mais c'est maman même qui salue Saint-Jacques pour moi. [...] Oui, j'avais amené le DVD chez maman, de la danse, elle le passait souvent.

H – Tu l'as ici le DVD?

E – Là présentement je l'ai pas, j'ai une amie qui l'a emprunté avant hier. Mais à un moment donné tu vas le voir. Mais ils ont même mis un bout sur internet je pense. Peut-être qu'ils l'ont enlevé, mais j'ai été chez Ghislaine puis c'est Ghislaine qui m'avait montré ça sur internet (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Dans ce cas précis, la circulation d'images entre deux familles spirituelles est permise par le fait qu'elles participaient toutes les deux à la même cérémonie. Mais également parce que la famille Zèb Atè a une attitude plus permissive par rapport à la diffusion de ses propres images. Le fait qu'ils mettent de courtes vidéo de leurs cérémonies sur internet témoigne de cette médiatisation non plus restreinte mais auto-produite¹⁶³.

Internet est aussi fortement utilisé par les membres de la famille spirituelle et deux usages peuvent être distingués : les consultations de sites internet et l'utilisation des réseaux sociaux numériques. Comme le mentionne Elena, les sites d'hébergement de vidéo sont souvent visités, car les images de cérémonies sont une source d'information importantes pour les pratiquants vodou en général. Mais les sites textuels sont aussi consultés par les membres de la famille spirituelle.

Cet usage d'internet est le plus souvent fait par le biais d'ordinateurs personnels mais peu d'enfants spirituels en ont. Yvonne, Stéphanie et Ghislaine semblent être celles qui l'utilisent le plus. Mais Christelle, qui n'a plus d'ordinateur à son domicile, mentionne qu'au début de sa pratique du vodou elle eu recours à la consultation de sites internet :

¹⁶³ Le site internet Youtube sur lequel se trouve leurs vidéo peut être considéré comme un mode de médiatisation amateur. Celui-ci s'observe de plus en plus fréquemment dans d'autres religions afro-américaines, telle que l'*umbanda* brésilienne par exemple (Santiago, 2015).

C – [Pendant mes recherches, autour de 2003] je commence à constater... Sur l'internet là, c'est pas tout de la vérité, c'est pas de la vérité là. Je commence à dire "bah y a peut-être 60% de vérité". Aujourd'hui je vais dire que y a 30% de vérité.

H – Ouais et y a de plus en plus de choses, tu sais pas... [ce que ça vaut].

C – De plus en plus, c'est ça, tu sais pas quoi prendre. Mais, ça m'a bien mis sur une piste : la base. Y a certaines choses, juste le fait, sur internet, ils arrivent à "démystifier" que [le vodou] c'est pas une mauvaise affaire. Ça ça m'a rassuré. (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Cette attitude critique envers les contenus sur le vodou disponibles en ligne est pourtant loin d'être partagée par l'ensemble de ses enfants spirituels. Plusieurs discussions avec Yvonne et Stéphanie m'ont laissé penser qu'elles ne témoignaient pas du même recul envers des sources d'informations très hétérogènes.

C'est aussi parce que tous les membres de la famille spirituelle ont des *smartphones*¹⁶⁴ qu'ils ont peu d'ordinateurs. Et cela correspond à un usage d'internet davantage tourné vers les réseaux sociaux numériques. C'est surtout l'application de Facebook qui est systématiquement utilisée. Dans une moindre mesure, les membres de la famille spirituelle recourent à des applications telles que Skype (ou d'autres, basées également sur le protocole de communication vocale numérique VoIP) sur leur téléphone mobile.

Cet usage régulier des réseaux sociaux numériques est également partagé par les parents spirituels de Christelle. Jean-Christophe constate lui aussi le rôle qu'ont progressivement pris ces média. Cela se traduit par une augmentation de la création et du maintien de liens avec d'autres pratiquants vodou, qu'ils soient ou non de sa famille spirituelle :

JC – Tu sais dans le vodou, dès que tu donne de bons services, que tu travaille bien, que tout ce que tu fais est efficace, les gens t'aiment. C'est comme ça que je connais tous ces gens à New York, au Canada, à Miami. Dans beaucoup d'endroits il y a plein de gens qui me connaissent.

H – Tu parles du Canada et de Miami, ça veut dire que... ces gens, où est-ce que tu les a rencontré?

JC – Bon, ces gens, c'est quand il y a une danse, ils viennent, quand il y a une danse à Brooklyn. Et puis par hasard, il y a deux, trois personnes du Canada qui viennent. Ils voient comment tu fonctionnes, comment tu pratiques. [...] Ensuite ils rencontrent une personne au Canada à qui ils en parlent, qui en parle à son tour et c'est comme ça.

Et puis maintenant ça passe par Facebook aussi, quand tu fais un truc tu le mets sur Facebook, tu mets des photos, des choses comme ça. Tu parles avec d'autres amis qui ont plus de contacts. Les gens vont te connaître par les photos et ils viennent pour voir qui t'es. Ils viennent chez toi, ils viennent consulter avant, pour faire un test. Ils viennent faire une visite pour voir si tu vois la vérité, si ce que tu fais est vrai. Voilà comment. (entretien Jean-Christophe, Carrefour, Haïti, 18/04/2013).

¹⁶⁴ J'étais le seul à ne pas en avoir. J'étais aussi celui qui avait le plus tendance à utiliser les courriels plutôt que les réseaux sociaux numériques.

JC – W konnen nan bagay lwa depi w ap bay bon sevis, w travay byen, tout sa w fè bon, moun yo renmen w. Konsa ke m konne (cri de coq) tout moun sa yo New York, Canada, Miami. Anpil kote m gen anpil moun ki konnen m. Bagay sa yo, bon.

H – W pale de Canada avek Miami, sa vle di... moun, ki kote w te jwenn yo ?

JC – Bon, moun yo se lè yo vin, lè ke gen yon dans ki fèt Brooklyn. Epi par hasard konsa, gen de twa moun Canada ki vini. Yo wè ki jan w fonctionné, ki jan w sèvi. [...] Epi kounyea y ap jwenn on moun Canada epi moun ap bo moun, moun ap bo moun, epi se konsa.

Epi kounyea vin gen on afè bagay Facebook tou, lè w fè bagay w mete l sou Facebook, w mete foto, bagay sa yo. W ap pale ak lot zanmi, gen plis kontakt. Moun ap vini konnen w nan foto, y ap vini pou cheche konnen ki moun w ye. Y ap vin lakay w, y ap vin konsulte w avan, yo vin fè on test. Yo vin fè visit pou yo wè si w wè vre, si w konn sa w fè a vre. Kounyea men kijan.

L'usage de Facebook n'entre pas en contradiction avec les anciennes pratiques du bouche à oreille. Au contraire, il y a un maintien des formes de communication antérieures (interconnaissance, oralité), même si elles sont reconfigurées par le nouveau cadre dans lequel elles se déploient (transnationalisation, écrit et audiovisuel).

La forte propension à garder un contact régulier par des discussions fréquentes au sein d'un groupe d'interconnaissance, comme c'est le cas en Haïti lorsque des proches se visitent, se manifeste dans l'usage intensif qui est fait du téléphone cellulaire (actuellement massivement utilisé en Haïti aussi). Les membres de la famille spirituelle s'appellent régulièrement entre eux. L'intensité de ces échanges dépend évidemment de la proximité entre les membres. Ainsi, pendant un réunion en mai 2014, des plaisanteries étaient échangées au sujet des appels des uns et des autres pour raconter leurs rêves. Elena parodiait Nathalie qui mettait longtemps à lui expliquer un rêve, dans les moindres détails, alors qu'elle-même n'avait pas fini de lui raconter le sien. Et Christelle renchérit en rapportant que, juste après son initiation, Stéphanie ne cessait de lui téléphoner pour avoir des explications sur les potentiels messages oniriques qu'elle recevait. Lola, quant à elle, rapporte la même attitude après qu'elle ait été initiée (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Les enfants spirituels de Christelle échangent des nouvelles plusieurs fois par semaine avec elle, si bien qu'elle est au courant des situations affectives, familiales ou autres de chacun. En étant la confidente de ses enfants spirituels, elle a un contact constant avec l'ensemble du groupe. Mais elle entretient également un rapport très étroit avec Bonnie, et dans une moindre mesure Jean-Christophe, ainsi qu'avec des membres de sa famille

biologique aux États-Unis (Gerald) et en Haïti (famille maternelle). Comme il est apparu précédemment, les autres membres de la famille spirituelle font souvent de même avec leurs propres parents dispersés dans différents pays.

Mais l'usage des téléphones cellulaires ne se limite pas seulement aux appels car ils permettent aussi de prendre des photos et même d'enregistrer des séquences audio. Avant la cérémonie pour Saint Jean-Baptiste, en juin 2014, Stéphanie avait fait une série de photos du baptême des tambours avec son smartphone. Elle les avait ensuite partagées par Facebook aux autres membres de la famille spirituelle. Quant aux enregistrements audio, ils servent le plus souvent à garder une trace des chants appris pendant les répétitions. Ghislaine et Stéphanie utilisaient régulièrement ce procédé pour parfaire leur apprentissage.

L'ensemble de ces usages des technologies de l'information et de la communication prolonge des pratiques relationnelles antérieures en les transformant. La nouveauté réside dans la forme que prennent les échanges, liés aux caractéristiques techniques des média, incluant les images, le son et l'écrit. De ce fait, ils sont investis pour renforcer la pratique du vodou, en particulier à l'intérieur du lignage religieux.

Mais ils ne se substituent pas à la modalité de contact direct pour maintenir un lien entre les personnes qui habitent dans une même ville : les visites des uns et des autres sont toujours fréquentes. D'ailleurs le travail d'infirmière à domicile qu'occupe Christelle lui permet de courtes visites chez ses enfants spirituels. Concernant les personnes éloignées, les moyens techniques à disposition permettent de palier à la dispersion et de créer ou garder un contact régulier malgré la distance et les déplacements.

Le fait que ces moyens de communication soient mobiles est peut-être l'aspect le plus nouveau de ces modes de communication. En effet, lorsque les personnes se déplacent, elles peuvent ainsi rester en contact avec celles qu'elles côtoient habituellement. En Haïti, Christelle appelait ou recevait des appels de Montréal de ses enfants spirituels ou d'autres personnes. Lorsque j'étais dans le village d'Elena, celle-ci appelait régulièrement Christelle et d'autres personnes de sa famille biologique à Montréal. La

dimension mobile des TIC offre donc la possibilité non seulement de maintenir des relations avec des personnes éloignées et dispersées mais aussi de garder ce contact tout en se déplaçant soi-même.

Les différentes personnes utilisant ces technologies peuvent donc être considérées comme reliées entre elles n'importe où elles se trouvent. Cela signifie qu'elles occupent des places à distances à peu près égales dans un espace transnational (topologique), en dehors de leur éloignement réel (géographique). C'est alors la fréquence des échanges qui détermine la proximité entre les membres du lignage religieux et non plus la distance qui les sépare.

Il apparaît clairement que les divers modes de communication maintiennent l'existence des réseaux transnationaux que sont le lignage religieux et la parenté biologique transnationale. Dans l'espace local, les liens sont renforcés par les visites et les rencontres régulières. Au niveau transnational, les communications sont donc cruciales pour préserver les relations entretenues entre les membres. Mais la circulation des personnes y joue également un rôle bien que ce soit avec une fréquence moins élevée.

6.2 – Circulations transnationales et immobilité

La configuration transnationale du lignage spirituel pourrait laisser penser que chaque membre a la possibilité de se rendre régulièrement en Haïti ou à New York, tant qu'il reste fidèle à son affiliation. Dans les faits, la circulation des membres est très limitée et de grandes disparités apparaissent entre eux. À chaque fois, de multiples facteurs conditionnent les possibilités de circulation. Les ressources économiques, le statut hiérarchique (et pas seulement initiatique) au sein du groupe et la relation avec la famille biologique transnationale s'articulent pour informer la capacité de circulation des différentes personnes.

Lorsque les conditions sont réunies pour que les personnes se déplacent, celles-ci circulent en mobilisant leur réseau relationnel transnational. L'articulation ou la séparation existant entre le lignage religieux transnational et leur famille biologique transnationale se manifeste là aussi dans les lieux qu'elles fréquentent. Il faut donc

comprendre comment ces personnes circulent selon le réseau qu'elles mobilisent et comment cela influe sur leur relation aux territoires familiaux et du lignage religieux.

Étant donné la primauté de la place d'Haïti dans ces circulations, j'analyserai d'abord les déplacements vers cette destination, puis celles qui relient New York à Montréal. Je détaillerai ensuite les motivations qui amènent les personnes à voyager dans ces différents lieux. Il faut remarquer que l'attention portée au déplacement de certaines personnes ne doit pas faire oublier que d'autres ne se déplacent pas, ce qui renseigne sur les enjeux liés à ces circulations.

6.2.1 – Aller ou ne pas aller en Haïti

En 2011, soit deux ans après la première série d'initiations *lave tèt* qu'elle mena en tant que *manbo*, Christelle se rendit à Carrefour au *peristil* de Jean-Christophe pour initier quatre personnes. Ces enfants spirituels passèrent en même temps le niveau *kanzo sou pwen* et *asogwe*. Le groupe était accompagné par Stéphanie, qui avait passé son *lave tèt* l'année précédente, et Ghislaine, la belle-sœur de Christelle non initiée à cette date. Ce fut le seul voyage en Haïti à des fins rituels que Christelle fit avec des enfants spirituels jusqu'à l'été 2014. Avec sa fille biologique, qui fut initiée ultérieurement en 2011 à Montréal, elle s'y rendit plusieurs fois dans cet intervalle. Mais c'est un cas à part puisque ces voyages étaient avant tous des visites de la famille biologique, la composante vodou était secondaire.

Je fus donc le seul à me rendre en Haïti avec Christelle sans m'y faire initier et sans appartenir à sa famille biologique. Le fait que j'aie été avec Christelle dans son *abitasyon* près de Léogane, le Lakou 40, fit ironiquement dire à Stéphanie que j'avais été favorisé parce que « j'avais eu le droit d'y aller et pas elle » (discussion du 23/08/2012). Cette réaction soulève l'enjeu du rapport que Christelle entretient avec ce lieu, qu'elle conçoit comme un espace où elle va « se ressourcer » (entretien, 13/05/2014) quand elle est en Haïti. Il est donc rare que les enfants spirituels de Christelle voyagent avec elle et cela constitue dans une certaine mesure un privilège puisque l'accompagner permet d'accéder à des lieux "puissants", inaccessible si l'on s'y rend seul. Avant un voyage ultérieur, je lui avais demandé si je pouvais me rendre dans

son *abitasyon* pour rencontrer son cousin et elle m'avait opposé plusieurs arguments pour m'en dissuader. Ce refus montre qu'elle seule peut y mener ses enfants spirituels et souligne les enjeux entourant ce lieu.

Christelle se rend en Haïti régulièrement depuis qu'elle s'y est faite initier, entre une et trois fois par ans. Ses motivations sont surtout familiales, elle aide sa mère et l'entourage de celle-ci, mais ces voyages comportent toujours une part concernant le vodou. Elle va assister à des danses au *peristil* de Jean-Christophe à Carrefour, rend visite à des *oungan* et *manbo* qu'elle connaît et passe dans son *abitasyon*.

Le fait que Christelle entretienne des relations, tant à distance que directement en s'y rendant, avec sa famille biologique et spirituelle ; qu'elle voyage souvent avec son mari, lequel a aussi un réseau relationnel important en Haïti ; qu'elle dispose de moyens économiques suffisants pour s'y rendre souvent et qu'elle ait des points d'attache symboliquement forts concourent à lui conférer un potentiel de mobilité élevé.

Cette situation est loin d'être partagée par ses enfants spirituels. Certains d'entre eux, nés en Haïti, n'y sont jamais retournés depuis qu'ils ont émigré (Jules et Irène) ou seulement pour se faire initier (Patrice, Marie-Louise). D'autres, nés au Canada, n'y sont jamais allés (Ylena, Nathalie) ou seulement pour s'y faire initier (Stéphanie). Deux cas parmi les enfants spirituels de Christelle permettent de mieux saisir les enjeux autour de la mobilité en Haïti.

La situation que vit Yvonne en début d'année 2013 révèle certains enjeux sous-jacents à la question de la mobilité en Haïti. À partir de 1998 Yvonne est allée visiter sa mère après qu'elle ait passé vingt ans à Montréal avec son père sans retourner en Haïti. Elle y alla par la suite plusieurs fois par intervalle d'environ deux ans. Ces voyages étaient courts et elle ne fréquentait que sa famille maternelle.

Peu avant une réunion de la famille spirituelle, Yvonne perdit son père et elle voulut se rendre en Haïti pour son enterrement. Le déroulement de cette réunion montre que la situation draine un ensemble d'enjeux complexes qui se combinent pour valider ou non

ce voyage :

Le 14 janvier 2013, Christelle nous envoie un texto pour nous dire qu'il y aura une réunion le 19 et qu'à cette occasion nous soutiendrons Yvonne. La réunion se déroule normalement puis nous donnons chacun un peu d'argent pour aider Yvonne à aller en Haïti, suite au décès de son père. Arrive ensuite la question de savoir quand Yvonne partira pour assister à l'enterrement.

Gwenola intervient à ce moment et raconte un rêve qu'elle a fait récemment. Elle l'interprète comme le signe qu'Yvonne risque la mort si elle se rend en Haïti. Dans la foulée, Stéphanie et Christelle partagent le même type de message.

Christelle lui conseille alors de ne pas y aller mais d'envoyer l'argent et de dire à sa famille qu'elle a raté l'avion. Yvonne semble accepter la suggestion et laisse entendre que son père aurait subi une attaque sorcellaire.

[...]

Christelle commence une phrase par « ça me rappelle quelque chose... » puis soudain elle entre en transe, possédée par Bel Grouyad. Il salue tout le monde. [...] Il se tourne ensuite vers Yvonne et lui dit des choses sur la mort de son père, mais que je ne comprends pas en détail. Je saisis tout de même qu'il confirme les conseils qui viennent de lui être donnés. Il part peu de temps après, laissant Christelle affalée sur Ghislaine. Lorsque Christelle reprend ses esprits, elle met fin à la réunion. Il est bientôt 22h, je m'en vais après avoir salué tout le monde.

Dehors, Stéphanie et Yvonne fument une cigarette, je décide de rester un peu avec elles. Stéphanie était en train de raconter son rêve de la veille à Yvonne et elle s'auto-critique de ne pas avoir pensé à lui raconter plus tôt. Elle finit sa cigarette et rentre à l'intérieur. Yvonne me dit que son père avait 82 ans. Son pied lui faisait mal depuis deux jours puis il est mort subitement. Elle pense que c'est une poudre sur laquelle il a marché qui l'a tué. Elle considère qu'elle n'est pas assez « forte » pour aller en Haïti. Je lui demande si elle irait avec Christelle, est-ce que ça la protégerait. Elle dit que oui mais elle ne veut pas. Quand elle se sera renforcée elle pourra y aller. Je pars en lui souhaitant bon courage (Réunion chez Christelle, Montréal, 19/01/13).

Alors que tout indiquait la nécessité pour Yvonne de se rendre en Haïti à ce moment difficile de sa vie et qu'une aide du groupe l'accompagnait en ce sens, elle n'y alla pas. Plusieurs facteurs se conjuguent pour produire cette situation.

Dans le groupe, Yvonne a un statut qualifiable de subalterne. De caractère discret, elle est souvent distraite ou peu attentive, tant dans les activités quotidiennes que dans l'apprentissage des chants et Christelle lui adresse régulièrement des reproches très directs à ce propos. Bien qu'elle soit *manbo sou pwèn*, son attitude lui empêche d'avoir la reconnaissance dont d'autres jouissent avec ce statut. Cela se manifeste dans les cérémonies par le fait qu'elle occupe rarement une place importante, que cela soit en terme de liturgie ou de possessions¹⁶⁵. Enfin, elle est l'une des *ounsi* qui aide régulièrement Christelle dans les tâches ménagères. Tous ces aspects concourent ou sont le signe que sa place est, dans une certaine mesure, inférieure aux autres. Si certains

¹⁶⁵ Il est même arrivé que Christelle réprouve les agissements d'Yvonne lors de possessions. La mère spirituelle considérait que le *lwa* d'Yvonne n'agissait pas comme il aurait dû le faire. Mais cela n'est tout de même pas arrivé fréquemment.

autres enfants spirituels renforcent cette situation dans leurs interactions avec elle, cela reste rare et c'est surtout dans sa relation à sa mère spirituelle que réside ce statut.

Yvonne a peu d'argent et, dans les dernières années, elle eut des difficultés d'emplois. Pourtant, cela ne l'empêcha pas de se rendre en Haïti voir sa mère. Mais ses parents étaient séparés depuis son arrivée à Montréal, il y a trente-cinq ans, et son père avait fait sa vie avec une autre femme entre temps. Si Yvonne se rendait à l'enterrement de son père, elle courait le risque de passer pour une étrangère dans une famille qu'elle ne connaissait pas. À cela s'ajoute le fait qu'elle aurait dû voyager seule et dans un moment où une mort suspecte venait de toucher sa famille, situation qui la rend d'autant plus vulnérable.

L'interprétation de sa propre situation qu'elle exprime comme un déficit de « force » actualise l'ensemble des aspects "inférieurs" de son statut dans cette situation. Elle met aussi en jeu à la fois sa relation à sa famille paternelle et à sa mère spirituelle. Les avertissements oniriques rapportés par trois personnes, dont Christelle, et l'intervention de Bel Grouyad auprès d'elle peuvent être compris sur le plan spirituel : elle n'est pas suffisamment protégée par ses *lwa* pour risquer d'aller en Haïti dans ces conditions. Dans un sens plus général, cela signifie également qu'elle n'a pas les moyens (économiques et relationnels) pour s'y rendre.

Le deuxième cas concerne Elena qui connaît une situation totalement différente. Elena se rend souvent en Haïti, dans l'Artibonite. Une partie de sa famille maternelle habite à Saint-Marc et une autre à Danache, dans la campagne. Ces voyages fréquents sont principalement liés au maintien des relations familiales :

E – Au début, je voyageais chaque année. Je pense que 1992 à 1996, j'ai voyagé à chaque année. Chaque année, pendant que je travaillais, puis ils nous donnent des semaines de vacances, le travail est fermé, fait que moi j'en profitais pour aller faire deux semaines voir ma mère. Mais après ça, ça a changé, quand j'ai commencé à avoir des enfants, tout ça. Puis maintenant je peux partir en Haïti, je pense que la dernière fois j'y ai été en 2002, après ça j'ai passé quand même cinq ans avant de retourner là-bas. Après ça c'était six ans. Mais récemment j'ai été en 2010, puis je suis retournée en 2013.

H – Et t'es déjà allé avec tes enfants?

E – Oui, avec ma fille. Mais mes deux garçons ont été en Haïti mais sans moi. [...] Ils ont voyagé avec un ami à moi, j'ai pas été. Puis récemment j'ai été. Puis je sais pas, peut-être que l'année prochaine je vais y aller. C'est dans le programme que j'y vais... [...] L'été prochain. [...] J'ai plein de projets. Et peut-être même partir pour le *ason* [initiation *asogwe*] aussi (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

En ce qui concerne son rapport au vodou, elle dit n'avoir jamais assisté à une cérémonie en Haïti. Bien que sa mère a été « réclamée » et aurait dû devenir *manbo* il y a longtemps et son père aussi, sa famille a cessé toute pratique du vodou. Mais peu à peu, Elena retisse le lien entre le vodou et sa famille biologique. Quand elle m'accueillit à Danache quelques jours en avril 2013, je pus me rendre compte de sa volonté d'ancrer sa pratique du vodou en Haïti :

Elena m'emmène faire le tour de l'*abitasyon*. De l'autre côté du chemin, en face de la maison de sa mère, elle va construire une autre maison, après avoir détruit celle en terre qui devient trop délabrée. Elle va aussi construire deux maisons pour ses *lwa*. Ça fait longtemps qu'elle a ce message dans ses rêves.

Elle me dit que sur l'*abitasyon* de son père elle a « fait des choses pour les *lwa* ». C'est pour ça qu'elle est venue en Haïti cette fois-ci. Si j'étais arrivé avant, je serais venu avec elle mais là c'est trop tard, elle ne va pas y retourner. Elle a fait une partie de ce que les *lwa* lui ont demandé. Les autres choses, qui coûtaient trop cher, elle les fera plus tard (discussion Elena, Danache, Haïti, 10/04/13).

Ce séjour d'Elena en Haïti associe étroitement sa pratique du vodou à la fréquentation de son territoire familial. Les « choses qu'elle a fait pour les *lwa* » dans l'*abitasyon* de son père et la construction de *kay lwa* qu'elle projette de faire sur l'*abitasyon* de sa mère indiquent clairement qu'elle engage un processus de territorialisation de sa pratique du vodou sur son territoire familial en Haïti. Ce mouvement de long terme dans lequel elle s'inscrit repose donc en premier lieu sur ses voyages successifs en Haïti.

Malgré son propre potentiel de mobilité, Elena n'a pas cherché à fréquenter le *peristil* de Jean-Christophe. Cela montre la séparation qu'elle instaure entre sa pratique du vodou dans son territoire familial et celle du territoire du lignage religieux. Au sujet de sa relation avec Jean-Christophe elle souligne bien le rôle intermédiaire que joue Christelle, tant au niveau purement relationnel que spatial :

E – C'est en 2011 qu'il [Jean-Christophe] venait chez Christelle. Vraiment je peux dire c'est en 2012 que j'ai commencé à fréquenter Jean-Christophe. Mais j'ai pas eu le temps d'aller à Carrefour, quoi que ce soit. Quand je suis allée en Haïti, maman qui était supposée de partir en Haïti, j'allais la retrouver à Port-au-Prince, mais finalement elle est pas partie, fait que non. Peut-être un jour que je fais un voyage avec maman en Haïti, pour aller à Carrefour mais pour l'instant non (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Elena a donc un potentiel de mobilité important mais il est, pour l'instant, davantage centré sur sa région natale et sa famille biologique. En ce sens, elle maintient séparé son territoire familial et celui du lignage religieux. Mais son initiation au niveau *asogwe* par Christelle dans le *peristil* de Jean-Christophe en 2014 a éventuellement transformé cette

situation, lui conférant plus de légitimité pour fréquenter le territoire du lignage religieux.

Le territoire du lignage religieux, théoriquement commun à l'ensemble de ce lignage, est pour sa part investi principalement par Jean-Christophe, Bonnie et Marie-Claire. De plus, c'est une partie du territoire familial de Jean-Christophe. Les circulations en Haïti de ces acteurs majeurs du lignage religieux reposent donc fortement sur ce lieu.

Jean-Christophe, Bonnie et Marie-Claire se situent hiérarchiquement au dessus de Christelle et leur potentiel de mobilité est proportionnel à leur statut. Leurs déplacements en Haïti sont beaucoup plus liés à des pratiques rituelles que les autres membres du lignage religieux, notamment parce qu'ils ont un nombre bien plus important d'initiés mais aussi parce qu'ils disposent d'une clientèle en Haïti. Le *peristil* appartient à Jean-Christophe, qu'il a hérité de son père. Bonnie et Marie-Claire sont donc, dans une certaine mesure, dépendantes de lui pour se rendre en Haïti à des fins rituels. Mais étant donné que Jean-Christophe initie toujours des enfants spirituels avec l'une des deux *manbo*, cette dépendance se révèle plutôt être une complémentarité. Il arrive que les deux *manbo* soient présentes en même temps avec Jean-Christophe, c'est arrivé lorsque avec Christelle nous avons assisté à une cérémonie dans son *peristil*¹⁶⁶. À d'autres moments, Jean-Christophe est accompagné d'une seule d'entre elles.

En revanche, Nelly participe toujours aux cérémonies de son père spirituel. Étant donné qu'elle habite près du *peristil*, comme une quinzaine d'autres enfants spirituels de Jean-Christophe, elle fait partie des « enfants du *peristil* » (*pitit kay*) mais détient parmi ceux-ci la position la plus élevée. Comme d'autres initiés au niveau *asogwe* de Jean-Christophe et Bonnie ou Marie-Claire qui habitent en Haïti (pas seulement à Carrefour), elle est beaucoup plus pauvre que ses parents initiatiques. Elle ne voyage donc pas avec ses parents initiatiques et assiste depuis Carrefour à ces aller-retours et alternances qui drainent de nombreux enfants spirituels étasuniens. Son statut est donc fortement ancré dans le territoire du lignage religieux mais est tributaire d'une immobilité sur le plan transnational et d'un faible potentiel de mobilité au niveau local.

¹⁶⁶ C'était durant mon pré-terrain, le 09/08/2012.

Quand Jean-Christophe est en Haïti, il ne reste pas toujours à Carrefour et va régulièrement rendre visite à sa famille maternelle dans la vallée de Jacmel. Des membres de sa famille y organisent parfois des cérémonies. C'est l'occasion aussi pour Nelly de quitter un moment Carrefour :

N – À Jacmel il y a des endroits où je vais facilement. Quand je vais à Jacmel c'est quand [Jean-Christophe] fait une cérémonie. [...] Avec sa mère, Manbo Saladie. À Jacmel, je peux aller là-bas facilement. Si il y a quelque chose qui se passe, je prends ma valise, j'y vais (entretien Nelly, Carrefour, Haïti, novembre 2013).

N – Tankou [Jacmel] s on peyi g on kote m ale, fasil. Ale Jacmel se lè [Jean-Christophe] pral fè on bagay, [...] avek manman [li], Manbo Saladie. Jacmel m ka ale la fasil. Ok, se lè g on bagay, m pran valiz mwen, m ale.

La mobilité de Nelly pour certaines activités liées au vodou est donc dépendante de celle de son père spirituel. Cela indique que même en Haïti, les capacités de déplacement de Jean-Christophe dépassent celles de ses initiés¹⁶⁷, aussi importants soient-ils et ne se limitent pas à une mobilité transnationale.

De son côté, Marie-Claire relate ses déplacements très fréquent en Haïti en prenant l'exemple de l'année en cours, chargée en activités rituelles :

H – Et depuis que tu habites à New York est-ce que tu viens souvent en Haïti?

MC – Oui. Je viens en Haïti huit fois par an.

H – Huit fois, chaque année? [...]

MC – Les gens me le demandent. Par exemple j'étais en Haïti en août, j'étais en Haïti en mars, j'étais en Haïti en mai, je suis venue en Haïti en juillet... J'arrive en Haïti en juillet, je reste en août, je pars d'Haïti fin août. À peine j'arrive [à New York], il y a un client qui m'appelle ici, il faut que j'aille en Haïti pour faire un travail pour lui, alors que je viens de rentrer. Alors je suis retournée en Haïti encore, dans le même mois. Je reviens [à New York] en septembre. Puis je reviens en décembre. Alors c'est des aller-retours. Je vais en Haïti cinq, sept, huit fois par an (entretien Marie-Carmel, Carrefour, Haïti, 21/03/2013).

H – E depi w rete New York eske w vin souvan Ayiti?

MC – Oui. Mwen vin Ayiti, pou yon ane a, uit fwa. For the year.

H – Uit fwa, chak ane? [...]

MC – Moun mande m. Tankou m te Ayiti an out, m te Ayiti an mars, Ayiti an mai, m te vin Ayiti en juyè... m antre Ayiti an juyè, m rete pou out, m rantr Ayiti nan fen out. Mwen pa rive, gen yon kliyan ki rele m isi, fo m al Ayiti pou li, fè yon travay pou li, lè m fèt antre. So mwen te back Ayiti anko, nan menm out la anko. M tounen an septanm. An septanm, m tounen an desanm. So ale retour. M al Ayiti, senk, sèt, uit fwa pou ane an.

Jean-Christophe évoque le même rythme intense de voyages pour des raisons similaires :

Quand je viens ici, en Haïti, si je dois faire un travail pour quelqu'un, qui a besoin de moi,

¹⁶⁷ D'autres initiés *asogwe* qui habitent à Port-au-Prince ou à Jacmel viennent également lorsque leur père spirituel est à Carrefour.

je viens le faire. Il y a des choses que tu peux pas faire aux États-Unis, tu es obligé de venir ici pour les faire. Quand je viens, soit on a une danse, ces choses là, je les fais et puis je repars (entretien Jean-Christophe, Carrefour, Haïti, 18/04/2013).

Lè m antre isi, an Ayiti, si m gen on travay pou fè pou on moun, ki gen pou m antre, m vin fè li. Gen bagay w pa ka fè Etazuni, se pou vin fè l. Lè m vini, oubyen nou gen dans, bagay sa, m fè l epi m ale.

Tant Jean-Christophe que Marie-Claire – et il en va de même pour Bonnie – ont donc non seulement des initiés mais également une clientèle régulière en Haïti. Mais Jean-Christophe y ajoute l'impératif de mener certaines cérémonies précises, réparties tout au long de l'année :

H – Dans une année, est-ce que tu sais approximativement combien de fois tu viens [en Haïti]?

JC – Je viens ici souvent. Je peux faire six ou sept voyages.

H – Ok. Mais est-ce qu'il y a des danses par exemple que tu es obligé de faire en Haïti?

JC – Oh oui. Il y a des danses que je fais en décembre, en mai, en août, un, deux, trois août.

H – Ok. Décembre c'est pour le *frote fey*?

JC – *Frote Fey*, les gardes.

H – Les gardes, ces choses là. Mai, c'est pour...

JC – C'est pour Kouzen.

H – Et août c'est?

JC – En août... Juillet c'est la fête de Papa Ogou. Je peux sauter le jour mais en août c'est Maoule. Un, deux, trois, trois jours, c'est la danse de Maoule.

H – Ok. Sinon toutes les autres fêtes tu les fais à New York.

JC – Oui, on fait des danses à New York aussi, je fais des mariages, je fais plusieurs autres danses à New York de temps en temps (entretien Jean-Christophe, Carrefour, Haïti, 18/04/2013).

H – Nan yon lanne, eske w konnen approximativement konbyen tan w fè... w vin la ?

JC – M vin la souvan. M ka fè nenpot sis sèt voyaj.

H – Ok. Men eske gen dans par exemple, w oblije fè Ayiti ?

JC – Oh oui. Gen dans m fè an desamb, en mai, en out, en de twa out.

H – Ok. Desamb se pou frote fey ?

JC – Frote fey, gad.

H – Gad, bagay sa. Mai se pou...

JC – Se pou Kouzen.

H – E out se ?

JC – An out... Juyè se fèt Papa Ogou. M gen drwa sote jou, men an out se Maoule. En de twa, twa jou, se dans Maoule.

H – Ok. Sinon tout lot fèt w fè l New York.

JC – Oui, moun fè dans New York tou, m fè mariaj, m fè pluziè lot dans New York gen de lè.

La particularité qu'énonce Jean-Christophe réside dans le fait que le déroulement habituel de son calendrier rituel inclut nécessairement ses deux espaces de pratique du vodou dans une continuité. Étant donné qu'à cela s'ajoute une clientèle également répartie dans les deux espaces, l'ensemble de sa pratique du vodou est donc entièrement répartie entre New York et Haïti. Cela est très différent de la pratique de Christelle (du moins pour l'instant) puisque ses activités principales – à la fois son calendrier rituel et sa clientèle – se situent à Montréal. Haïti est pour elle un lieu où elle ne se rend

qu'exceptionnellement.

Le potentiel de mobilité de Jean-Christophe est sûrement le plus développé de tous les membres du lignage spirituel transnational. Juste derrière lui viennent Bonnie et Marie-Claire. Si c'est grâce à leur grande mobilité qu'ils peuvent tous trois initier un grand nombre de personnes, l'inverse est également valable. Puisque les voyages coûtent cher, les sommes versées pour les initiations qu'ils mènent en Haïti jouent un rôle certain dans la possibilité de se déplacer aussi souvent. Encore une fois, le statut hiérarchique au sein de la famille spirituelle, et donc aussi le prestige en dehors d'elle, concordent avec la capacité à se déplacer.

Christelle détient une mobilité moindre, ce que reflète également l'ancrage spatial de sa pratique du vodou, principalement situé à Montréal. Au sein de ses enfants spirituels, les capacités de mobilité sont inégalement réparties mais dans tous les cas aucun d'entre eux n'égale Christelle lorsqu'il s'agit de se rendre dans le territoire du lignage religieux. Les cas contrastés d'Elena et d'Yvonne montrent bien que le potentiel de mobilité vers Haïti fait jouer des liens de parenté biologique mais aussi le statut au sein de la famille religieuse. Mais même si certains enfants spirituels ont un potentiel de mobilité élevé, leur territoire familial reste séparé de celui du lignage religieux. Et c'est donc Christelle qui, en dernier ressort, donne accès à ce territoire qui joue un rôle central dans la pratique du vodou tant pour le lignage religieux que pour la famille religieuse.

L'ensemble de ces rapports inégaux à la mobilité semble confirmer des tendances dégagées par certains auteurs traitant des mobilités internationales. Dans leur article, Kevin Hanam, Mimi Scheller et John Urry (2006) soutiennent que « Mobilities also are caught up in power geometries of everyday life. There are new places and technologies that enhance the mobility of some peoples and places *even as they also* heighten the immobility of others, especially as people try to cross borders » (Hanam *et al.*, 2006:3, références omises). Cette analyse recoupe la situation abordée ici par le fait que dans le lignage religieux transnational, la grande mobilité des uns repose sur l'immobilité des autres.

Ces auteurs traitent avec justesse des inégalités d'échelle globale de la capacité à se déplacer et s'appuient sur le concept de Vincent Kaufmann de « motility » (Kaufmann, 2002, cité par Hanam *et al.*, 2006:3). La motilité (Kaufmann, 2008) renvoie au potentiel de mobilité en tant que pouvoir, détenu selon l'auteur par l'élite hyper-mobile globalisée. La situation analysée ici concerne une population différente mais l'application du concept garde toute sa pertinence. Le sommet de la hiérarchie du lignage religieux est celui qui détient le plus grand pouvoir économique, de mobilité mais aussi de prestige, selon les normes interne au vodou. Et il apparaît que ces facteurs décroissent de manière égale au fur et à mesure que l'on descend dans la hiérarchie.

Concernant particulièrement la famille religieuse de Montréal, Christelle est celle qui détient la motilité la plus importante. Comme elle est mère spirituelle, elle peut "en faire bénéficier" ses enfants spirituels si ceux-ci disposent également d'un minimum de pouvoir (économique, initiatique ou relationnel). C'est la raison pour laquelle ceux qui se déplacent déjà en Haïti et qui ont un statut initiatique élevé ont le plus de chances d'avoir accès au territoire du lignage religieux que les autres, qui demeurent dans une relative immobilité.

Les déplacements en Haïti sont donc fortement conditionnés par des facteurs multiples et Christelle a un rôle clé dans la circulation des ses enfants spirituels vers le territoire du lignage religieux. Il faut à présent comprendre comment se configurent ces facteurs lorsqu'il s'agit de New York.

6.2.2 – Circulations entre Montréal et New York

Les propos cités précédemment indiquent que la région de New York est un espace central pour la pratique du vodou au sein du lignage religieux. Étant donné que Jean-Christophe, Bonnie et Marie-Claire vivent dans cette région, tout une part de leur activité rituelle a lieu à cet endroit. Ces lieux qu'ils mobilisent dans leur pratique du vodou font donc également partie du territoire du lignage religieux.

La famille spirituelle de Christelle est en lien avec Jean-Christophe et Bonnie par une circulation entre New York et Montréal. En ce qui concerne Marie-Claire, la situation

est très différente de ce qui passe en Haïti puisque Jean-Christophe vit avec Bonnie à Spring Valley, avec leurs deux enfants, alors que Marie-Claire vit à Brooklyn. Mais cela n'empêche pas Jean-Christophe de participer à des cérémonies avec Marie-Claire à Brooklyn, sans Bonnie.

Cette césure est renforcée par le fait que Christelle considère Bonnie comme la compagne légitime de Jean-Christophe, rejetant Marie-Claire. Ainsi, lorsque Christelle (accompagnée parfois d'enfants spirituels) se rend à New York pour assister à des cérémonies faites par Jean-Christophe, elle ne va qu'à celles qu'il mène avec Bonnie et jamais à celles de Marie-Claire. De la même manière, Marie-Claire ne vient jamais dans les danses de Christelle à Montréal.

La circulation entre New York et Montréal au sein du lignage religieux se produit dans les deux directions mais elle ne se déroule pas de la même manière selon les personnes qui se déplacent. Christelle emmène ses enfants spirituels une à deux fois par an assister à des cérémonies à New York ou Spring Valley. Comme Elena le mentionne elle-même :

H – Et t'es déjà allée à New York?

E – Oui, la dernière fois. La dernière fois j'ai été avec manmy, j'ai assisté à une danse de Kouzen. [C'était avec] Bonnie et la sœur de Jean-Christophe. Oui, j'ai bien aimé. [...] Elle est *manbo* aussi mais c'est la sœur biologique de Jean-Christophe. Elle est déjà venue chez maman, elle s'appelle Carole (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Ylena rapporte quant à elle une expérience qu'elle eut au cours d'une cérémonie à New York lors de laquelle Jean-Christophe était possédé par le *lwa* Kriminèl (entretien Ylena, mai 2014). Il m'est arrivé quelques fois d'entendre les enfants spirituels de Christelle parler de ces cérémonies mais, comme je l'ai expliqué précédemment (Chapitre 3-2.2.3), je n'ai jamais pu y aller moi-même. Celles qui s'y sont le plus rendues sont Kelina, Yvonne, Stéphanie, Ghislaine et Lola. Cette dernière a d'ailleurs un frère qui habite à New York, elle s'y rend donc par elle-même pour le voir. Sans oublier qu'avant de connaître Christelle, son premier recours au vodou se fit à New York.

Parmi les enfants spirituels de Christelle, certains se rendent donc plus souvent à New York ou Spring Valley que d'autres. La motilité de ces personnes se comprend en premier lieu par leur statut dans la famille religieuse : les plus proches de Christelle l'accompagnent le plus mais seulement à partir d'un certain niveau initiatique. Le fait

d'avoir de la famille biologique dans cette région semble augmenter les chances d'y aller, comme c'est le cas pour Ylena et Lola par exemple. En revanche – et comme j'en fis l'expérience moi-même – aucun enfant spirituel de Christelle ne se rend seul à New York pour voir Jean-Christophe ou Bonnie. La mobilité des enfants spirituels de Christelle peut être importante si elle repose sur leur territoire familial mais elle est toujours indexée sur celle de Christelle en ce qui concerne le territoire du lignage religieux.

Les circulations de New York à Montréal, sont plus nombreuses et régulières. Bonnie vient souvent aider Christelle pour des cérémonies, la plupart du temps accompagnée de Jean-Christophe, mais pas toujours. Ils viennent aussi avec leurs deux enfants et Maud, une initiée de Bonnie, est souvent présente avec eux. Il arrive également que Jean-Christophe vienne sans Bonnie. Parfois d'autres personnes se rendent chez Christelle avec eux, que ceux-ci soient membres du lignage religieux ou pas, tel que des percussionnistes.

Gerald, un frère de Christelle qui habite à New York, est venu de plus en plus régulièrement aux cérémonies de sa sœur à partir de fin 2012. À force de venir avec Jean-Christophe et Bonnie il noua des liens étroits avec eux. Si bien qu'en 2014, il s'adressa à Christelle pour qu'elle fasse une cérémonie de traitement pour lui. Durant la cérémonie, Jean-Christophe épaulait Christelle et participa activement au rituel thérapeutique de Gerald.

Jean-Christophe, Bonnie et les personnes qui les accompagnent restent généralement moins d'une semaine, souvent juste un week-end pour participer à une ou deux parties d'une danse. Ils sont alors logés chez Christelle. Ce n'est que pour les initiations qu'ils restent plus longtemps. Les initiations *kanzo* que Christelle fit chez elle furent toujours supervisées par l'un de ses parent spirituel. En 2011 ce fut Jean-Christophe qui était présent et en 2013 ce fut Bonnie. À ces occasions, les grand-parents spirituels restent plus d'une semaine, pour aider Christelle dans toutes les activités rituelles que comporte ces initiations. Si l'un d'entre eux seulement est présent dans ces moments exigeant une présence plus longue c'est parce que l'autre reste à New York ou part en Haïti pour

mener ses propres activités rituelles.

Plus largement, ces circulations doivent être comprises non seulement dans les rapports au lignage religieux mais également dans l'existence de clientèles, comme c'est le cas en Haïti. Sur ce plan, la réputation joue un rôle primordial, comme le mentionnait Jean-Christophe plus haut au sujet de l'émergence des réseaux sociaux numériques (ce chapitre, 1.3). Cette dimension produit des écarts entre d'un côté Christelle et de l'autre Jean-Christophe, Marie-Claire et Bonnie.

L'existence d'une clientèle dans une ville ou un quartier s'instaure par la diffusion d'une notoriété du *oungan* ou de la *manbo* par des circuits d'interconnaissance. Ces clients potentiels sont une base pour qu'un *oungan* ou une *manbo* se déplace à cet endroit. C'est précisément ce qu'évoque Marie-Claire au sujet de son potentiel de mobilité en direction de Montréal, mais aussi ailleurs aux États-Unis :

H – Et est-ce que tu es déjà allée à Montréal?

MC – Pas encore. Mais j'ai beaucoup de clients à Montréal.

H – Ah oui?

MC – Ils viennent me voir à Brooklyn. Ils me demande toujours de venir. Sinon je vais à Miami, je vais faire des "travaux" à Miami pour des gens.

H – Est-ce que tu connais des gens qui ont un *peristil* à Miami?

MC – Oui.

H – Tu fais des danses là-bas avec eux?

MC – Non, je fais pas ça avec d'autres gens.. ont est pas censé le faire.

H – Mais s'ils sont de la même famille [spirituelle] que toi.

MC – Non. Ils font des danses tout seuls. Tu comprends. Il y a une *manbo* avec qui je m'entends bien à Miami et qui a un *peristil*.

H – Donc ça veut dire que tu te déplaces souvent.

MC – Oui.

H – Même si tu ne viens pas en Haïti, tu te déplaces...

MC – Je vais dans un autre endroit, à Miami...

H – Et si tu vas à Montréal, où est-ce que tu vas?

MC – J'ai des amis maintenant à Montréal, je vais chez eux. Mais le plus souvent... Je suis quelqu'un qui aime l'indépendance, je vais à l'hôtel. Si j'ai beaucoup de clients [à rencontrer] je vais à l'hôtel. Si j'y vais, ils vont à l'hôtel pour venir me voir (entretien Marie-Claire, Carrefour, Haïti, 21/03/2013).

H – *E eske w te deja ale Montréal?*

MC – *Poko. M gen anpil klian Montréal.*

H – *Ah oui?*

MC – *Yo vin jwenn mwen Brooklyn. Yo toujou ap mande pou m vini. M al Miami, m al travay Miami pou moun.*

H – *Eske w konnen moun ki gen peristil nan Miami?*

MC – *Oui.*

H – *W fè dans la ba avek yo?*

MC – *Non, m pa fè sa avek moun... pa suppose fèt.*

H – *Men si yo nan menm fanmi w?*

MC – *Non. ... Yo fè dans pou kont yo. W konprann. Gen manbo m byen avek Miami ki gen*

[yen peristil].

H – Donc sa vle di w deplase souvan.

MC – Oui.

H – Menm si w pa vin Ayiti w deplase...

MC – M al on lòt kote, Miami....

H – E si w vin Montréal, ki kote w prale.

MC – M gen zanmi. M gen zanmi kounyea Montréal, m al lakay yo. Men plu souvan...

Mwen menm se moun ki renmen endepandan, m ka al nan otèl. M al nan otèl, depi m gen anpil kliyan. Si m ale, yo fè al lotèl epi y ap vin kote m.

Ce processus qui associe l'existence d'une clientèle dans un espace local aux possibilités de s'y rendre souligne la fracture qui existe entre la motilité des trois protagonistes du lignage religieux et Christelle mais aussi entre la motilité de Christelle et celle de ses enfants spirituels. Mais si Christelle n'a pas encore acquis le même potentiel de mobilité que ses parents spirituels, certains indices lui permettent de penser qu'elle y parviendra :

Comme tu disais, « très connue à Montréal ». Ma réputation est rendue jusqu'aux États-Unis, Florida, puis [elle] n'est pas trop connue en Haïti mais quand même. Quand même, parce que mon papa [Jean-Christophe] trouve des gens qui parlent de moi. Puis des fois ils parlent de moi, ils savent même pas si c'est Jean-Christophe mon papa. (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013)

L'augmentation de sa notoriété, de surcroît indépendamment de celle de son père spirituel, serait un prélude à l'établissement d'une clientèle dans différents lieux des États-Unis et d'Haïti. En suivant les propos de Jean-Christophe et Marie-Claire, il est donc très probable que Christelle s'achemine vers un statut lui conférant une motilité équivalente à celle de ses parents initiatiques.

Comme les circulations vers Haïti, celles qui se produisent entre Montréal et New York sont configurées par des facteurs multiples. Le statut hiérarchique au sein du lignage religieux, la famille biologique présente aux États-Unis et l'existence d'une clientèle acquise par une notoriété dépassant les frontières nationales s'articulent pour informer la motilité d'autant plus grande que les personnes cumulent ces pouvoirs. Ici aussi le territoire familial est séparé du territoire du lignage religieux et s'il n'est pas déterminant dans la motilité d'une personne, il vient néanmoins la renforcer.

La mobilité transnationale des membres du lignage religieux fait intervenir différents lieux et différents réseaux de relations, à l'intérieur comme à l'extérieur de leur pratique du vodou. Mais selon ces réseaux, les motivations qu'ont les personnes à se déplacer peuvent varier.

6.2.3 – Les motivations des circulations

En considérant l'ensemble du lignage religieux transnational et la longue durée de son existence, il apparaît que les circulations sont omniprésentes dans la pratique du vodou *asogwe* de ces personnes. Il faut comprendre ce qui les amène à se déplacer¹⁶⁸ autant, que ce soit en Haïti, au Canada ou aux États-Unis.

Là encore, les motivations des déplacements articulent la pratique du vodou hors du lignage religieux, à l'intérieur de celui-ci et les rapports avec la famille biologique. Cette articulation est différente selon les personnes concernées et l'étendue de leurs réseaux relationnels. Après avoir présenté plusieurs cas correspondant à des configurations différentes, il sera ensuite question d'un voyage que Christelle fit en Haïti et dans lequel se combinent ces trois motivations.

Les personnes qui circulent, comme une grande part des voyageurs mondiaux, peuvent n'avoir comme seul but que la visite de leur famille biologique. C'est ce que rapporte Lola lorsqu'elle dit qu'elle va souvent à Toronto pour voir sa tante et ses cousins ou à New York pour voir son frère. Ylena donne le même type de motif en ce qui concerne sa famille habitant à Spring Valley. Elena explique la même chose pour ses voyages en Haïti antérieurs à son initiation et sa pratique du vodou. Mais une fois qu'une personne s'inscrit dans une famille religieuse, ce but est parfois accompagné d'un autre, lié à la pratique du vodou.

Une partie des personnes qui voyagent est motivée par la pratique du vodou, que celle-ci soit ou non articulée avec la visite de sa famille biologique. Le premier cas correspond à ce que fait Elena lorsqu'elle se rend en Haïti depuis qu'elle est initiée. La fréquentation de sa famille biologique inclut maintenant des activités liées à sa pratique du vodou, dictées par ses *lwa* eux-mêmes. Mais les déplacements s'inscrivant dans une pratique du vodou (en dehors du lignage spirituel) ne sont pas forcément associés aux relations de parenté biologique. C'est alors la portée thérapeutique qui peut amener les

¹⁶⁸ Les déplacements considérés ici n'incluent pas les migrations mais seulement les séjours de courte durée.

personnes à se déplacer, dans un rapport de clientèle avec des *oungan* et des *manbo*. C'est ce qu'expliquent Jean-Christophe et Marie-Claire au sujet de personnes qui viennent d'autres endroits des États-Unis ou du Canada pour venir les consulter.

Lors de mes précédentes recherches, j'avais constaté une situation similaire présentée par Odette, une importante *manbo* montréalaise (entretien Odette, Montréal, 31/03/2010). Le mariage mystique qu'elle avait mené – et auquel j'avais assisté – avait été commandité par un homme qui habitait à New York. Il était venu à Montréal parce qu'il se fiait davantage à cette *manbo* qu'il connaissait de longue date en Haïti qu'aux autres *oungan* et *manbo* de la métropole étasunienne. Cet homme n'était pas initié, il n'agissait donc pas en fonction des rapports internes à un lignage religieux. Il n'appartenait pas non plus à la famille biologique de Odette mais s'appuyait sur ses liens d'interconnaissance. C'est donc uniquement en tant que client qu'il fit ce déplacement.

Gerald, le frère de Christelle habitant à New York, articule d'une autre manière son rapport au vodou et à sa famille biologique. Il n'est pas initié, donc sa fréquentation des danses de sa sœur ne se situe pas sur le même plan que les enfants spirituels de Christelle. Mais lorsqu'il eut besoin de recourir à un traitement, il se déplaça à Montréal pour que Christelle (accompagnée de son père spirituel) mène ce rituel thérapeutique pour lui. Ici c'est le choix de la *manbo* chargée de soigner ses problèmes qui repose sur les liens de parenté biologique.

Lorsqu'une personne appartient à une famille spirituelle, ses déplacements peuvent être motivés par la participation à certains événements organisés au sein de son lignage religieux. C'est le cas pour les initiations que mènent Christelle, Jean-Christophe, Bonnie et Marie-Claire à Carrefour. La seule différence est que la première se déplace avec ses enfants spirituels uniquement pour les initier au niveau *asogwe* tandis que les trois autres le font pour le niveau *kanzo* et *asogwe*. La venue occasionnelle à Carrefour d'enfants spirituels de Jean-Christophe et Bonnie pour mener d'importantes cérémonies (comme le rapporte Nelly) est un motif de circulation qui se situe également à l'intérieur du lignage religieux.

Les membres du lignage religieux peuvent associer une visite de leur famille biologique à un déplacement à des fins rituelles. Mais dans tous les cas ces deux motivations sont séparées. Même Jean-Christophe, dont la pratique du vodou est complètement insérée dans ses rapports de parenté biologique, sépare ses activités rituelles à Carrefour de la fréquentation de sa famille maternelle à Jacmel. En revanche, il participe également à une ritualité vodou externe à son lignage religieux lorsqu'il se rend à cet endroit.

Le fait que ces différentes motivations existent séparément ne signifie pas qu'elle ne se cumulent pas pour finalement amener une personne à se déplacer plus souvent que les autres. La situation de Christelle, comparativement à celle de ses enfants spirituels, montre bien que ses voyages en Haïti articulent l'ensemble de ces motivations.

Au mois d'août 2012 j'étais parti deux semaines en Haïti avec Christelle, son mari et son fils cadet. Durant cette quinzaine de jours, j'accompagnais Christelle dans ses moindres déplacements, notamment parce qu'elle et son entourage considéraient qu'il était dangereux pour moi de me déplacer seul. Cette dangerosité était à la fois du domaine mondain (risque de kidnapping, vol, etc.) et du domaine "surnaturel" puisque j'étais récemment initié et que pendant quarante jours j'étais considéré comme vulnérable. Cela m'amena à fréquenter tous les lieux et personnes que Christelle visita pendant son séjour.

Nous étions logés chez l'un de ses frères qui habitait à Pétion-Ville, quartier aisé dans les hauteurs de Port-au-Prince. La présence de sa cousine éloignée hébergée temporairement dans cette maison, ainsi que de plusieurs domestiques habitant à proximité, m'introduisit dans la sociabilité de la petite bourgeoisie haïtienne. Christelle rendit plusieurs fois visite à sa mère et une partie de sa famille maternelle qui habitait avec elle dans une maison de "classe moyenne" dans la zone de Clercine, au Nord de l'agglomération de Port-au-Prince. Dons de cadeaux venus du Canada, nouvelles de la famille de l'étranger ou d'Haïti et bilans de santé alternaient avec les repas et les discussions plus ordinaires.

À cette période, Christelle commençait à entretenir une relation amicale avec Gwenola,

proche d'Elena et habituée du vodou montréalais. Toutes deux venaient régulièrement aux danses de Christelle depuis quelques mois et se rapprochaient d'elle jusqu'à être prochainement intégrées au groupe de ses enfants spirituels, mais avec une place marginale dans un premier temps. Or Gwenola se trouvait en Haïti à ce moment là et venait d'avoir un accident qui l'immobilisait chez elle, à Carrefour. Nous lui rendîmes visites plusieurs fois et Christelle et son mari jouèrent de leurs relations pour accélérer son examen médical dans un hôpital de Port-au-Prince. Avant de repartir à Montréal, elle logea quelques jours chez le frère de Christelle avec nous.

Nous nous rendîmes aussi dans la région de Léogane, accompagnés de Gwenola. Nous nous arrê tâmes rendre visite à un *oungan*, ami de Christelle de longue date et qui avait failli être son père spirituel. Christelle nous emmena dans son *abitasyon*, le Lakou 40 où vivait son cousin *oungan*. Il nous montra son *peristil* jouxtant sa maison qui avaient été secoués par le séisme de 2010 mais qui n'avaient pas connus de dégâts majeurs (voir photographie 29 en annexe 5.5). Elle en profita pour saluer brièvement ses *lwa* avec quelques libations de *kleren* (rhum blanc) sur l'arbre qui tient lieu de *poto mitan* extérieur et sur la plus petite des tombes familiales, siège de ses Gede familiaux (voir photographie 30 en annexe 5.5).

Christelle nous conduisit au *peristil* de son père spirituel à Carrefour, où avait lieu une initiation *kanzo* (des photographies de ce temple figurent en annexe 5.3). Ce fut l'occasion pour moi d'être présenté à mon grand-père spirituel puis à son *lwa* Ogou. Je fis également la connaissance de Nelly et d'autres frères et sœurs spirituels de Christelle plus éloignés. Malgré le fait que Gwenola vive à proximité, elle ne vint pas à cette cérémonie.

Ces différentes excursions et rencontres indiquent que lorsque Christelle se rend en Haïti, elle entretient des relations avec plusieurs réseaux relationnels parallèles et mène des activités différentes inscrites dans des lieux précis (entretien Christelle, juillet 2013; septembre 2013 et 13/05/2014). L'entretien de relations avec sa famille biologique et avec des membres de sa famille religieuse, l'attachement à des pratiques vodou en dehors et à l'intérieur de son lignage religieux sont autant de motivations qui amènent

Christelle à se déplacer. La conjonction de ces relations et activités forment une motivation générale l'incitant à se rendre en Haïti régulièrement.

La capacité et les motivations des circulations évoquées ici cristallisent les différents aspects mentionnés précédemment. Les réseaux du lignage religieux et de la parenté biologique sont déterminants dans le processus qui amène certaines personnes à se déplacer. Les relations entretenues au-delà des frontières, notamment grâce aux technologies de l'information et de la communication, s'articulent avec l'existence de territoires dans des lieux dispersés pour produire une circulation des personnes proportionnelle à leur statut hiérarchique.

Qu'il soit question de l'étendue des réseaux transnationaux des différentes personnes composant le lignage religieux ou de leurs modalités de circulations, la notion de territoire est récurrente dans ce chapitre. Il est donc important d'approfondir cette dimension pour saisir les processus en jeu dans la configuration transnationale du vodou *asogwe*.

6.3 – Territorialisation de la famille religieuse diasporique : entre local et transnational

Il avait été question précédemment (Chapitre 1-2.4.2) de la forme que prend le rapport à l'espace pour les populations diasporiques. J'avais décliné les trois modalités de ce rapport sous l'appellation de "logiques spatiales diasporiques" en montrant la manière dont ces groupes sociaux articulent l'espace local (ou territoire local) aux réseaux et à des territoires imaginés. Je vais donc maintenant mobiliser cette approche pour analyser comment la famille spirituelle de Christelle produit sa propre territorialisation selon ces trois modalités.

Mais avant d'aller plus loin, il peut être utile de préciser quelques points sur la notion de territorialisation, notamment en ce qui concerne les groupes sociaux transnationaux. Stefania Capone, dans son article « sur les notions de globalisation et de transnationalisation » (2004), souligne que « le processus de déterritorialisation se fait rarement sans qu'il y ait reterritorialisation à la suite ». Elle formule cette remarque afin

de différencier les analyses portant sur la « culture globale », qui n'appartiendrait à aucun territoire, des réseaux transnationaux qui, eux, s'ancrent dans différents territoires et véhiculent des pratiques culturelles hétérogènes. Tout au long de la discussion qu'elle mène sur ces différentes approches théoriques, les notions de « déterritorialisation », de « reterritorialisation », d'opposition entre « racine » et « rhizome » apparaissent régulièrement. Ces concepts ont été initialement créés par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980) avant d'être largement utilisés dans les sciences sociales. D'ailleurs, sans les citer explicitement, elle mentionne leur ouvrage dans sa bibliographie. Il peut donc être utile de s'attarder un peu sur l'usage qui peut être fait de ces notions pour en déployer plus largement le sens dans le cas du vodou.

Ces deux auteurs ont produit tout un ensemble de concepts afin de repenser l'espace et son rapport à la pensée, selon la démarche philosophique qui leur est propre. Hervé Regnauld (2012) explique comment s'articulent ces concepts entre eux pour produire une lecture renouvelée de la question spatiale :

le duo territorialisation / déterritorialisation est une réelle invention conceptuelle. Ce sont les géographes et les sociologues qui se l'approprièrent ensuite sous la forme (ou le déguisement) de l'inscription spatiale. L'originalité du concept de déterritorialisation est d'être lié à celui de rhizome. En apparence on peut les opposer : le rhizome fonctionne comme une inscription multilocalisée sur un substrat et la déterritorialisation fait plutôt appel à un désengagement du substrat. Avec un peu de recul, les deux concepts sont voisins. Rhizome s'oppose, assez frontalement d'ailleurs, à enracinement. Déterritorialisation aussi. Dans les deux cas ce sont les idées d'identité spatiales qui sont rendues impossibles. Le rhizome est multi-topique, la déterritorialisation est topofuge. Cependant toute déterritorialisation implique une reterritorialisation ultérieure. Cela fonctionne donc par saut de puce, avec un envol topofuge et un atterrissage topopète : les impacts successifs sont une multiplicité de lieux qui font rhizome (Regnauld, 2012:199).

Le rapprochement entre cette conceptualisation de processus spatiaux et l'analyse des modalités de transnationalisation est frappant. Et comme Stefania Capone (2004) semble l'indiquer, nombreux sont les auteurs qui ont mobilisé ces concepts pour élaborer des analyses anthropologiques.

Il semblerait cependant qu'un aspect ait été moins développé par ces auteurs qui ont le plus souvent continué à considérer l'espace uniquement comme contenu des relations sociales, comme son substrat. Pourtant, comme Hervé Regnauld le signale dans la suite de son article, le travail de Gilles Deleuze et Félix Guattari a contribué à doter les géographes, mais plus largement les sciences sociales, d'une possibilité de penser

l'espace à la fois comme « médium et produit social » (2012:203). La suite de mon développement tente de prendre en compte cette deuxième dimension amenée par ces concepts philosophiques en s'intéressant aux formes de territorialisation de la famille spirituelle de Christelle.

Il s'agit de comprendre comment cette famille religieuse produit son espace, c'est-à-dire met en place une forme de territorialisation dans laquelle le territoire est indissociable des relations sociales qui le font exister. Dans chacune de ces trois modalités de territorialisation, la famille spirituelle établit un territoire tout en partageant un sentiment d'appartenance. Ces logiques reposent sur des modalités relationnelles différentes mais elles interagissent toutes les trois entre elles, je les développe séparément seulement pour mieux les analyser.

6.3.1 – Territoire local

L'inscription spatiale de la famille religieuse dans un espace local se manifeste d'abord dans son lieu de vie permanent, c'est-à-dire Montréal. Étant donné que certains enfants spirituels ne se déplacent pas ou très peu en dehors de Montréal, cet espace urbain accueille et est investi par la majorité des activités partagées par la famille religieuse.

La production d'un territoire commun à la famille spirituelle à Montréal repose en grande partie sur les activités rituelles qu'elle mène. Comme j'ai déjà abordé cette dimension précédemment (Chapitre 5-2), je ne reviendrai pas en détail dessus. Il faut seulement rappeler que la maison de Christelle est un lieu central dans la pratique du vodou de la famille religieuse. Les domiciles de ses enfants spirituels sont secondaires puisqu'ils accueillent seulement occasionnellement des danses. Ces différents espaces participent de l'insertion socio-spatiale du vodou *asogwe* à Montréal, partagée par plusieurs familles religieuses. L'invisibilité caractérise le vodou dans ces rapports à l'espace urbain. En revanche, il est important de compléter ce processus par celui du partage d'activités non-rituelles qui se composent des réunions, des répétitions et d'autres activités qui ne sont pas liées au vodou.

répétitions

La plupart des enfants spirituels de Christelle n'avait pas l'habitude du vodou avant d'intégrer le groupe. Seules Elena, Chantale et Gwenola en avaient une certaine maîtrise avant leur arrivée. Les deux premières étaient déjà initiées dans une autre famille religieuse, la dernière fréquentait régulièrement des danses depuis trente ans. La première activité qu'un novice a lors des cérémonies est de chanter. Seuls les enfants spirituels confirmés, de niveau *kanzo*, mènent les interpellations, tous les autres se doivent de répondre aux chants de la *manbo*. Les remontrances de Christelle à l'égard de ses enfants spirituels qui ne chantent pas assez fort ou pas assez bien sont extrêmement fréquentes, sinon constantes.

Le chant renvoie à un enjeu de reconnaissance dans le milieu du vodou. Lors des danses, le public participe également au chants, dans des proportions variables, agrandissant le chœur des enfants spirituels donnant la réplique à Christelle. Mais les autres *oungan* et *manbo* présents dans le public ne se priveraient pas de critiquer Christelle si ses initiés chantent mal ou moins qu'eux. C'est également envers ses propres parents spirituels que cet enjeu apparaît. Ceux-ci nous ont d'ailleurs blâmé à plusieurs reprises pour notre manque d'énergie vocale. Le chant est donc central dans la pratique du vodou et Christelle a mis en place des répétitions pour transmettre le répertoire nécessaire à l'organisation de ses nombreuses cérémonies. Ce répertoire comprends plus d'une centaine de chants et de nouveaux l'enrichissent régulièrement¹⁶⁹.

Il y a un peu moins de répétitions que de danses, mais cela fait tout de même environ six ou sept répétitions par ans. La plupart du temps nous apprenons des chants liés à une partie spécifique des danses. Ce sont surtout des chants adressés à un *lwa* ou une nation en particulier, à qui l'on va dédier la prochaine cérémonie. Mais il est arrivé que les chants concernent le *chante chay*, le traçage du *vèvè* pendant le *kanzo* ou des chants "classiques" lorsque de nouvelles personnes viennent de rejoindre le groupe.

Les répétitions ont lieu chez Christelle, généralement un après-midi de week-end. L'apprentissage des chants se fait uniquement oralement et en groupe, aucun texte n'est

¹⁶⁹ Une liste de certains d'entre eux figure en annexe 11.

jamais transmis aux enfant spirituels. Christelle entonne une première fois le chant en entier puis répète les premières phrases. Le groupe répète après elle. Puis au fur et à mesure, Christelle passe aux phrases suivantes. À la fin nous répétons plusieurs fois d'affilée le chant puis nous passons à un autre. Il est arrivé que le groupe mette une heure pour apprendre un chant. Plusieurs personnes enregistrent ces séances pour pouvoir réécouter les chants et les répéter par eux-mêmes. Certains posent des questions sur les chants car les paroles sont rarement claires. Christelle explique lorsqu'elle le peut, lorsqu'elle ne peut pas elle dit qu'elle ne sait pas. Elle anticipe parfois ces questions en expliquant le sens d'un chant.

En tant que moments de sociabilité, les répétitions participent à créer et entretenir les relations entre les enfants spirituels et avec Christelle. Mais elles sont aussi une forme de transmission d'un savoir nécessaire à la pratique du vodou. Sans être rituels, ces moments renforcent le domicile de Christelle comme centre de la famille spirituelle.

Réunions

Les danses ont beau se dérouler globalement toujours de la même manière, elles nécessitent néanmoins une organisation préalable. Il s'agit généralement de répartir l'achat et la préparation de la nourriture (que ce soit celle qui est offerte aux *lwa* ou celle qui est donnée aux spectateurs), des achats d'objets (bougies, parfums, fleurs, boissons sacrées et profanes et parfois tissus) et du choix des couleurs que nous allons porter. La plupart des points abordés donnent toujours lieu à des discussions assez longues, parfois houleuses, et souvent ponctuées de plaisanteries.

C'est également un moment pour revenir sur le déroulement de la cérémonie précédente, pour complimenter les uns, critiquer les autres. Quand il s'agit d'erreurs importantes, Christelle explique les raisons pour lesquelles un acte est dangereux ou malvenu. Ce fut le cas, par exemple, lors d'une réunion qui eut lieu une semaine après la danse de Loko et Danbala en mars 2014 :

Cécilia a essuyé le visage de Christelle après une transe. Jean-Christophe, en regardant la vidéo disait à Christelle qu'on ne doit jamais laisser un étranger [à la famille religieuse] faire ça. Christelle ajoute qu'elle n'aime pas quand quelqu'un touche son visage. Christelle nous dit qu'en Haïti il y a des risques d'empoisonnement dans de pareilles occasions, mais ici aussi il y a des "malfaiteurs" (réunion chez Christelle, Montréal, 29/03/2014).

Dans une autre réunion, Christelle nous expliqua un détail technique concernant la préparation des personnes possédées :

Sur les foulards des *lwa*. Christelle nous dit qu'il ne faut pas trop serrer les foulards autour des bras, même si le *lwa* le demande. Les foulards des bras (ou des jambes) permettent de fixer la force du *lwa*, mais ceux du torse (jamais serrés) sont pour l'honneur ou distinguer un *lwa* d'un autre. Mais il ne faut pas oublier que c'est à un « chrétien vivant [une personne] que tu attaches les foulards et c'est lui qui aura mal, une fois la transe finie » (réunion chez Ylena, Montréal, 31/05/2014).

Les répétitions et surtout les réunions sont des moments durant lesquels se renforce la proximité entre Christelle et ses enfants spirituels. Les échanges qui ont lieu autour de la pratique permettent aux initiés de s'exprimer et Christelle, qui y répond, instaure une relation de transmission du savoir rituel.

Anniversaires, communions et autres activités

Enfin, la famille religieuse se réunit aussi lors d'événements non liés à la pratique du vodou. Par exemple Ghislaine avait organisé une fête pour la communion de son fils, Alton, le vendredi soir dans un local à Montréal-Nord. Elle était animée par un DJ haïtien qui passait principalement du *konpa*, musique populaire haïtienne. Ghislaine avait invité sa famille proche et éloignée, sa famille spirituelle, des amis à elle et des amis de son fils. Ce furent peut-être plus de deux cents personnes qui mangèrent, dansèrent et burent, jusque tard dans la nuit. La communion avait lieu le lendemain matin et l'après-midi, sa famille proche et éloignée, ainsi que sa famille spirituelle se rendirent chez elle pour une fête de plus petite envergure.

Nous fêtions également les anniversaires des membres de la famille spirituelle, généralement chez Christelle. Comme nous étions nombreux, les anniversaires étaient regroupés par mois. Les autres personnes se cotisaient pour acheter un cadeau à chaque fête et préparaient aussi de grandes quantités de nourriture. Les proches de chaque personne étaient les bienvenus.

Par ailleurs, en marge des réunions, répétitions et cérémonies, Christelle accueillait chez elle une ou plusieurs de ses filles spirituelles pour coudre des robes pour chaque cérémonie. Cela concernait surtout celles qui n'avaient pas eu le temps ou l'argent pour passer commande chez une couturière. Christelle disposait d'une machine à coudre et

avait amassé au fil du temps une grande quantité de tissus variés. Elle utilisait des patrons pour créer ses propres modèles de robes.

Très fréquemment, une ou deux filles spirituelles préparaient ou aident à préparer à manger chez Christelle car les plats haïtiens sont très longs à cuisiner. Cela permet à Christelle de s'occuper d'autres tâches. Étant donné qu'il y a toujours des amis ou des enfants spirituels de passage chez Christelle, en plus de sa propre famille, cela fait beaucoup de gens à nourrir. Dans toutes les réunions ou répétitions que nous avons fait chez Christelle, celles lors desquelles nous n'avons pas mangé sont extrêmement rares. La cuisine se fait à plusieurs, en discutant, tout comme les repas.

L'ensemble de ces activités, rituelles et non rituelles, auxquelles participent régulièrement la grande majorité de la famille spirituelle renforce les relations entre les personnes du groupe. Selon les types d'activités, plusieurs niveaux d'intimité sont partagés, mais l'ensemble du groupe est toujours entièrement mobilisé : de l'initiation *kanzo*, où les membres de la famille religieuse sont dans l'entre-soi, jusqu'aux festivités profanes, où n'importe qui peut venir, en passant par les danses, dans lesquelles l'entre-soi de la famille religieuse est marqué mais poreux.

Avec l'appartenance à la famille religieuse apparaît un autre aspect articulant le rapport à l'espace domestique et l'espace urbain local. L'ensemble des activités partagées par la famille spirituelle instaure la maison de Christelle comme une centralité pour tous ses enfants spirituels. Il est courant que Christelle soit visitée par des amis. Mais le rapport avec les enfants spirituels correspond à un degré supérieur de familiarité, lié à l'usage régulier (de certains espaces) de son domicile comme territoire collectif. Elena dit « c'est devenu ma maison » (entretien Elena, 05/09/2014). Kelina, témoigne aussi de cet usage permanent de sa maison, de l'intérieur si je puis dire, en l'exprimant plutôt sur le ton du désagrément : « Puis même quand je voyais ces gens là chez nous, j'étais comme "ha, y a toujours du monde chez nous, c'est vraiment fatigant". Je te dis encore, hein, "y a toujours du monde chez nous, c'est qui eux? Oh... C'est qui là?" » (entretien Kelina, 11/06/2014). Dans une bien moindre mesure, cette appropriation collective de l'espace domestique s'applique aussi aux domicile des enfants spirituels, investis à l'occasion par

le groupe. Le fait que la maison de Christelle devienne le point central de la famille spirituelle est renforcé par la répartition de ses enfants spirituels : principalement dans le Nord-Est de l'île. Depuis Montréal-Nord, ce point de ralliement est à une quinzaine de minutes en voiture. Et la très grande majorité des enfants spirituels utilise régulièrement ce véhicule comme moyen de déplacement¹⁷⁰.

L'autre inscription dans un territoire local de la famille spirituelle a lieu en Haïti, dans le *peristil* de Jean-Christophe, c'est-à-dire à l'intérieur du territoire du lignage spirituel. Cette insertion dans un territoire plus vaste et sous une hiérarchie supérieure ne signifie pas que la famille spirituelle de Christelle n'y ait pas sa place. Seulement, cette place est subordonnée. Par l'initiation d'enfants spirituels dans ce temple, Christelle a donc fait appartenir une partie d'entre eux à ce territoire. De ce fait, ce temple est un morceau du territoire de la famille spirituelle.

Mais à ce lieu pourrait s'ajouter un autre, qui deviendrait alors déterminant pour la famille spirituelle. Depuis peu, Christelle envisage la suggestion de son mari de construire un *peristil* en Haïti. Mais la localisation reste encore indéfinie :

H – Et t'as une idée où est-ce que tu voudrais le faire ton *peristil*?

C – L'idée, en premier lieu, à La Boule [près de Kenskof], c'était le but de faire la maison et à côté ou un peu plus loin, [le *peristil*]. Mais t'as vu le coin, t'as vu comme que c'est, moi je peux pas mettre un *peristil* là. C'est comme trop demandant, pour les gens qui vont venir, c'est trop... Ça prend une voiture.

H – C'est compliqué pour y aller.

C – C'est ça, c'est compliqué pour y aller. Maintenant moi je pense plus dans Pétion-Ville. Un peu plus bas. Genre pas loin de chez Frantz, dans ce coin là. Parce que je veux vraiment pas franchir le [département] Sud. Traverser Carrefour là... [ce serait trop loin aussi]. Sinon la deuxième place ce serait Léogane, mais dans la ville. Enfin, pas vraiment dans la ville. Tu vois quand on rentre...

H – Mais plus proche de la ville que...

C – C'est ça là. La route de Mélié, des affaires comme ça. Plus proche. Sans traverser de rivière, sans aller en haut, pas à [Lakou] 40 (entretien Christelle, Montréal, 10/07/2013).

Le projet de Christelle va bien dans le sens d'une reterritorialisation en Haïti, encore hésitante mais dont les paramètres sont bien établis. Les différents choix possibles tiennent compte de l'accessibilité pour les personnes qui souhaiteraient s'y rendre, ce qui inclut les enfants spirituels disposant de territoires familiaux en Haïti. Mais cette accessibilité est aussi déterminée en fonction de sa propre situation future, dans le cas où elle n'habiterait pas en Haïti. Ce projet redessine donc virtuellement le territoire local

¹⁷⁰ Quant à moi, je n'avais pas de voiture et mettais donc une heure pour rejoindre le domicile de Christelle, ce qui dans un certain sens créait une distance entre nous.

de la famille spirituelle en l'ancrant davantage en Haïti.

En revanche, la région de New York ne comporte pas de partie de territoire local de la famille religieuse de Christelle. Il ne s'y actualise aucune relation spécifique entre Christelle et ses enfants spirituels. Ce n'est donc qu'en tant que territoire du lignage religieux qu'il existe, contrairement au temple de Jean-Christophe en Haïti.

La structuration du territoire local de la famille spirituelle de Christelle s'inscrit donc dans deux espaces. À Montréal, le domicile de Christelle en est le centre, et les lieux de résidence de ses enfants spirituels en sont la périphérie. En Haïti, le *peristil* de Jean-Christophe en est le centre et les territoires familiaux de ses enfants spirituels en sont la périphérie. Mais peut-être qu'à l'avenir son futur *peristil* deviendra un nouveau centre de son territoire local haïtien.

6.3.2 – Logique réticulaire

Les relations entretenues entre les membres de la famille spirituelle à l'échelle locale peuvent également être conçues comme un réseau. Comme je l'ai montré dans ce chapitre, le lignage religieux dans son ensemble articule plusieurs réseaux de différents types à une échelle transnationale. Mais chaque famille spirituelle est également un réseau à l'échelle locale d'une agglomération urbaine, voire d'une région.

Les technologies de l'information et de la communication et les visites entre les personnes sont les deux modalités relationnelles qui constituent les réseaux, tant à échelle locale que transnationale mais dans des proportions différentes. L'appartenance à ces réseaux peut donc être vue comme la création d'un territoire qui n'est alors plus géographique mais connectique, c'est-à-dire topologique.

Ce qui devient déterminant est l'intensité de la relation entre les membres (des relations fortes ou faibles). Les personnes cumulant plus de relations que les autres peuvent être considérés comme des "nœuds" du réseau et c'est le cas de Christelle, Jean-Christophe, Bonnie ou Marie-Claire. Ces "nœuds" instituent de nouvelles relations entre différents points du réseau, voire instituent d'autres nœuds qui créeront à leur tour de nouvelles

extensions.

La logique réticulaire se manifeste donc à plusieurs échelles et correspond à cette « configuration basée sur le tissage/maillage de relations interpersonnelles "fortes" ou "faibles", qui transversalisent les frontières et les institutions » (Capone & Argyriadis, 2011:26). En l'occurrence, les principales institutions traversées par ces réseaux sont le vodou et la famille biologique. Mais si tous les membres du lignage religieux ont des réseaux familiaux, ceux-ci ne reconfigurent pas nécessairement le réseau d'ensemble du lignage religieux, ni de la famille religieuse. L'inscription de chaque personne et de la famille religieuse elle-même dans différents réseaux, locaux ou transnationaux, a déjà été suffisamment développée dans ce chapitre et le précédent.

Il est important de retenir que la configuration en réseau repose à la fois sur le mode de relations entretenu au sein du lignage religieux et de la famille religieuse et sur la capacité de mobiliser des technologies directement issus de la globalisation (TIC, transports aériens).

6.3.3 – Territoires imaginés

Les relations entretenues entre les membres de la famille spirituelle de Christelle mettent également en jeu des espaces conçus principalement comme des appartenances. Mais à la différence des territoires locaux ou des réseaux, ces territoires imaginés ne reposent pas nécessairement sur une fréquentation réelle de ces espaces, ni sur l'entretien de relations directes avec des personnes qui y résident. Ils sont davantage liés aux histoires personnelles des pratiquants, à leur origine ou celle de leur famille biologique et parfois à leur lieu de résidence diasporique. Ces territoires opèrent tels des marqueurs identitaires collectifs ou individuels et s'ils ne sont pas forcément issus d'une pratique du vodou, ils contribuent à la façonner d'une manière ou d'une autre.

Le territoire de référence constamment évoqué dans la pratique du vodou est celui de Ginen. Cette désignation mythique de l'Afrique est à la fois un souvenir de l'origine des esclaves et de leurs divinités et un espace spirituel servant de demeures aux *lwa*. Cette notion est présente dans les prières et les chants au cours des rituels mais n'est que peu

évoquée dans les discussions entre pratiquants. Elle est néanmoins régulièrement sollicitée par les *oungan* et *manbo* lorsqu'ils sont questionnés sur leur pratique (entretiens John et Mirna, 21/03/2009 ; Joseph, 02/03/2010 ; Odette, 31/03/2010 ; Christelle, septembre 2013). C'est dans une certaine mesure un territoire imaginé commun à l'ensemble des pratiquants vodou.

La notion de Ginen apparaît dans les prières au début des cérémonies, telle que celle-ci :

Lwa Faro, ki kote w ye?
Lwa Faro, ki kote w ye?
Lwa Faro Pièr, lwa Faro Pièr,
Nan Ginen sa rèd o, rele lwa
Faro.
 La manbo : *Nan Ginen sa rèd o,*
 Le groupe : *Rele lwa Faro.*

Lwa Faro, où es-tu ?
 Lwa Faro, où es-tu ?
 Lwa Faro Pierre, lwa Faro Pierre,
 Dans la Ginen c'est dur, nous appelons lwa Faro.
 La manbo : Dans la Ginen c'est dur,
 Le groupe : nous appelons lwa Faro.

Ici, le terme Ginen est clairement évoqué comme un lieu, celui où réside notamment le *lwa Faro*.

Cet usage apparaît dans une autre prière :

Depi isi jusk lòt bò,
nan Ginen tandè. (x2)
Me zanmi, tou sa nou sòt fè a,
nan Ginen tandè.

D'ici jusque de l'autre côté,
 Dans la Ginen, entendez. (x2)
 Mes amis, tout ce que nous venons de faire,
 Dans la Ginen, entendez.

Là encore, ce nom désigne un lieu abritant les *lwa*, auxquels la cérémonie (« tout ce que nous venons de faire ») s'adresse. Dans d'autres chants ou prières ce terme renvoie à une rigueur de la pratique du vodou mais sans être explicitement un territoire.

Il faut bien comprendre que cette Afrique mythique, véritable terre ancestrale, n'est pas du tout l'Afrique "réelle" passée ou présente. Cette référence à l'Afrique s'est pour ainsi dire autonomisée de son signifié initial, même si les pratiquants ont conscience qu'elle désignait au départ le lieu d'origine de leurs ancêtres déportés, ou plutôt de leurs divinités (entretien Christelle, septembre 2013). La distinction entre ces deux Afriques se manifeste dans l'écart entre la primauté et la valeur données au terme Ginen dans la pratique du vodou *asogwe* et la manière dont ses pratiquants considèrent les pratiques magico-religieuses africaines passées ou présentes.

Le terme Ginen renvoie à une pratique du vodou héritière des entités issues de "toute l'Afrique", marquée par la légitimité et une propension à la bienfaisance (Métraux, 1958 ; Larose, 1977 ; Richman, 2005). En revanche, les pratiques magico-religieuses supposées des Africains sont souvent dévalorisées à partir de différents critères, selon le point de vue éminique des pratiquants, fortement marqué en cela par l'héritage des conceptions coloniales sur les cultures africaines. Le vodou est pensé comme une synthèse de multiples cultes africains (voire de tous), il cumule donc dans son panthéon des divinités venant de groupes différents. En Afrique, ces cultes sont séparés et sont donc considérés comme moins puissants que la synthèse qui en est faite en Haïti. Le vodou est pratiqué conjointement au catholicisme, alors que ce n'est pas le cas en Afrique, où ces cultes sont donc pour cette raison aussi considérés comme moins puissants (Kelina, entretien 03/06/2014). Enfin, la culture haïtienne hérite en partie de la culture française, qui y a instillé du « raffinement » dans les danses, les habits, le langage et la nourriture. Quant à l'Afrique, celle-ci est considérée comme « moins évoluée », donc plus sauvage et fruste (entretien Yonna, 31/03/2010). Ces trois raisons, dont la filiation avec la pensée coloniale est flagrante, induisent un rapport de supériorité du vodou *asogwe* sur les pratiques africaines et des Haïtiens sur les Africains.

La notion de Ginen est donc revendiquée collectivement, à l'échelle du vodou *asogwe* voire au-delà, comme un territoire imaginé, origine et demeure des toutes les divinités issues d'Afrique. Et comme l'indiquent les prières, les pratiquants s'y adressent directement, ce qui lui confère une certaine tangibilité.

Mis à part ce cas un peu particulier, les territoires imaginés sont également constitués par les lieux d'origine des personnes. Lors des rituels, ce type de revendication se produit dans la modification des paroles initiales d'un chant renvoyant à des lieux en les remplaçant par la propre origine du chanteur. Des termes tels que « nan peyi mwen » (« dans mon "pays"¹⁷¹ »), « lakay mwen » (« dans ma maison »), qui peuvent être traduits par « chez moi », sont remplacés par le lieu d'origine de l'énonciateur, en général une région ou une ville d'Haïti.

¹⁷¹ En créole, le terme « pays » désigne autant une région de faible étendue qu'un État-nation.

Ce chant, par exemple, se prête aisément à être transformé par la personne qui le chante :

*Gran Chemen m te ye,
M ap mande la wout o,
Pou m' al nan peyi mwen,
Pitit an mwen malad,
Chwal an mwen sele,
M ap mande de l'aid,
Pou m ale nan peyi m, tande.*

Grand Chemin je suis là,
Je te demande la route,
Pour aller dans mon "pays",
Mes enfants sont malades,
Mon cheval est scellé,
Je te demande de l'aide,
Pour aller dans mon "pays", entends.

Dans ce chant, Christelle remplace souvent « mon pays » par Léogane, puisque c'est de là qu'est originaire sa famille maternelle. Quand Elena récite ce chant, elle remplace ce terme par l'Artibonite, région où elle est née. Il arrive que Bonnie remplace ces mots par Jacmel, où elle est née, mais aussi par New York, où elle vit. Le choix de ces modifications vient de la valeur attribuée au lieu dans un chant. Si celle-ci est plutôt méliorative ou liée à la pratique du vodou, Bonnie a tendance à mentionner Jacmel, si la valeur est plutôt péjorative ou renvoie à de l'adversité, elle mentionne New York.

Ce derniers cas est différent du précédent puisque ces lieux réellement habités sont des foyers diasporiques. Dans le Chapitre 4 (2.2) j'avais mentionné un chant, entonné pendant le *chante chay* et qui porte sur Montréal : « poze, poze Anonse, poze, moun Monreyal konn pale mal, poze Anonse, poze. (« du calme, du calme [Christelle], du calme, les gens de Montréal ont l'habitude de parler mal, du calme [Christelle], du calme »). Ce chant a été créé par Christelle et décrit Montréal comme un lieu où les pratiquants vodou sont peu respectueux. Ces références aux lieux habités en dehors d'Haïti dessinent les contours d'un territoire imaginé plutôt connoté péjorativement.

L'appartenance des personnes à un lieu marqué par une spécificité culturelle se manifeste également dans la manière d'être possédé, voire dans l'identité même des *lwa* qui possèdent un pratiquant. Cette dimension apparaît très clairement chez Lola puisqu'elle est l'une des rares enfants spirituels de Christelle à ne pas être d'origine haïtienne. Lola s'identifie en tant qu'Hindoue alors qu'elle n'a vécu que peu de temps à Trinidad, qu'elle a reçu une éducation catholique et quasiment pas Hindoue. L'explication qu'elle donne de sa particularité au sein du groupe fait intervenir ses *lwa* et

la manière dont ceux-ci la possèdent :

L – C'est parce que, oui les esprits c'est la même chose, mais j'ai mon côté hindou... Comme tu vois, quand j'ai Bossou. Bossou pour les Haïtiens c'est un taureau, oui. Mais dans le côté hindou c'est Ganesh. [...] C'est l'éléphant. C'est pour ça M'an elle aime pas ça quand j'ai Bossou. Parce que j'ai les deux... qui vient s'introduire, c'est fort. C'est pour ça que quand il vient, après l'état [dans lequel] que je suis, oublie ça. C'est pas intéressant.

H – Ça veut dire, qu'est-ce qu'il faudrait que tu fasses pour... [changer ça?]

L – Bein là, je vais pas recommencer à zéro. C'est juste qu'il faut que j'identifie maintenant... mes esprits hindous avec mes esprits [haïtiens]... T'sais parce que la Dantò qu'on a là, c'est sûr que je l'ai mis dans le côté hindou. Mais c'est mon côté hindou qui [ressort]. Parce que ma racine est hindoue.

H – Ouais. Mais t'as quand même les *lwa* haïtiens aussi.

L – Oui oui, j'ai les *lwa*... Mais même si c'est les *lwa* haïtiens, c'est la même chose quand tu parles. Quand Freda rentre... Si t'as remarqué, ma Freda est différente. Moi je mets pas mon mouchoir ici, *elle montre son front*. Ma Freda elle le met sur le côté. Moi, ma Freda quand elle rentre, c'est mon côté hindou qui rentre, mais c'est la Freda.

H – Ouais, je vois ce que tu veux dire.

L – Tu comprends, c'est la Freda, mais c'est juste que du côté hindou ils vont différemment. Mais c'est tous les mêmes esprits, c'est tout la même chose (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

L'explication de Lola formule une modalité d'appartenance à « un côté hindou » directement liée à sa pratique du vodou. Mais le sens qu'elle donne au terme « hindou » ce n'est pas l'hindouisme "réel", c'est son origine trinitadienne, un attachement territorial. Son appartenance à la famille spirituelle de Christelle renforce donc son appartenance à une Trinidad plus ou moins imaginée.

Mais ces appartenances territoriales peuvent être partagées entre plusieurs enfants spirituels, comme c'est le cas d'Elena, Patrice et Marie-Louise avec l'Artibonite. En l'occurrence, les liens de parenté biologique entre ces trois personnes s'ajoutent à leur lieu de naissance commun pour renforcer leur identification à un territoire imaginé.

Cette appartenance est explicitée par Patrice et Marie-Louise :

H – Tu viens du même village [que Elena] ?

M – Du même endroit que celui d'où elle vient.

H – Pont Sondé ?

M – Danache.

H – Oui, parce que Pont Sondé c'est un autre endroit.

P – Tu traverse Pont Sondé [pour aller à Danache], tout ça c'est notre pays.

M – Tout ça c'est aussi notre pays. Ma mère vient du même endroit que lui [Patrice], nous nous sommes baignés dans la même rivière (entretien Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013).

H – Men w sòti menm vilaj [que Elena]?

M – Menm kote li sòti.

H – Pon Sonde?

M – Danache.

H – Wai, paske Pon Sonde son lòt kote.

P – W pase Pon Sonde [pour aller à Danache], tout se peyi nou.

M – Tout se peyi nou toujou. Manman m menm kote avek mesie [Patrice], nan menm dlo a nou benyen.

Ces deux personnes s'identifient à l'Artibonite et plus spécifiquement à la région de Danache, même s'ils ont habité ailleurs en Haïti pendant plusieurs années et même s'ils n'y sont pas retournés depuis qu'ils ont émigré, il y a plus de vingt ans.

En plus de cette simple identification spatiale, cette provenance renvoie à une spécificité culturelle concernant la pratique du vodou. C'est ce qu'explique Christelle concernant Elena :

C – [Le vodou *asogwe*] est plus complet. Y a trop de manques dans ce que j'ai pu voir ailleurs. Et on a une personne parmi nous, ta sœur [Elena], je pense c'est exactement ce qu'elle a fait. Elle vient de l'Artibonite, que tu connais très bien. Elle connaît le rite de l'Artibonite, mais elle connaît aussi le rite du sud et elle a opté pour le rite du sud. Il est très complet. ... Très complet (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Ici, Christelle parle du « rite du sud » pour désigner le vodou *asogwe*¹⁷² afin de le différencier de celui de l'Artibonite qu'elle considère incomplet. Comme Elena a adopté la pratique du vodou *asogwe*, elle n'est plus porteuse d'altérité dans sa pratique du vodou mais conserve son identification à l'Artibonite, en tant que territoire imaginé.

Ces territoires imaginés constituent l'actualisation d'une appartenance à un lieu (pays, région, ville) et sont énoncés pour la spécificité culturelle qu'ils connotent. Si cette spécificité est revendiquée par une personne ou un groupe, le territoire imaginé constitue une auto-désignation, une identification. Il peut aussi arriver que la désignation soit faite par les autres qui attribuent alors une appartenance de l'extérieur. Bien souvent ces deux processus (auto-désignation et exo-désignation) interagissent pour fixer plus ou moins durablement l'identité d'une personne à un lieu. Dans tous les cas, c'est très largement par la parole et des procédés discursifs que ces territoires imaginés sont produits.

Que la modalité d'appartenance soit individuelle ou collective, ces espaces sont mobilisés de telle manière qu'ils signifient toujours une forme d'inclusion et d'exclusion. Ils instaurent des frontières entre ceux qui s'y rattachent et les autres. Leur usage ne nécessite pas qu'ils soient effectivement habités par les personnes mais que ces lieux

¹⁷² Le vodou *asogwe* est pratiqué dans la région de Port-au-Prince, qui se situe au sud de l'Artibonite.

puissent désigner leur origine. La seule exception concerne les foyers diasporiques réellement habités, qui tiennent lieu d'anti-territoires, c'est-à-dire qu'ils sont mentionnés en tant que non-appartenance. C'est la raison pour laquelle ceux-ci renvoient généralement à une connotation péjorative.

D'une certaine manière, les territoires imaginés sont une réponse à l'expérience diasporique. Leur rôle dans le processus de transnationalisation est d'indiquer une origine. Mais ils peuvent également amener les personnes qui s'y identifient à y retourner s'ils s'inscrivent dans une circulation transnationale.

Conclusion

La dimension transnationale du vodou *asogwe* pratiqué dans la famille religieuse de Christelle se manifeste avant tout par son insertion dans un lignage religieux plus vaste. Ce lignage religieux réparti entre New York, Haïti et Montréal constitue un réseau transnational parce que chacun de ses membres, selon son statut en son sein, maintient des relations avec d'autres. En parallèle, ces membres entretiennent chacun des relations avec leur parenté biologique dispersée dans la diaspora ou en Haïti. Si ces liens sont maintenus c'est grâce à l'utilisation de TIC, mobilisées tant dans les relations à la famille biologique qu'au lignage religieux.

Mais ces technologies ne suffisent pas pour faire exister ces réseaux transnationaux. C'est pourquoi les visites régulières entre membres d'une même famille spirituelle sont récurrentes dans l'espace local, qu'ils soient ou non inscrits dans la ritualité vodou. C'est également la raison pour laquelle les personnes qui détiennent une motilité importante se déplacent régulièrement en Haïti ou dans la diaspora. Mais cette motilité est directement liée aux lieux habités par des personnes avec lesquelles celles-ci sont en relation. C'est donc par le cumul des relations, des territoires tant familiaux que du lignage religieux, ainsi que du statut hiérarchique interne au lignage religieux que chaque personne dispose ou non d'une motilité importante.

Les raisons qui poussent les personnes à se déplacer sont directement indexées sur cette capacité qu'elles détiennent. Les mêmes facteurs se conjuguent pour produire une

motilité plus ou moins élevée. Mais l'importante mobilité des uns repose sur l'immobilité des autres, que cela soit à l'échelle du lignage religieux, de la famille religieuse mais aussi au sein des réseaux de parenté transnationale. Pour chacun de ces cas, certaines personnes détiennent une mobilité élevée et d'autres se déplacent tellement peu qu'ils peuvent être vu comme immobiles. Ces derniers sont également ceux qui font exister les territoires locaux, religieux ou familiaux par leur présence permanente dans ces lieux.

Bien que les motivations qui amènent certaines personnes à circuler beaucoup articulent toujours une pratique du vodou et une fréquentation de la famille biologique, ces instances demeurent séparées. Il y a donc une existence parallèle des réseaux et des territoires d'une pratique du vodou inscrite dans le lignage religieux, d'une autre qui a lieu dans la famille biologique, eux-mêmes séparés des réseaux et territoires uniquement liés à la famille biologique en dehors du vodou.

Enfin, la famille religieuse de Christelle se territorialise selon les trois logiques spatiales diasporiques. Ses territoires locaux à Montréal ou en Haïti reposent sur un partage d'activités rituelles et non rituelles qui nouent étroitement les relations sociales à l'espace dans lesquelles celles-ci se déroulent. Ces territoires locaux relient ou sont reliés par des réseaux locaux et transnationaux, eux aussi constitués par l'ensemble des relations des membres du lignage religieux entre eux et avec leur famille biologique respective. Les territoires imaginés viennent signifier l'attachement des membres de la famille religieuse à des fragments d'espace issus de différents points des réseaux ou des territoires locaux. En ce sens, les territoires imaginés sont des relations avec des territoires locaux.

Pour la famille religieuse de Christelle, comme pour le lignage religieux, l'espace se constitue par les relations qu'entretiennent ses membres, qui le façonnent au gré de leur pratique. L'espace est donc médium et produit des relations sociales. C'est tout au moins ce que semble indiquer les formes de territorialisation qui reposent sur le lien à Haïti.

Il serait possible alors de se demander pour quelle raison le vodou *asogwe* ne se

territorialise pas entièrement dans la diaspora. Pourquoi garder ce lien à Haïti? Les relations avec la famille biologique ne répondent qu'en partie à la question. En effet, une tendance à se reterritorialiser en Haïti est exprimée par Christelle ou Elena, indépendamment de leurs relations avec leur famille biologique.

Il est courant que ce genre d'interrogations reçoive une explication en terme d'enjeux de pouvoir au sein des religions afro-américaines (Capone, 2005a) ou de quête de légitimité et d'authenticité (Laëthier, 2011). C'est sur ce point que la notion de territoire élaborée par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980) dépasse l'approche habituelle de cette question en anthropologie de la mondialisation. Pour ces deux auteurs, un territoire ne se définit pas comme un espace inerte et neutre que des personnes s'approprient et dont ils délimitent les frontières par un contour, à la manière d'un État-nation. Leur approche s'éloigne d'une appréhension extérieure du rapport entre les humains et l'espace pour plonger dans l'intériorité de son vécu. Un territoire est produit par les formes de vie qui s'y développent, par les sens qu'il mobilise, par des degrés d'intensité d'expérience sensible. Compris de cette manière, un territoire fait intervenir des êtres, humains et non-humains, qui peuplent un monde propre aux personnes qui l'habitent. C'est le registre dans lequel s'exprimait Yvonne lorsqu'elle disait manquer de « force » pour se rendre en Haïti et c'est ce dont il va être question maintenant.

Chapitre 7 – Le monde du vodou haïtien : une ontologie analogique

Introduction

Au cours du chapitre précédent, j'ai montré que la configuration transnationale du lignage religieux dans lequel s'insère la famille spirituelle diasporique de Christelle peut être appréhendée de l'extérieur pour rendre compte de l'ensemble des relations sociales qui le font exister. Ces liens entre personnes relient des espaces distants pour former des réseaux qui s'ancrent dans des territoires multiples tout en participant à constituer ces territoires. Mais les propos de mes interlocuteurs laissent paraître une dimension échappant à une telle approche morphologique (ou "sociologique") lorsqu'elles mobilisent certains concepts pour rendre compte de leur expérience de cette situation.

C'est donc avec ces concepts qu'il faut tenter de comprendre les raisons de leur attachement à Haïti, mais aussi toute une part de leur pratique à Montréal. Pour ce faire, il est nécessaire d'entrer dans "leur monde", c'est-à-dire de quitter une position analytique extérieure qui ne se focalise que sur les rapports entre humains pour adopter une posture compréhensive qui s'intéresse aux rapports entre ces personnes et les non-humains qu'elles côtoient.

Le vodou *asogwe* semble mettre en jeu des modalités d'être-au-monde similaires à celles qui existent dans le culte d'Ifa (Holbraad, 2006) et le *candomblé* (Goldman, 2007) évoqués précédemment (Chapitre 2-3.2). J'avais identifié ces modes d'être-au-monde présents dans la culture cubaine et brésilienne comme des versions singulières du régime ontologique analogique théorisé par Philippe Descola (2005) et montré qu'il en va de même pour le vodou *asogwe*. En ce sens, ces trois ensembles culturels reposent chacun sur une ontologie analogique qui leur est spécifique. C'est dans ce cadre que la notion de territoire telle qu'elle est développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980) peut être mobilisée pour saisir le rapport spécifique des personnes à l'espace dans le vodou et peut-être plus généralement dans les religions afro-américaines. Dans cette perspective, les territoires apparaissent davantage composés par intensité que par extension.

Je vais donc tenter ici de déployer les principes centraux qui composent le monde du vodou et que j'explicité par les notions de multiplicité, de force et d'attachement. Ces trois pôles sont interdépendants dans un monde analogique. La multiplicité s'exprime tant dans la composition du monde (physicalité) que dans celle des personnes (intérieurité) et pose comme *a priori* la singularité de chaque être. La force est ce qui permet de dépasser cette fragmentation du monde en identifiant une substance qui circule entre tous les êtres et qui les relie. Mais celle-ci se manifeste à chaque fois différemment dans chacun des êtres et amène donc à les hiérarchiser au sein d'une échelle commune faite de fines graduations. L'articulation de ces deux principes ne produit pourtant qu'un monde figé et rigide, dans lequel chaque chose ou chaque être occupe une place déterminée et n'en bouge pas. C'est donc le troisième principe qui introduit du mouvement, par l'attachement, c'est-à-dire la capacité d'associer la propriété d'une chose ou d'un être à un ou une autre. Si cet attachement est fixé durablement, l'être ou la chose change et occupe alors une autre place.

Ces trois concepts centraux se retrouvent dans la pratique du vodou telle qu'elle est vécue par les pratiquants mais également dans certains aspects de la société haïtienne, sans forcément être rattachés au vodou. Je les présente séparément par souci de clarté mais il faut toujours se rappeler qu'ils sont nécessairement indissociables.

7.1 – Multiplicités

7.1.1 – La multiplicité du monde : physicalité

Dans le vodou *asogwe*, la multiplicité caractérise autant l'intérieurité des personnes que la physicalité du monde, le premier étant la reproduction de l'autre à une échelle plus petite. Cette spécificité de l'analogisme se manifeste par exemple dans le nombre des *lwa*, la manière de les classer et les substrats matériels auxquels ils sont rattachés. Au sein des personnes, c'est principalement dans le rapport à la transe et la possession que ces conceptions sont décelables. Les classements auxquels cette hétérogénéité donne lieu est une des manières d'appréhender les liens de correspondance entre l'extériorité du

monde et l'intériorité des personnes.

La multiplicité des *lwa* comme multiplicité du monde

Comme il en était question précédemment (Chapitre 4-1.1), les *lwa* sont très nombreux, même au sein d'une seule famille spirituelle. Chacun d'entre eux est porteur de caractéristiques précises sur un grand nombre d'aspects qui les relient à des domaines spécifiques du monde. Mais avant de développer davantage cette part matérielle des divinités, il va être question de l'appréhension du monde dont celles-ci font elles-mêmes l'expérience.

Par leurs agissements dans les danses lorsqu'ils possèdent des initiés, l'apparence qu'ils empruntent pour apparaître dans les rêves et la manière dont les chants liturgiques les dépeignent, chaque *lwa* détient une manière d'être que les pratiquants apprennent à connaître. L'explication donnée par Kelina, qui relaie les explications de sa mère, indique clairement que les *lwa* ne peuvent agir que selon leur propre manière d'être :

K – Mais Manmy [Christelle] elle dit toujours « ce sont des esprits, les esprits c'est bête, ils savent pas qu'est-ce qui est dangereux, ils sont là pour refléter qui ils sont, puis c'est ce qu'ils font, c'est tout ». C'est pour ça qu'on est toujours obligé de leur dire « doucement, etc ». [...] Manmy elle me dit tout le temps, [...] « des esprits ça réfléchit pas, c'est nous les humains qui réfléchissons ». La dernière fois [chez une autre *manbo*] y a quelqu'un qui était pris de Gran Bwa. Gran Bwa a fait une sale pirouette, puis il est tombé sur la fille qu'avait un bébé dans ses mains, puis là moi j'étais comme « ah ! », *elle prend une expression choquée*. Fait que là, ma mère elle a regardé là et elle a dit, *elle chipe trois fois* « *w wè lwa yo sòt* [tu vois, les *lwa* sont stupides] ». C'est tout ce qu'elle a dit. Puis à chaque fois il faut que je me souvienne « ah oui, c'est vrai, ce sont des esprits ». Ils sont pas là pour réfléchir ni pour penser ils sont là pour... incorporer et puis réagir de la manière la plus... fidèle à eux-mêmes (entretien Kelina, Montréal, 03/06/2014).

Les comportements stéréotypés des *lwa* impliquent que chacun d'entre eux ait une place facilement identifiable. Leur incompréhension et leur indifférence pour le monde des humains vient donc souligner qu'ils ne tiennent compte que de leur propre nature. Par conséquent, il est tout à fait logique de considérer que chaque *lwa* habite un monde à lui. C'est ce qu'exprima Ylena lorsque je lui demandais ce qu'elle éprouvait quand elle voyait des gardes se manifester dans des cérémonies :

Y – Je sais pas. Comme imagine quelqu'un qu'est déjà pas *cute*, fait que un *lwa* comme ça, avec un garde qui vient puis... t'sais? Mais je suis sûre que dans la vraie vie, comme si on ferme nos yeux, si on est dans son monde à lui, je pense pas qu'il doit être *cute* non plus, mais bon. Je sais pas. Non, mais vraiment à ce niveau là... je suis plus étonnée, on dirait que je suis habituée. Si c'est un nouveau je suis comme « oh, c'est qui lui? C'est quoi ses particularités? ». À moins qu'un nouveau arrive... mais c'est pas souvent, je suis habituée (entretien Ylena, Montréal, mai 2014).

En s'appuyant sur ces propos qui affirment que « les *lwa* sont là pour refléter qui ils sont » et que chacun est « dans son monde à lui » avec « ses particularités », les divinités du vodou *asogwe* peuvent être conçues comme habitant autant de "mondes parallèles".

Mais pour ne pas prêter à confusion, il est préférable de différencier le concept d'un monde du vodou en général (une ontologie) et celui de chaque "monde parallèle" habité par un *lwa*. Le recours au concept de « monde associé » (Deleuze et Guattari, 1980:67) peut être pertinent pour qualifier les seconds. Cette notion est développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari dans la continuité du concept d'*umwelt* proposé par Jakob von Uexküll. Ce terme qualifie le monde sensoriel d'un être, où n'existe que ce qu'il perçoit et ce dont sa corporéité lui permet de faire (Descola, 2005:389; Deleuze et Guattari, 1980:67-68). Dans le vodou *asogwe*, ces « mondes associés » seraient donc ces mondes parallèles marqués par les attributs portés par les *lwa* dont une partie correspond notamment à des éléments (eau, feu, terre et air) ou plutôt à des parties de l'environnement.

Quelques exemples permettront de mieux comprendre la manière dont s'expriment ces correspondances dans le cadre rituel. Le *lwa* Danbala et sa femme Ayida, qui sont des serpents non venimeux, sont associés à l'eau. Bien qu'il ne soit pas directement fait usage d'eau lorsque Danbala possède des officiants, un chant mentionne qu'il vit dans une mare :

*Se nan mar,
Se nan mar mwen rete,
Koulèv la file.*

C'est dans la mare,
C'est dans la mare que j'habite,
La couleuvre se glisse.

En revanche, l'eau est directement utilisée lorsqu'une personne est possédée par le *lwa* Agwe, divinité masculine régnant sur les mers. Il s'agit notamment de le rafraîchir en lui lançant des gouttelettes sur la tête en puisant avec les doigts dans le godet utilisé pour les libations d'eau. Il en va de même pour le *lwa* Simbi Dlo, le seul *lwa* Simbi à apparaître dans le rite Rada¹⁷³ et qui est associé aux cours d'eau, comme tous ses

¹⁷³ Les autres *lwa* Simbi (Andezo, Makaya) sont présents à la fin du rite Petro et s'ils sont aussi associés à l'eau, ceux-ci sont davantage associés aux plantes.

semblables. Quant à Lasirèn, un chant très connu¹⁷⁴ évoque explicitement l'association de ce *lwa* féminin à la mer :

*Lasirèn, Labalèn,
chapo m tonbe nan lanmè. x2
M ap fè karès ak Lasirèn,
chapo m tonbe nan lanmè,
M ap fè lanmou ak Labalèn,
chapo m tonbe nan lanmè.*

La Sirène, la Baleine,
mon chapeau est tombé dans la mer. x2
Je fais des caresses avec la Sirène,
mon chapeau est tombé dans la mer,
Je fais l'amour avec la Baleine,
mon chapeau est tombé dans la mer.

Le *lwa* Erzuli Freda, femme séductrice et sophistiquée, est également liée à l'eau, comme l'indique ce chant :

*Erzuli o, w ka mande wouze,
Erzuli o, w ka mande wouze,
Si pa gen dlo,
W ka mande losyon la.*

Erzuli o, tu demandes de la rosée,
Erzuli o, tu demandes de la rosée,
S'il n'y a pas d'eau,
Tu peux demander du parfum.

Ces occurrences les plus explicites tendent à confirmer que l'ensemble des *lwa* Rada est relié de près ou de loin au milieu aquatique, mais à chaque fois de manière singulière. Si l'eau est l'élément commun à ces *lwa*, c'en sont à chaque fois des déclinaisons particulières qui sont mentionnées : mare, rivière, mer, rosée. Et lorsque deux *lwa* ont un même attribut environnemental, c'est leur sexe qui les différencie, comme c'est le cas entre Agwe et Lasirèn.

Mais il ne s'agit pas d'une règle stricte et univoque et un *lwa* comme Kouzen Zaka peut faire figure d'exception au sein de la *nasyon* (nation) Rada. En tant que figure iconique du paysan, celui-ci serait davantage associé à la terre. Ses chants en mentionnent régulièrement le travail (sarcler, planter) et ses offrandes sont très majoritairement des produits agricoles (voir photo 14 et 15 en annexe 5). Le fait que sa bouteille soit toujours posée sur le sol et non sur la table, comme les autres *lwa* Rada, indique aussi sa plus grande proximité avec la terre. Parce qu'ils veillent sur les morts et qu'ils sont figurés par des tombes, les *lwa* Gede sont eux aussi davantage liés à la terre qu'à n'importe quel autre partie de l'environnement. Ce n'est donc pas un hasard si leur bouteille est elle aussi toujours placée sur le sol, au pied de l'autel, mais du côté opposé à Kouzen (voir le schéma en annexe 6). En ce qui concerne les *lwa* des *nasyon* Nago et Petro, ceux-ci sont tous reliés au feu. Mais mis à part Erzuli Dantò ou Saint-Jacques qui

¹⁷⁴ C'est ce chant classique que Karen Brown cite dans un passage consacré à ce *lwa* (1991:222-223).

ont l'habitude d'enflammer de l'Eau de Florida sur le sol pendant le rite Petro ou Nago, peu de ces *lwa* font directement usage du feu.

En revanche c'est dans leurs boissons que cette particularité apparaît sous une autre forme. La majorité des *lwa* Rada boivent de l'eau ou des boissons sucrées (*dous*) et seulement quelques uns de l'alcool. Tandis que la totalité des *lwa* Nago et Petro boivent de l'alcool, classé en différentes catégories selon que ce soit du rhum brun (de différentes qualités), du rhum blanc commercial, du rhum blanc artisanal (*kleren*), du vin, du Cinzano ou différents alcools forts. Le lien entre ces boissons et le feu est sensoriel, les alcools et *a fortiori* le rhum réchauffent, comme le feu. Ceci est également valable pour les *lwa* Rada : l'eau rafraîchit et les boissons sucrées adoucissent.

Ces correspondances englobent également les comportements des *lwa*. L'eau, la fraîcheur et le sucré traduisent une attitude douce (*dous*), bienveillante et compréhensive. Alors que l'alcool, le feu et la chaleur renvoient à un tempérament sanguin, parfois colérique voire agressif. Ces distinctions se prolongent dans des qualifications calorifiques du monde et des êtres que je développerai plus loin.

Les correspondances couvrent également les couleurs associées aux *lwa*, qui suivent la même répartition globale entre *nasyon*. Ces couleurs sont celles des foulards noués sur les possédés, de certains objets appartenant à ces divinités mais aussi de la teinte générale de l'autel lorsqu'une cérémonie leur est dédiée (voir les photographies d'autels en annexe 5.1). Les *lwa* Rada sont majoritairement parés de blanc, souvent accompagné d'une autre teinte, mais seulement quelques uns de rouge. Tandis que les *lwa* Nago portent toujours du rouge et certains d'entre eux également du bleu. Les *lwa* Petro reçoivent aussi du rouge auquel est ajouté une autre couleur pour certains d'entre eux. Enfin, les *lwa* Gede sont tous associés au noir accompagné, selon les *lwa*, de violet, de rose ou de blanc. Le besoin de distinctions est tel que plusieurs teintes d'une même couleur sont utilisées pour différencier les *lwa*. Le rouge de Bosou (Rada) n'est pas le même que le rouge des *lwa* Nago et Petro. Le vert de Danbala (Rada) n'est pas le même que celui de Granbwa (Petro). Le bleu de Agwe (Rada) n'est pas le même que celui d'Erzuli Dantò (Petro), etc.

Mais ce ne sont pas seulement ces attributions de couleurs qui différencient les *lwa* entre eux, c'est aussi le nombre et l'emplacement des foulards sur le corps des possédés. Saint-Jacques a par exemple un foulard rouge noué sur chaque bras et un foulard rouge et un bleu croisés en travers du torse. Ogou Jameson (Yanmson) a la même parure mais avec un foulard rouge supplémentaire attaché à la jambe droite et un bleu autour de la taille. Tandis que Ogou Feray n'a qu'un foulard rouge à chaque bras et un autre autour de la taille. Si ces normes sont valables à l'intérieur d'une famille religieuse, elles peuvent néanmoins changer au sein du lignage religieux¹⁷⁵. Encore une fois, chaque divinité a ses particularités et celles-ci sont également spécifiques à chaque groupe de pratiquant, même si dans l'ensemble des traits communs existent entre les lignages religieux.

Ces premiers éléments permettent de comprendre un aspect de la logique sous-jacente au vodou *asogwe* qui consiste à identifier pour chaque être (en l'occurrence les *lwa*) des particularités qui les distinguent les uns des autres et en même temps qui permettent de les classer par groupes. Ces particularités tissent des relations entre des domaines du monde qui correspondent entre eux et sont incarnés à chaque fois par une divinité.

Plusieurs auteurs ont tenté de systématiser ces relations et ils établirent des tableaux listant les caractéristiques du monde et les *lwa* leur correspondant (Deren, 1953 :82-83; Planson, 1974 :292-295; Hurbon, 1993:140-143). Nicolas Vonarx (2005) critique cette démarche, qui tend à figer les caractéristiques des *lwa* et à généraliser hâtivement des observations particulières :

Notre remise en cause des catégories de *lwa* est donc fondée et nous pouvons ajouter que les tableaux synoptiques qui classent les *lwa* dans une des catégories, qui présentent leur caractère respectif, leur habitat, leur domaine de prédilection, leur symbole, leurs préférences culinaires, leurs couleurs, les jours qui leur sont consacrés, leur spécialité et la façon dont ils possèdent leurs fidèles, sont aussi inappropriés pour saisir le vodou haïtien. Dans ces tableaux, inspirés peut-être par les premières descriptions des dieux yoruba qui composent le panthéon du *candomblé* brésilien, on lit que chaque *lwa* est consulté ou convoqué pour une fonction précise, que les *lwa* ont un rôle bien défini, que le *lwa* Danbala fournit richesse et bonheur, qu'Azaka-Mede [Kouzen] favorise les récoltes, qu'Agoue protège les navigations, que Legba protège les habitations, etc. Or, Kerboull nous avait déjà prévenu qu'il apparaissait « risqué de chercher à normaliser d'une manière trop stricte le genre de nourriture (et, aussi bien de résidence) que les *loas* préfèrent comme le font

¹⁷⁵ Ainsi entre Christelle et ses parents initiatiques il existe certaines nuances d'accoutrement pour les mêmes *lwa*, ce qui est également lié au fait que les divinités occupent des statuts différents pour chaque personne.

cependant quantité d'ouvrages » (1973 : 193) (Vonarx, 2005:27).

Pourtant, cette tentation à laquelle ont cédé plusieurs auteurs n'est pas le seul fruit de leur imagination. Ce sont les observations qu'ils menaient qui les ont conduits à les présenter de cette façon. Mais si ces classifications ne peuvent être généralisées à l'ensemble du vodou parce qu'elles sont bien souvent propres à une famille ou un lignage religieux, elles indiquent néanmoins une logique omniprésente dans sa pratique. Les détails peuvent varier mais tous les pratiquants procèdent de la même manière et suivent en cela une logique propre à l'analogisme qui consiste à ordonner le monde en le classant systématiquement par des séries de correspondances.

Pour apporter un indice supplémentaire de l'omniprésence de cette logique dans le vodou, il peut être utile de montrer comment les autels eux-mêmes sont conçus selon ces principes de classement. J'ai figuré sur le schéma de l'annexe 6 la disposition des objets sur un autel temporaire selon les *lwa* auxquels ils appartiennent. J'ai volontairement choisi d'utiliser une photo d'autel d'une cérémonie qui ne met pas en avant un ou quelques *lwa* de manière trop accentuée (alors que c'est le cas pour les fêtes de *lwa* ou les mariages ; voir photographie 02, 04 à 10 et 14 à 17 annexe 5). Il s'agit en l'occurrence d'une cérémonie de traitement. La répartition des objets sur l'autel permet alors de voir comment les distinctions entre groupes de *lwa* est exprimée spatialement.

Les *lwa* Rada sont situés principalement sur la gauche de l'image et les *lwa* Petro sont sur la droite. Les deux dagues d'Erzuli Dantò (n°35 et 41) sont une exception sur cette photographie. Elles sont disposées des deux côtés par souci de symétrie car habituellement il n'y en a qu'une seule du côté droit. Les *lwa* Nago sont présent des deux côtés mais plutôt à gauche de l'image. Selon les cérémonies, ces *lwa* sont tantôt d'un côté, tantôt de l'autre mais le plus souvent proche du milieu (voir les autres photographies d'autels en annexe 5.1). Le *lwa* Kouzen est situé en bas à gauche de l'image et le *lwa* Gede en bas à droite. Les offrandes pour les Gede sont plutôt sur l'extrémité droite que près du milieu.

La ligne médiane est occupée par des éléments qui sont régulièrement à cette place : la bougie de Sainte-Claire (5), le crucifix (36), la flamme éternelle (21), les fleurs (2) et la

corbeille de fruits (39). Ils sont au milieu soit en raison de leur rôle central, parce qu'ils concernent tous les *lwa* (fleurs, flamme éternelle) ou parce que les divinités qui leur sont attachées veillent à l'ensemble du rituel (Sainte-Claire, Jésus Christ). À cette raison peut s'ajouter le fait que leur forme est adaptée à ce qu'ils soient au milieu de l'autel et qu'ils renforcent ainsi l'effet de symétrie (corbeille de fruit, fleurs et flamme éternelle). La bougie de Karfou (Petro) (37) est également en position médiane sur cet autel mais pour les besoins spécifiques de ce traitement.

Il faut préciser que les expressions utilisées pour qualifier les usages bénéfiques ou agressifs du vodou recourent à une distinction respective entre "main droite", associée aux *lwa* Rada et "main gauche", associée aux *lwa* Petro. Mais il apparaît que les *lwa* Rada sont situés à gauche de l'image et que les *lwa* Petro sont présents à droite de l'image. Cela s'explique par le fait que cette répartition n'est pas faite en fonction d'un spectateur placé devant l'autel mais de l'autel lui-même. Les autels permanents dans le *ounfò* de Christelle sont organisés selon la même répartition (voir photographie 18 et 19 en annexe 5.2). Comme elle l'explique, les images ont un rôle précis qui peut s'appliquer tant au *ounfò* qu'aux autels temporaires :

C – Mais le règlement de l'image c'est de te faire rappeler que tu peux pas faire tout ce que tu veux ici. Y a des présences là. Tu comprends. C'est comme... t'es chez quelqu'un. C'est comme, t'arrive à l'église, tu peux pas faire n'importe quoi parce que y a des symboles. Y a l'autel, y a le Christ, y a ci, y a là. Mais c'est exactement [pareil] (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Ces images contiennent toutes des visages et donc des regards qui renforcent le sentiment de « présence » qu'elles produisent. Comme le *ounfò*, les autels temporaires comportent un grand nombre d'objets qui représentent des visages de *lwa* et qui font face aux humains. Il est donc logique que la répartition entre gauche et droite soit inversée parce qu'elle est faite du point de vue des *lwa* présents sur l'autel. Cela amène à considérer que la droite est à gauche de l'image, tandis que la gauche est à la droite.

Ainsi, cette disposition crée-t-elle une répartition entre gauche et droite séparée par une ligne médiane jouant le rôle d'axe de symétrie. Dans une moindre mesure, il est aussi possible de voir une distinction entre haut et bas (table et sol), dont la ligne de démarcation est moins accentuée mais tout de même présente. Encore une fois, il faut bien comprendre que ce mode de répartition est une norme flexible et qu'elle n'est pas

systématiquement appliquée à la lettre, l'exemple choisi l'illustre d'ailleurs aisément. Néanmoins, il y a bien une logique récurrente qui montre qu'une telle norme existe (voir les autres photographies d'autels en annexe 5.1) et celle-ci est issue de la logique profonde présente dans le vodou *asogwe*, répondant à la nécessité d'ordonner la multiplicité des *lwa*. Comme la multiplicité des *lwa* implique un classement ordonné de substances et d'objets, par jeu de correspondances celui-ci est également une manière d'ordonner la multiplicité du monde.

Mais il ne faudrait pas voir dans ces correspondances des "représentations" des divinités. Comme le suggèrent Martin Holbraad (2006), Marcio Goldman (2007) mais aussi Philippe Descola (2005), il s'agit de la continuité d'une même substance à travers plusieurs niveaux de réalité. Ce rapport au monde a d'importantes conséquences sur le rapport à l'espace et au territoire mais aussi aux objets, comme il en sera question plus loin.

Ce mode de classification ne s'exprime pas seulement par une dimension spatiale mais également temporelle. C'est dans le déroulement des danses que se retrouve, quasiment à l'identique, cette logique qui établit donc une correspondance entre ordonnancement spatial et ordination temporelle. Le schéma synthétique du déroulement d'une cérémonie (voir annexe 7) montre la succession usuelle des *lwa* et les *nasyon* auxquelles ils appartiennent. Ici aussi, certaines variations apparaissent entre différentes cérémonies, mais l'ordre général reste toujours le même.

Ce parallèle établi entre l'agencement des autels et le déroulement des cérémonies conférant des places spécifiques à chaque *lwa* et à leur *nasyon* renvoie précisément à la manière dont est utilisé l'autel lors des cérémonies. Au fur et à mesure que les différents *lwa* sont énumérés pendant la danse, les officiants prennent les objets dont ils ont besoin sur l'autel pour mener l'interpellation ou équiper une personne possédée. Les différentes parties de l'autel sont donc mobilisées successivement dans les différentes parties de la cérémonie.

Cela amène à considérer que les danses, par les différentes étapes qui les jalonnent et les

multiples objets qu'elles mobilisent, sont autant de manières de produire les conditions propices à la venue des divinités. En créant une situation dans laquelle sont présents les éléments du « monde associé »¹⁷⁶ propre à un *lwa*, il lui sera d'autant plus facile d'en sortir pour visiter celui des humains. L'ensemble de la cérémonie est donc en ce sens une manière de créer des situations adaptées à chaque divinité en reproduisant les caractéristiques de son « monde associé » afin de l'attirer.

En poursuivant ce raisonnement, cela explique aussi pourquoi les *lwa* ne peuvent qu'exceptionnellement posséder des personnes en dehors des cérémonies. Puisque pour venir et rester, les *lwa* ont besoin que certaines conditions soient réunies et elles ne le sont généralement que pendant les danses, ils ne peuvent donc pas se manifester "physiquement" en dehors des moments rituels¹⁷⁷. Enfin, l'association des *lwa* avec des domaines ou substances du monde renvoie au fait qu'ils sont en partie localisés, par exemple dans un ruisseau, une mare, un arbre, mais aussi dans différents temples, etc.

Tous ces aspects montrent bien que le monde du vodou *asogwe* est composé par la multiplicité, ce qui nécessite de classer les êtres et les choses grâce à des caractéristiques pour ainsi les ordonner en ensembles qui se correspondent sur plusieurs niveaux de réalité. S'il a été principalement question de la manière dont cette logique s'exprime dans le cadre rituel collectif, il peut être intéressant d'analyser son expression dans les consultations.

Les consultations comme ordonnancement de la multiplicité du monde

Les consultations mettent en œuvre la même logique de rapport aux *lwa* mais comme ce type de rituel repose sur un dialogue en face à face avec une seule divinité, la multiplicité ne s'exprime pas par la succession des *lwa* appelés au cours du rituel. D'autres procédés sont utilisés et je présente ici l'un d'eux qui repose sur l'usage de cartes à jouer¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Il ne s'agit ici pas seulement d'éléments matériels mais tout autant des dispositions affectives des personnes, c'est-à-dire entre autre du degré de dynamisme des participants aux danses qui s'exprime dans la manière de chanter et de danser. Les cérémonies suivent globalement un *crescendo* et la différence est maximale entre le début du rite Rada et la fin du rite Petro.

¹⁷⁷ C'est pourquoi les rêves sont le moyen privilégié des *lwa* pour dispenser des messages aux humains hors des rituels.

¹⁷⁸ J'ai analysé ailleurs une consultation qui ne repose pas sur l'usage de cartes et avais porté mon attention sur les procédés discursifs utilisés (Munier, 2013) qui sont d'ailleurs également présents ici.

Je décris ici une consultation dont j'ai observé le déroulement en accompagnant la cliente, une proche voisine de la maisonnée où je résidais à Carrefour. J'avais accompagné Judith qui allait consulter Jean-Christophe à son *peristil* de Carrefour¹⁷⁹. Comme Judith avait besoin de consulter mais qu'elle n'avait pas beaucoup d'argent, je lui proposai de la lui payer à condition d'être présent. Elle accepta volontiers. Après être entrés dans la cour du temple, Jean-Christophe demanda à Judith quel *lwa* elle voulait appeler et nous présenta les tarifs de ses *leson* (leçons). Consulter Ogou coûtait 77 \$HT¹⁸⁰ (385 HTG), Kriminèl coûtait 177 \$HT (885 HTG) et Maoule coûtait 377 \$HT (1885 HTG)¹⁸¹. Judith choisit d'appeler Ogou. Jean-Christophe nous dit d'aller acheter une bouteille de rhum Barbancourt. J'en trouvai une à la petite échoppe juste à côté dans la rue et en profitai pour faire de la monnaie. Je donnai les 77\$HT à Judith.

Quand on revint au *peristil*, Jean-Christophe nous emmena dans la pièce Nago-Petro. Nous entrâmes dans l'obscurité et nous nous assîmes. Jean-Christophe alluma une chandelle sur une pierre au pied de l'autel et en donna une à Judith pour qu'elle fasse sa demande. Elle la tint dans ses mains un instant en silence et la lui rendit. Avec son ongle, Jean-Christophe la raya en spirale et en lignes sur toute la longueur. Il la fixa sur un montant en bois derrière la pierre. Il ouvrit la bouteille de rhum que je lui avais apporté et en versa devant l'autel puis alluma la bougie. Il éteignit son téléphone portable et nous firent de même.

Il commença l'invocation en récitant des prières catholiques puis quelques chants en créole qui m'étaient familiers. Il secouait son *ason* sur un rythme régulier. Après plusieurs chants adressés à plusieurs *lwa* Ogou, il répéta plusieurs fois l'un d'eux adressé à Ogou Yanmson. Son corps trembla, l'*ason* vibrait à chacun de ses tressaillements. Il s'affala sur sa chaise. Après un instant d'immobilité, il redressa son corps maintenant habité par Ogou.

¹⁷⁹ Observation du 17/04/2013.

¹⁸⁰ Le dollar haïtien (\$HT) est une unité de compte populaire utilisée couramment en Haïti qui se substitue à la comptabilisation officielle en gourde haïtienne (HTG). L'équivalence d'un dollar haïtien pour 5 gourdes vient de l'ancienne équivalence monétaire qui avait cours lors de l'occupation américaine (1915-1934).

¹⁸¹ Soit respectivement environ 9 \$CA, 21 \$CA et 45 \$CA.

Ogou se lava le visage avec le rhum puis alluma une cigarette. Il nous salua en nous serrant les deux mains consécutivement et nous fit boire une gorgée de rhum. Il se tourna vers moi et me demanda comment j'allais. Nous échangeâmes quelques mots.

Puis il se tourna vers Judith et lui demanda pourquoi elle était venue, si elle voulait voir ce qui se passait. Elle répondit oui. Elle mit l'argent à terre, Ogou acquiesça. Il prit un van et un jeu de cartes. Il les battit et les disposa en trois lignes de sept, face cachée. Il demanda à Judith d'en prendre une dans le reste. Le van était posé sur leurs genoux, face à face.

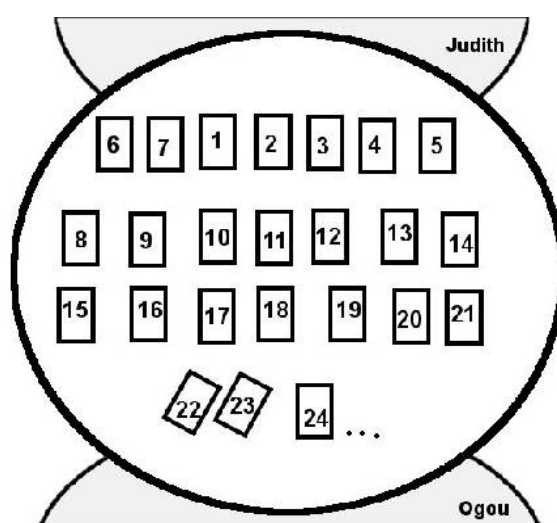


Figure 4 : Schéma de la disposition des cartes sur le van.

Il lui demanda si elle voulait voir quelque chose en particulier ou si elle préférait voir « pour tout ». Après une hésitation, elle répondit « pour tout ». Je lui murmurai qu'elle pouvait expliquer sa situation, elle me dit non et fit signe à Ogou de commencer.

Ogou dit à Judith de tourner trois cartes où elle voulait. Elle tourna celles de la première ligne, devant elle, au milieu, les plus proches d'elle (1,2,3). Il y avait un roi de pique et une dame de cœur. Ogou sourit et lui dit qu'elle souffrait beaucoup et de plein de manières différentes. Elle acquiesça et lui parla des mauvais rêves qu'elle faisait. Après l'avoir attentivement écoutée, il montra les cartes et dit qu'il y avait eu beaucoup de « discussions » (disputes), notamment avec un homme. Il tourna les deux autres cartes sur sa droite. La deuxième était un as de pique, qu'il garda en main en disant « il y a eu beaucoup de disputes avec un homme, qui a demandé ta mort ». Judith confirma.

Il continua de tourner les cartes de la première ligne et dit qu'elle avait des problèmes avec l'argent, qu'elle ne réussissait pas à en garder. « Oui. Tout l'argent que j'ai, il part comme ça et je n'arrive pas à en avoir plus ». Ogou tourna une carte, découvrant une dame de trèfle. Il poursuivit en disant qu'elle avait beaucoup de problèmes avec les hommes, qu'elle n'arrivait pas à les garder. « Oui. Je n'arrive pas à avoir de ménage fixe, ils partent tous. J'aimerais avoir quelqu'un qui me permette de vivre (économiquement) et qui soit stable (affectivement) ».

Ogou tourna de nouvelles les cartes. Un roi de carreau apparut et il dit « Danbala Wedo », puis un roi de cœur et dit « Ogou ». Il prit une autre cigarette mais ne l'alluma pas tout de suite. Il m'en proposa une, que j'acceptai, puis en proposa aussi une à « bèl fanm [belle femme] » qui refusa. Il prit sa bougie et me la tendit en disant « kenbe sa pou wè koze an [tiens ça pour qu'on voie la discussion] », j'allumai ma cigarette avec, ce qu'il allait faire aussi plus tard.

Il montra les cartes du début, puis celles d'après en résumant la situation : « disputes, problèmes avec les hommes et avec l'argent : tu as beaucoup de gens qui t'en veulent. Mais, dit-il en montrant les figures, les *lwa* te protègent ». Il tira une carte d'un numéro rouge et dit « vérité », comme il l'avait fait plusieurs fois avant.

Il tira une carte et demanda « kote pitit w rete ? – Karfou, ave m [Où habite ton enfant ? – À Carrefour, avec moi] ». La dernière carte de la deuxième ligne qu'il retourna était un joker noir, qu'il fit tourner dans sa main en silence. Puis il dit que quelqu'un agissait à distance. C'était l'homme qui voulait sa mort et qui l'attendait. Il continua sur la troisième ligne et tira une dame de pique. Il dit que si elle ne faisait rien son enfant risquait de mourir. Judith, anxieuse, acquiesça.

Il lui demanda « ki kote abitasyon w ye ? [dans quel endroit est ton *abitasyon* ?] ». Judith expliqua que sa mère était née à Bénèr mais qu'elle avait quitté cet endroit pour habiter à Miragoane quand elle avait onze ans. Sa mère faisait des danses à Bénèr puis à Miragoane, elle avait des *lwa* mais elle n'en savait pas plus.

Ogou poursuivit en disant : « si tu veux que tes problèmes soient résolus, il faut faire un *lave tèt* et te marier avec lui », en désignant l'image d'Ogou sur l'autel. Et d'ajouter : « tous les *lwa* marchent avec toi, donc tu es protégée mais les choses ne s'arrangeront que si tu fais ça. Ta fille n'a pas les mêmes protections que toi, si tu ne le fais pas, elle risque de mourir ».

Il continua à tirer les cartes et finit la ligne par un trois de trèfle, en disant « Marasa trois ». Elle ne comprenait pas. Je lui expliquai que *marasa* c'était les jumeaux et *marasa* trois, les triplés, les enfants. Ogou confirma et Judith dit que ça lui évoquait les trois palmistes qui poussaient ensemble dans son *abitasyon* entre les racines desquels sa mère allumait parfois une chandelle. Ogou sourit et dit que c'était ça.

Ogou demanda à Judith de montrer la carte qu'elle tenait dans sa main : c'était un 4 de carreaux. Il dit « c'est ça ». Il prit la carte et dit « ça, ça veut dire le *peristil* ici, en montrant du doigt les murs autour de nous. Ici tu peux trouver ce que tu cherches si tu fais ce que je t'ai dit ». Elle répondit qu'elle voulait bien mais qu'elle n'avait pas d'argent, si elle en avait elle le ferait. Il lui dit alors de revenir le lendemain pour en parler avec le « cheval » (c'est-à-dire Jean-Christophe). Elle accepta.

Ogou demanda à Judith si elle était satisfaite et si elle avait d'autres choses à demander. Elle avait eu les réponses qu'elle cherchait mais elle avait un dernier point à éclaircir. Elle raconta alors brièvement l'histoire de la voisine de son *abitasyon* à Miragoane qui la "persécutait" et causait des problèmes à leurs terres. Selon elle, cela l'empêchait de faire de l'argent et lui provoquait des mauvais rêves. Ogou écouta mais ne répondit rien. Après un moment de silence, il nous dit qu'il avait d'autres personnes à voir. Un couple arriva peu de temps après et nous sortîmes du *ounfò*.

En sortant du *peristil*, je demandai à Judith ce qu'elle pensait de la situation. Elle me dit qu'elle n'avait pas voulu exposer directement ses problèmes au *lwa* pour vérifier s'il allait les deviner. Ça avait été le cas. Elle approuvait donc la véracité du diagnostic et souhaitait effectivement être initiée si elle en avait les moyens. Les propos d'Ogou corroboraient des interprétations qu'elle avait déjà formulé elle-même au sujet de sa

propre vie. Les disputes avec l'homme et la présence du joker mentionnées au début de la séance correspondaient à l'homme qui avait « mangé » son mari décédé. Elle ajouta que si elle ne faisait pas ce qu'Ogou avait dit, sa fille risquait effectivement de mourir parce qu'elle-même était protégée mais pas sa fille.

Le fait que les *lwa* « marchaient avec elle » validait son élection par les *lwa* issue de la filiation avec sa mère. Elle m'avait parlé plusieurs fois de ce problème. Quand sa mère était morte, c'était elle qui devait prendre la suite du culte aux *lwa* familiaux. Lorsque nous en reparlions plus tard, elle me raconta qu'elle était absente quand sa mère était sur son lit de mort. D'autres membres de sa famille veillaient sa mère quand celle-ci fut possédée par un *lwa*. Il avait demandé à ce que Judith vienne mais elle ne pouvait pas. Les personnes présentes ne l'écoutèrent pas parce qu'ils étaient protestants et laissèrent le *lwa* parler tout seul. La transmission ne s'était donc pas faite entre sa mère et elle. Comme elle n'avait pas repris en main le culte familial, ses *lwa* lui faisaient savoir leur mécontentement en lui causant des problèmes. Mais elle ne savait pas comment faire et sa peur envers eux croissait à mesure qu'ils l'affligeaient. Elle s'était donc totalement détourné d'eux.

Lors d'un voyage ultérieur en Haïti (en novembre 2013), j'avais revu Judith et je lui demandai si sa situation s'était améliorée. Comme elle n'avait toujours pas beaucoup d'argent, elle n'avait pas cherché à se faire initier. En revanche, le premier novembre elle était allée dans son *abityon* à Miragoane pour nourrir ses *lwa* (Ogou et Erzuli Dantò). Elle s'était aussi rendue au cimetière où sa mère allait. Elle avait fait des demandes pour elle et pour son frère qui vivait en France. Depuis qu'elle avait nourri ses *lwa* elle n'avait plus mal à la tête, elle ne faisait plus de mauvais rêves et elle se sentait mieux.

Si Judith n'avait pas appliqué à la lettre les recommandations du *oungan*, cette consultation l'avait néanmoins amenée à renouer un peu avec l'héritage délaissé de sa famille. Cela avait été possible parce que ce rituel l'avait aidé à donner du sens aux multiples situations problématiques qu'elle vivait. Je vais donc brièvement analyser comment cette modalité divinatoire organise la multiplicité conflictuelle entourant une personne.

Les consultations sont une situation de face à face dans laquelle la multiplicité est évoquée au cours d'un dialogue. Le jeu de cartes sert de cadre, structurant les échanges entre le patient et un *lwa*. Par le sens attribué aux différentes cartes selon leur correspondance avec des éléments du monde, celles-ci évoquent la multiplicité du monde. D'un autre côté, le patient est dans une situation dans laquelle il est dépassé par la multiplicité des acteurs (humains : mère décédée, mari décédé, fille, voisine, frère ; ou non-humains: *lwa*, *abitasyon*, arbres) et des événements (manque d'argent, relations amoureuses non-satisfaisantes, tensions familiales et de voisinage, décès de proches).

La manipulation du jeu de cartes consiste à faire quelque chose de cette multiplicité désorganisée et inconnaissable. La répartition des cartes en une grille (de trois lignes sur sept colonnes¹⁸²) est une première mise en ordre de ce chaos insondable. Le dialogue qui a lieu établit alors une mise en correspondances progressive de la multiplicité entourant le patient avec celle du monde, grâce aux correspondances des cartes avec des éléments du monde.

Ces correspondances sont basées soit sur les cartes elles-mêmes soit sur les *lwa* qu'elles représentent. Il semble que les figures correspondent à des *lwa* ou des personnes entourant le patient. Le roi de pique est un homme en conflit avec Judith. La dame de trèfle peut être Erzuli Dantò, laquelle est une mère célibataire qui cause et solutionne des problèmes conjugaux. Le roi de carreaux est Danbala et celui de cœur est Ogou. Le joker noir est un homme « qui agit à distance » pour causer des problèmes à Judith. Ce dernier n'est donc pas seulement en conflit avec elle, il est aussi implicitement supposé disposer de moyens occultes pour lui nuire. Quant aux numéros, ils sont majoritairement associés à des objets ou des situations, bien que d'autres représentent aussi des *lwa*. L'as de pique signifie la mort, le trois de trèfle renvoie aux Marasa triplés et le quatre de carreaux représente le *peristil*. D'autres cartes comportant un numéro sont interprétées selon leur couleur, confirmant ou nuanciant le sens de celles qui les précèdent. C'est pour cette raison que de telles cartes font dire à Ogou « vérité » lorsqu'il les découvre. Ces correspondances, exposées ici de façon parcellaire, ne sont pas une

¹⁸² D'autre répartition existent, mais il semble qu'il y ait toujours une présentation ordonnée des cartes.

règle absolue. Cependant, c'est toujours la même logique qui est employée pour établir des liens entre des choses ou des êtres qui partagent des caractéristiques communes.

Le fait que toutes les cartes aient été retournées et commentées signifie que la consultation a révélé la multiplicité entourant le patient et l'a ordonnée en lui donnant du sens. Le silence d'Ogou face à Judith à la fin de la consultation semble confirmer ce rôle central des cartes. Judith raconta une histoire mais comme il n'y avait plus de cartes à tirer, aucune révélation ne pouvait plus être faite.

La consultation révèle qu'une multiplicité d'acteurs est responsable de la situation du patient et permet de l'organiser, de la mettre en ordre par une explication, puis éventuellement d'avoir prise dessus par des prescriptions rituelles. D'autres pratiques afro-américaines semblent suivre la même logique et constituent un point de comparaison intéressant. Parmi celles-ci, la divination d'Ifa présente l'intérêt d'avoir certains points communs malgré d'importantes différences au premier abord.

La divination d'Ifa est une pratique de géomancie d'origine yoruba présente à Cuba et qui fait partie intégrante du système magico-religieux (*religión*) de cette culture, aux côtés notamment de la *santería*, du *palo monte* et du spiritisme (Dianteil, 2000). Lors des séances divinatoires, le devin (*babalawo*) utilise seize noix de palme qu'il manipule de manière à n'en garder qu'une ou deux dans une main (Holbraad, 2006:49). Selon qu'il en reste une ou deux, il trace dans la poudre recouvrant un plateau en bois respectivement deux ou un trait par tirage (*ibid.*). Après avoir répété huit fois cette opération, cela crée un dessin appelé *oddu* (*ibid.*) produit par deux lignes de quatre signes (simples ou doubles). Il identifie alors cette figure parmi les 256 *oddu* possibles, chacun d'eux correspondant à une séquence mythologique orale dont certaines mettent en scène les *orishas* (Holbraad, 2006:45). Le devin interprète ensuite ce message en fonction de la situation du patient.

Les *oddu* sont le support des correspondances que le devin élabore entre la vie du patient et un ensemble d'éléments du monde :

Each *oddu* is associated with an open — though particular — set of characteristics, [...].
Each *oddu* also corresponds to a number of specific aphorisms, character traits, advice,

warnings about specific types of events, prohibitions, and other rules of conduct, as well as assorted ritual and cosmological data (Holbraad, 2008:234).

Le rôle des *oddu* dans la divination d'Ifa peut être rapproché de celui des cartes dans les consultations du vodou *asogwe*. Mais une différence réside dans le fait que le devin est possédé dans le vodou *asogwe*¹⁸³ alors que ce n'est pas le cas dans la divination d'Ifa. Dans la consultation décrite ici, le *oungan* incarne Ogou de manière assez similaire à ce qui a lieu dans une cérémonie et cela constitue l'un des ressorts principaux du rituel.

Au-delà de la distinction qui pourrait être faite entre divination inspirée et divination instrumentale, il apparaît qu'une logique similaire est mise en œuvre dans les deux cas. Les *oddu* de la divination d'Ifa donnent un éclairage sur une situation, charriant un réseau complexe de significations. Dans le vodou *asogwe*, les cartes remplissent sensiblement le même rôle. En revanche, les modalités de correspondances ne sont pas directement fournies par les cartes elles-mêmes, comme le font les *oddu* dans l'Ifa, mais par les *lwa* auxquelles elles correspondent. Ce sont donc en dernier ressort les *lwa* qui permettent d'établir les correspondances et d'ordonner la multiplicité désordonnée de la vie du patient.

Si ces deux systèmes de divination diffèrent en apparence, ils reposent en fait sur une logique analogique similaire. Celle-ci consiste à ordonner la multiplicité des choses et des êtres en les regroupant grâce à des traits communs. L'ensemble de ces correspondances découpe le monde en compartiments parallèles traversant les différents niveaux de réalité. Dans le vodou *aogwe*, les *lwa* occupent une place centrale, permettant de relier différents niveaux. Mais si la multiplicité compose le monde et que le vodou est une manière de l'ordonner, c'est également le cas de l'intériorité des personnes.

7.1.2 – La multiplicité au sein des personnes : intériorités

J'avais exposé précédemment le fait que l'analogisme suppose une correspondance entre la composition du monde et celle des personnes (Chapitre 2-3.3). Dans le vodou

¹⁸³ Un *oungan* ou une *manbo* peuvent néanmoins tirer les cartes sans être possédés mais dans ce cas la consultation ne se déroule pas de la même manière.

asogwe, cette symétrie entre macrocosme et microcosme s'élabore de deux manières selon que la situation soit contrôlée ou "pathologique". Dans les deux cas, la personne abrite une multiplicité d'intériorités¹⁸⁴ et le vodou est un moyen de l'ordonner.

Multiplicité des intériorités dans la possession

Dans le vodou *asogwe*, la possession est la pratique centrale de la ritualité¹⁸⁵. Elle est vécue et décrite comme l'entrée d'une divinité dans le corps d'une personne, qui y réagit différemment selon que celle-ci soit initiée ou non, selon son niveau initiatique et bien sûr selon l'identité de l'entité elle-même. Cette prise de contrôle d'un corps humain par un *lwa* est souvent évoquée à l'aide du vocabulaire équestre : la personne est « chevauchée » ou « montée » et le possédé est désigné comme « cheval » de la divinité. Mais d'autres termes sont employés et il est par exemple dit que « le *lwa* danse dans la tête » de quelqu'un, que ce dernier « prend » les *lwa* ou qu'il les « reçoit ».

Dans les cérémonies il apparaît qu'une personne peut être possédée par plusieurs *lwa* consécutivement¹⁸⁶ et qu'un même *lwa* peut posséder simultanément plusieurs personnes. En revanche, plusieurs *lwa* ne peuvent pas posséder plusieurs personnes en même temps. La seule exception est la particularité qu'ont les *lwa* Gede de posséder quelqu'un après qu'il ait été possédé par un autre *lwa*. Ces normes correspondent à la logique de succession des *lwa* pendant les cérémonies. Ce fonctionnement est assez différent d'autres pratiques afro-américaines, comme le *candomblé* dans lequel les personnes ne sont possédées que par une seule divinité (Bastide, 2003:107-108). De ce fait, si dans le *candomblé* la personne est vue comme « multiple et stratifiée [*layered*] » (Goldman, 2007:111), c'est à plus forte raison le cas pour le vodou *asogwe*. Car en plus d'abriter des substances multiples correspondant à la multiplicité du monde extérieur, les pratiquants vodou ont la capacité d'abriter plusieurs intériorités.

L'intériorité est ce qui fait d'un être une personne, c'est-à-dire qu'elle est douée de

¹⁸⁴ Dans cette analyse de la multiplicité interne aux personnes, je ne parle que de composantes immatérielles, ou plutôt que de personnes immatérielles. Il y aurait tout une analyse parallèle à faire sur les composantes matérielles, dont le sang fait notamment partie.

¹⁸⁵ Dans d'autres tendances du vodou haïtien, la possession est beaucoup moins présente que dans le vodou *asogwe*.

¹⁸⁶ Il faut préciser que mis à part les Gede, aucun *lwa* ne possède une personne après un autre *lwa* sans qu'elle ne soit revenue à elle.

volonté, peut s'exprimer et agir sur le monde. Les *lwa* répondent à ces critères et c'est la raison pour laquelle les pratiquants entretiennent de véritables relations avec eux. C'est ce qu'une *manbo* évoqua lorsque je l'avait questionnée sur ses rapports avec les *lwa* :

H – Et vous, de quel *lwa* vous êtes le plus proche?

BDJ – Lasirèn et [Erzuli] Dantò.

H – Donc c'est avec ceux là que vous travaillez le plus, ou...?

BDJ – On travaille avec tous les esprits, mais c'est juste qu'on a un esprit qui nous appartient, que notre corps appartient à cet esprit là. Alors pour moi, dans le Rada, c'est Lasirèn et dans Petro c'est [Erzuli] Dantò.

H – D'accord. Et ça change quoi en fait pour vous?

BDJ – Ça veut dire que c'est Lasirèn qui m'a réclamé et [Erzuli] Dantò... c'est juste ça. Alors j'appartiens à Lasirèn et [Erzuli] Dantò.

H – Ça veut dire que vous êtes plus possédée par ces *lwa* là?

BDJ – On a un lien personnel. Si j'ai un problème, la première personne à qui je vais m'adresser, c'est Lasirèn ou [Erzuli] Dantò. Mais ça veut pas dire qu'on ne sert pas les autres esprits. On travaille avec tous, Ti-Jan Dantò, Baron, Mazaka, Gede, Simbi, on travaille avec plusieurs autres (entretien Belle Déesse Junior, Montréal, 05/05/09).

La façon dont cette *manbo* parle de ses liens avec les *lwa* est exactement le même dans la famille religieuse de Christelle. La distinction entre des *lwa* avec lesquels la relation est à la fois corporelle et affective et d'autres avec lesquels le rapport est plus "professionnel", pourrait-on dire, est propre aux initiés de niveau *asogwe*. Les initiés de niveau inférieur ne présentent pas le deuxième type de relation puisqu'ils ne sont pas, ou très peu, censés mener de consultations. Mais dans les deux cas, les *lwa* sont des personnes extérieures avec qui l'initié entretient un lien fort et qui par moment utilisent le corps de celui-ci pour délivrer des messages ou mener des actions auprès des humains.

Lorsque cela se produit, la personne ne garde aucun souvenir de ce que le *lwa* a accompli à travers elle. Au cours de mes précédentes recherches, j'avais interrogé plusieurs personnes sur cet aspect. La majorité de mes interlocuteurs avaient formulé leurs réponses en accord avec cette conception :

H – Et quand... quand vous êtes monté par un *lwa*, est-ce que vous pouvez m'expliquer ce que vous ressentez, avant, pendant et après? ... Les sensations un peu...

J – Ok. Ça je ne suis pas en mesure de vous le dire. Pourquoi? Parce que étant possédé d'un esprit, ... on est dans un état léthargique, on ne sait rien, on ne comprend rien. Et ça il faut que je le garde parce que c'est pas quelque chose que je peux dévoiler à quelqu'un qui ne reçoit pas une initiation. [...]

Un initié – On perd connaissance. Quand c'est la pleine transe on perd connaissance, donc on peut pas tellement en parler (entretien Joseph, Montréal, 15/05/09).

Plus tard dans le même entretien, j'avais posé des questions sur le déroulement des traitements. Le même principe, à l'œuvre dans ces rituels, empêchait le *oungan* de

répondre :

J – Ça je ne sais pas, parce que tu viens me voir pour un traitement, étant *oungan*, un serviteur, je ne sais pas qu'est-ce que je dois faire pour toi, si je ne vais pas demander à mon maître [son *lwa*], pour qu'il me guide. Parce que quatre personnes viennent te voir, pour la même chose, et il faut agir différemment pour chacune de ces quatre personnes, ça je ne peux pas l'expliquer. C'est un mystère (entretien Joseph, Montréal, 15/05/09).

Le fait que les humains possédés n'ont pas conscience de leurs actes renforce la conception des *lwa* en tant que personnes à part entière, capables d'agir par elles-mêmes et disposant d'une personnalité qui leur est propre. Ce sont seulement ces derniers qui ont conscience des actes menés durant la possession et qui sont les détenteurs du savoir rituel et thérapeutique.

La possession est vécue comme une substitution de sa propre intériorité par une autre qui lui est extérieur. Les initiés peuvent être possédés successivement par plusieurs *lwa*, il éprouvent donc l'intrusion de plusieurs personnes dans leur corps. Mais cette pluralité n'est pas aléatoire, même si elle peut parfois le paraître au premier abord. La *manbo* citée précédemment m'avait expliqué qu'il y a une augmentation progressive du nombre de *lwa* auxquels une personne est reliée en fonction de son niveau initiatique :

BDJ – Il y a des personnes qui ont seulement sept esprit, puis il y a des personnes qui en ont vingt-et-un. Alors pour les *manbo* et *oungan sou pwen*, c'est sept esprits. Il fallait qu'il a sept *pakèt*. De chaque esprit qu'ils l'ont avec eux. Alors c'est ça les *pakèt*.

H – Donc chaque *oungan* et *manbo sou pwen*, ils ont sept *lwa*.

BDJ – Oui. Et les *asogwe* vingt-et-un (entretien Belle Déesse Junior, Montréal, 05/05/09).

En incluant les deux premières étapes initiatiques du *lave tèt* et du *kanzo* simple, cela signifie qu'un initié en vient progressivement à "avoir" de plus en plus de *lwa*. Mais si ce principe est exposé ici de façon très explicite et codifiée, les faits sont plus nuancés et certaines différences apparaissent entre les pratiquants.

Au cours du temps passé dans la famille spirituelle de Christelle, je me suis rendu compte que chaque initié avait des affinités avec plusieurs *lwa* mais en nombre assez réduit. Parmi ceux qui entraient le plus souvent en transe, en moyenne deux *lwa* se manifestaient avec une certaine régularité. Au début de ma présence dans cette famille spirituelle, la majorité de ces personnes avaient seulement passé le *lave tèt*. C'est à la fin de ma première année de fréquentation du groupe qu'un nombre important de ces initiés passèrent les deux niveaux suivants en une fois (c'est-à-dire *kanzo* et *kanzo sou pwen*) tandis que de nouveaux initiés avaient rejoint le groupe après un *lave tèt*.

L'observation régulière de cérémonies pendant plusieurs mois consécutifs permettent de repérer les régularités et l'évolution de chaque initié dans son rapport à la transe¹⁸⁷. Ghislaine recevait régulièrement Marasa et Kouzin. Après son *kanzo sou pwen*, elle commença à être également plus souvent possédée par Kriminèl et occasionnellement par Erzuli Freda. Irène était peu possédée mais lorsque cela arrivait c'était par Marasa puis après son *kanzo sou pwen* elle entra quelques fois en transe pendant l'appel à Karfou. Lola était régulièrement possédée par Bosou, quoique de plus en plus longuement à chaque fois, et plus rarement par Erzuli Dantò. Lorsqu'elle devint *manbo sou pwen* elle commença à être "montée" par Erzuli Freda et restait plus longtemps possédée par Erzuli Dantò. Gwenola était occasionnellement possédée par Erzuli Freda mais après qu'elle ait passé le *kanzo sou pwen*, cela se produisit plus régulièrement. À cela s'ajoutait de nouvelles possessions par Agwe et Karfou.

Celles qui étaient déjà initiées au *kanzo sou pwen* à mon arrivée semblaient suivre aussi la même trajectoire. Stéphanie incorporait régulièrement Danbala, parfois Bosou et commençait à recevoir quelques fois Erzuli Dantò et Simbi Makaya. Kelina quant à elle n'était pas possédée mais entra en transe quelques fois avec Larèn Kongo et Gran Bwa. Enfin, Yvonne était parfois possédée par Danbala, Bosou et Kouzen Zaka et commençait à "recevoir" aussi Ogou et Erzuli Dantò. Il arriva deux fois qu'elle soit possédée par Lasirèn.

Chacune de ces initiées avait donc des affinités avec un ou deux *lwa* après leur *lave tèt*. Après leur initiation au niveau *kanzo sou pwen* elles recevaient un plus grand nombre de *lwa* mais elles incorporaient également plus longtemps les *lwa* qui les possédaient avant. Cela amène à penser qu'il y a une forme d'apprentissage de la transe. Mais si l'acquisition et la maîtrise progressive de la transe et de la possession est effectivement reconnue par les pratiquants, elle l'est en accord avec la logique propre au vodou.

Le cas de Corinne amène un éclairage sur la manière de concevoir cet apprentissage selon les concepts internes à la pratique du vodou.

¹⁸⁷ Il faut remarquer que les hommes initiés non seulement étaient minoritaires mais ils entraient aussi significativement moins en transe que les femmes.

C – Moi là, je suis élevée dans une famille mystique. Mais ce qui arrive aux parent haïtiens des fois : ils sont dans le vodou mais ils veulent rien expliquer aux enfants. [...] C'est ça le problème avec les parents haïtiens. Moi, depuis petite les *lwa* me réclamaient, les *lwa* dansaient dans ma tête, spécialement Gede. Toujours. [...] Je peux aller dans une fête, si je bois de l'alcool – c'est pour ça je ne bois plus. Je peux commencer à boire et puis y a de la musique *lwa*, et puis je vais l'avoir.

H – À quel âge?

C – Je sais pas ... quinze, seize ans. Parce qu'en Haïti on est libres. Parce que en Haïti... à chaque à quartier, à chaque coin, y a des *peristil*. [...] Et puis c'est comme ça, j'ai toujours eu la *lwa*... en Haïti, jusqu'à ce que je parte. (entretien Corinne, Montréal, 04/04/2014).

Dès son adolescence, Corinne faisait donc l'expérience de possessions impromptues mais survenant toujours dans un cadre rituel. Après son immigration aux États-Unis, elle ne fréquentait plus les danses vodou et n'était donc plus possédée. Ce n'est que lorsqu'elle s'installa à Montréal qu'elle renoua avec cette pratique et en vint rapidement à être initiée au *lave tèt*. Cette initiation modifia alors son rapport avec ce *lwa* :

C – Quand je te dis que le *lave tèt* n'est pas fait pour tout le monde, c'est que si quelqu'un n'a pas l'habitude d'avoir des *lwa*, on n'a pas besoin de laver la tête de cette personne. Parce que le *lave tèt*, plus précisément, c'est pour vous... (*elle tape ses bras avec ses mains*)... Le *lave tèt* c'est pour vous faire avoir un peu de contrôle de soi. Quand vous avez votre *lwa* là, de vous tenir comme il faut. [...] Et à chaque fois que j'arrive dans une danse de Gede, j'ai toujours eu le Gede. Mais [la manière dont] je l'ai eu c'est pas la même façon que quand je l'ai maintenant. Parce que avant mes *lwa* n'étaient pas baptisés. C'est comme ça qu'on appelle. Parce que quand t'es pas *lave tèt*, tes *lwa* ne sont pas baptisés, alors c'est une seule façon que tu vas avoir la *lwa* : c'est tomber, rouler par terre. Tu ne peux pas te tenir comme il faut. Mais quand vous faites un *lave tèt*, vous êtes initiés, vous devriez... quand vous avez votre *lwa* vous devriez rester debout et danser avec votre *lwa*, faire tout ce que vous voulez avec votre *lwa*. Alors moi, partout où je vais, j'ai la *lwa*, Gede (entretien Corinne, Montréal, 04/04/2014).

Corinne évoque ici le fait que l'initiation du *lave tèt* consiste à baptiser les *lwa* d'une personne¹⁸⁸, ce qui les rend plus dociles et donc plus faciles à maîtriser lorsqu'ils la possèdent. Cette conception peut se comprendre de deux manières. Du point de vue du vodou, cela signifie que l'initiation dote la personne de moyens occultes pour domestiquer son (ou ses) *lwa*, c'est-à-dire qu'il a été réconcilié avec la personne et accorde son pouvoir avec elle plutôt que de la persécuter. Avec une approche extérieure, cette conception peut être considérée comme une norme de conduite que les initiés doivent suivre, au risque de se voir critiqué ou rappelé à l'ordre de différentes manière (comme il en est question au Chapitre 5-1.3). Ce cadre normatif incite fortement les initiés à contrôler leur comportement lorsqu'ils sont possédés ou, s'ils n'avaient pas de *lwa* avant leur initiation, à esquisser des formes de possession qui manifestent cette capacité de contrôle. Le fait que Christelle critique explicitement Yvonne parce qu'elle

¹⁸⁸ D'ailleurs le terme même de *lave tèt*, « laver la tête », peut évoquer le baptême catholique.

ne tient pas debout quand elle a un *lwa* ou tacitement parce que ses possessions manquent de régularité confirme l'interprétation de ces conceptions comme norme de conduite.

Le cas de Nathalie permet d'affiner l'analyse du rapport à la possession, qui n'est pas seulement modifié lors des différentes étapes initiatiques mais qui se transforme également au cours de la pratique. Lorsque Nathalie se fit initier en février 2013, elle voulait seulement trouver une solution à des problèmes personnels et s'était entendue avec Christelle pour ne pas participer aux activités de la famille spirituelle. Mais après quelques mois, elle commença à venir à certaines cérémonies, puis passa dans quelques répétitions. Après six mois, elle participait à toutes les danses de Christelle. Ce faisant, elle commença à manifester une légère "ivresse" pendant l'appel à Ogou dans le rite Nago. Sa réceptivité aux *lwa* Nago s'accrut de cérémonies en cérémonies, si bien qu'au cours d'une danse ultérieure elle entra en transe assez violemment, tombant à terre en se débattant pendant plusieurs minutes. Cela se répéta deux à trois fois, ce qui amenait Christelle et les autres initiés à la calmer, notamment en l'asseyant à l'écart. Lors de cérémonies suivantes elle ne tomba plus sur le sol. Lorsqu'elle était en transe, elle dansait lentement par petits pas, les yeux fermés. Un an s'était passé depuis son initiation.

Le fait que la possession soit l'objet d'un apprentissage est d'ailleurs constaté et expliqué par les pratiquants eux-mêmes. Ylena explicite cette dimension quand elle compare sa propre maîtrise de la possession à celle dont témoigne Bonnie, la mère spirituelle de Christelle :

Y – Mais on sait que les transes sont différentes pour tout le monde. [...] Même Grann [Bonnie] elle est capable de se contrôler beaucoup là. [...] Grann, t'sais elle est capable de... ben je pense pas qu'elle peut contrôler les *lwa* mais elle va pas voltiger tout partout. Quand elle a Dantò elle est très... [agitée] puis tout d'un coup la madame est là. T'sais c'est pas... Ben j' imagine qu'avec le temps tu sais. Elle doit savoir comment se laisser aller. Moi je suis pas rendue là (entretien Ylena, Montréal, mai 2014).

Cette progression n'est pas liée à la transmission d'un savoir rituel puisqu'elle a lieu après l'initiation. Il faut plutôt la voir comme une intériorisation graduelle des normes de conduite en vigueur dans la ritualité vodou, c'est-à-dire l'élaboration progressive de relations pacifiées avec ses *lwa*. Pourtant, lors de ses dernières transes, des larmes

coulaient des yeux de Nathalie. Ou plutôt, le *lwa* de Nathalie pleurait à travers elle lorsqu'il venait. Comme Kelina me l'expliqua, ce n'était pas bon signe : « tu vois, ses *lwa* quand ils rentrent, ils ont pas l'air... ils ont pas l'air sains. Ils ont pas l'air bien. Ils rentrent en pleurant, ils rentrent en criant. C'est encore des choses qu'ils faut arranger chez elle » (Kelina, entretien Montréal, 03/06/2014). Si ce sont ses *lwa* qui pleurent lorsqu'ils la possèdent, cela veut dire que sa relation avec eux n'est pas encore sereine et qu'ils sont tristes.

Malgré cette situation un peu problématique, cela montre qu'en une année une jeune femme née à Montréal de parents haïtiens peut entrer dans la ritualité du vodou *asogwe* et en incorporer la logique. Comme il s'agit de parvenir à contrôler la manière dont se manifestent ses propres *lwa* et que le principal moyen d'établir une relation apaisée avec eux est de s'adresser régulièrement à eux par le biais de sa "table rogatoire" à son domicile, ce processus consiste à domestiquer la multiplicité qui s'exprime à travers soi.

La domestication de la multiplicité, c'est-à-dire la maîtrise quantitative et qualitative de la possession peut être un processus long et complexe. Dans le Chapitre 6 (3.3), j'avais cité l'explication de Lola qui devait « identifier ses esprits hindous avec ses esprits [haïtiens] ». Cette entreprise passe notamment par certaines codifications lors des possessions, comme avec l'emplacement du nœud du foulard qu'Erzuli Freda met sur sa tête. C'est un cas très particulier mais qui montre bien le fait que la possession est une pratique qui met du temps à se construire. Cet apprentissage peut durer très longtemps, il n'est en quelque sorte jamais fini, puisque la place accordée à différents *lwa* change avec le temps. Même un chef de famille spirituelle de longue date peut se mettre à incarner un nouveau *lwa* en plus des autres qu'il incarne déjà. Il lui faudra alors élaborer au fur et à mesure, mais peut-être plus rapidement qu'un novice, une manière d'être possédé propre à ce nouveau *lwa*.

Tous les cas évoqués ici détiennent également un aspect commun qui est fondamental dans le vodou *asogwe*, c'est le fait que les *lwa* sont propres à une personne. Les propos de Lola sur les caractéristiques de ses *lwa* permettent de comprendre que chaque personne détient ses propres *lwa*, même si elle a les mêmes qu'un autre initié.

Parallèlement, chaque personne en a plusieurs. Ces deux aspects sont cristallisés dans le possessif pluriel pour parler des *lwa* et montrent bien que les *lwa* sont une multiplicité qui s'exprime à l'intérieur d'une même personne.

La pluralité des divinités qui possèdent chaque initié ainsi que les interactions codifiées avec le public lors des cérémonies ont amené certains anthropologues à voir dans certains cultes de possession une dimension théâtrale. Michel Leiris avait qualifié la possession dans le culte des *zar* de « vestiaire de personnalités » (Leiris, 1980 :85), c'est-à-dire que les possédés changent de "personnalité" selon les divinités qu'ils incarnaient et créent un jeu avec le public. Alfred Métraux usa également de cette approche au sujet du vodou haïtien mais pour y répondre de manière nuancée (Métraux, 1958 :112-115). Si jeu il y a, la marge d'improvisation est minime et fortement encadrée par « les impératifs rituels », ce qui l'amène à dire que « ces similitudes entre la possession et le théâtre ne doivent pas faire oublier qu'aux yeux du public aucun possédé n'est véritablement acteur. Il ne joue pas un personnage, il *est* ce personnage pour toute la durée de la transe » (Métraux, 1958:113). Reprenant cette question après ces deux auteurs, Roger Bastide insista sur la dimension contrôlée des possessions dans le *candomblé* pour souligner la discipline imposée à la transe par ces rituels¹⁸⁹. Cela lui fait donc dire que « cette fonction ne vaut que pour les cérémonies publiques – alors que ce qui caractérise ces cultes, c'est qu'il n'y a que quelques cérémonies publiques par an; la plus grande partie des activités est d'ordre privé, quasi quotidien » (Bastide, 2003:120). Cette remarque ne vaut pas pour le vodou *asogwe*, puisque une grande partie des danses a lieu avec un public, que celui-ci soit effectivement en situation de spectateur ou bien qu'il soit constitué uniquement d'initiés comme dans les rituels confidentiels. C'est la raison pour laquelle Alfred Métraux a opté pour une approche plus nuancée. Roger Bastide signifiait également par là le fait que ces rituels n'ont pas pour but leur dimension ludique parce que « la possession est chose trop sérieuse » (*ibid.*). Ceci est vrai pour le vodou *asogwe*, dans lequel il est évident qu'il y ait une dimension théâtrale lorsque l'on observe les agissements de certains *lwa* mais celle-ci est alors forcément secondaire et enchâssée dans une logique plus large du rituel.

¹⁸⁹ Il faut noter que cet auteur établit une opposition entre transe et possession à laquelle je ne souscris pas en totalité.

Il serait en fait possible de dépasser cette question de la théâtralité de la possession par le constat que les pratiquants vodou s'inscrivent dans une ontologie analogique. C'est ce à quoi renvoie la domestication de la multiplicité à l'intérieur de soi. De ce fait, voir du théâtre dans la possession repose sur une approche naturaliste qui suppose de savoir ce que l'intériorité de l'humain abrite – c'est-à-dire user d'une psychologie. Alors que dans une ontologie analogique, il n'est jamais possible de connaître l'intériorité d'une personne. Considérer que la possession ait une dimension théâtrale n'a donc pas de sens. Tout au plus est-il possible de considérer des variations d'une même intériorité s'incarnant dans différents humains et qui respecte ou transgresse le cadre rituel selon la relation qu'ils entretiennent avec celle-ci.

Les pratiques et les concepts entourant la possession montrent que les *lwa* sont des personnes, que chaque initié en a plusieurs et qu'il entretient des relations avec eux. Ils peuvent entrer dans son corps à certains moments mais l'initié doit apprendre à en maîtriser la venue. Si par certains aspects une dimension théâtrale peut être perçue, ce n'est pas la manière dont est vécue ni perçue la possession. Le vodou est donc une manière d'ordonner la multiplicité interne des personnes en pacifiant et en renforçant les relations que celles-ci entretiennent avec leurs *lwa*. Mais un autre cas existe dans les pratiques vodou pour lequel la multiplicité interne des personnes détient une dimension néfaste.

Multiplicité des intériorités dans les attaques sorcellaires

Une grande partie des attaques sorcellaires est causée par un *oungan* ou une *manbo* qui envoie une ou plusieurs âmes de morts dans le corps d'une victime, à la demande d'un client. Cette conception dépasse largement le cadre du vodou *asogwe* et se retrouve à peu près partout en Haïti. Lors d'un entretien avec Yvonne, celle-ci raconta une histoire qui mettait en jeu de telles conceptions (l'intégralité de cette histoire figure en annexe 8). Le passage suivant évoque une version de ce type d'attaques, ici la protagoniste de l'histoire a été « empoisonnée » par une poudre à la demande de sa sœur :

Y – Puis cette poudre là qui était empoisonnée a envahi son corps. Le fait que ça a envahi son corps, ça s'est transformé en mauvais esprit, qui jouait dans son corps. Puis c'est comme ça qu'elle a appris qu'elle était malade de sa sœur.

H – Ouais. Mais la poudre c'est... Parce que tu dis la poudre elle est empoisonnée mais c'est pas une poudre comme pour les expéditions ou des choses comme ça ?

Y – C'est pas une poudre d'expédition, c'est une poudre qui... j'sais pas, ça t'envahis. C'est fait, c'est composé exprès pour détruire la vie d'une personne.

H – Ouais, mais c'est le même résultat qu'une expédition parce que dans une expédition t'envoies des morts sur quelqu'un. Mais là c'est ce que tu dis.

Y – Oui, ouais. Là c'est une poudre, oui. C'est là pour te détruire, pour te ronger, mais avec l'aide des mauvais esprits.

H – Ouais, c'est ça.

Y – Ça là, ça court partout dans ton corps, etc. Puis elle avait sept mauvais esprits dans son corps qui courraient. Fait que quand elle a appris ça, elle a fait de quoi pour les chasser mais il fallait qu'elle aille en Haïti (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

Les « sept mauvais esprits » présents dans le corps de cette femme ne sont pas décrits comme des âmes de morts mais y ressemblent en tous points. Une *manbo* montréalaise avait fait allusion à ces maux d'une autre manière quand je l'avais questionnée sur la dimension thérapeutique de sa pratique :

H – Et pour quels types de problèmes les gens viennent vous voir?

BDJ – Pour avoir de la chance, de l'amour, succès, pour les nettoyer, tout ça, des fois pour enlever les mauvais esprits. [...] Quand vous avez des mauvais esprits sur vous ça peut être... Pour exemple, si la personne qui était morte avait une maladie comme le sida, puis on envoie un mauvais esprit sur une personne, la personne va avoir tous les symptômes du sida mais pas dans le sang.

H – Ok.

BDJ – Alors ça c'est un mauvais esprit, alors on peut, *claque des doigts*, l'enlever. C'est comme ça. Puis ça peut être la tuberculose, ça peut être le cancer, ça peut être n'importe quelle maladie. Alors quand on dit mauvais esprit, les mauvais esprits accompagnent toujours une sorte de maladie, une sorte de malaise.

H – Mm. Et ça peut être autre chose qu'une maladie?

BDJ – Oui, vous pouvez être fous, tourmenté, ennuyé, toutes sortes de complications différentes (entretien Belle Déesse Junior, Montréal, 05/05/09).

Bien qu'il semble exister différentes versions de ces attaques sorcellaires, certains points sont récurrents. Elles sont toujours causées par une tierce personne, souvent de l'entourage de la victime, qui par jalousie, envie ou vengeance recourt à un *oungan* ou une *manbo*. Celui-ci ou celle-ci envoie des âmes de morts, préalablement recueillies dans un cimetière. La victime entre en contact avec un support matériel des âmes, lequel peut être un objet, un liquide ou une poudre. Après que les âmes soient entrées dans le corps de la victime, elles lui causent des troubles physiques et psychiques et la personne peut les sentir en elle. Ces caractéristiques générales sont parfois désignées par le terme d'« expédition »¹⁹⁰ mais il existe en fait une grande variété d'appellations selon certains détails des âmes envoyées, des affections pathologiques ou des procédés de contamination.

¹⁹⁰ Au cours d'entretiens menés avec des *oungan* et des *manbo* dans mes recherches précédentes, quatre d'entre-eux m'avaient spontanément mentionné les traits généraux de ce type d'affliction à laquelle ils pouvaient remédier : Odette, Montréal, 31/03/10; César, Montréal, 12/03/10; Mirna, Montréal, 21/03/09 et Belle Déesse Junior, Montréal, 05/06/09.

Ces attaques donnent lieu à des rituels de soin qui ont été étudiés par plusieurs auteurs s'intéressant aux pratiques magico-thérapeutiques du vodou. Alfred Métraux a mentionné un rituel de soin visant à traiter ce genre d'afflictions (Métraux, 1958 :244-249) et Nicolas Vonarx en a approfondi la description et l'analyse (Vonarx, 2011 :194-208). Comme le dit Yvonne, ces rituels peuvent être menés en Haïti, mais comme le laisse entendre Belle Déesse Junior, certaines personnes peuvent également traiter ces attaques à Montréal.

J'ai assisté à un tel traitement alors que j'étais à Danache, dans l'Artibonite. Son déroulement figure en annexe (voir annexe 9) pour ne pas trop alourdir mon propos et parce qu'il ne s'agit pas exactement d'une pratique du vodou *asogwe*. Ce rituel est très similaire à l'un de ceux que Nicolas Vonarx décrit (2011 :195-203) quoique plus court et comportant moins d'étapes. Je me contente donc de ne mentionner que les points pertinents présents dans ce traitement.

Chimène, la patiente, était atteinte par plusieurs âmes, aussi appelées *zonbi*. Elle les sentait parfois dans son ventre et son dos. Durant le traitement, le *oungan* possédé par Bosou mobilisa plusieurs fois de suite des parties distinctes de son corps : la tête, les épaules, le torse, les genoux et le ventre. Le *oungan* les frictionnait avec diverses substances, y frotta la poule du sacrifice et fit picorer à celle-ci des grains de maïs à ces mêmes endroits.

L'ensemble des gestes et des chants qui les accompagnent, indiquent que ces opérations visent à transférer les maux du patient dans le corps de l'animal (Vonarx, 2011:199-200). Cela est réalisé grâce à des analogies entre les deux êtres : le sexe de l'animal correspond à celui du patient et la mort de l'animal remplace celle du patient. En ce sens, au lieu d'attaquer le patient, les *zonbi* se nourrissent alors de la poule.

Mais la poule peut être aussi vue comme substitut aux *zonbi* : le fait qu'elle soit nourrie à différents points du corps de la patiente crée une similarité avec les *zonbi* qui

*mangent*¹⁹¹ la patiente à différents endroits de son corps. Cette interprétation concorde avec le fait que dans ce rituel, « l'oiseau mangeait la nourriture des âmes » (Vonarx, 2011:199). La poule est donc en même temps la patiente et les *zonbi*, la nouvelle nourriture des *zonbi* qui se substitue à la patiente et les *zonbi* affamés qui lui dévorent le corps. Dans les deux cas, sa mort est synonyme de guérison puisque les *zonbi* doivent quitter leur hôte pour la manger et qu'en tant que *zonbi*, ils finissent déchirés dans les mains du *oungan*.

À la fin du traitement, le *oungan* révéla que sur les trois *zonbi* présents dans le corps de Chimène, il avait pu en retirer deux. Il lui donnait rendez-vous neuf jours plus tard pour finir son travail car le faire plus tôt aurait été « trop fort » pour elle. Tant dans l'histoire d'Yvonne et dans le traitement de Chimène, que dans les descriptions d'Alfred Métraux (1958 :244-249) et de Nicolas Vonarx, les âmes de morts sont plusieurs à pénétrer dans le corps des patients. Souvent au nombre de trois ou de sept, il semble rare qu'une seule uniquement ne soit présente. En effet celles-ci « sont souvent envoyées par groupe de 7 ou 17 d'après les *oungan* » (Vonarx, 2011:212 n.a).

Face à cette multiplicité de « mauvais esprits », les *oungan* recourent aussi à une multiplicité d'agents pour contrer le mal. Que cela soit le nombre de poudres, de liquides ou de végétaux employés selon la même symbolique numérique des « nombres forts » (*ibid.*) ou que cela implique d'utiliser plusieurs crânes pendant le rituel. Les *zonbi* apparaissent comme une multiplicité pathologique qui se loge à l'intérieur du patient. Mais contrairement à la multiplicité interne aux personnes mise en acte pendant la possession rituelle, ici il n'est pas possible de la domestiquer. Contrairement aux *lwa*, les âmes des morts ne s'expriment pas et ne dansent pas. Leur unique action est de phagocyter la vie de leur hôte ou si elles s'expriment c'est par des accès de rage qui font souffrir le malade. D'ailleurs, lorsque Chimène tombe à terre, elle semble en transe, mais d'une manière beaucoup plus violente et incontrôlable que si elle était dans une cérémonie. La seule chose que le *oungan* dit aux âmes est de partir et la seule chose qu'il dit à la patiente est de se relever pour s'asseoir. Ces âmes *zonbi* peuvent donc être considérées comme l'inverse des *lwa*. La seule chose qu'il est possible d'en faire est de

¹⁹¹ Le terme « manger » est couramment employé en créole pour parler des agressions sorcellaires, sans distinction des êtres impliqués (*lwa*, âme de mort, "sorcier", *lougarou*, etc.).

s'en débarrasser, de les chasser puis de s'en prémunir. Le rapport qui s'établit avec ces « mauvais esprits » peut être considéré comme l'inverse exact de celui qui est tissé avec les *lwa*.

La multiplicité pathologique a donc ceci de commun avec la possession que plusieurs êtres cohabitent au sein d'une même personne. Mais là où la possession vient augmenter la personne de nouvelles capacités, les âmes de morts réduisent sa vitalité. Ces deux types d'entités sont des intériorités (c'est-à-dire qu'elles sont de près ou de loin des personnes) mais de nature opposée. Tandis que les *lwa* dansent, mangent les plats qu'on leur offre, parlent parfois, écoutent les prières qui leur sont adressées et dispensent même des soins, les âmes des morts ne manifestent leur animation que par les douleurs que leurs déplacements procurent en se nourrissant des personnes. Avec les uns il est nécessaire d'établir des relations, avec les autres il est nécessaire de n'en avoir plus aucune.

Entre ces deux pôles de la multiplicité interne des personnes, le vodou apparaît comme le moyen d'ordonner les relations entre les humains et les autres êtres peuplant son monde. Pour ce faire, les connaissances rituelles du vodou *asogwe* mobilisent la multiplicité du monde. Les correspondances existant entre les êtres et les choses sont à mêmes d'exercer un contrôle sur les premiers grâce à l'utilisation des secondes.

Les rituels du vodou *asogwe* mettent donc en œuvre une logique spécifique qui peut être plus prégnante et répandue en Haïti mais qui est également décelable chez les pratiquants de la diaspora. Les *lwa* occupent une place médiane entre la multiplicité du monde et celle des personnes. En étant rattachés à des parties de l'environnement qui leur sont propres tout en étant des intériorités clairement différenciées, ils tissent des liens entre les personnes et leur « monde associé ». Le vodou *asogwe* apparaît comme l'ensemble des connaissances et des procédés qui permettent de nouer ces liens en vue d'augmenter les capacités humaines, ou de remédier à leur diminution, d'où l'omniprésence de thérapeutique dans sa ritualité. En négatif de ces intériorités parfois dangereuses mais domesticables, les âmes des morts utilisées dans les agressions sorcellaires sont des intériorités inversées. Aucune relation n'est possible avec elles et

leur effet sur la personne engendre une diminution de ses capacités, une rupture de relations et d'équilibre.

L'ensemble de ces conceptions forme une logique cohérente puisqu'elle se manifeste dans toutes les pratiques rituelles du vodou *asogwe*. Pourtant, tous les pratiquants ne la maîtrisent pas initialement, notamment dans la diaspora. C'est pourquoi elle fait l'objet d'un apprentissage progressif qui reste néanmoins tacite et qui se présente comme révélation graduelle d'un ordre du monde, parfois par la parole des *lwa* eux-mêmes. L'intégration de cette logique a pour effet de familiariser les novices à la multiplicité du monde ainsi qu'à celle de leur intériorité et à la maîtrise de leur coordination par les rituels du vodou *asogwe*. Comme l'incorporation¹⁹² de cette logique repose fortement sur l'expérience directe des personnes et qu'elle est transmise, notamment grâce aux réseaux d'interconnaissance d'échelle transnationale, une grande partie de celle-ci peut se reproduire et exister dans la diaspora.

Mais si l'ordonnancement de la multiplicité mondaine et intérieure passe par l'établissement de catégories, groupes ou classes, cela nécessite l'usage d'un autre principe pour palier au chaos que produirait une multiplicité totale. Ces subdivisions et leur correspondances ne peuvent en effet exister que s'il existe une chose qui les relie.

7.2 – Force

La notion de force est mobilisée dans un grand nombre de situations qui peuvent être assez différentes mais elle renvoie toujours à une idée de vitalité ou de pouvoir. Elle est souvent mobilisée dans la comparaison de deux choses ou deux êtres afin d'établir entre ceux-ci un rapport, égal ou inégal. Selon les contextes dans lesquels elle est employée, deux aspects différents peuvent être mis en avant. D'un côté elle permet de relier différents éléments appartenant à une même catégorie et se rapproche par là du « principe de participation » (Bastide, 1955). À d'autres moments, elle induit l'existence de différentes catégories à cause de son actualisation différenciée par différents groupes d'êtres ou de choses, dans une similarité avec le « principe de coupure » (*ibid.*). Ces

¹⁹² Pour une analyse des modes d'apprentissages somatiques de la ritualité, voir Csordas (1993).

deux aspects sont reliés par un troisième principe, celui de l'analogie (*ibid.*), abordé dans la section précédente.

Ces deux dimensions de la force sont liées à ce que Philippe Descola identifie comme le problème fondamental de l'analogisme, c'est-à-dire « l'articulation du continu et du discontinu » (Descola, 2005 :283). Si le passage précédent sur les différentes manifestations de la multiplicité dans le vodou *asogwe* a consisté à approcher l'articulation entre le continu et le discontinu à partir du discontinu (la multiplicité), il va s'agir à présent de l'approcher à partir du continu (la force).

7.2.1 - La force comme substance immanente du monde (participation)

Certaines pratiques afro-américaines détiennent un concept qui explicite l'existence d'une substance immanente à toute chose et qui peut notamment être manipulée au cours de procédés rituels. C'est le cas de l'*ashé*, dans le *candomblé* brésilien (Goldman, 2007:110) ou à Cuba dans la *santería* et dans le culte d'Ifa (Holbraad, 2005:237). Ce terme est issu de la langue yoruba, il est donc présent dans les pratiques les plus marquées par cet héritage. Le vodou *asogwe* ne comporte pas de tel terme issu d'une langue africaine charriant les mêmes significations. Pourtant, l'observation des pratiques rituelles et l'analyse des termes utilisés par les pratiquants semblent indiquer qu'une substance de ce genre existe et certains indices laisseraient penser que le terme créole de « force » sert à la désigner.

Lorsqu'il s'applique aux *lwa* et aux rapports avec ceux-ci, le concept de « force » renvoie à un pouvoir. Il est également employé pour qualifier des personnes et connote alors plutôt la vitalité. Mais comme il en sera question plus loin, ces deux dimensions sont complémentaires et interdépendantes.

La force comme vitalité

C'est surtout lorsque les personnes en ressentent la privation ou l'amointrissement que la « force » renvoie à la vitalité. Son déficit se manifeste non seulement par une

affection qui peut toucher le corps mais plus largement toute la personne, y compris sa volonté. C'est dans ce sens que Kelina mobilise ce terme, lorsqu'elle explique les raisons qui l'ont poussées à se faire initier : « il fallait que je rentre là dedans pour gérer les problèmes que j'avais, réaligner mes forces, réaligner mes esprits » (Kelina, Montréal, 03/06/2014). Cette formulation engagerait à identifier « ses forces » avec « ses esprits » mais en réalité et compte-tenu de l'usage ultérieur qu'elle fit de ce concept dans l'entretien, cela n'est pas le cas. Ces « forces » sont plutôt une puissance en partie contrôlée par les *lwa* et dont ils maîtrisent la distribution, selon la relation qu'ils ont avec la personne.

De ce fait, la « force » peut être décernée par les *lwa* à leur détenteur. Ce flux peut être tarit par un mauvais entretien de la relation mais également par une attaque sorcellaire. Suite à une agression de ce genre contre son petit-ami, Lola commençait à être affectée et en ressentit les effets : « je sentais que je les avais plus [mes *lwa*]. J'avais plus la même force, plus le même sentiment. J'avais même rêvé qu'un gros serpent noir avait juste entouré mon serpent blanc » (Lola, Montréal, juin 2014). Son serpent blanc qu'elle voyait régulièrement dans ses rêves était son *lwa* protecteur Danbala. Le serpent noir qui l'entoura était la manifestation onirique de l'agression sorcellaire dont elle commençait à être victime à son tour. L'agression sorcellaire qui la contaminait avait donc une conséquence sur sa force à plusieurs niveaux et se manifestait entre autre par une réduction de sa vitalité.

Dans l'histoire racontée par Yvonne (voir annexe 8), la description de la victime évoque également des atteintes physiques (prise de poids anormale, changement de la couleur de peau, sensation de lourdeur) et psychiques (tristesse, manque de volonté) traduisant une baisse de vitalité de la victime. Mais au moment critique lors duquel un squelette apparaît devant elle, un regain de combativité l'anime subitement :

Là elle a vu une femme apparaître, qui s'est mise à côté du lit, puis y a un monsieur qui est apparu. Il s'est mis de l'autre bord avec une machette dans sa main, c'est [Erzuli] Dantò et Ogou Feray. Puis là, elle a senti qu'elle était super forte. Puis là elle a battu [le squelette], elle a donné deux coups de pieds. Pow ! Puis l'affaire est tombée par terre, puis il a disparu (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

La présence des deux *lwa* aux côtés de la malade est la cause directe de son brusque changement d'état dans une période marquée par le dépérissement. La manifestations de

ces entités protectrices annule temporairement l'effet néfaste de son affliction. Dans un certain sens, leur présence produit donc une augmentation de sa vitalité.

Si la « force » peut connoter assez directement la vitalité d'une personne, cela semble néanmoins souvent lié à la capacité d'action de ses *lwa* ou l'état de sa relation avec eux. Cette acception est donc une référence indirecte à leur pouvoir. Le deuxième sens, désignant directement le pouvoir des *lwa*, est quant à lui le plus couramment donné à ce concept.

La force, pouvoir des *lwa*

De manière plus récurrente, le concept de « force » est mobilisé pour qualifier la puissance détenue par les *lwa* qu'ils confèrent éventuellement à leurs détenteurs. La transmission de ce pouvoir peut avoir lieu dans plusieurs contextes très différents. Comme le rapporte Lola, cela peut être ressenti dans un second temps après une possession :

Mais moi personnellement, quand y a un *lwa* qui rentre et quand il s'en va, je suis fatiguée. Ça m'épuise. Mais d'un côté c'est comme si tu sens quelque chose, un renforcement quelque part. Alors c'est ce renforcement que j'aime. Quand je rentre à la maison, je me sens bien quand même (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Cette sensation physique contrebalance l'effet fatiguant de la possession et constitue en quelque sorte une trace de la puissance que la divinité laisse dans le corps de la personne. Outre cette transmission directe de pouvoir, le concept de force apparaît quand sont évoquées les relations avec les *lwa*.

Quand je l'avais questionnée sur ce qu'elle pensait du rôle de l'*abityasyon* dans la pratique du vodou, Christelle, m'avait répondu que « plus on a de force, de renfort, mieux c'est », en se référant à ses arbres reposoirs dans son *abityasyon* de Léogane. Elle évoqua ensuite le fait qu'à présent il y avait trop de dissensions au sein des familles en Haïti autour des terres familiales et considéra le cas d'une personne dans cette situation : « Cette personne là, oui, il [lui] manque une force additionnelle, [alors que] moi je descends à Lakou 40 [à Léogane], puis j'ai plein de reposoirs, j'ai un endroit à aller parler, aller me ressourcer » (Christelle, Montréal, septembre 2013). L'idée amenée ici par Christelle est qu'une bonne relation régulièrement entretenue avec ses *lwa* familiaux, *via* la visite des arbres reposoirs dans son *abityasyon*, est source de « force ». Ce sont donc ici les *lwa* qui

la transmettent directement à leurs protégés.

Étant donné que les pratiquants entretiennent une relation avec leurs *lwa* à la fois dans leur espace domestique et dans les cérémonies, la force de ceux-ci se manifeste dans ces deux endroits. C'est ce que mentionna Lola pour m'expliquer la manière dont elle communiquait avec ses divinités protectrices :

Des fois je reste à la maison puis je parle, t'sais, je parle. « J'ai besoin ci, j'ai besoin ça ». Puis des fois dans les danses, Saint-Jacques viens me voir et il me dit « inquiètes toi pas, tu vas l'avoir. Inquiètes toi pas, ça ça va [se faire]... ». Puis là je suis comme... *mime l'étonnement*. C'est parce que je suis toute seule dans la maison là! *Elle rit*. T'sais, y a personne. *Fait comme si elle regardait autour d'elle*. Alors c'est juste pour te montrer la force, qu'est-ce qui se passe [ie: ce qu'il est en train de faire pour toi] (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

La force est aussi en jeu dans les cérémonies de manière plus large. Lorsque nous parlions avec Yvonne d'une de ses sœurs spirituelle de niveau *asogwe* qui n'organisait jamais de cérémonies, elle évoquait l'impératif suivant :

Mais il faut qu'elle fasse quand même [des danses] un jour parce qu'elle est *asogwe*. Parce qu'il faut que tu nourrisse tes énergies. Tu donnes... Je sais pas là, faut donner force. Il faut que les gens te connaissent. Il faut faire ton devoir de *manbo* ou de prêtresse de vodou (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

L'emploi du concept de force renvoie ici à une double dimension présente dans les cérémonies : à la fois ces rituels permettent de raviver la relation avec les *lwa* mais également d'entretenir une réputation honorable au sein de la communauté des pratiquants vodou par une démonstration de vigueur liturgique. Cette deuxième dimension renvoie directement aux rivalités ou alliances qui existent entre les familles religieuses d'un même espace local (voir Chapitre 5-2.3) et dont les relations se jouent toujours sur ces deux registres (social et mystique).

Enfin, le concept de force est aussi utilisé dans des cas plus exceptionnels, comme la situation évoquée par Patrice dans laquelle il avait vu des *lwa* et que ceux-ci lui avaient délivré des conseils pour qu'il les honore (entretien avec Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013).

Ces différentes utilisations du concept de force renvoient donc directement au pouvoir détenu par les *lwa*. Mais d'autres emplois couvrent une dimension plus large qui semble faire de la « force » une substance immanente du monde.

La force comme substance immanente

Alors qu'elle développait sa vision personnelle du vodou en regard de la pratique du christianisme qu'elle avait eu auparavant, Yvonne conclut son explication par ces mots :

Que tu meurs puis que t'es jugé et c'est tout, c'est pas vrai. Y a une force et cette force là est là. Qu'elle soit négative, qu'elle soit positive, c'est là. Puis quand on manipule ces forces là, alors tu sais c'est quoi que tu fais quand t'es initié dans ce domaine là parce que tu as les connaissances pour (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

Dans son explication, Yvonne pose la centralité des connaissances initiatiques et rituelles permettant de « manipuler des forces » comme la caractéristique principale qui distingue le vodou du christianisme. Au-delà de sa circulation dans la relation entretenue avec les *lwa*, il semblerait que la notion de force puisse être employée pour désigner une substance immanente au monde et dont les procédés rituels permettent le maniement.

Cette acception semble faire écho aux propos de Kelina, déjà cités précédemment à propos des rapports au catholicisme (Chapitre 5-2.2), qui affirmait que « selon Manmy, et selon moi aussi, j'y crois fermement, on a une religion plus forte, plus puissante. Parce qu'elle est plusieurs forces » (Kelina, Montréal, 03/06/2014). Si Yvonne considère la pluralité des forces en fonction de leur usage "raisonné" (c'est-à-dire qui équilibre le bien et le mal), Kelina quant à elle soulignait par là les multiples héritages culturelles présents dans le vodou *asogwe* conférant à ses pratiquants une plus grande capacité d'action sur le monde que d'autres religions. Mais dans les deux cas, la notion de force transparaît comme une dimension du monde à laquelle le vodou donne accès et dont l'usage confère un certain pouvoir.

Dans une perspective similaire, un *oungan* avec lequel j'avais mené un entretien au cours de mes précédentes recherches m'avait fait part d'une telle conception pour une situation analogue :

H – Tu vas où à l'église?

A – Mais j'ai à l'église j'ai allé Saint-Joseph. [...] Saint-Joseph représente le papa Loko pour nous. [...] Des fois j'ai aller à Saint-Jaques, j'ai aller partout.

H – Ouais.

A – Parce que il faut qu'on prie. Si on prie pas, on a pas assez de force pour... parce que on a besoin de force (entretien Axel, Montréal, 26/03/09).

Comme les explications d'Yvonne et de Kelina, ce « besoin de force » amènerait à

considérer que le vodou *asogwe* repose sur l'accumulation d'une substance conférant à ceux qui l'utilisent des pouvoirs particuliers.

Dans le cadre d'une pratique "conventionnelle" du vodou *asogwe*, ces pouvoirs peuvent être vus approximativement comme une augmentation de "chance" ou avoir une dimension thérapeutique plus directe. Mais dans d'autres cas, plus en marge du vodou *asogwe*, les sociétés secrètes Chanpwèl ou Bizango détiennent des pouvoirs autrement exceptionnels. Au cours d'un entretien, Patrice et Marie-Louise m'en avait mentionné plusieurs, tels que se dédoubler, se transformer en animal ou devenir plus grand qu'une maison (entretien avec Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013). Ces capacités supérieures à celles conférées par le vodou "usuel" reposent sur une ritualité un peu différente, nécessitant par exemple de grands brasiers ainsi que l'appel à des *lwa* dangereux. Dans leur explication, ils avaient recouru à plusieurs reprises à la notion de « force » pour qualifier les différentes caractéristiques de cette pratique (ritualité, pouvoirs et comportements).

Les trois usages de la notion de force dégagés ici sont intimement liés les uns aux autres, dessinant les contours d'un concept général, sous-jacent à l'ensemble des pratiques du vodou *asogwe*. Leur interdépendance se comprend par la logique des rituels dans laquelle ils s'insèrent.

Si la vitalité d'une personne dépend de la qualité de sa relation avec ses *lwa*, le fait de les nourrir régulièrement, notamment par une participation régulière à des danses, permet de les renforcer. Étant plus forts, ils peuvent alors mieux protéger leur détenteur à la fois d'éventuelles attaques sorcellaires mais aussi de leur propre courroux (s'ils sont délaissés). Par conséquent, la personne est plus forte et dispose d'une plus grande capacité d'action sur le monde, avec l'aide de ses *lwa* également plus forts.

La force qui est en jeu dans toutes ces interactions peut même être accumulée et utilisée encore davantage si cette personne participe à une ritualité Chanpwèl ou Bizango, conférant à celle-ci des pouvoirs extraordinaires. Les agressions sorcellaires ont aussi un effet sur le taux de force mais vient en amoindrir la disponibilité chez la victime, soit

par une atteinte directe de sa propre vitalité soit par une interférence dans la relation avec ses *lwa*.

Selon cette conception, il apparaît que la force est inégalement répartie, qu'elle peut être accrue, qu'elle peut être déficitaire ou même sur-augmentée. Les procédés rituels usuels (danses et culte domestique) ou extraordinaires (Chanpwèl et Bizango) ont un effet sur la circulation de la force, ils agissent donc sur une substance immanente pour la répartir, la concentrer ou la tarir (dans les attaques sorcellaires).

Il est donc possible de considérer que la force est l'équivalent dans le vodou *asogwe* d'un concept tel que l'*ashé*, présent dans les cultures cubaine et brésilienne. Selon la large polysémie de ce concept dégagée par Martin Holbraad (2006) à partir des travaux de Lydia Cabrera, plusieurs aspects recourent ceux de la force dans le vodou *asogwe* :

Aché is relevant in one way or other to all aspects of Ifá worship – as well as Santería, the other main Yoruba based cult in Cuba, with which Ifá largely shares its cosmology. [...] By way of illustration consider *El Monte*, the classic monograph on Afro-Cuban religion by Lydia Cabrera, in which *aché* is mentioned eleven times, and characterised differently in each one of them. Sometimes Cabrera writes of *aché* in the abstract as ‘grace’, ‘magical power’, ‘all the powers, force, life, the secret of the earth, or ‘luck’. But, elsewhere, *aché* appears concretely as ‘Orula’s [ie the patron deity of Ifá] grace [kept by the Ifá priest] in his saliva’, a ‘powder that belongs exclusively to a deity’, or, yet more specifically, as *iyefá*, the white powder full of virtues which is spread on to Orula’s divining-board’. Furthermore, *aché* appears as something with which deities are born, or it may inhere in plants, or be invested on idols through consecration rites. But rituals themselves may ‘accumulate’ *aché* through the presence of plenty of initiates; indeed *aché* is also the kind of thing that initiates themselves can ‘have’ or ‘give’ (Holbraad, 2006:45, références omises).

Quant à sa place dans ce que Marcio Goldman identifie comme une ontologie propre au *candomblé* (Angola), l'*ashé* y joue également le rôle d'une force immanente :

In terms more immediately comprehensible to ourselves, this ontology can be summarized as a kind of monism that postulates the existence of a single *force*. This force is called *ashe* and is similar to other anthropologically familiar notions such as *mana* and *orenda*. Modulations of *ashe* make up everything in existence and capable of existing in the universe according to a process of concretization, diversification and individualization. Even the *orishas* themselves are no more than a manifestation of a specific modulation of *ashe* (Goldman, 2007:110).

Dans ces deux cas, l'*ashé* est donc une substance immanente du monde, dont la concentration peut varier selon les choses ou les êtres et qui peut se particulariser selon les divinités qui la canalisent. Elle est également accumulée et manipulée dans les rituels et est donc mobilisée par les initiés eux-mêmes, lesquels en retirent un gain de pouvoir.

Ces caractéristiques de l'*ashé* se retrouvent dans ce qu'explique Roger Bastide au sujet du principe de participation dans le *candomblé*. Son exemple est celui d'un collier qui, après avoir été préparé dans un rituel, produit une « participation mystique à la fois avec le dieu et avec la tête du fidèle » (Bastide, 1955). Plus loin, il étend cette participation à « la liaison entre le dieu, la personne, l'aliment, et le courant mystique, désormais, passe d'un objet à l'autre » (*ibid.*). S'il ne nomme pas ce principe de participation avec un terme émique, il est pourtant possible d'y voir à l'œuvre le concept d'*ashé*.

Ces similarités sont frappantes mais il n'est pourtant pas fait mention de cas exceptionnels comparables impliquant de l'excès de cette force tel qu'il apparaît dans les descriptions des sociétés secrètes (Chanpwèl ou Bizango). Ce cas se rapproche davantage de ce qu'évoque Jeanne Favret-Saada (1977) au sujet des conceptions de la sorcellerie mayennaise rurale. Dans ce contexte, un sorcier est quelqu'un qui puise la force de ses victimes parce que lui-même en accumule excessivement. C'est bien ce qui semble caractériser les sociétés secrètes en Haïti, étant donné que cette ritualité nécessite davantage de force que la ritualité vodou "ordinaire" et que leurs membres sont réputés dangereux, à l'image des *lwa* qu'ils servent (Métraux, 1958:259-266). Une conception assez similaire est également rapportée par Peter Geshiere (1995, 2000) au sujet de la sorcellerie au Cameroun¹⁹³.

La « force » entendue comme substance omniprésente dans le monde mais inégalement répartie entre les êtres et les choses qui le composent est de l'ordre de la continuité. Mais elle peut également être comprise de manière à marquer une discontinuité lorsqu'elle se traduit en qualités calorifiques.

7.2.2 - La force et les qualités calorifiques (coupure)

L'existence dans la culture haïtienne de catégories calorifiques utilisées pour classer des

¹⁹³ Sans que cela puisse être développé ici, cette brève comparaison amène à formuler l'hypothèse qu'au-delà d'une analyse diffusionniste de tels conceptions (tant par rapport aux cultures africaines qu'européennes rurales), leur similarité reposerait sur le fait qu'elles sont formulées à l'intérieur d'ontologies analogiques.

êtres, des choses ou leurs états a été évoquée précédemment (Chapitre 2-3.3), notamment en référence aux travaux d'André-Marcel d'Ans (1987-275-277). Ces usages se manifestent dans des contextes très différents et correspondent à des occurrences variées de la notion de force. Dans le cadre rituel ou les interprétations mystiques, il s'agit principalement de classer les divinités et la ritualité ou de qualifier des différences d'ordre géographiques. Tandis que dans un contexte moins rituel, voire complètement profane, la répartition entre chaud et froid se manifeste dans les étiologies populaires ainsi que dans les conceptions de la sexualité.

L'usage de catégories calorifiques pour ordonner la multiplicité des divinités rejoint la logique de correspondances abordée précédemment (ce Chapitre-1.1). Ces analogies relient entre autre des divinités à des modalités rituelles, des comportements et des parties de l'environnement, lesquelles se structurent principalement autour de l'opposition entre l'eau et le feu. C'est cette dernière division qui renvoie à son tour à des qualités calorifiques. À un degré élevé de généralisation, subsumant d'autres divisions plus fines, cette opposition binaire se manifeste dans la division schématique du vodou *asogwe* entre la partie Rada, plutôt froide et la partie Petro, plutôt chaude.

De ce point de vue, la section rituelle du *chante chay* qui se situe entre deux parties du rite Rada se rapproche dans sa ritualité du rite Petro. C'est ce qu'évoquait Christelle lors d'une explication sur ce moment rituel :

C – Tout comme le Petro. Le Petro aussi c'est comme un *chay*.

H – Mais [dans le] Petro y a quand même un ordre, pour appeler les *lwa*.

C – Oui, y a un ordre, au début... y a un ordre. Mais une fois rendu, à peu près, quasiment... une bonne quantité, on peut se permettre. Y a des chants c'est *chay*, même si y a un *lwa* dedans, ou quoi que ce soit. Le Petro c'est différent. Le Petro c'est différent parce que c'est la chaleur, c'est le feu (entretien Christelle, Montréal, octobre 2013).

La qualification du rite Petro en tant que « chaleur » et « feu » repose non seulement sur les substances manipulées et les caractères des *lwa* impliqués mais aussi sur la ritualité elle-même. Contrairement au rite Rada dans lequel l'ordre de succession des *lwa* est fixe et suit un protocole stricte, la ritualité Petro et comme le précise Christelle, celle du *chante chay*, ont une ritualité plus fluide, dynamique et mouvante. C'est dans ce sens que se comprend l'association respective entre autorité, reproduction et "fraîcheur" du rite Rada, opposée à l'association entre pouvoir, transformation et chaleur du rite Petro

(Apter, 2002).

Tous les *lwa* sont détenteurs de force mais certains l'utilisent de manière froide (Rada) et d'autres de manière chaude (Petro). Tandis que Danbala (Rada), associé à l'eau et qui a un caractère plutôt doux, ne demande que du miel ou du sirop, d'autres *lwa* ont des exigences qui correspondent à leur tempérament autrement plus vindicatif. C'est le cas par exemple d'Erzuli Dantò (Petro) dont ce chant permet de se faire une idée :

*Erzuli ko, li ko, an ye,
A gen yon lwa ki rèd o,
Erzuli, si w ap mande m kochon kat pye,
M ap ba w li.
Erzuli, si w ap mande m kochon de pye,
Kote m ap jwenn li?
A gen yon lwa ki rèd o*¹⁹⁴.

Erzuli *ko*, elle est *ko*, *an ye*,
Voici un *lwa* qui est dur,
Erzuli, si tu me demandes un cochon à quatre pieds,
Je te le donne.
Erzuli, si tu me demandes un cochon à deux pieds,
Où vais-je le trouver?
Voici un *lwa* qui est dur.

La métaphore employée dans ce chant désigne les offrandes sous forme de cochon normal, « à quatre pieds » ou de « cochon à deux pieds », c'est-à-dire d'humain. Comme d'autres chants portant sur des *lwa* Petro, le caractère d'Erzuli Dantò est dépeint ici comme dur (« *rèd* »), ce qui n'est pas le cas des *lwa* Rada, pour lesquels il n'est jamais mentionné de tels genre d'offrandes. De telles caractéristiques contribuent à considérer les *lwa* Petro comme chauds et les *lwa* Rada comme plus froids.

Un autre aspect rituel met en jeu la différence calorifique dans les cérémonies. Lorsqu'une personne revient à elle après une possession, il est courant de lui faire boire de l'eau. Mais parce qu'elle a accumulé de la force, la possession l'a chauffée et il serait très dangereux que cette eau soit froide. Lorsque Jean-Christophe était présent dans les cérémonies, il prévenait régulièrement les enfants spirituels de Christelle du danger de mort encourut si cette règle était enfreinte et il insistait pour que l'eau donnée à boire aux sortants de transe soit à température ambiante.

Un autre usage des qualités calorifiques porte sur les différences géographiques, en l'occurrence entre Haïti et Montréal. Il ne s'agit pas seulement de distinction climatiques puisque ces différences de "chaleur" jouent un rôle de premier plan dans l'efficacité rituelle. Les propos de Jules mentionnés précédemment (Chapitre 4-2.1) le montrent bien. Il avait parlé d'autres personnes qui « tuaient des poules à Montréal mais qui le

¹⁹⁴ Une version différente de ce chant figure dans Métraux (1958:103).

faisaient mal ». Il avait continué son explication en disant qu'« ici ce n'était pas pareil qu'en Haïti, parce que là-bas c'était plus chaud et qu'ici il fait froid ». Ce lien direct entre la qualité des sacrifices et la température indique qu'il s'agit là d'une différence d'efficacité potentielle de la ritualité du vodou *asogwe*.

Ce type d'analogie fut également mobilisé par Patrice et Marie-Louise quand ils m'expliquaient pourquoi ceux qui se prétendaient Bizango et Chanpwèl à Montréal étaient des imposteurs :

*P – Donc ki fè ke m di pa genyen bagay sa isit, nèg yo fè sanblan. Se pa de vrè. Paske premièrement, gen lapolis...
H – E yo pa ka pi fò pase lapolis?
P – Se pa paske.... oh non...
M – W konnen peyi a frèt
(entretien Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013).*

*P – Donc ça fait que je dis qu'il n'y a pas de ces choses là ici. Ces gens font semblant. C'est pas pour de vrai. Parce que premièrement, il y a la police...
H – Et il ne sont pas plus forts que la police?
P – Ce n'est pas parce que... oh non...
M – Tu sais, le pays est froid.*

Ces deux cas montrent qu'un lien est fait entre l'efficacité rituelle et la chaleur des zones géographiques. Étant donné que dans ces deux situations la ritualité consiste en une manipulation de la force, il est également possible de voir une relation entre cette dernière et la chaleur. Le froid ambiant viendrait possiblement annuler la capacité d'accumuler de la force. Mais si la pratique courante du vodou *asogwe* peut être tout de même maintenue, celle des Bizango et des Chanpwèl, parce qu'elle en nécessite davantage, est empêchée par l'effet délétère du froid. Le chaud et le froid correspondent ici plutôt à une disponibilité ou une absence de force.

Mais c'est sûrement dans l'étiologie populaire que cette classification semble s'exprimer le plus explicitement. André-Marcel d'Ans considère que « toute l'interprétation du couple maladie/santé y [est] rapportée à l'action que le "chaud" et le "froid" exercent sur l'organisme, principalement par l'intermédiaire du sang. La santé consiste en l'équilibre de ces influences thermiques; la maladie en la rupture de cet équilibre » (1987 :275). Contrairement à la situation précédente, ces qualités calorifiques ne présupposent pas que le chaud et le froid correspondent à plus ou moins de force. C'est plutôt leur équilibre ou leur déséquilibre qui implique un état de santé ou de maladie. Le sang est alors le révélateur de l'état de vitalité d'une personne :

Un coup de froid ou un échauffement peuvent faire en sorte que la température du sang subisse des altérations qui feront qu'il deviendra le véhicule à travers l'organisme d'un état

de mal capable de se fixer sur n'importe quel organe. Ainsi, sous l'effet d'un coup de froid (*frédi*), d'un "vent" ou d'un "coup de l'air reçu", le sang peut soudain devenir plus épais et plus sombre [...].

Dans le discours des informateurs, le froid (et en particulier l'air froid) apparaît donc comme constituant l'agent déstabilisateur par excellence. Il ne faudrait pas pour autant déduire de ceci que, par opposition au froid qui serait le mal, le chaud lui représenterait le bien. Non : l'excès de chaud est tout autant nuisible. Ainsi, suite à une activité physique exagérée par exemple, ou à une exposition prolongée au soleil, ou encore à une consommation inconsidérée d'aliments réputés "chauds" (même si on les mange froids, peu importe : ce chaud-là – comme le froid – manifeste une qualité essentielle, pas un état), la chaleur normale du corps peut s'élever au-dessus de la normale, Le sang alors devient plus clair, plus léger et trop fluide; son mouvement se fait plus rapide, précipité, irrégulier; c'est "l'inflammation". Celle-ci n'est pas moins grave que le coup de froid (d'Ans, 1987:276).

Pourtant, si Nicolas Vonarx ne dément pas qu'un tel usage de ces classifications existe, il en nuance tout de même l'étendue :

On voit apparaître les notions de chaud et de froid dans les savoirs mobilisés pour expliquer certains problèmes. Ces notions sont parfois prises en compte dans les traitements et les diètes pour aller contre un excès de chaleur ou de refroidissement [...]. Mais globalement, la médecine créole haïtienne est loin de reposer sur une dualité chaud/froid dans l'explication des maux et de leur résolution (Vonarx, 2011:45).

Quoique divergents, ces deux auteurs amènent tout de même des éléments congruents à la fois avec les usages que font les pratiquants vodou de ce type de classification et avec la place que lui donne Philippe Descola dans son ontologie analogique (2005:303-307). Il est donc intéressant d'en souligner les rapports avec la notion de force : l'excès de chaud ou de froid, compris comme des attributs qui dépassent largement les propriétés sensorielles, crée un déséquilibre qui se manifeste dans la qualité du sang et affecte la vitalité d'une personne.

Outre son expression dans l'étiologie populaire, la classification calorifique connaît d'autres usages qui se rapportent au corps, mais cette fois-ci dans son caractère sexué. J'avais eu une discussion avec le mari de Christelle, Ronald et six filles initiatiques haïtiennes de Jean-Christophe (discussion *peristil* Carrefour, 22/08/2012). Au cours de ces échanges, le groupe avait abordé les différences de capacités sexuelles entre les Blancs et les Haïtiens. L'explication donnée par Ronald peut être résumée selon les principes suivants. D'un côté, les Haïtiens ont le sang plus chaud que les Blancs et de l'autre, les hommes ont le sang plus chaud que les femmes. La froideur du sang est exprimée ici comme un manque de force. La question qui se posait alors fut de savoir qui, entre un homme blanc et une Haïtienne, était le plus chaud, avait le plus de force. Ronald affirma sans aucune hésitation qu'une Haïtienne « épuiserait » un Blanc. Ce cas

indique également qu'un lien existe entre les catégories calorifiques et la force, lequel repose sur la place du sang comme substance vitale.

L'usage des notions de chaud et de froid n'est pas limité au cadre rituel ou mystique et renvoie à des conceptions diffuses dans la culture haïtienne. Néanmoins ces divers usages présentent une certaine cohérence avec d'autres concepts décelables dans le vodou *asogwe*, tels que la multiplicité et la logique de correspondances qui lui est liée ou la force comme substance immanente qui s'incarne différemment selon les choses ou les êtres. La place du sang comme médium calorifique se retrouve dans son usage central dans la ritualité, où il est le substrat de la force que les pratiquants offrent aux divinités pour les nourrir.

C'est à partir de ces différentes expressions que le concept de force peut être vu comme l'une des dimensions fondamentales de l'ontologie du vodou *asogwe*. Mais tandis que d'autres religions afro-américaines détiennent un terme spécifique pour désigner le fait qu'un tel principe opère dans leur monde, le vodou *asogwe* ne comporte pas d'autre mot que celui de force, identique au langage courant. Mais, comme j'ai tenté de le montrer ici, cela n'implique pas qu'il soit absent, il est seulement moins explicite.

Les multiples occurrences, parfois discrètes, du concept de force qui renvoient soit à de la vitalité, soit à du pouvoir, en font un principe crucial du vodou *asogwe*. Ses usages montrent que la force articule la multiplicité des êtres et des choses avec l'unicité d'une substance immanente à tout existant. Si la force est présente dans tout être, certains en détiennent plus ou moins. De la même manière, tout être a une "température" attribuée mais certains sont plus chaud et d'autres plus froid. La force remplit en cela un rôle complémentaire à la multiplicité, rendant possible l'action des humains dans un monde fragmenté. Comme dans d'autres ontologies analogiques, le vodou *asogwe* a ce souci constant d'avoir prise sur la multiplicité du monde et y répond par l'identification d'une substance immanente commune. Les procédés rituels, en offrant la possibilité d'agir sur la distribution de cette force ou la "température" des situations, sont la manière dont les humains peuvent agir sur le monde. Il est donc important d'analyser la manière dont ceux-ci nouent des relations, qu'elles soient durables ou temporaires, entre des existants

multiples du monde.

7.3 – Attachements

Parmi les procédés rituels du vodou *asogwe*, beaucoup consistent à lier des êtres ensemble, des êtres à des choses ou des choses ensemble. Ces associations reposent sur la logique des correspondances évoquée précédemment, elles en sont parfois même la matérialisation et la mise en acte. Par le choix du terme « attachement » et sa polysémie, je propose ici de penser dans une même approche les relations qui unissent les humains entre eux ou avec les non-humains et les attaches que les non-humains ont entre eux, que celles-ci soient matérielles ou non¹⁹⁵.

Cette interrelation constante entre humains et non-humains est en effet ce qui transparaît dans le principe de participation de Roger Bastide (1955), notamment lorsqu'il l'exemplifie par les liens unissant un collier sacré, la tête d'un initié et un type de nourriture. C'est également ce à quoi engage Philippe Descola lorsqu'il nuance sa définition de l'analogisme,

tant les contours [des intériorités et des physicalités] y apparaissent indécis ; il faut plutôt y voir une manière approchée de qualifier ce foisonnement de singularités plus ou moins accordées qui émettent l'évidence du physique et du moral pour mieux assurer leur jonction (Descola, 2005:288).

De ce fait, c'est en portant attention aux relations produites par les analogies et la manière dont elles sont mises en œuvre qu'il est possible d'appréhender ces liaisons intimes et complexes qui relient des éléments multiples du monde pour créer une continuité entre eux. Ces liens sont profondément inscrits dans la socialité spécifique du vodou *asogwe*, ils reposent aussi en partie sur celle des familles biologiques et informent la constitution même des territoires.

7.3.1 – L'attachement des relations

Il a été question à plusieurs reprises du fait que le vodou *asogwe* repose sur la mise en

¹⁹⁵ Il faut noter que j'utilise ici le terme « attachement » dans une perspective similaire, mais non identique, à l'usage qu'en fait Philippe Descola (2005:423-458) pour la première section sur les attachements relationnels. Tandis que je m'en distingue nettement dans la deuxième section concernant les attachements matériels, où l'usage qui en est fait est beaucoup plus proche des travaux de Liliane Kuczynski (2008) et de ceux de Katerina Kerestetzi (2011; voir aussi Espirito Santo *et al.*, 2013).

relation de personnes entre elles et avec plusieurs genres de non-humains. Cela apparaît notamment dans la constitution de la famille religieuse, les initiations, la ritualité des cérémonies, des consultations et de la pratique quotidienne domestique ; dans le rapport entre les familles religieuses et dans le rapport aux territoires. Il va s'agir maintenant d'approfondir certains aspects de ces modalités de relations en soulignant l'intensité avec laquelle elles sont vécues.

L'attachement dépasse une simple relation par le fait qu'il inscrit dans une longue durée des liens entre des personnes ou entre celles-ci et des non-humains. Ces attachements comportent une dimension affective ou morale prononcée et ils peuvent prendre des formes variées telles que la dépendance, l'affection, l'engagement, l'obéissance ou la filiation.

La ritualité comme production d'attachements

Ces différentes modalités se cumulent ou se juxtaposent parfois dans les relations entre une personne et ses *lwa*. Lorsque Christelle parle du rapport qu'elle entretient avec ses *lwa*, elle évoque plusieurs modes relationnels, similaires à ceux qui peuvent exister avec des humains :

H – Et toi ce serait lesquels? Avec lesquels t'as la relation la plus forte?

C – Pff... (*En souriant*) Ça tu le sais. Moi, la relation la plus forte, il est difficile de l'expliquer parce que ... Saint-Jacques [c'est mon *lwa* de travail. Et c'est le "maître de l'*abityasyon*"! Ce qui est différent, ce n'est pas Saint-Jacques qui est mon "maître tête". [...]] Gouyad aussi, dans le temps où ma grand-mère était *manbo*, dans le *lakou* – tu te rappelles que je t'ai montré la croix de Gouyad? – c'est avec Gouyad qu'elle travaillait. Donc Saint-Jacques, oui il a toujours été le "maître de l'*abityasyon*" mais Gouyad avait... une place importante. C'est pour cette raison que Gouyad est comme... (*elle joint ses mains serrées*) comme ça avec Saint-Jacques. Fait que ce sont comme deux alliés. C'est comme si Gouyad ne voulait pas laisser sa place, puis bon Saint-Jacques n'a pas besoin de batailler pour une place, parce que lui il sait se placer] – tu comprends?

H – Ouais.

C – Mais relation importante avec *lwa*, tout le monde peut penser que c'est avec Saint-Jacques. [Oui, j'ai un amour spécial pour lui. Ça je ne peux pas le cacher.] Mais à chaque fois que j'arrive, mettons, sur Danbala, je ressens l'amour. Loko, oh ça là! *Elle tape ses mains sur ses genoux*. On ne peut plus. Bon, [normalement, le *lwa* pour lequel je ressens vraiment une relation importante c'est Loko.] [...] Ça là, ça paraît pas. Mais ce bonhomme là, je l'aime trop, *elle tape dans ses mains*. Il est trop grand à mes yeux.

H – Mais c'est pourquoi en fait qu'y a cette...?

C – Pour ce qu'il représente. Pour ce qu'il fait! Pour ce qu'il donne! *Elle tape ses mains sur ses genoux*. Pour sa place !

H – Ouais. Mais Loko est-ce que c'est un *lwa* qui travaille ou..?

C – Pas travaille comme ça là. [Loko a une fonction.] Loko c'est le seul *oungan* qui existe dans le vodou, dans les *lwa*. Fait que, imagines la place de ce gars là... *Elle tape ses mains sur ses genoux*. ... en tant que *manbo* moi, j'aurais aimé toujours ce gars à côté de moi

(entretien Christelle, Montréal, octobre 2013).

Christelle évoque ici de forts liens affectifs avec Loko, Danbala et Saint-Jacques, assez distincts de son rapport à Bèl Gouyad, lequel est plutôt de l'ordre de la fidélité à une tradition familiale. Saint-Jacques est également son *mèt bitasyon* (« maître de l'*abitasyon* »), ce qui induit un rapport d'autorité de ce *lwa* sur elle, mais aussi sur ses enfants spirituels. Christelle va même jusqu'à préciser les relations qu'entretiennent ses *lwa* entre eux en indiquant qu'un rapport d'alliance s'est tissé entre Saint-Jacques et Bèl Gouyad.

La situation décrite par Christelle montre donc que les *lwa* sont considérés comme des personnes, c'est-à-dire que de véritables relations peuvent les unir aux humains et même entre eux. La complexité de ces rapports est liée à l'ancienneté de la pratique de Christelle qui a pu, au fil du temps, élaborer des relations différentes avec plusieurs *lwa*. Mais dans un cadre plus général, chaque modalité rituelle du vodou *asogwe* révèle ou implique des modes relationnels spécifiques avec les *lwa*.

Les consultations, comme il en a été question plus haut, sont des rituels propices à l'évocation des rapports qu'ont les *lwa* envers le client. Dans la consultation de Judith, il apparaissait que plusieurs *lwa* (Ogou et Danbala) la protégeaient. Lorsque j'avais moi-même consulté une *manbo* à Montréal afin d'observer cette ritualité, son *lwa* m'avait révélé l'affection que me portaient « une femme blanche » et « une femme noire », c'est-à-dire respectivement Erzuli Freda et Erzuli Dantò (Munier, 2013). Dans ces deux cas, ce rapport de protection était exprimé par le fait que ces *lwa* « marchent avec la personne », ils l'accompagnent. Il peut également être révélé une attitude conflictuelle des *lwa* envers leur détenteur, comme dans la première consultation qu'avait fait Christelle (Chapitre 5-1.1).

Mais les consultations ont cette particularité que la révélation des rapports avec des *lwa* passe par une relation avec un *lwa*, celui qui mène le rituel. Ce deuxième niveau de relation est d'un autre ordre, beaucoup plus marqué par la dépendance et l'obéissance. Cela découle de la position d'autorité de ce *lwa* envers le client, puisqu'il a des capacités qui dépassent celles des humains. Étant le réceptacle de cet être sur-humain, le *oungan*

ou la *manbo* hérite en partie de cette supériorité dans la relation qu'il ou elle établit avec le client.

Les initiations produisent à la fois des relations fortes avec les *lwa* et avec des humains, par l'insertion dans une famille spirituelle. Les relations que l'initié a avec ses *lwa* peuvent être très variables d'une personne à l'autre mais chaque étape initiatique est censée les renforcer au fur et à mesure, ainsi que leur nombre potentiel. La première initiation du *lave tèt* permet de jeter les bases sur lesquelles se construiront ces futures relations :

E – Quand tu fais [un *lave tèt*], c'est comme tu fais une réunion, tu fais un rassemblement avec les *lwa*.

H – Puis tu laves ta tête [...].

E – Exactement, pour que les *lwa* puissent manifester. Bah les *lwa* ont déjà été manifesté, mais quand tu fais un *lave tèt*, c'est plus pour te mettre en communication réelle avec les *lwa* (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Par la poursuite de sa pratique, un initié commence à maîtriser ses *lwa*, avec lesquels il doit nouer des liens forts et pacifiés. L'état de ces relations configure la manière dont cet initié sera possédé par ses *lwa*, l'attitude que les *lwa* auront avec lui dans les rituels mais aussi sa situation personnelle (emploi, relations amoureuses, chance, santé, etc.). Plus tard, il lui est possible d'être initié au niveau supérieur, souvent à la demande d'un *lwa*.

L'initiation *kanzo sou pwen* vient alors renforcer ces relations et augmenter leur nombre, ce qui dote l'initié de nouveaux pouvoirs. Christelle m'expliqua que dans cette initiation plusieurs *lwa* interviennent et ils sont communs à l'ensemble des initiés, mis à part quelque fois une variation d'un *lwa* additionnel par personne. Ces *lwa* confèrent des pouvoirs, des « dons », des « connaissances » que l'initié pourra alors utiliser, tant qu'il respecte les conditions qui leur sont associées. Ce renforcement de la relation avec les *lwa* fait que dans les cérémonies, les initiés *kanzo* peuvent "ramasser" le *dogwe* après le salut à un *lwa*. Au moment de l'initiation, les *lwa* ont donc un rôle de transmission de savoir rituel et donc de pouvoir (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Mais l'initiation crée et renforce également des liens avec des humains. Kelina m'expliquait par exemple, qu'elle était moins proche de Ralf que ne l'était sa sœur biologique qui avait été initiée en même temps que lui. Elle parlait des trois femmes qui

avaient été initié au *kanzo sou pwen* en même temps qu'elle comme de ses « sœurs jumelles ». Mais elle nuance cette proximité en disant qu'elle se sentait plus proche d'autres sœurs spirituelles avec lesquelles elle avait plus d'affinités, notamment en raison de leur âge similaire (entretien Kelina, Montréal, 11/06/2014). De manière générale, l'appartenance à une famille spirituelle incite l'initié à nouer et renforcer ses liens avec les différentes personnes qui la composent (voir Chapitre 5-1.2).

Mais la conséquence la plus importante de l'entrée dans une famille religieuse porte probablement sur la relation qui s'établit avec le père ou la mère spirituelle. Il y a encore une fois de grandes variations entre les différents enfants spirituels. Pour Lola, cette situation entra en contradiction avec la relation qu'elle avait eu avec sa propre mère, récemment décédée :

L – Puis les *lwa* me disaient « bon, c'est ta maman », là j'étais comme « je peux pas l'appeler Maman ». Là je suis comme... « comment je peux l'appeler "maman"? ».

H – Ouais, ça fait bizarre.

L – Et non seulement, je venais juste de perdre ma mère. Alors pour moi, j'étais comme... *mime l'incompréhension*. T'sais? Alors c'est comme ça j'appelle M'an "M'an", j'ai coupé le "Mamoune". Je l'appelle "M'an". Je suis pas capable de l'appeler "maman". Des fois ça arrive que je l'appelle "Mamy". Puis quand ça sort, même moi je suis étonnée. Puis c'est bizarre, quand je l'appelle "Mamy", c'est toujours comme si c'est un reflet de ma mère. C'est comme soit elle a dit quelque chose qu'était exactement comme ma mère disait puis par réflexe je lui répond par "Mamy". C'est là que je deviens en choc. Puis je pense qu'elle a réalisé ça parce que des fois, au début quand je faisais ça j'avais des larmes aux yeux. Puis elle réalisait « ah, ok, je vois c'est quoi là » (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Lola fait part d'une situation ambivalente dans laquelle elle ressent à la fois une impossibilité de nommer Christelle de la même manière que sa mère biologique mais en même temps, lorsque cela arrive c'est précisément parce qu'elle perçoit une ressemblance entre ses deux "mères". Même si Lola parvient à séparer ces deux personnes en choisissant des dénominations différentes, certaines situations font apparaître qu'une identification de Christelle sur le modèle de sa mère biologique a lieu. Néanmoins, en temps normal, Lola a avec Christelle une relation qui s'ajoute à celle qu'elle avait avec sa mère biologique sans la remplacer.

D'autres enfants spirituels ne présentent pas une telle réticence et bien au contraire valident l'identification de Christelle sur le modèle d'une mère. C'est notamment le cas d'Yvonne qui exprime ce sentiment :

Y – Parce que maman, je sais pas, c'est comme une mère vraiment, c'est drôle. Je sais pas, tu dois sentir la même chose. C'est comme une mère, c'est comme une maman, c'est bizarre.

En tout cas, je trouve cette partie là tellement bizarre que je sais même pas comment définir. Je sais pas, tu dois percevoir la même chose.

H – Bah je vois ce que tu veux dire mais j'aimerais bien que tu m'explique.

Y – Je pourrais pas le définir, je sais pas c'est comme une mère là vraiment. Elle m'a pas fait de sang et de chair mais d'esprit. Tu sais, c'est comme quand tu vois Saint-Jacques, c'est sûr c'est ton père là. Je sais pas. [...] Qand Saint-Jacques est là, je ressens quelque chose. Non seulement que il m'appartient, parce qu'il fait partie de la nation Nago, je suis mariée à la nation Nago. Je sens, je sais pas. Je peux pas t'expliquer. (*Elle rit*). Je sens quelque chose, je sens une appartenance, je sens "oui c'est mon père qui est là". Pourtant c'est un père spirituel. Je sais pas. J'ai aucune idée, je sais pas comment t'expliquer. C'est comme ton père t'a engendré avec ta mère biologique. Tu sais pas, tu peux pas expliquer. Là c'est la même chose. Comme avec Christelle. Je sais pas je peux pas expliquer. Mais je sens que c'est ma mère. [...] C'est comme si, oh, Christelle elle pèse plus que ma mère biologique, je sais pas. Parce que Christelle, tu sens, je sais pas si c'est toutes les mères spirituelles qui sont comme ça, Christelle tu sens vraiment qu'elle te protège, elle te conseille, t'es malade, elle est là pour toi. Tu sens qu'elle dégage vraiment beaucoup d'amour. Ça c'est Christelle. Mais ma mère biologique... je sais pas. Parce que j'ai pas vécu vraiment avec elle. Je suis venue ici, j'ai vécu avec mon père. Mon père je l'aimais, après ça, il m'a pas donné ce que... Comment je pourrais dire ? Tu sais Saint-Jacques c'est un protecteur, il protège... Je sais pas. Nous sommes fait aussi d'esprit hein, mais c'est vrai que l'amour est fort, quand tu le sens là. Spirituellement, tu sens (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

Cette configuration est particulière mais tout de même logique dans le cadre de la socialité du vodou *asogwe*¹⁹⁶ et compte tenu de l'histoire personnelle d'Yvonne. L'identification qu'elle fait d'une part entre Christelle et une mère et d'autre part entre Saint-Jacques et un père, elle l'énonce comme n'étant justement pas le type de relation qu'elle a avec ses propres parents biologiques. Dans un certain sens, Yvonne dit trouver dans ces deux personnes des parents de substitution. L'initiation au sein d'une famille spirituelle peut donc amener à nouer des relations très fortes, tant avec son parent initiatique que les *lwa* de celui-ci.

Les mariages mystiques produisent un mode relationnel moins étendu. Ils sont rarement faits sans que la demande n'en ait été formulée par les *lwa* eux-mêmes, ce qui prend parfois les traits d'une obligation. Dans les cérémonies, il est fréquent de voir un *lwa* exprimer à quelqu'un son souhait de se marier avec lui, parmi les initiés ou dans le public. Au cours d'une danse pour Erzuli Dantò, ce *lwa* incarné par Christelle avait longuement parlé à un homme du public, après avoir oint ses mains et sa tête d'Eau de Florida. L'homme, habitué des cérémonies, s'était mis à pleurer et avait acquiescé lorsque Erzuli Dantò lui avait signifié qu'un mariage avec elle réglerait ses problèmes. Il se maria avec ce *lwa* ainsi qu'avec Erzuli Freda quelques mois après.

¹⁹⁶ Il faut aussi remarquer qu'il est fréquent en Haïti d'appeler « maman » ou « papa » une personne plus âgée, détentrice d'autorité ou de pouvoir, sans aucun lien de parenté avec le locuteur.

Le même *lwa* ou des *lwa* différents peuvent ainsi s'adresser à des personnes présentes pour les demander en mariage. Cela peut parfois prendre du temps avant que la demande ne soit satisfaite, surtout lorsque la personne n'a pas de problèmes particuliers dans ses relations affectives. Ylena relate ce genre de situations dans laquelle des demandes successives lui sont faites. Lors du mariage de Lola, le *lwa* Ogou Ashade avec lequel cette dernière se mariait profita de sa présence pour demander Ylena en mariage. C'était la première fois que cela lui arrivait mais par la suite un autre *lwa* la courtisa également :

Y – Parce qu'après ça on a été chez Irène puis là Kouzen me l'a demandé mais j'avais pas encore *catché* [compris]. C'est après que Maman m'a dit « mais non c'est ça ». Fait que quand Kouzen vient, surtout le Kouzen dans la tête de Ghislaine, t'sais il me fait souvent ça... *elle montre son doigt*, ça fait longtemps qu'il l'avait pas fait. Mais bon, je vois maintenant que ça a recommencé, ça veut dire que ça s'en vient. Éventuellement, ça a l'air que oui, éventuellement. Ça serait la base (entretien Ylena, Montréal, mai 2014).

Une fois qu'une personne et des *lwa* se sont mariés, les époux prennent une série d'engagements mutuels, selon leurs capacités respectives. Ces engagements, réitérés avec chacun des *lwa*, sont d'ailleurs explicitement stipulés dans l'acte de mariage lu et signé pendant la cérémonie. Ce document est une reproduction quasiment identique à celui du mariage catholique et civil. Il engage les *lwa* à protéger leur époux ou épouse contre l'obligation qu'ont ceux-ci de leur réserver une nuit chacun par mois. Les mariages mystiques instituent donc une alliance avec les *lwa* très similaire à celle que passent les humains entre eux dans cette situation. Cela inclut des relations sexuelles qui ont lieu lors des nuits qui leurs sont réservées, bien que les détails de cet acte restent mystérieux.

Cet aspect pratique est moins essentiel que le fait d'allumer une bougie pour le *lwa* avec lequel on va "passer la nuit" seul dans son lit et l'obligation d'abstinence sexuelle avec des partenaires humains. Cette dimension affective est cruciale et certaines personnes, comme Kelina, la ressentent comme une contrainte :

K – C'est sûr que je vais devoir le faire mon mariage un jour. Un jour très proche, trop proche. Mais ça va être ce jour là que je vais apprendre à faire des sacrifices plus importants.

H – Mais ce qu'ils disent c'est pas si énorme que ça non plus.

K – C'est grave. On sait jamais quand ça peut arriver. *Elle rit*. Je vais atteindre mes limites. [...] Trois nuits une fois par mois! C'est ça. Ça fait quand même trois fois par mois que... si, exemple, je marche dans la rue, puis là, oh boum, je fais une rencontre de la mort ! ... Ça va aller après minuit ! *Elle rit* (entretien Kelina, Montréal, 03/06/2014).

Cet arrangement trouvé par Kelina ménage les relations avec les *lwa* et sa volonté de liberté affective. Ce faisant elle souligne avec humour la règle sous-jacente à ce mode relationnel : une fois minuit passé, ce n'est plus le jour dédié au *lwa*, il est donc possible de profiter d'une éventuelle « rencontre de la mort » avec un humain.

Mais cette contrainte est atténuée par les avantages qu'en retirent les époux mystiques.

Bien que la situation d'Yvonne soit un peu particulière, son constat va dans ce sens :

Y – Chez Odette j'avais fait seulement avec Danbala et Ogou. Kouzen j'avais pas mis. Parce que Kouzen s'est fâché là [après]. Oh oui, il s'est fâché. Fait que j'ai été obligée de le refaire avec Kouzen, les trois ensemble. C'était vraiment conseillé.

H – Mais après ça a donné quoi ?

Y – Après ça a donné que je travaillais, que ci, que ça. Comme débloquée. Comme débloquée puis la vie continue, je fais le chemin tranquillement (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

Le cas d'Yvonne souligne également que, comme les autres rituels, les mariages mystiques doivent être correctement menés pour être opérants. Il y a un lien direct entre la bonne exécution d'un rituel, sa réception par les *lwa* concernés et son efficacité. Comme l'ensemble de la ritualité du vodou *asogwe*, mais peut-être davantage ici, les mariages mystiques sont un engagement explicite et direct dont l'objet est précisément l'attachement envers les *lwa*, raison pour laquelle il est crucial de respecter une ritualité adéquate.

Cette prédominance du rapport d'engagement se manifeste dans un autre type de rituels, mais cette fois-ci dans sa dimension collective. Il s'agit des *sèvis kay* [service de la maison] ou *sèvis bitasyon* [service de l'*abitasyon*] qui sont menés par la famille biologique à intervalles réguliers sur le domaine familial. Christelle en explique le fonctionnement dans sa propre famille biologique :

C – Mais pas nécessairement chaque année, parce que [ces *lwa*, c'est pas chaque année qu'on s'en occupe. C'est chaque dix ans]. Ouais, c'est pas des esprits qu'on peut déranger comme on veut... [dans n'importe quelle danse... non]. C'est des cérémonies spécifiques, étalées sur chaque dix ans, ça dépend de la cour. [Il y a des endroits c'est tous les vingt-cinq ans, d'autres où c'est chaque quarante ans ! Ça dépend de comment ils ont l'habitude de s'en occuper].

H – Ok. Et c'est quoi comme danse que tu fais ? Est-ce que tu... je sais pas, tu leur donne une vache ou un... ?

C – Oui oui oui. [Ce genre de cérémonies, quand tu les fais, il faut commencer par Rada. Donc c'est une cérémonie aussi, c'est une danse qui peut durer un mois des fois, et on fait ce genre de choses [ie:tuer des vaches]. [...]] Y a... comment on appelle ça encore ... les *lwa* Makaya, les Moudong, ces affaires comme ça, c'est pas des services qu'on fait à chaque deux ans, *elle tape dans ses mains*.

H – Ça c'est pareil, c'est sur plusieurs années que ça se fait.

C – Hmm, (*affirmatif*). Puis on essaie de faire tout en même temps. [C'est pour ça que je te dis que ça dure un mois]. Si tu fais l'escorte Zandor et puis tu t'arrêtes, tu dis « à dans dix ans », après tu veux faire l'escorte Moudong, etc... Donc quand tu fais ça, il faut que tu les fasses toutes. Parce que inévitablement faut passer [sur toutes]. Fait que, pourquoi pas faire ça, puis on en a pour quinze ans. *Elle tape dans ses mains* (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Cet ritualité structurée autour d'un cycle long est également celle qui mobilise l'ensemble de la parenté biologique et marque périodiquement l'ancrage de ce groupe à un territoire local. Elle est antérieure à la formation du vodou *asogwe* et se perpétue en son sein. Ces écarts très longs entre deux *sèvis kay* ne signifient pourtant pas que ces *lwa* soient moins importants que ceux qui sont systématiquement présents dans « n'importe quelle danse ». C'est une différence de nature, comme le précise Christelle, « c'est des *lwa* de l'extérieur, des *lwa* chauds, du feu ». Leurs caractéristiques imposent des mesures spéciales : « C'est des *lwa* qu'[il faut les enchaîner. Tu as fini de les nourrir, il faut les enchaîner]. Oui, faut les enchaîner parce que sinon, *elle tape dans ses mains*, ça peut faire... ça peut faire des crimes ». C'est la raison pour laquelle elle les surnomme les *dyab ginen* [diables *ginen*]. Leur caractère agressif et violent en fait donc de très bon gardiens, à la fois de l'*abitasyon*, mais aussi du lignage lui-même.

Ces *lwa* dangereux mais néanmoins très utiles, nécessitent donc l'attention de toute la famille pour être maîtrisés :

C – Oui, c'est un engagement pour la cour, pour l'habitation. C'est un engagement. L'*abitasyon*, de famille en famille, d'enfants en enfants, de lignage en lignage. Tant et aussi longtemps qu'il y a des gens qui grandissent dans la famille], c'est un engagement.

H – Mais... Parce que les engagements... c'est pas avec des *lwa* que t'as pris ailleurs? Je sais pas.

C – [Moi, dans mon *abitasyon*, nous n'avons pas le droit d'aller ailleurs. On va pas chercher nulle part, tout est là. Déjà ils sont trop. Aller chercher pour faire quoi? Fait que l'engagement est que... [moi je mange, je bois, trois fois par jour. Donc si l'esprit est là, il protège, donc si chaque dix ans il demande à manger] je veux bien attendre. C'est comme ça que je le vois. [C'est un engagement, oui, nous les avons habitué. C'est comme ça que faisait ma grand grand grand grand grand grand-mère qui a commencé. Donc nous qui avons grandi dans le lakou, qui avons pris la relève, tout le temps nous nous assurons qu'ils mangent]. C'est pour ça que c'est étalé sur onze, douze ans, treize ans, mais quand même, des fois c'est quinze, vingt ans... C'est la logique (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Si les échelles de ces rituels sont grandes à plusieurs niveaux (de la temporalité, du territoire, des effectifs et des offrandes) c'est aussi parce que la puissance des *lwa* concernés est importante et que leur rôle est nécessaire : ils assurent l'intégrité du territoire familial. La modalité relationnelle suscitée par cette ritualité et les *lwa* qui en

sont les acteurs a donc toutes les raisons d'être un engagement imprescriptible mais exceptionnel.

Un autre genre de rituels partage des similitudes avec les *sèvis kay* mais à l'échelle individuelle. Il s'agit des cérémonies pour les *gad* (gardes), des *lwa* mineurs dont le rôle est de protéger leur détenteur en cas de dangers. La particularité de la relation qui unit une personne et un ou plusieurs *gad* est que celle-ci a une obligation annuelle de le ou les nourrir. Cela reconduit leur protection pour une nouvelle année et empêche qu'ils soient affamés et ne s'en prennent à leur détenteur.

Pour compléter l'analyse des modalités relationnelles que les personnes ont avec les *lwa*, il est nécessaire d'aborder la place du rêve dans le vodou *asogwe* parce qu'il est considéré par les pratiquants comme un espace relationnel à part entière.

Le rêve comme espace relationnel

Les rêves sont fréquemment évoqués par les pratiquants durant les entretiens pour expliquer certains "messages" que les *lwa* leur adressent et qui orientent leur vie d'une manière ou d'une autre. Cela apparaît à plusieurs reprises aux débuts de la pratique de Christelle (Chapitre 5-1.1), lorsqu'elle rêva d'Erzuli Freda avant de consulter une *manbo* puis lorsque Kouzen lui apparut pour exprimer son mécontentement quant à l'agencement de sa table rogatoire.

Il est aussi fréquent que les rêves soient évoqués dans les consultations, tant par les clients que par les *lwa*. Ils couvrent alors un large spectre de situations et ne portent pas uniquement sur les relations avec des *lwa*. C'est alors le *lwa* lui-même qui va les interpréter, selon la logique des consultations. Les rêves érotiques sont d'ailleurs généralement expliqués comme le signe d'une affection particulière d'un *lwa* (du sexe opposé) et constitue l'un des éléments favorisant le mariage mystique avec celui-ci. Il est alors identifié en fonction de son apparence physique.

Les rêves peuvent également être prémonitoires mais ce n'est pas systématiquement le cas. Mais cela arrive et comme dans le récit d'Yvonne, il y a souvent des éléments liés

au vodou :

Y – Puis au mois de mars, j'ai rêvé que une madame, une belle dame, elle m'a donné les choses pour m'initier dans le vodou.

H – C'était quoi ?

Y – Bah elle m'a donné le chapelet, elle m'a donné la chandelle, elle m'a fait un remède, une bouteille de remède. Des choses comme ça. Elle a fait des choses que je peux pas trop dire. Et puis j'ai fait ce rêve là, je l'ai gardé pour moi, je l'ai dit à personne. Là j'ai dit "je vais le garder pour moi", je savais pas c'était quoi. Puis jusqu'au mois de... mai, Yonna m'a appelé elle m'a dit si j'aimerais aller m'initier parce que Marie-Louise elle va m'aider pour payer mon initiation, moi je lui rendrai l'argent après. [...] Puis là, comme ça ... J'ai connu Christelle. Boum ! Initiation. Tout de suite, comme ça. Exactement. Puis quand j'ai fait mon initiation, le chapelet qu'elle m'a donné, parce que j'avais pas acheté de chapelet. C'est elle qui m'a donné le chapelet, c'est le même chapelet que dans mon rêve. Fait que je garde ce chapelet là précieusement. *[Elle rit]* Oui, le même, j'ai dit "*damn*, ça c'est mon rêve !". J'en revenais pas (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

De manière assez similaire à Christelle, le rêve d'Yvonne constitue un élément déclencheur pour passer le *lave tèt*. Cette situation est récurrente dans les récits d'initiés et indique qu'ils sont déjà en contact avec leurs *lwa*, c'est-à-dire qu'ils sont légitimes à recevoir l'initiation. Des années avant sa première initiation, Kelina avait elle aussi fait un rêve de ce type :

K – Mais ce rêve là, j'ai eu un conflit avec mon père et j'ai été le rapporter à Saint-Joseph. [...] À Saint-Joseph, et puis là je [lui] racontais et puis... Maintenant que j'y pense, c'était plus doré, jaune, comme atmosphère, t'sais. Puis là, je lui racontais les problèmes que j'ai eu avec mon père : « bla bla bla ». Puis ça a changé. Un rêve ça change tout le temps. Ça a changé complètement, puis j'étais accompagnée d'une femme, d'une femme blanche qu'avait les cheveux attachés et tout, une belle longue jupe et qui me montrait comment saluer. Puis y avait d'autres gens aussi, c'est eux que je devais saluer. Alors c'est comme si elle me montrait comment saluer selon qui était là ou qui tu devais saluer. Tout ce que je me souviens c'est que elle tournait sur elle-même. Moi aussi après. Puis que la jupe était, t'sais volante partout (entretien Kelina, Montréal, 11/06/2014).

Il semble que les *lwa* impliqués dans ces rêves pré-initiatiques aient soit un lien direct avec la personne, dans le sens qu'ils sont ses propres *lwa*, sinon ils sont liés à l'initiation elle-même.

Les rêves sont également un sujet de discussions entre les pratiquants et j'ai assisté plusieurs fois, en marge des réunions, des répétitions ou des cérémonies à de tels échanges entre les enfants spirituels de Christelle. Comme je l'avais évoqué précédemment (Chapitre 6-1.3), plusieurs enfants spirituels avaient eu l'habitude de raconter leurs rêves à Christelle, surtout juste après qu'ils aient été initiés. Le parent spirituel a donc un statut de premier plan dans l'interprétation des rêves, notamment pour identifier quels sont les *lwa* qui se manifestent.

Plus souvent, les rêves impliquant des *lwa* renvoient à la relation qui est établie avec leur détenteur. Dans cette situation, il est fréquent que les *lwa* empruntent l'apparence d'une personne de l'entourage du rêveur parce qu'il partage des caractéristiques avec cette personne. Il est par exemple arrivé une fois qu'Yvonne m'appelle Agwe parce que dans un rêve qu'elle avait fait peu de temps avant, ce *lwa* avait pris mon apparence pour se manifester à elle. Si cela s'est produit c'est parce que Agwe a l'aspect d'un homme plutôt jeune avec un phénotype proche du mien.

Il arrive également qu'un *lwa* soit vu comme une personne inconnue mais qui peut être identifiée ultérieurement selon son apparence physique ou d'autres caractéristiques. C'est la manière dont Erzuli Dantò se manifesta oniriquement à Lola pour la soigner. Lola avait fait cinq fausses couches, elle avait une trompe déchirée et les médecins l'avaient déclarée stérile. Un épisode précédant ses rêves est important à mentionner parce qu'il y est directement relié :

L – Avant de tomber enceinte, je me rappelle, exactement à mes 25 ans, ma mère est venue chez moi avec un gâteau en cœur. Puis elle m'a dit « je vais allumer ça... – tu vois, elle allait faire quelque chose puis j'ai pas posé de question, *en "époussetant" ses mains* – elle m'a dit « je vais allumer une bougie dans ta chambre puis tu laisses le gâteau là jusqu'à ce que la bougie soit finie ». Mais elle venait apporter le gâteau qu'elle devait faire depuis que j'étais née. [...] Parce que Dantò lui avait dit de lui offrir un gâteau.

H – Elle l'avait toujours pas fait, ok.

L – Non. C'est à 25 ans, je me rappelle, elle est venue avec un gâteau en cœur, elle est venue mettre ça dans ma chambre, puis elle a allumé une bougie. Elle m'a dit de sortir de la chambre. Alors je sais pas qu'est-ce qu'elle a fait dans la chambre jusqu'à aujourd'hui (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Erzuli Dantò avait aidé sa mère à gagner un peu d'argent pour pouvoir s'occuper de Lola lorsque celle-ci était enfant. C'était d'ailleurs par des rêves que le *lwa* aidait sa mère et c'est par ce biais qu'il lui avait demandé un gâteau en échange de cette aide. C'est pour cette raison que sa mère lui avait dit que Erzuli Dantò veillait sur elle dès sa naissance. Le récit de Lola amène à penser que si elle est stérile, c'est parce que sa mère a manqué à son devoir de remercier Erzuli Dantò. Cette interprétation est renforcée par le rêve qu'elle fit peu de temps après :

Et après un certain temps, j'ai rêvé de Dantò. J'ai rêvé de Dantò, dans une cave, y a des gens qui m'ont amené dans une cave, je la voyais pas, il faisait très noir. Je savais qu'elle avait des yeux rouges. Puis elle a fait comme, avec des feuilles, des affaires comme ça, puis elle a mis ça sur mon ventre. Puis elle m'a dit « tu peux partir ». Et puis je me rappelle, dans le rêve, j'ai dit « t'es qui? ». Et puis elle avait les ongles pointus pointus et elle m'a fait deux marques ici, *elle montre sa joue*. Et puis je suis partie, elle m'a envoyé partir. Puis quand j'ai tombé enceinte avec Lina, elle est venue me l'apporter, je me rappelle, je vais jamais oublier. [J'ai rêvé que] j'étais devant une église, puis j'étais avec le père de Lina, puis j'ai

rêvé d'une femme noire qui tenait une petite fille comme que Lina était née. Puis le bébé il riait, riait, riait. Puis je regarde le père de Lina puis je suis comme « regarde comme mon bébé il rit ». Et puis la femme noire elle m'a juste fait ça comme ça sur le ventre, *elle fait un geste*. Quand elle m'a fait ça, j'ai levé ma tête, parce que le père de Lina est très grand. J'ai levé ma tête, puis quand je vais pour retourner ma tête, la femme a disparu. Puis trois semaines après j'étais enceinte (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

L'intervention onirique d'Erzuli Dantò viendrait donc rattraper les conséquences néfastes engendrées par la mère de Lola, après qu'elle ait reçu son offrande longuement attendue. Cette situation se reproduisit quasiment à l'identique pour son deuxième enfant :

Alors avec Joe c'est la même affaire, j'ai rêvé la même femme noire. Elle avait un petit garçon tout clair, j'étais assise dans un autobus, elle est rentrée avec un petit garçon tout clair. C'est comme si elle a manqué son arrêt, puis elle prend le bébé puis elle le met sur moi, puis elle est partie. Puis là, en descendant l'escalier [du bus], je dis « mais ton bébé? ». Elle dit « non, c'est à toi ». Avant un mois, je savais que j'étais enceinte (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Ce n'est pas un hasard si tant sa mère que Lola rêvent d'Erzuli Dantò puisque ce *lwa* est associé aux femmes célibataires qui s'occupent d'un enfant. L'aide qu'elle procure à sa mère et le retour de fertilité sont des situations qui concernent directement Erzuli Dantò. Comme bien souvent, l'expression du mécontentement d'un *lwa* passe par l'action inverse de ses compétences usuelles. Et le rétablissement de la relation avec lui réinstalle une situation normale. Le cas de Lola montre donc que les rêves sont non seulement des espaces dans lesquels se nouent des relations avec les *lwa*, mais aussi que ces relations peuvent avoir des effets directs sur la personne et le monde. Néanmoins, seuls les *lwa* peuvent avoir un effet sur le monde à travers les rêves, l'inverse n'est pas possible ou alors de manière très exceptionnelle. Cela vient donc renforcer leur position sur-humaine.

Le rêve occupe donc une place déterminante dans le vodou *asogwe*¹⁹⁷ par son statut d'espace permettant de nouer et d'entretenir des relations avec les divinités. Les différents espaces relationnels tels que les cérémonies, les consultations, la pratique domestique et le rêve sont juxtaposés mais communiquent. Les relations qui y sont nouées avec des *lwa* traversent ces espaces. C'est la raison pour laquelle une demande formulée chez soi devant sa table rogatoire pourra trouver une réponse dans une cérémonie. Ou bien un rêve peut amener à mener des rituels sur son *abityasyon* en Haïti.

¹⁹⁷ Ce qui est valable pour les différentes formes de vodou en Haïti, mais chacune mobilise les rêves selon sa propre logique.

Ou encore une relation tissée avec un *lwa* dans un mariage peut être évoquée pendant une consultation.

Le fait que les membres d'une famille spirituelle prennent l'habitude de se raconter leurs rêves renforce la place du rêve comme espace relationnel pour chacun d'eux. De la même manière que la transe et la possession sont apprises (implicitement), le rêve aussi semble être l'objet d'un apprentissage au fur et à mesure que les pratiquants adoptent la socialité du vodou *asogwe*. Cet apprentissage peut très bien être implicite et ne reposer que sur l'influence produite par les autres personnes qui racontent leurs rêves ou les injonctions du parent initiatique d'y prêter attention. Cela implique aussi que les rêves, et notamment ceux qui mettent en jeu des relations avec les *lwa*, sont des moyens d'établir et de renforcer les relations entre humains au sein du vodou. Dans un certain sens, les relations avec les *lwa* sont une forme de médiation des relations entre personnes.

Dans le vodou *asogwe*, l'attachement se manifeste dans tous les types de rituels parce que ceux-ci font tous intervenir des *lwa* et induisent donc un certain type de rapports avec eux. Il apparaît que l'affection, la protection, la dépendance, l'engagement et l'obéissance sont les modalités relationnelles les plus fréquentes. Ces rapports changent selon les rituels en fonction des *lwa* qui sont concernés mais aussi en fonction des rapports qui sont en jeu dans ces rituels. Par exemple, un même *lwa* peut intervenir dans des consultations, des initiations et des mariages mais à chaque fois les rapports avec lui seront différents. Bien entendu, ils changent également d'une personne à l'autre quoiqu'il y ait des récurrences pour certains *lwa*.

On ne peut pas séparer de manière stricte les différents modes relationnels selon la ritualité car beaucoup se retrouvent dans plusieurs rituels. Mais les cas analysés ici montrent bien que la ritualité du vodou *asogwe* engage simultanément des attachements avec des humains et des *lwa* et ceux-ci sont souvent du même ordre. L'affection est ressentie avec les *lwa* et la mère spirituelle, les engagements sont passés envers des *lwa* mais aussi envers la famille spirituelle, l'obéissance est due aux *lwa* et à la mère

spirituelle, la dépendance est issue du pouvoir qu'ont les *lwa* sur les humains mais également du pouvoir qu'a la mère spirituelle sur ses initiés et il en va de même pour les rapports de protection à l'intérieur de la famille spirituelle contre de potentielles agressions extérieures.

Tous les rituels peuvent donc être vus comme des espaces relationnels dans lesquels se tissent des liens entre des humains et entre ceux-ci et des *lwa*, les deux se renforçant mutuellement. Le rêve est l'un de ces espaces, à côté des espaces rituels. Les capacités supérieures des *lwa* leur permettent de produire une continuité entre tous ces espaces. Enfin, les rapports entre humains et les rapports entre humains et *lwa* sont similaires, c'est-à-dire que la socialité du vodou *asogwe* englobe les *lwa*.

Il faut remarquer qu'à chaque fois ces mises en relations impliquant des attachements durables sont médiées par des substrats matériels. Il est donc important de considérer la place qu'occupe dans la ritualité la manipulation de substances, d'objets ou d'animaux et implique fortement le rapport au territoire. Cela pose également la question du statut des animaux dans le monde du vodou *asogwe*.

7.3.2 – L'attachement par la matérialité

Si la ritualité du vodou *asogwe* noue des liens entre des personnes humaines et non-humaines, c'est souvent en matérialisant ces attachements au cours des rituels. Ces procédés reposent notamment sur un principe de contiguïté et évoquent les études classiques sur la "magie". Marcel Mauss et Henri Hubert en avaient posé les jalons en théorisant des « lois de la magie » reposant sur la contiguïté, la similarité et la contrariété (Mauss, 1950:56-72). Puis, lorsque Roger Bastide (1955) développa sa théorie sur les rapports entre participation, coupure et analogie, il partit des travaux de Lucien Lévy-Bruhl qui portaient sur cette dimension. La même logique sous-jacente se retrouve dans les procédés thérapeutiques du vodou haïtien (Vonarx, 2011:214-215) et peut y être vue comme la manifestation d'un souci d'efficacité pratique, omniprésente dans l'analogisme (Descola, 2005:302).

Objets : contenir et nouer

La ritualité du vodou *asogwe* mobilise et produit un grand nombre d'objets et de substances. Ils sont soit fabriqués pendant des rituels, soit "chargés" dans un rituel ultérieur. Dans tous les cas ils sont composés d'une part matérielle et d'une part immatérielle articulées selon une logique de correspondances. La majeure partie de ces objets est conservée dans le *ounfò* et n'en sort qu'exceptionnellement pendant des rituels.

Beaucoup de ces objets sont composites et leurs modalités plastiques font prédominer l'emballage, les nœuds et la contention. Ces caractéristiques amènent à considérer qu'ils expriment "esthétiquement" (dans le sens d'un agencement de matières) la logique de l'attachement, c'est-à-dire qu'ils visent à contenir, capter ou concentrer la force des *lwa* ou des composantes immatérielles des personnes. Comme je l'avais évoqué précédemment (Chapitre 4-1.3), certains de ces objets sont directement liés au processus initiatique et la citation de Corinne permettait de saisir les enjeux liés à leur transmission, nécessairement faite par un parent spirituel. Selon cette initiée, Christelle aurait dû donner à chacun de ses enfants spirituel un *ason*, un collier et trois *pakèt* après le *kanzo sou pwen* pour que ceux-ci les disposent sur leur propre autel domestique (« table rogatoire ») (entretien Corinne, Montréal, 04/04/2014). Ce litige souligne les enjeux liés à la répartition des instruments de manipulation de la force au sein d'une famille religieuse et engage à approfondir le "fonctionnement" de ces objets.

L'*ason* est l'objet le plus employé du vodou *asogwe* à tel point que son usage peut être vu comme sa caractéristique principale. Alfred Métraux en donna une description précise et contextualisée :

L'*asson* ou hochet rituel sert à appeler les *loa*. Il consiste en unealebasse (*Lagenaria sp.*) séchée et vidée de sa pulpe et de ses graines. Il est recouvert d'un réseau de perles de porcelaine dont le nombre et la couleur varient selon les *loa* « maître du *houmfò* ». [...] Les *asson* sont généralement munis d'une clochette que le prêtre fait retentir durant la cérémonie. [...] Avant d'être utilisé dans le culte, ces hochets doivent être consacrés par un baptême. La personne qui prend le grade de *houngan* ou de *mambo* est couchée avec son *asson* auprès d'elle (Métraux:1958:56-57 n.).

Le dernier point mentionné par Alfred Métraux correspond à ce qui est maintenant l'initiation *asogwe*, lors de laquelle l'initié reçoit son propre *ason*. Mais dans d'autres familles religieuses, cet objet est transmis dès le *kanzo sou pwen*. C'est la raison pour laquelle Corinne, qui provenait d'une autre famille spirituelle, n'approuvait pas les règles

suivies par Christelle. Si c'est à la dernière étape initiatique que l'*ason* est transmis c'est parce qu'il confère un grand pouvoir à son détenteur.

Chaque *ason* est lié à un *lwa* et contient de la force. De ce fait, son utilisation est encadrée par des règles strictes : seuls les initiés de la famille spirituelle de niveau supérieur au *kanzo* peuvent le manipuler ; il est toujours tenu, suspendu ou posé sur un autel et jamais ailleurs ; enfin lorsqu'il n'est pas utilisé, il demeure dans le *ounfò*. S'il est adéquatement utilisé, c'est-à-dire si les bons « mots de passe » sont récités, l'*ason* permet de contrôler n'importe quel *lwa* pour provoquer ou annuler une possession ou pour l'invoquer dans une consultation.

Les *po tèt* sont de petits pots de porcelaine fermés par un couvercle qui contiennent divers ingrédients qui ont été appliqués sur la tête de la personne pendant son initiation, ainsi que des fragments de son corps (cheveux, poils, rognure d'ongles). Alfred Métraux a décrit précisément les ingrédients utilisés lors de l'initiation qui garnissent ce récipient (Métraux, 1958:178) et qui sont toujours employés actuellement. Comme il le note justement, ces objets contiennent l'âme de l'initié et « de la sorte, le *houngan*, détenteur du pot, acquiert plein contrôle sur l'âme des ses *hounsi* » (*ibid.*). Mais cela signifie également que cette personne est protégée puisque son âme est à l'abri, elle n'est donc plus exposée à toute une gamme d'agressions mystiques.

Au cours d'un entretien mené avec Belle Déesse Junior (05/06/2009), j'avais remarqué que les *po tèt* de ses initiés reposaient sur son autel. Par la suite, j'avais fait part de cette disposition à Christelle, dont la réponse permet de comprendre l'importance de ces objets :

C – Grâce la miséricorde! Ils ont décoré ça... comme des fleurs?

H – Non, ils étaient pas décorés. Ils étaient posés comme ça.

C – Non, moi je fais pas ça. [...] Beh! ... La vie de tous les gens qui ont fait du *lave tèt* au *kanzo* [avec ces gens est] exposée. ... C'est pas supposé. N'importe qui peut rentrer, prendre, puis partir avec, faire ce qu'il veut avec. Ces gens là [les initiés] ne sont pas protégés (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Le lien direct qui est établi entre ces objets et « la vie » des initiés provient du procédé qui consiste à introduire l'une de leur composante immatérielle dans le pot en y introduisant leurs substances corporelles ainsi que d'autres substances qui ont été en

contact avec leur tête. En résumé, la mère spirituelle détient l'âme de tous ses initiés. C'est la raison pour laquelle les *po tèt* restent cachés dans le *ounfò* de Christelle.

Les colliers sont également des objets associés à l'initiation *kanzo* mais ne sont utilisés qu'à cette occasion. Pour Christelle, les colliers ne sont pas associés à chaque personne mais à un *lwa* qui les utilise pendant l'initiation *kanzo* (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014). Il s'agit d'Alexina, appartenant à la nation Rada et qui n'est appelée qu'à cette occasion. Son chant l'associe d'ailleurs explicitement cet objet :

*Alexina, w antre nan ounfò a,
w al chache kolye vèvè a,
w al menen ban mwen.*

Alexina, tu rentre dans le ounfò,
tu vas chercher le collier vèvè,
tu me l'apporte.

Pourtant, il semble que comme pour l'*ason*, certaines familles religieuses aient coutume de donner un ou plusieurs collier à chaque initié. Christelle les conserve dans son *ounfò* et affirme qu'ils ne sont pas nominatifs, de ce fait elle fait primer la cohésion de la famille spirituelle sur l'autonomie de la pratique de ses enfants initiatiques.

Il en va de même avec les *pakèt* (« paquet »), qu'elle qualifie de « *pakèt kay, pakèt kanzo* » (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014) signifiant par là qu'ils appartiennent à sa maison et pas seulement à elle, ni à ses enfants spirituels. Ces objets sont confectionnés ou renforcés au cours du rite du *mare pakèt* qui a lieu pendant le *kanzo*. Ils sont également utilisés au cours d'une autre étape de l'initiation pour transmettre la puissance d'un *lwa* à l'initié.

Le *ounfò* de Christelle comporte une dizaine de *pakèt* visibles (voir les photographies en annexe 5.2). Ils sont notamment associés à Karfou, Erzuli Dantò, Baron, Kriminèl, Erzuli Freda, Toro, Saint-Jacques, Loko et Danbala. Elle en garde d'autres, liés à d'autres *lwa*, dans des placards fermés. Comme les autres objets rituels, « les couleurs représentent les *lwa* » et « chacun est lié à un *lwa* en particulier ». Ce ne sont pas seulement leur couleur qui évoquent les *lwa* mais aussi certains objets utilisés pour les fabriquer. Le *pakèt* d'Erzuli Dantò contient une coupelle et une bouteille d'Eau de Florida, qui est son "parfum" attitré, le tout emballé dans un tissu bleu attaché par un ruban rouge. Celui de Karfou contient un pot métallique à trépied, aussi emballé dans un tissu bleu ceint par un ruban rouge et d'où dépasse une fleur rouge en plastique. Cet

objet métallique est utilisé dans des travaux magiques pour y allumer une mèche flottant dans l'huile ou pour y mélanger les ingrédients composant des poudres. Le *pakèt* de Kriminèl contient le même objet emballé dans un tissu blanc et noir, noué par un ruban rouge. Mais il est surmonté par deux morceaux de pince à linge et des couverts disposés de telle manière qu'ils forment une croix. La présence de couverts signifie que ce *lwa* peut "manger" des gens.

Les *pakèt* des *lwa* Rada paraissent plus simple et ne comportent qu'une fleur de la couleur du *lwa* dépassant du tissu et des rubans, qui eux sont majoritairement blanc. Celui du *lwa* Toro diffère nettement des autres : le tissu est enrubanné de telle manière à son extrémité qu'il forme deux pointes, comme des cornes. Ses couleurs aussi sont différentes, les tissus utilisés sont rouge, bleu et jaune. Quant à celui de Saint-Jacques, il a la même forme que les autres mais à la place de la fleur dépasse une touffe de plumes de coq et le tissu est rouge enrubanné de doré.

Tous les *pakèt* contiennent des ingrédients multiples associés à un *lwa*, placés au milieu du morceau de tissu qui forme l'enveloppe extérieure. C'est pourquoi les *pakèt* qui ne contiennent pas d'objets volumineux (comme ceux des *lwa* Rada) présentent une base renflée et une extrémité verticale. Alfred Métraux relate qu'une poudre est confectionnée en broyant un coq entier dans un mortier avec différentes plantes puis qu'elle est mise dans unealebasse avant d'être emballée pour former le *pakèt* (Métraux, 1958 :275-276). Il paraît néanmoins probable que chaque *pakèt* contienne la nourriture associée au *lwa* auquel il est assigné, comme il en va des objets qui entrent dans sa composition, de sa couleur, de sa forme, etc.

Outre les ingrédients qu'ils contiennent, le trait saillant des *pakèt* est le fait qu'ils soient emballés pour former un objet à part entière mais composite. Par l'application de la logique des correspondances dans leur fabrication, ainsi que leur caractère d'objet composite, les *pakèt* peuvent être considérés comme un reflet de la multiplicité du monde et de celle des personnes. Le fait qu'ils soient emballés induit quant à lui l'idée que la puissance du *lwa* y est contenue.

Un autre genre d'objet est également considéré contenir les *lwa*, ce sont les *govi*, de petites cruches en terre fermées par un couvercle. Comme les *pakèt*, « les *govi* sont attirés à des *lwa* », à la différence que « les *lwa* sont là dedans » (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014). Si les *govi* ne contiennent rien, c'est justement parce qu'ils contiennent les *lwa*. Cette capacité extraordinaire est employée seulement dans deux situations rituelles : pour le « *sòti govi* [la sortie des *govi*] » et pour « *rele lwa nan govi* [appeler les *lwa* dans le *govi*] ».

Le premier rite est mené pendant des cérémonies telles que la fête de Loko et Danbala (comme j'ai pu le voir en mars 2014). À cette occasion, les cruches sont vêtues avec des tissus reproduisant des habits aux couleurs des *lwa* concernés¹⁹⁸. Ils sont sortis l'un après l'autre par des *ounsi* qui dansent avec en les tenant sur leur tête. Ils sont abreuvés avec la boisson dédiée au *lwa* qu'ils contiennent. À la fin de la danse, les initiés légèrement en transe retournent dans le *ounfò* pour remettre les *govi* sur l'autel, accompagnés par deux ou trois initiés de niveau *asogwe*.

L'autre utilisation s'effectue dans le cadre d'une consultation, lors de laquelle Christelle appelle le *lwa* dans la cruche pour qu'il parle directement avec le client. Mais cela est exceptionnel, comme elle l'explique elle-même : « Si quelqu'un, mettons [il veut appeler un *lwa* dans le *govi*, c'est ces *govi* qu'on utilise]. Mais je te dis tout de suite, je le fais pas ici. C'est trop risqué ». Comme pour les *po tèt* et certains *pakèt*, Christelle prend des précautions en ne les « habillant que pour sortir »,

à part de ça, [ils restent sur ma table là, les gens ne sont pas supposés connaître quel *lwa* c'est. Tu comprends. [C'est une chambre de consultation], monsieur, madame tout le monde [entre ici. Des fois, des gens rentrent, viennent faire une consultation, y en a ce sont des *oungan*, des *manbo*], (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Les *govi* partagent donc avec les autres objets rituels le fait de contenir une substance immatérielle, en l'occurrence la puissance d'un *lwa*.

Les tambours ont eux aussi une part matérielle et une part immatérielle, laquelle est liée au *lwa* Ountò. Juste avant la danse en l'honneur de Saint Jean-Baptiste¹⁹⁹, j'avais participé au baptême des nouveaux tambours utilisés par le groupe de percussionnistes

¹⁹⁸ Blanc pour Danbala, rose pour Erzuli Freda, jaune et vert pour Saint Jean-Baptiste, rouge pour Bosou, vert pour Kouzen, rouge et bleu pour Saint-Jacques et rouge et bleu foncé pour Erzuli Dantò.

¹⁹⁹ Cette cérémonie eut lieu le 26/06/2014.

régulièrement présent chez Christelle (voir les photographies 24 à 26 en annexe 5.4). Christelle avait choisi pour chaque tambour un parrain et une marraine. Les trois instruments avaient d'abord été baptisés avec de l'eau par Christelle et un nom leur fut donné tandis que nous chantions autour. Après avoir été orientés aux « quatre façades », ils furent ensuite passés l'un après l'autre au dessus d'un feu produit par de l'Eau de Florida enflammée sur le sol. Puis ils reçurent une libation de champagne près du *poto mitan*, boisson dont les convives purent également profiter. Toutes ces étapes étaient accompagnées par des chants adressés au *lwa* Ountò. Tous ces procédés montrent donc que les tambours, à l'instar des autres objets rituels, sont également mobilisés de manière à leur faire contenir une puissance. Mais cette fois-ci, un seul *lwa* leur est lié.

Contrairement aux autres objets rituels, ces tambours ne sont pas conservés dans le *ounfò* puisqu'ils appartiennent aux percussionnistes. Néanmoins ce rituel rattache forcément ces instruments à Christelle, à sa famille spirituelle et à sa maison. D'une certaine manière, cela peut être considéré comme un moyen d'intégrer le groupe de percussionnistes à son territoire local, sa maisonnée. Ceux-ci ont en effet l'habitude de circuler entre différentes familles spirituelles de Montréal pour jouer dans leurs cérémonies. Par ce rituel, même s'ils continuent à faire de la musique chez d'autres *oungan* et *manbo*, ils sont dès lors davantage liés à Christelle qu'aux autres.

Tous les objets rituels évoqués ici sont soit liés à un *lwa*, soit contiennent un *lwa*. Dans tous les cas, ils abritent une puissance, véritable extension de leur matérialité dans l'invisible, dont la nature est régie par la logique de correspondances en vigueur dans le vodou *asogwe*. Cela amène donc à analyser certains concepts du vodou qui recoupent ces dimensions.

Terry Rey et Karen Richman (2010) développent une analyse détaillée des liens (cordes, ficelles, foulards) noués sur les personnes ou autour d'objets de différentes sortes et dont il retrace les origines dans l'ex-royaume du Kongo. Ils décèlent dans l'omniprésence de pratiques visant à attacher (*mare*) la volonté de capter et de contenir une puissance : « it is the bodily act of tying (*mare / kanga*) that makes such an empowering combination [entre une composante matérielle et immatérielle] possible and ensure that

such supernatural powers are embodied, concentrated, and harnessed » (Rey & Richman, 2010:389). Ils rapprochent ce type de procédés dans la culture haïtienne du concept de *pwen* (point), fréquemment employé dans le vodou.

Le terme de *pwen* est une expression très polysémique dont il est difficile de tracer les contours exacts mais qui renvoie souvent à un pouvoir possédé par une personne et dont elle peut faire usage. En se référant à Karen Brown, ils synthétisent ce concept en disant qu'il est « anything that captures the essence or pith of a complex situation and reformulates it so it can be easily grasped and remembered » (références omises, *ibid.*:392). Cela couvre donc ses usages appliqués aux puissances surnaturelles détenues par des personnes (*pwen achte*), aux objets contenant ces puissances (comme les *pakèt*), aux chants mobilisant ces puissances (*chante sou pwen*), aux rituels dans lesquels sont mobilisés ces puissances ou ces objets (*kouche sou pwen*). En articulant l'ensemble de ces significations, le *pwen* apparaît comme une puissance multiforme : à la fois parole, objet et force immatérielle ; instrument et être ; produit et producteur. Sans le réduire à cela, le concept de *pwen* amène un éclairage intéressant sur les objets dont il est question plus haut et montre la manière dont le matériel et l'immatériel, objets et sujets ou contenu et contenant sont associés pour incarner les puissances manipulées dans le vodou *asogwe*.

Ces deux concepts ont une telle importance dans le vodou - bien que discrète au premier abord - que beaucoup d'auteurs les ont abordés. Serge Larose a par exemple décrit la fabrication d'un *pwen jaden* (point de jardin), c'est-à-dire un talisman abritant un *lwa* mineur, destiné à être enterré dans un jardin pour le protéger (Larose, 1977:106-107). La confection de cet objet ressemble beaucoup à celle d'un *pakèt*, avec des ingrédients multiples choisis selon une logique de correspondances. Le *oungan* lui donne vie en introduisant dans une bouteille un hareng séché (nourriture des Gede) tenant lieu de corps du *zonbi*, de l'eau et le sang d'un coq sacrifié qui redonne vie au *zonbi* en hydratant sa chair. La bouteille est emballée dans un tissu puis ficelée avec du fil de cuivre avant d'être confiée au paysan qui l'a acheté, lequel s'engage à le nourrir régulièrement pour que celui-ci "travaille" pour lui. Une description similaire a été également faite par Elizabeth McAlister (1995) au sujet d'une bouteille dont elle

reconstitue l'histoire et l'usage.

Alfred Métraux avait également analysé les aspects d'engagement entourant la notion de *pwen* (Métraux, 1958:256-257). Il a aussi abordé la pratique du *mare lwa*, dans le contexte des danses, signifiant ici une technique visant à "attacher" le *lwa* pour éviter d'être possédé (*ibid.*:116), pratique dont j'ai constaté l'usage à Montréal. En ce qui concerne le *mare lwa*, Nicolas Vonarx livre une description détaillée mais il s'agit ici d'un autre contexte, celui du traitement d'un patient harcelé par un *lwa* qui lui a été envoyé pour lui nuire (Vonarx, 2011 :215-223). La synthèse des principes à l'œuvre, des objets mobilisés et des relations établies dans ce traitement (*ibid.*:222-223) concordent avec la logique sous-jacente à la production et l'utilisation des objets évoquée plus haut.

Il apparaît que les animaux sont couramment employés parmi les ingrédients entrant dans la composition des objets ou lorsqu'il faut "nourrir" ceux-ci, mais aussi plus largement dans la ritualité des cérémonies et des traitements. Il est donc utile de considérer la place qu'ils occupent dans le monde du vodou *asogwe*.

Animaux : transférer

Les animaux sont le plus souvent utilisés comme offrande dans les cérémonies, ils sont alors choisis selon les préférences alimentaires des *lwa*. Il a été également question de leur utilisation dans la confection d'objets, soit comme ingrédients, soit comme offrande permettant d'"activer" le pouvoir de l'objet. Ils sont aussi sacrifiés pendant des traitements, comme je l'évoquais au début de ce chapitre (1.2) ou dans les rituels initiatiques. Enfin, ils apparaissent dans les histoires portant sur les sociétés secrètes (Chanpwèl et Bizango). Leur place est prépondérante dans le vodou, il est donc utile de pouvoir situer le statut qu'ils y occupent.

Il faut d'abord constater qu'il n'y a presque aucun animal, tant dans le bestiaire du vodou *asogwe* que dans l'écosystème d'Haïti, qui ne soient pas domestique. L'utilisation du serpent dans les rituels, mentionnée par les premiers témoins des pratiques des esclaves de Saint-Domingue (Moreau de Saint-Mery, 1875 [1789]:54-60), a totalement disparu. Même leurs vertèbres qui recouvraient encore dans les années 1950 les *ason* ont disparu

(Métraux, 1958:57n). Il y en a encore dans l'écosystème haïtien mais leur nombre a dû probablement beaucoup réduire en raison des dégradations écologiques qu'a connu ce pays dans les dernières décennies.

Ainsi, à part les animaux marins (poissons et crustacés), la totalité des animaux utilisés dans le vodou *asogwe* sont domestiques²⁰⁰. Ceux-ci sont couramment employés comme offrandes pour les *lwa*, qu'ils soient vivants ou préparés en plats : la poule et le coq sont offerts à quasiment tous les *lwa*, le mouton pour Agwe (et éventuellement Saint-Jean) ; la chèvre ou le bouc pour les Gede ; le taureau pour Bosou, Toro et Ogou ; la dinde pour les *lwa* Ibo ; le cochon pour Erzuli Dantò et d'autres *lwa* Petro ; le pigeon pour Danbala et Erzuli Freda ; et même le chien pour les *lwa* Mondong. Quant aux animaux marins, Zaka Krib reçoit du crabe, Erzuli Freda du poisson rose, Saint-Jacques du homard et les Gede du hareng séché. Le cheval n'est pas consommé par les *lwa* mais il est associé à Saint-Jacques parce qu'il est sa monture. Enfin, il faut noter l'absence de l'âne et du chat, le sacrifice de ce dernier étant pourtant mentionné dans les livres de magie européenne utilisés dans le vodou.

Les autres occurrences d'animaux sont liées aux Chanpwèl et aux Bizango. Ceux-ci recourent également aux animaux domestiques pour leurs rituels. Mais leur lien le plus notable avec le monde animal est le fait qu'ils se transforment, soit en animaux domestiques (cochon, chien, âne, chèvre) soit en animaux "indéterminés" (*bèt*). C'est ce qu'évoquaient Patrice et Marie-Louise à leur sujet :

P – [En Haïti] ils réunissent toutes leurs forces dehors. [...] Ils se métamorphosent ! Donc tout de suite, ça se peut que les oreilles de quelqu'un deviennent plus grandes que les oreilles d'un chien ! Tout de suite, tu vois la tête de la personne devenir une tête de bête ! Ils peuvent pas le faire ici !

M – Je connais quelqu'un, il se transforme en chien. À ce moment, ses oreilles grandissent. Après, ils se change en cochon. Après, il se change en une autre bête. À chaque grade qui monte, il monte toute sa peau. Tu comprends ? (entretien Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013)

P – *Yo reuni tout fòs yo sòti. [...] Yo vin metafoze! Donc tout de suite, w gen dwa zorey moun nan vin pi wo pase on zorey on chyen! Tout suit w wè tèt moun nan an tèt bèt! Yo pa ka fè l isit! [...]*

M – *M konnen moun nan, [...] li toun on chyen. Kounyea zorey li komanse sòti. Aprè l toun on kochon. Aprè li toun on lòt bèt. Chak grad monte, li monte tout po l. W konprann?*

Les capacités extraordinaires de ces "bandes de sorciers" sont possibles parce qu'ils

²⁰⁰ Les mentions de chauve-souris ou d'oiseaux sont tellement rare qu'on peut les considérer comme inexistantes dans le bestiaire du vodou *asogwe*.

mènent des cérémonies qui leur sont spécifiques, notamment dans des cimetières et qui sont adressées à certains *lwa*, notamment les *lwa* « chaud » de l'escorte des Simbi (entretien avec Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013). Une pratiquante que j'avais rencontré en Haïti m'avait décrit une telle cérémonie à laquelle elle s'était rendue avec deux amies sur l'invitation de son cousin, lui-même membre de la société de Chanpwèl. Elle me la décrit :

B – Alors je suis allée assister. À l'endroit où il chantaient, à un moment il y a une cérémonie qu'ils vont faire dans un cimetière. J'y assistai. Quand on est parti du cimetière, on est retournés dans la maison, où la cérémonie se faisait et une personne a lancé un chant. Quand ils ont lancé le chant, l'homme a mis ses deux mains à terre, ses deux mains se transformaient ! Ses deux pieds se transformaient et son dos montait ! Je peux pas dire si c'était un chameau, si c'était un cheval, ou bien si c'était un âne. Tu comprends ? Je savais pas en quoi il se transformait. Mais il était déjà transformé, il était déjà changé... Et puis mon cousin est arrivé, il m'a appelé et il a dit « eh, non, il y a des étrangers là ! ». C'est parce que nous étions trois à être dans la cérémonie qui n'étaient pas Chanpwèl. On visitait juste, c'était moi avec mes deux amies. Donc j'ai pas vu toute l'action parce que l'homme est retourné à sa forme normale (entretien Bénédicte, Port-au-Prince, Haïti, novembre 2013)

B – So m vin al asiste yo. Kote ke yo chante, gen yon moman gen yon seremoni ke y al fè nan simetyè. [...] M te asiste. Lè n te sòti nan simetyè a, nou te al retounen nan kay la, kote seremoni a t ap fèt lan, yon pèsonaj, gen yon chante yo voye. Lè yo voye chante a, mesye mete de men l atè, de men an transfòmè! De pye li transfòmè, do l monte! M pa ka di si s on chamo, si s on cheval, oubyen si s on bourik, esk w konprann? M pa t konn nan ki sa l t ap tounen. Men li gen tan transfòmè, li te gen tan vire... Epi kouzen m la parèt, kouzen m rele m, li di « eh, non, gen etranje la! ». Sa vle di paske gen nou twa [elle et ses amis]... ki te nan seremoni an, nou pa t Chanpwèl. Se jist nou t al vizite, se te mwen ak yon lòt zanmi mwen. [...] Sa vle di mwen pa t fin wè tout aksyon paske mesie l te retounen nan [fòm] nòmal li.

Le danger entourant ces transformations provient des procédés et de la ritualité employés, voire par cette capacité elle-même, mais pas des formes animales qu'elles produisent. Soit la transformation change le Chanpwèl en animal inconnu (*bèt*), soit il est connu et c'est un animal domestique. Il n'est nullement fait mention de prédateurs qui représenteraient, par leur capacités physiques propres (griffes, crocs), un danger pour les "profanes". En revanche, le pouvoir des Chanpwèl leur permet également de transformer d'autres gens en animaux et c'est précisément parce que ceux-ci ne sont pas des prédateurs que la victime est alors affaiblie et sans défenses. Ils ont alors tout le loisir de la tuer pour la manger ou de la laisser sous cette forme, ce qui la conduira de toute manière à une mort certaine.

Mis à part ces situations exceptionnelles, les animaux sont plutôt présents dans la ritualité "ordinaire" du vodou *asogwe* en tant qu'offrandes. Certaines espèces sont

attribuées à des *lwa* mais les volailles sont les animaux les plus employés. La logique des correspondances se retrouve alors appliquée de deux manières simultanées. D'une part, la couleur du plumage ou du pelage de l'animal est choisi en fonction des couleurs attribuées aux *lwa*. Le blanc pour les *lwa* Rada, le noir pour les Gede, le brun pour Kouzen, le roux, dit alors « rouge », est quant à lui réservé aux *lwa* Nago, le « rouge » et noir pour les *lwa* Petro, enfin le plumage moucheté est associé à d'autres *lwa* Petro.

D'autre part, le sexe et éventuellement l'âge de l'animal est choisi de manière à correspondre à la personne qui donne ces offrandes. Lorsqu'il s'agit de la fête d'un *lwa*, ce dernier aspect n'apparaît par vraiment puisqu'en cette occasion c'est toute la famille spirituelle qui nourrit le *lwa* concerné. C'est plutôt dans les traitements, les actions de grâce ou les tables de remerciement que cette dimension se révèle être nécessaire. Ces cérémonies ont pour but de se concilier ou de remercier une divinité, il y a donc un commanditaire. L'animal est alors dans ce cas un intermédiaire entre le patient et le *lwa* : sa couleur assure qu'il parviennent à son destinataire, tandis que son sexe et son âge permet à ce dernier de savoir qui est le destinataire.

Cette logique ne s'arrête pas là puisqu'au cours de ces cérémonies, les animaux sacrifiés – et dans ce cas plutôt les volatiles – sont mis en contact avec le patient, notamment en étant frottés sur son corps. La loi de contiguïté mise en œuvre est donc renforcée par la ressemblance physique des deux êtres et se manifeste alors

quand le *oungan* met en contact un animal avec le malade pour faire passer les âmes de l'un vers l'autre, ou quand il les assimile oralement ou suggère qu'un coq ou une poule représente le malade parce qu'ils ont en commun le sexe et l'âge, quand ils sont mis en contact physique, corps à corps, bouche à bec, ou qu'ils s'abreuvent dans le même gobelet (Vonarx, 2011:214).

Pour que l'efficacité du rituel soit accentuée, il arrive que les membres de la victime sacrificielle soient cassés au contact des membres correspondants du patient : l'aile droite sur le bras droit, l'aile gauche sur le bras gauche, la patte droite sur la jambe droite et la patte gauche sur la jambe gauche. Le principe étant également que l'animal absorbe le mal du patient, ces procédés ont davantage de chance de marcher si un nombre important d'analogies sont suivies.

Il faut également noter que si les animaux ont donc suffisamment de points communs

pour représenter le patient, ils sont nettement différents de celui-ci et ne peuvent être l'objet d'une identification. En ce sens que lorsque l'animal est par la suite mangé par le *lwa*, cela ne signifie pas que c'est le patient qui est mangé. Bien au contraire, le patient nourrit le *lwa*. Les animaux ont donc clairement un statut spécifique, suffisamment proches des humains mais en même temps suffisamment différents d'eux pour servir de nourriture. De plus, le fait que les animaux aient du sang, comme les humains, atteste qu'ils accumulent de la force. Outre les plats qu'ils servent à confectionner aux côtés d'autres aliments, cela en fait donc une nourriture appropriée pour les *lwa*, qui sont renforcés par leur sang.

Ces différents aspects permettent de penser que dans le monde du vodou les animaux se situent du côté de la matérialité, c'est-à-dire qu'ils sont dépourvus d'intériorité, ils sont donc inférieurs aux humains. Cela est renforcé par le fait que s'il arrive qu'un animal parle à un humain, il s'agit soit d'un *lwa* qui a pris cette forme, soit d'un humain transformé en animal par le pouvoir des Chanpwèl (Métraux, 1958:264-265). Il ne s'agit jamais de l'animal en lui-même. L'intériorité est donc seulement le fait des humains et des *lwa*.

Les animaux présentent donc des caractéristiques à mi-chemin entre les humains et le reste du monde matériel, ce qui leur confère un statut particulièrement adapté pour être des intermédiaires entre les humains et les *lwa*. En ce sens, ils sont moins l'objet d'une forme d'attachement que le moyen le plus adéquat pour en produire.

Territoire : support, ancrage et placement

Aux côtés des objets rituels et des animaux, qui manifestent l'attachement par la contention et le transfert, une autre forme d'attachement existe dans le rapport au territoire. J'ai mentionné le rapport d'engagement que Christelle et sa famille biologique entretiennent avec les *lwa* Zandor présents sur leur *abitasyon*. Ces *lwa* ne sont pas les seuls à résider sur ce domaine foncier. Il avait été précédemment (Chapitre 4-1.3) question des feuilles que Christelle ramenait de son *abitasyon* et qui provenaient d'arbres *repozwa*, c'est-à-dire d'arbres sur ou dans lesquels reposent des *lwa*. Christelle disait qu'il fallait les payer à chaque cueillette.

Quand je lui demandais si les feuilles utilisées dans la *frote fey* correspondaient à des *lwa* spécifiques à ce rituel, elle précisait au sujet de l'emplacement de ces *lwa* que : *Se just se la li menm li chwazi ki repozwa li ye. Li mete l la, pui nou menm se fey sa nou bezwen. Mè se pa li menm ki enpòtan an tan ke tèl nan frote fey.* [C'est juste que c'est là qu'il a choisi quel était son *repozwa*. Il s'est mis là, et nous c'est de ces feuilles-là dont on a besoin. Mais c'est pas lui qui est important en tant que tel dans le *frote fey*] » (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014). Mis à part les Gede liés aux tombes familiales, ces *lwa* ont donc eux-mêmes choisi leur emplacement sur le territoire de l'*abityasyon*.

En revanche, comme ce domaine est propre à sa lignée maternelle, les *lwa* dont elle a hérité de son père n'y étaient pas présents. Elle savait qu'il avait une *abityasyon* à Côte de Fer mais elle ne s'y est jamais rendue :

C – J'ai jamais connu son *abityasyon*. Mais la seule chose, quand je suis devenue manbo, encore on parle des esprits, moi j'ai rallié les *lwa* du Côte de Fer à Lakou 40 [à Léogane]. [...] Fait que j'ai fait une cérémonie, j'ai fait tout ce qu'il fallait faire pour les rallier avec ceux de Léogane.

H – Une cérémonie que t'as fait en Haïti?

C – Mm (*affirmatif*). Donc (*elle tape dans ses mains*), il peut toujours y avoir un moyen. Dès qu'on fait cette cérémonie, on fait une cérémonie de rassemblement, ils sont rassemblés. Ils sont rassemblés. Notamment il peut y avoir quelques uns, par ci par là, des rebelles, y en a un peu partout. Des rebelles ou des handicapés, des vieux vieux vieux, des *danti* qu'on appelle, de cette cour là qui va pas se déplacer. Fine. Mais c'est pas ces *danti* là qui vont m'empêcher d'avancer. (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Cette cérémonie lui permit de rassembler ses *lwa* paternels et maternels dans un même lieu et ainsi rétablir la double filiation, complétant de ce fait le nombre des *lwa* dont elle pouvait disposer. Lorsque j'avais rendu visite à Elena, elle m'avait fait part d'un procédé similaire mais dans son cas elle s'était rendue directement dans l'*abityasyon* de son père. Celle-ci était un peu éloignée de celle de sa mère mais se situait dans la même région. Cette démarche précédait l'établissement de ses *lwa* sur l'*abityasyon* de sa mère, où elle allait construire plus tard des *kay lwa*, des maisons pour ses *lwa* (discussion Elena, Danache, 10/04/2013). Dans ces deux cas, les *lwa* s'inscrivent dans le territoire grâce à des supports matériels (*repozwa*, *kay lwa*) soit par leur propre volonté, soit à l'aide de rituels qui visent à les placer.

En même temps que les limites spatiales, se sont les frontières du lignage qui

déterminent l'appartenance d'un (ou à un) *lwa*. Ce rapport d'attachement de certains *lwa* à certaines personnes est transmis à l'intérieur du lignage et se manifeste même dans la possession. C'est ce que Christelle expliquait en prenant l'exemple de Saint-Jacques :

C – Ça roule quand même familial, ça veut dire que... mes *lwa* que je pose ici, je peux pas les retrouver chez Linda. [...] Oui, Linda peut avoir Saint-Jacques, mais c'est pas Saint-Jacques qui vient de mon *abitasyon* qu'elle a.

H – Ouais ouais.

C – Tu comprends? Fait que il se divise. Donc normalement, oui, ils sont là. Ce sont mes esprits. Mais si Kelina était chez elle, elle faisait ses affaires, on peut retrouver le même Saint-Jacques chez elle [que chez moi]. Parce que ça roule quand même familialement parlant, les héritiers, la famille. (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Cette continuité entre le territoire, les *lwa* et les personnes est permise par le fait que les *lwa*, en tant qu'êtres immatériels, sont en même temps liés à des composantes matérielles. Leur part matérielle fait qu'ils sont explicitement localisables et donc rattachables à un groupe de personnes déterminées dans un lieu donné. Leur existence immatérielle leur donne la capacité de circuler entre les différents lieux où ils sont ancrés et entre les différentes personnes du même lignage même s'ils sont dispersés.

Dans un certains sens, la même logique est à l'œuvre que pour les objets rituels, lesquels sont composés d'une part matérielle et d'une part immatérielle issue des *lwa* ou des personnes. Mais ici, les *lwa* sont attachés de manière souple, non contraignante, à la matérialité, contrairement aux situations dans lesquelles ils y sont enchaînés, noués ou enfermés. C'est pourquoi il s'agit ici plutôt de supports que d'extensions directes de leur être.

Ce rapport au territoire comme support des *lwa* n'est pas limité à Haïti et Christelle l'entretient également avec son domaine foncier à Montréal. Près du portillon qui ferme la cour à l'arrière de sa maison est planté un pommier. Le portillon lui-même abrite un *lwa* Legba, dont une sacoche en palme tressée accrochée sur la palissade atteste la présence. C'est la raison pour laquelle au moment du salut à Legba dans les cérémonies, le groupe qui mène le salut va verser des libations devant cette petite porte car Legba y est présent. L'arbre qui la jouxte est également habité par un *lwa*, dont il est cependant difficile de connaître l'identité *a priori*, c'est la raison pour laquelle je lui posai la question :

H – Parce que on parle de cet arbre là quand on chante « *kote m ap fè maji a* [là où je fais de la magie] », « *anba pye pòm* [sous le pommier] ». C'est cet arbre là ?

C – ... Elle fait un signe de tête affirmatif.

H – Et c'est quoi le... Quel rôle ça a pour toi ?

C – Ben là y a un esprit. Là présentement pour l'hiver, [on le couvre. Là où on verse... quand on salue Legba, c'est devant lui qu'on va. Là il y a un... un esprit qui est là. C'est un Baron Kriminèl. C'est pour ça qu'on l'a mis pas loin de Legba qui est dans la porte. C'est un Baron Kriminèl. Et puis c'est un *lwa* qui vit dehors parce qu'il peut pas rester à l'intérieur. Sa force, sa puissance, elle peut pas être à l'intérieur. C'est un *lwa* de l'air, parmi les escortes Zandor. Donc c'est aussi un *danti*].

H – Danti ?

C – [Danti ça veut dire que c'est une "racine" [un ancêtre]. C'est un *lwa*... Chaque *abityasyon* a ses *danti*] (entretien Christelle, Montréal, 13/05/2014).

Christelle explique ici qu'elle reproduit dans une certaine mesure à Montréal la logique territoriale existant sur son *abityasyon* en Haïti. Les paroles auxquelles je fais référence dans l'entretien sont issues d'un chant que Christelle chante pendant le *chante chay* au cours de ses cérémonies. C'est un chant "classique" du *chante chay* que Christelle a transformé pour l'adapter à sa situation personnelle (que je cite au Chapitre 4-2.2). Il est intéressant de noter que le terme que remplace « pommier » est « *mapou* », le nom du fromager (*Ceiba pentandra*), un arbre très important en Haïti et dans le vodou, réputé abriter des cérémonies de "sorciers" la nuit venue²⁰¹. Le chant lui même mentionne que « c'est sous le *mapou* que l'on fait de la magie ». La modification du chant par Christelle souligne donc la puissance de son petit arbre et du redoutable *lwa* qui y vit.

Christelle dit qu'elle a « mis » le *lwa* dans l'arbre, celui-ci est d'ailleurs un *lwa rasin* ou *danti*, c'est-à-dire un ancêtre devenu *lwa* et dont le culte est propre à son lignage biologique. Elle a donc littéralement déplacé puis replacé un *lwa* venant d'Haïti pour qu'il soit présent chez elle à Montréal. Le fait qu'un *lwa* soit lié à un arbre placé à l'entrée d'un *peristil* pour le protéger est fréquent en Haïti. Le même principe se retrouve dans le *peristil* de Jean-Christophe, à Carrefour, où un calebassier fait office de *repozwa* pour un *lwa* qui reçoit tous les ans des offrandes. De plus, les calebasses produites par cet arbre sont récoltées et utilisées pour la danse que Jean-Christophe organise du premier au trois août tous les ans en l'honneur de Maoule. Il est d'ailleurs probable que ce soit ce *lwa* qui siège dans cet arbre. Au cours des cérémonies, ces offrandes régulières sont fixées dans l'arbre et elles se composent d'objets assemblés selon une logique qui ressemble à celle des *pakèt*, décrite plus haut (voir photo 22 et 23 en annexe 5.3). J'ai également vu le même genre d'installations, mais avec une autre espèce d'arbre, dans un *peristil* de Jacmel (voir photo 34 en annexe 5.5). Comme sur les

²⁰¹ Ces arbres figurent sur les photographies 31 et 32 en annexe 5.5.

abitasyon, les *peristil* abritent donc des *lwa* fixés à des endroits déterminés et qui sont l'objet de rituels réguliers.

L'autre modalité d'ancrage territorial des *lwa* se manifeste par rapport aux autels : « tables rogatoires », *kay lwa*, *ounfò* ou *chanm lwa*. Comme il en était question à propos des objets rituels, des *lwa* sont en effet présents dans ces lieux. Mais leur présence n'est pas seulement le fait de ces objets et une cérémonie spécifique est nécessaire pour cela. Dans le cas où les *lwa* ne sont pas placés, la relation avec eux n'est pas stable :

H – Tu n'as pas de table rogatoire non plus?

B – Non, je ne l'ai pas préparée. J'ai commencé à les rassembler mais j'ai pas encore fini. Parce qu'il y a plein de choses... ça demande de l'argent. [...] Dernièrement, il y a un homme qui est venu faire une consultation pour moi. Il y a plein de choses [à avoir]. J'ai besoin de 2000 \$HT pour acheter [ce dont j'ai besoin]. C'est pour placer les *lwa*. Tu comprends. Ça veut dire qu'ils sont là mais ils ne sont pas placés. Parfois ils me font souffrir, me causent des problèmes. [...] S'ils me réclament, il faut que je les place pour m'en servir. Si je les place dans leur chambre, il y a beaucoup de choses que le peux faire (entretien Bénédicte, Port-au-Prince, Haïti, novembre 2013).

H – *W pa gen yon tab rogatwa tou?*

B – *Non, m pa prepare l. Mwen komanse rasanble men m pokò fini. Paske gen anpil bagay... sa mande kòb. [] Tou dènièman te gen yon mesie ki te vin fè yon vizit pou mwen, yon lektu pou mwen. Gen anpil bagay. Fo m bezwen prann 2000 dola pou m achte. E pou plase lwa yo. W konprann. Sa vle di yo la men yo pa plase. Pafwa yo fè m souffri, pase mizè. [] Si yo reklame m fo k mwen plase yo pou m sevi ave m. Depi m plase yo nan chanm yo, gen anpil bagay ke m ka fè.*

Comme d'autres modalités rituelles, cette cérémonie permet alors d'établir une relation pacifiée entre une personne et ses *lwa*. Mais il s'agit ici de les attacher matériellement à un lieu défini, ce qui permet notamment de pouvoir travailler avec certains d'entre eux. Christelle mena justement une telle cérémonie chez Stéphanie après que celle-ci ait emménagé dans un nouvel appartement.

La cérémonie suivait un déroulement ordinaire mais l'accent était mis sur les *lwa* majeurs, couvrant tout le spectre de la ritualité. Ceux-ci s'étaient manifestés à travers plusieurs personnes : Danbala, Erzuli Freda, Bosou, Zaka Krib²⁰², Saint-Jacques, Erzuli Je Wouj²⁰³ et Bèl Gouyad. Un autel temporaire avait été dressé dans la chambre de Stéphanie où se déroula la cérémonie et où était placée son armoire qui allait tenir lieu de table rogatoire (voir photo 38 et 39 en annexe 5.5). Les plus importants des *lwa* s'incarnèrent dans Christelle et menèrent à travers elle une série de procédés magiques

²⁰² Il fait partie des *lwa* proches de Kouzen Zaka.

²⁰³ Elle fait partie des *lwa* proches d'Erzuli Dantò.

visant particulièrement Stéphanie et l'armoire qu'elle dédiait à ses *lwa*. Zaka Krib avait rempli la sacoche de Kouzen Zaka avec les friandises des Marasa et d'autres offrandes. Saint-Jacques avait *foula* l'armoire et enflammé du rhum versé sur le carrelage. Mais c'est Erzuli Je Wouj qui mena le plus d'opérations. Elle avait "bêni" Stéphanie avec du Cinzano et allumé une bougie devant l'armoire. Elle avait ensuite procédé au découpage du gâteau, dont elle mit le centre dans la bassine destinée aux libations et y ajouta d'autres ingrédients provenant de l'autel temporaire : un peu des deux cafés et du chocolat, du Cinzano, de la vodka, du rhum, du Rêve d'Or, un peu des deux crèmes de maïs. Puis elle dit à Stéphanie de chauffer le tout pour préparer une mixture qu'elle utiliserait plus tard. Enfin, elle mit quelques fruits dans l'armoire et la "baptisa" avec une nouvelle bouteille de Cinzano. Une fois que la danse fut finie, Christelle aida Stéphanie à disposer ses images dans l'armoire où brûlait une mèche flottant dans l'huile.

Cette cérémonie montre une fois de plus qu'il est nécessaire de produire un attachement des *lwa* à un support matériel afin que leur présence soit effective et opérante. L'ensemble des procédés mis en œuvre dans cette ritualité indique qu'un lien est produit entre Stéphanie, son armoire et différents *lwa*. Le recours constant aux matières associées aux *lwa* mobilisés pour construire ce lien vient renforcer leur présence déjà visible dans les possessions et les images. De plus, cette consécration d'un autel domestique est menée collectivement, signe que l'attachement entre des *lwa*, une personne et un support matériel est nécessairement le fruit d'une action collective.

Outre ces attachements produits ou domestiqués par les humains, des *lwa* peuvent aussi être liés à des supports matériels en dehors du domaine foncier, plus largement distribués dans l'environnement. Pour développer cet aspect, je prends le cas du rapport établi entre une rivière et ses riverains, dont font partie Elena, sa mère, Patrice et Marie-Louise.

Alors qu'ils vivaient toujours dans l'Artibonite, Patrice et Marie-Louise avaient connu des expériences conflictuelles avec la rivière qui bordait leur village. À cette époque, ils ne pratiquaient pas encore le vodou et ces événements étaient le signe d'une élection, comme ils l'expliquent :

M – Je ne pouvais pas me laver dans l'eau. Des fois je pouvais aller dans l'eau, je coulais puis je me réveillais. Ils ont failli me noyer trois fois. La troisième fois ils ont failli m'emporter avec eux.

H – Dans quoi?

M – Dans l'eau, dans les grandes grandes rivières, j'ai failli me noyer. C'est le "maître" qui allait m'emmener.

P – Quand tu es allé dans l'Artibonite avec Elena, tu n'as pas vu la rivière?

H – Si, si, elle m'a dit tout ça.

P – Je suis personnellement allé sous l'eau trois fois dans ma région. Si quelqu'un est sur la rive, ils le prennent dans l'eau, ils le "déchirent".

H – Tu es allé sous l'eau?

P – Mais oui.

M – Moi je suis allée sous l'eau.

P – Si tu es choisi pour être "mystique" dans l'Artibonite, il s'arrangent pour que tu ailles sous l'eau, oui.

M – Ah, tu parles! Ils foutent des tourbillons dans l'eau! *Elle tape dans ses mains*. Ah, j'ai échoué jusque bien loin. Tu sais où je suis revenue à moi? Je suis revenue à moi vers Lacordé! (entretien Patrice et Marie-Louise, Montréal, octobre 2013)

M – M pa ka benyen nan dlo. [...] De fwa m gen dwa al nan dlo a, m koule, m leve ave l. Yo manke noye m twa fwa. Troisième fois yo manke al ave m.

H – Nan kisa?

M – Nan dlo, nan gran rivyè yo, m manke noye. Se mèt la k t ap pral ave m.

P – Lè w te al Atibonit ak Elena, w pa t wè rivyè a?

H – Si si, li te di m bagay sa. [...]

P – Mwen personnellement, m desann anba dlo twa fwa nan peyi mwen. (un sourire dans la voix) Si gason sur tè, yo pran nan dlo, chire yo menm.

H – W te al anba dlo?

P – Men oui.

M – Mwen menm m te al anba dlo a.

P – Depi w chwazi pou w mistik dan Latibonit, yo racode pou w al anba dlo, oui.

M – Ah, joure! Y ap fout toubiyon nan dlo a! Elle tape dans ses mains. Ah, m al echoue jusk byen lwen. W konnen ki kote m al rekonnèt mwen? M ap rekonnèt mwen tankou Lacòde!

Les entités auxquelles ils se réfèrent sont des *lwa* indéterminés, parfois désignés au singulier. Peu avant mon deuxième voyage en Haïti, Elena m'avait parlé de ce *lwa* qui résidait dans la rivière proche de chez elle. Elle me dit que je ne pouvais pas m'y baigner car je risquai d'y être emporté. Quelques semaines plus tard, je me rendis comme convenu à sa maison familiale située dans un petit village bordé par la rivière Artibonite. La discussion au sujet de cette rivière ne tarda pas à resurgir (discussion Elena, Danache, Haïti, 10/04/2013).

Je ne pouvais toujours pas aller m'y baigner pour me rafraîchir car plusieurs étrangers s'y étaient noyés et seuls les habitants pouvaient s'y aventurer sans risques. L'eau en elle-même n'est pas dangereuse, je pourrai en prendre dans une bassine et me laver avec, rien ne m'arriverait. Le problème vient du *mèt rivyè*, un *lwa* non identifié présent dans chaque section du cours d'eau. En effet, celui qui vit dans cette section est

particulièrement agressif. Ce serait à cause d'un ancien *oungan* qui aurait provoqué ce comportement par procédés maléfiques et depuis, rien ne peut changer.

Mais c'est surtout la mère d'Elena qui a pâtit de cette situation. La première fois qu'elle a rencontré le *mèt riviè* elle était partie se baigner seule. Un moment où elle tourna la tête, elle vit un visage à la peau claire qui s'approchait d'elle sous la surface de l'eau, les cheveux noirs flottant et qui la regardait. Elle perdit connaissance et des villageois la trouvèrent allongée sur la rive. Par la suite, l'incident se reproduisit deux ou trois fois et à chaque fois elle s'évanouissait.

Ce contact avec le *mèt riviè* est interprété par Elena comme une élection, l'entité cherche à s'approcher de sa mère parce qu'il l'aime. Mais sa mère ne veut rien savoir, elle a coupé depuis longtemps tout lien avec le vodou, il est donc hors de question qu'elle entretienne une quelconque relation avec cet être. Depuis, lorsqu'elle se rend à la rivière elle est toujours accompagnée et le *mèt riviè* semble ne plus l'approcher.

Il faut remarquer que le terme *mèt riviè* employé pour désigner l'entité induit l'idée d'une territorialisation. Ce terme obéit à la même construction que *mèt kay* (maître + maison = propriétaire et non pas "maître de maison") ou *mèt tè* (maître + terre = propriétaire terrien). Donc parler de *mèt riviè* en parlant d'un *lwa* revient à lui confier la propriété de la rivière, c'est-à-dire que c'est son territoire, qu'il le possède.

Même en dehors des domaines fonciers, les *lwa* sont toujours attachés à des supports matériels mais comme il ne s'agit pas d'un territoire détenu par des humains, il en sont eux-mêmes propriétaires. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne soient pas assimilés à un territoire humain ni qu'ils puissent être domestiqués d'une certaine manière. Le *mèt riviè* est connu des villageois et a une histoire liée à cette localité, son territoire est donc intégré au village, mais à la marge. De plus, il entretient des relations avec plusieurs personnes et si la mère d'Elena l'avait souhaité, il aurait très bien pu être maîtrisé afin de devenir un *lwa* plus ordinaire. Mais cela aurait nécessité de modifier l'attachement "sauvage" du *lwa* pour le domestiquer littéralement, c'est-à-dire l'attacher à une maisonnée.

Le principe d'attachement est profondément inscrit dans la ritualité du vodou *asogwe*, tant dans sa dimension relationnelle que dans le rapport aux différents aspects de la matérialité. Les agencements plastiques et "esthétiques" des objets rituels matérialisent la volonté de fixation et de contention des parts immatérielles des *lwa* et des humains pour les insérer dans une socialité codifiée. Ils reflètent la multiplicité du monde et celle des personnes, mis en relations par un principe de contiguïté et d'analogies. Ces appariements ne sauraient être menés sans la mobilisation des animaux, également pris dans les réseaux de correspondances chromatiques et sexuées des êtres. Leur vie, dont le sang est la métonymie, nourrit les *lwa* de force pour que ceux-ci aient des rapports pacifiés avec les humains. Les relations de dépendance, d'affection, d'obéissance, d'engagement et de filiation structurent l'ensemble des rapports que le vodou *asogwe* vise à tisser entre les humains et les *lwa*, mais qu'il produit également entre humains.

Ces rapports intègrent une territorialité dans laquelle les éléments de l'environnement sont autant de supports des *lwa*, le vodou étant le moyen de les domestiquer en les attachant matériellement et relationnellement aux humains. Ils sont alors transmis sur plusieurs générations, créant de ce fait un rapport étroit entre les personnes, les *lwa* et leur support matériel. Encore une fois, la diversité de leur ancrage territorial manifeste la multiplicité existant au sein du monde.

Si les objets et les manipulations de la matérialité dans les rituels ont une place si importante c'est qu'ils sont des concepts, c'est-à-dire la matérialisation d'une logique ontologique structurée. Plusieurs auteurs ont insisté sur ce point selon leur propres démarches (Henare *et al.*, 2007), qui peut être vu ici comme le statut particulier d'une agentivité faisant des objets des « agents » (Gell, 2009). C'est peut-être le fait qu'ils soient considérés comme des personnes tout en étant fabriqués par des humains, dans une filiation évidente avec des héritages africains (Augé, 1988), qui en font des acteurs dans le monde du vodou. Dans une certaine mesure, cette remarque est applicable plus largement à la matérialité puisque les intériorités immatérielles que sont les *lwa* ne sont pas seulement présents dans les objets mais aussi dans les territoires. Ce que montrent les objets est qu'il y a dans le vodou *asogwe* un souci constant de domestication de

l'invisible, c'est-à-dire de construction d'un territoire habité par des humains et des non-humains se renforçant mutuellement.

Enfin, dans le vodou *asogwe*, tous les procédés importants utilisent les animaux, associés aux humains selon une logique de contagion et de correspondances afin qu'il les relie aux *lwa* pour produire de l'attachement. Cela a pour effet d'augmenter les humains et se manifeste par une modification de leur intériorité. Il se dessine alors une échelle de perfection dont l'étage le plus bas est pure physicalité (les animaux), l'étage médian associe physicalité et intériorité (les humains) et l'étage supérieur est pure intériorité (les *lwa*), lequel a tout de même besoin de recourir à la physicalité pour se lier aux humains.

Quant à la ritualité des Chanpwèl ou des Bizango, celle-ci suit dans un premier temps le même procédé mais l'inverse dans un second temps : elle utilise des *lwa* (supérieurs) pour attacher des humains (médians) à des animaux (inférieurs). Les effets de cette ritualité exigeant plus de force que le vodou "ordinaire" se manifeste alors par une modification de la physicalité (une transformation en animal qui laisse intacte la conscience). Le danger que représente ces sociétés secrètes ou "bandes de sorciers" résiderait dans le fait qu'elles inversent la logique ascendante du vodou *asogwe* dans une logique descendante, transgressant ainsi l'ordre du monde.

Conclusion

Le vodou *asogwe* et son monde se présentent donc comme une multiplicité de la physicalité et des intériorités entre lesquelles circule une force que les procédés rituels manipulent en vue de produire des attachements durables entre des choses, entre des choses et des êtres et entre des êtres. Il est possible d'y déceler l'omniprésence des principes de coupure, de participation et d'analogie (Bastide, 1955), constamment travaillés de manière à produire un ordonnancement indexé sur des rapports d'infériorité et de supériorité. Ceux-ci peuvent être exprimés par des différentiels de force ou par une plus ou moins grande chaleur et le vodou peut en modifier la distribution. Les enchaînements de dépendances qu'il mobilise et produit se retrouvent tant dans le monde lui-même, que dans les familles religieuses, les lignages biologiques mais aussi à

l'échelle de chaque personne.

Les relations entre les *lwa* et les humains sont établies et maintenues par leur contact régulier dans différents espaces relationnels. Les cérémonies, les consultations, le culte domestique, les rêves et éventuellement la visite de l'*abitasyon* familiale permet à chaque pratiquant d'élaborer des liens durables et parfois complexes avec ses divinités. Il ressort des différentes manières d'agencer les rapports entre humains et *lwa* que la logique de *domestication* est récurrente, tant par la souci constant de maîtriser des êtres ou des puissances initialement incontrôlées, que par la centralité de la maison (*kay*) dans la ritualité et les territoires construits par le vodou *asogwe*. Cette logique confère donc au vodou *asogwe* un rôle de premier plan dans la production de territoires, où la concentration d'intensité prime sur l'extension de l'étendue.

En se représentant mentalement l'ensemble des liens tissés entre les humains, entre ceux-ci et les *lwa* et entre ces divinités et leurs supports matériels, on obtient effectivement une trame serrée d'interdépendances mutuelles (Descola, 2005 :325). Il est alors tout à fait logique que soient constamment élaborées et sollicitées des correspondances dans un tel rapport au monde. Comme l'avait déjà mentionné Roger Bastide (1955), l'articulation entre la participation et la coupure repose nécessairement sur le principe d'analogie :

Il nous faudra ajouter aux deux principes déjà indiqués, un troisième principe, celui des correspondances. Il n'y a pas de participation d'un domaine de la nature à l'autre, mais il y a analogies, analogie par exemple entre le plan ergologique, le plan social, le plan mythique (Bastide, 1955).

Ces trois principes, apparaissent donc clairement dans le monde du vodou *asogwe* et indiquent en cela qu'il participe d'une ontologie analogique (Descola, 2005)²⁰⁴. Dans ce monde stratifié, les *lwa* présentent un degré de perfection supérieur aux humains, eux-mêmes supérieurs aux animaux, ces derniers étant principalement domestiques. Quant aux morts, leur statut est variable selon la trajectoire qu'ils suivent après leur décès. Dans l'ensemble, ils sont supérieurs aux humains de la même manière que les *lwa*

²⁰⁴ Les similarités existant entre la théorie de Roger Bastide et celle de Philippe Descola pourraient être imputées à leur référence commune aux travaux de Marcel Griaule, et Germaine Dieterlen. Cela n'empêche cependant pas que l'explication de la convergence entre leurs théories ne se limite à cette source partagée puisque celle-ci s'observe également avec tout un ensemble d'autres travaux et notamment mes propres données.

puisqu'ils ne sont plus que pure intériorité. Mais s'ils ont été capturés pour être envoyés sur une victime dans une agression sorcellaire, ils sont alors des intériorités inverses aux *lwa* : muets et affamés, ils ne peuvent que faire souffrir les humains et ne peuvent être domestiqués. En revanche, s'ils ont été convenablement pris en charge et qu'ils étaient initiés, ils peuvent être divinisés et rejoindre le collectif des *lwa* transmis au sein d'un lignage biologique et présents dans son territoire.

Dans cette structuration verticale du monde, établie sur des domaines séparés et stratifiés mais communicants par le biais de correspondances, le vodou *asogwe* est un recours contre la diminution ou un moyen d'ascension. En reprenant l'idée de « perspectivisme amazonien » (Viveiros de Castro, 1998b), il serait possible de proposer un "perspectivisme analogique" ou du moins adapté au vodou *asogwe*. Il faut repartir du principe selon lequel chaque entité habite un « monde associé » qui lui est propre, dans le sens où c'est une portion du monde général. Le monde du vodou est donc un agencement complexe de « mondes associés », une constellation de particularités dans laquelle les *lwa* sont autant de repères fixes et permanents. Chaque *lwa* est l'expression d'un type de particularité, exprimée de manière pure. En cela ils diffèrent des personnes puisque celles-ci sont justement composées par la multiplicité et expriment toujours plusieurs particularités. Chaque *lwa* a donc une perspective différente dans le monde, défini uniquement par son propre « monde associé ».

En revanche, chaque personne a une perspective différente dans le monde mais justement parce que chacune abrite la multiplicité. C'est alors la combinaison unique de ses particularités qui la rend singulière, puisque ses *lwa* lui sont propres selon un double particularisme : dans leur combinaisons (chacun a plusieurs *lwa*) et dans leur "personnalisation" (chacun a sa propre version de ces *lwa*). Cette configuration de la personne humaine est donc très différente de celle qui prévaut dans la modernité occidentale (naturaliste). En vivant dans la diaspora, les pratiquants vodou sont donc partagés entre ces deux mondes, dont les rapports mutuels peuvent être abordés pour approfondir cette analyse.

Chapitre 8 – Le vodou asogwe diasporique et la modernité

Introduction

J'ai montré dans le chapitre précédent dans quelle mesure l'ontologie propre au vodou *asogwe* s'inscrit dans le régime ontologique analogique. Il va s'agir maintenant d'analyser les rapports que sa version diasporique entretient avec certains aspects de la modernité. En effet, si les analyses développées dans le Chapitre 7 permettaient d'envisager la profondeur avec laquelle les pratiquants diasporiques vivent le monde du vodou, d'autres dimensions mentionnées précédemment (Chapitre 5 et Chapitre 6) amènent à se demander comment ceux-ci s'aménagent d'une immersion dans la modernité et la globalisation.

Le rapport de certaines religions afro-américaines à la modernité avait déjà été abordé par Roger Bastide (1978), avec un ancrage analytique différent mais qui rejoint dans une certaine mesure mon questionnement. Cet auteur fait un parallèle entre plusieurs pratiques religieuses de son époque, parmi lesquelles figurent les religions afro-brésiliennes, qu'il établit sur la base de leur organisation communautaire de petite échelle perpétuée au sein de la grande ville :

Encore faut-il noter que ces petites communautés religieuses ne réussissent bien que dans les pays comme le Brésil, où la modernité est toute récente. C'est-à-dire où encore l'esprit communautaire qui existait chez les *cabocles* ou les *caipires* continue à se maintenir chez les migrants qui viennent de l'intérieur et vont vers les grandes villes. Je pense en particulier, puisque je parle du Brésil, aux sectes pentecôtistes protestantes (mais vous savez que le pentecôtisme se développe aussi dans le Catholicisme), et aux *terreiros* de l'Umbanda. Et on a pu montrer que ces sectes protestantes, spirites ou africaines ne faisaient que prolonger la grande famille paysanne autour du leader charismatique, la grande famille patriarcale de "Casa grande ou senzala" où c'était le *pater familias* qui était bon, qui était le chef sans doute, mais qui avait des rapports affectifs même avec ses esclaves. De la même façon, ces sectes sont autour du pasteur, autour du "*pai de santo*", de véritables petites communautés qui se reforment, dans lesquelles on retrouve l'affectivité que l'on ne retrouve pas dans les grandes villes. La grande ville est destructrice de ces liens que l'on appelle en Sociologie de "face à face", de ces liens qui existent dans la famille, dans les petits groupes d'amis, mais qui disparaissent petit à petit ; on est éloigné les uns des autres, on finit par ne plus se voir, ou à ne se voir que rarement, tout cela meurt dans la grande cité. Ces sectes protestantes, spirites ou umbandistes reconstituent en quelque sorte de petits villages à l'intérieur de la grande cité (Bastide, 1978).

Ce constat amène Roger Bastide dans sa discussion entre « modernité et contre-

modernité », à situer ces communautés reconstituées en milieu urbain du côté de la contre-modernité. Il est assez aisé de transposer cette analyse pour l'appliquer au cas de l'histoire du vodou *asogwe* tel qu'il s'est formé dans la région de Port-au-Prince. Les travaux de certains auteurs vont dans ce sens et soulignent notamment le rôle joué par l'exode rural au début du XXe siècle dans ce processus (voir Richman, 2005). Mais si cette comparaison est menée avec le vodou *asogwe* diasporique tel que je l'ai étudié, la situation se complexifie.

Ce n'est plus dans une grande ville nationale que les solidarités communautaires des familles religieuses se perpétuent en s'adaptant mais dans une métropole du Nord, située en dehors des frontières haïtiennes. Ce n'est plus avec les processus sociaux, politiques et économiques nationaux que le vodou *asogwe* doit composer pour continuer à exister mais avec les processus de la société d'accueil et de la globalisation. Autrement dit, dans quelle mesure la pratique du vodou *asogwe* adaptée à la globalisation en situation diasporique conserve-t-elle une part de son ontologie?

Répondre à cette question suppose de mettre à jour la possibilité pour une ontologie non-moderne de se déplacer et de se perpétuer au sein même de la globalisation et du naturalisme moderne présent dans les pays du Nord. Ce questionnement est original puisqu'il articule deux démarches qui ont été développées séparément. Les études portant sur les ontologies sont en général menées dans leur contexte d'origine et n'analysent pas la situation de leur rencontre avec un autre régime ontologique. Quant aux études analysant les pratiques menées par des communautés diasporiques, celles-ci ne mobilisent pas l'approche ontologique et *a fortiori* ne dégagent pas dans ces pratiques de régime ontologique différent de celui de la société d'accueil. En bref, je soutiens l'idée que les "mondes" peuvent se déplacer, quoique cela nécessite certaines conditions.

En reprenant différents points abordés dans les chapitres précédents et complétés brièvement de nouvelles données, je traiterai de trois dimensions qui me semblent pertinentes pour dégager les rapports entretenus entre les vodou *asogwe* et la modernité, c'est-à-dire entre une ontologie analogique particulière et le naturalisme "globalisé". La dimension économique est centrale dans les dynamiques des sociétés modernes et

constitue l'un des piliers de la globalisation, si ce n'est le seul. Une analyse critique de cette dimension permettra d'interroger le processus de « marchandisation » qu'a pu connaître le vodou *asogwe* dans son histoire mais également la manière dont sa pratique peut s'aménager dans la diaspora sous forme de "services" magiques, thérapeutiques et religieux. Par ailleurs, la construction culturelle de la personne est cruciale pour comprendre la manière dont s'institue la modernité ; et au sein de celle-ci, ce processus repose sur le concept d'individus agissant librement. Le monde du vodou crée des personnes selon des principes très différents, comme il en a été question précédemment (voir Chapitre 7). Il est alors nécessaire d'appréhender les processus qui forment les personnes dans ces deux mondes, voire les font éventuellement passer de l'un à l'autre. Enfin, le rapport à l'espace et aux territoires s'élaborent très différemment dans l'analogisme du vodou *asogwe* et dans le naturalisme moderne et cet aspect a été abordé à plusieurs reprises (voir Chapitre 6 et Chapitre 7). Il peut être utile d'approfondir cette analyse en dégagant la manière dont le rapport au territoire induit par le vodou *asogwe* peut circuler dans la globalisation tout en reposant sur une logique distincte.

Il faut néanmoins souligner que ma démarche n'est pas ici de démontrer que le vodou *asogwe* se situerait "totalement" en dehors de la modernité, puisqu'il en est né et s'y est adapté tout au long de son histoire. Pour ces trois dimensions, je chercherai plutôt à mettre en évidence à la fois ce qui distingue le vodou *asogwe* du naturalisme moderne tout autant que les aménagements élaborés par les pratiquants afin d'adapter le vodou à cette ontologie différente.

8.1 – Économie et échanges

Il est apparu au fil des chapitres précédents que le vodou *asogwe* mobilise une dimension économique à de multiples niveaux et échelles. Qu'il s'agisse de la rétribution monétaire des consultations, des offrandes faites aux *lwa* lors des cérémonies, de la rémunération des percussionnistes ou de l'approvisionnement en objets et ingrédients pour mener à bien les rituels, la pratique du vodou *asogwe* draine un large éventail de dépenses, d'échanges et de gains.

Ces éléments indiquent que le vodou *asogwe* participe à une logique marchande et s'insère dans l'économie. Il n'est pourtant pas évident au premier abord de discerner l'ampleur de cette participation par rapport à la logique qui sous-tend son propre monde. Une sur-estimation de l'insertion du vodou *asogwe* dans l'économie reviendrait à minimiser l'épaisseur de sa spécificité ontologique, dont ses pratiquants font pourtant l'expérience. Tandis qu'une sous-estimation de la dimension économique engagerait à isoler le vodou de tout rapport à l'économie moderne, ce qui ne correspond manifestement pas à la situation observable. Il est alors nécessaire de comprendre la manière dont les pratiques monétarisées du vodou *asogwe* peuvent constituer autant de passerelles entre ces deux mondes.

Cette dimension n'a d'ailleurs pas échappé aux chercheurs qui ont étudié le vodou dans ses formes contemporaines (voir notamment Béchacq, 2010:387-393; Laëthier, 2011:267; Vonarx, 2011:93). Néanmoins, pour différentes raisons liées aux questionnements propres à ces auteurs, l'aspect économique du vodou *asogwe* n'a souvent été abordé que de manière secondaire. Ma modeste contribution tente ici de soulever des questions qui permettraient d'approfondir ce type de réflexions.

Il s'avère utile dans un premier temps de comprendre anthropologiquement la place qu'occupe l'économie dans la modernité ou, plus largement, la manière dont celle-ci est une expression du naturalisme. Cela incite à aborder l'économie non pas comme une dimension universelle des sociétés humaines mais comme une catégorie émique propre à la modernité. À partir de cette analyse, le concept de travail, les rapports marchands et le statut de l'argent peuvent être étudiés dans le vodou *asogwe* diasporique pour appréhender dans quelle mesure ceux-ci correspondent au mode économique de relations sociales dans le naturalisme.

8.1.1 – L'économie comme forme sociale de la modernité

Le travail de Karl Polanyi (1983) a contribué à redéfinir la place de l'économie dans les sociétés modernes dans une démarche anthropologique. Selon lui, la différence profonde existant entre les sociétés non-modernes et modernes réside dans le fait que pour les premières l'économie est enchâssée dans le fonctionnement social, tandis que

les secondes font dépendre leur processus sociaux d'une sphère économique séparée. Cette analyse, menée à l'aune d'une variété de cultures non-modernes, peut être vue comme une continuation originale des théories développées antérieurement par Marcel Mauss.

La théorie du don et du contre-don élaborée par Marcel Mauss (1950) est une tentative de comprendre les formes d'échanges propres aux sociétés non-modernes étudiées par les anthropologues et dont les théories de l'économie classique ne peuvent rendre compte :

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un « animal économique ». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. [...] L'*homo æconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous. [...] L'homme a été très longtemps autre chose; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliqué d'une machine à calculer. [...] Cependant, à notre sens ce n'est pas dans le calcul des besoins individuels qu'on trouvera la méthode de la meilleure économie (Mauss, 1950 :271-272).

C'est à la suite de cette remarque conclusive, certes formulée dans une posture moraliste, que l'auteur présente son procédé méthodologique du « fait social total » (Mauss, 1950 :273-276). Cette démarche vise d'abord à considérer certains phénomènes sociaux comme des processus non limités à une instance particulière, traversant l'ensemble de la société et dont l'économie n'est qu'une des composantes parmi d'autres. De surcroît, cela vient remettre en question la manière dont les observateurs « occidentaux » délimitent ces institutions en les séparant. Il invite donc à adopter une approche portant davantage sur la cohérence de la totalité sociale : « Après avoir forcément un peu trop divisé et abstrait, il faut que les sociologues s'efforcent de recomposer le tout » (*ibid.*:276). En ce sens, pour Marcel Mauss, les modalités d'échange non-modernes ne sont jamais seulement économiques mais mobilisent toujours l'ensemble de la société.

La position que défend ici Marcel Mauss est à situer dans son époque, le début du XXe siècle, dans laquelle les théories économiques classiques dominaient l'interprétation des phénomènes d'échanges, observés tant au sein des sociétés modernes qu'à l'extérieur. L'une des tâches des sciences sociales a été de remettre en question l'univocité de ces interprétations dont l'ethnocentrisme devenait de plus en plus patent. À la fin du XIXe siècle, les transformations dues à la révolution industrielle avaient été telles que leurs

conséquences furent un objet privilégié des disciplines des sciences sociales, alors en cours de formation. Les théoriciens du capitalisme mobilisaient l'économie classique pour défendre le « progrès » dont ils se faisaient les chantres, tandis que les sociologues et anthropologues l'abordaient de manière plus critique. Émile Durkheim en a par exemple développé une critique assez virulente dans son étude sur le suicide :

Or, cette même inorganisation qui caractérise notre état économique ouvre la porte à toutes les aventures. Comme les imaginations sont avides de nouveautés et que rien ne les règle, elles tâtonnent au hasard. Nécessairement, les échecs croissent avec les risques et, ainsi, les crises se multiplient au moment même où elles deviennent plus meurtrières. Et cependant, ces dispositions sont tellement invétérées que la société s'y est faite et s'est accoutumée à les regarder comme normales. On répète sans cesse qu'il est dans la nature de l'homme d'être un éternel mécontent, d'aller toujours en avant sans trêve et sans repos, vers une fin indéterminée. La passion de l'infini est journalièrement présentée comme une marque de distinction morale, alors qu'elle ne peut se produire qu'au sein de consciences dérégées et qui érigent en règle le dérèglement dont elles souffrent. La doctrine du "progrès quand même" et le plus rapide possible est devenue un article de foi. Mais aussi, parallèlement à ces théories qui célèbrent les bienfaits de l'instabilité, on en voit apparaître d'autres qui, généralisant la situation d'où elles dérivent, déclarent la vie mauvaise, l'accusent d'être plus fertile en douleurs qu'en plaisirs et de ne séduire l'homme que par des attraits trompeurs. Et comme c'est dans le monde économique que ce désarroi est à son apogée, c'est là aussi qu'il fait le plus de victimes (Durkheim, 1897:286-287).

En cherchant à comprendre les processus sociaux considérés dans l'ensemble des sociétés qu'ils étudiaient, les sociologues et anthropologues ont très tôt remis en question la séparation de la sphère économique du reste de la société et son supposé fondement naturel défendus par les théoriciens du capitalisme. C'est dans cette perspective que Karl Polanyi aborde la question de l'économie et c'est l'une des raisons pour laquelle il la situe par rapport au reste de la vie sociale. Étant donné que dans les sociétés modernes, l'ensemble des activités humaines est régi par des impératifs économiques, cela engage à considérer l'économie elle-même comme forme d'organisation sociale.

Cette approche rejoint celle qui est mobilisée dans les études portant sur l'histoire de l'émergence du capitalisme. C'est notamment le cas du travail d'Immanuel Wallerstein (1974) qui retrace la manière dont les débuts de la première mondialisation fondent la constitution des sociétés modernes, indissociable des prémices du capitalisme naissant. Cette transformation qui s'amorce dès le XVI^e siècle marque une rupture profonde avec les formes d'organisation sociale pré-existante et

se caractérise par une forme d'interdépendance sociale unique : les hommes ne consomment pas ce qu'ils produisent mais produisent et échangent des marchandises en vue d'acquiescer d'autres marchandises [...]. Nous avons affaire là à un nouveau type d'interdépendance qui

est apparu historiquement de façon lente, spontanée et contingente. Mais une fois que la société fondée sur cette nouvelle forme d'interdépendance se fut pleinement déployée (ce qui s'est produit quand la force de travail est devenue marchandise), elle a acquis un caractère nécessaire et systématique ; elle a progressivement sapé, incorporé et dépassé les autres formes sociales, tout en se mondialisant (Postone, 2009:221).

En terme d'organisation sociale, le "renversement" qui se produit à cette époque est celui de l'institution du travail comme unique moyen de subsistance. L'une des premières manifestations de cette transformation des rapports sociaux est souvent considérée comme étant le système dit des « enclosures », mis en place en Angleterre au XVI^e siècle (Meiksins Wood, 2009:172-174). L'application progressive du travail, encore embryonnaire, se voit généralisée et mondialisée lorsqu'à la fin du XIX^e siècle l'abolition de l'esclavage finit d'être acceptée par l'ensemble des pays européens et d'origine européenne. Le travail comme institution devient alors la norme à échelle mondiale et celle-ci a poursuivi son extension jusqu'à aujourd'hui.

Comme l'a fait Marcel Mauss pour comprendre les modalités d'échange des sociétés non-modernes, il est nécessaire d'analyser les modalités d'échange des sociétés modernes en tant que processus sociaux totaux. Autrement dit, si dans les sociétés modernes la sphère économique est conçue comme séparée du reste de la vie sociale, ce qui lui donne un rôle structurant, cela ne signifie pas que cette séparation soit effective (Polanyi, 1983). L'institution qui donne le mieux à voir cette conception "désocialisante" de processus sociaux est peut-être le travail, souvent considéré comme une catégorie universelle :

l'un des traits de la société capitaliste (ou moderne) est donc que, ses rapports sociaux essentiels étant constitués par le travail, ceux-ci n'existent que sous une forme objectivée. [...] Les rapports sociaux constitués par le travail déterminé par la marchandise ne relient pas les individus les uns aux autres de façon ouvertement sociale ; bien au contraire, le travail constitue une sphère de rapports sociaux objectivés, qui a un caractère objectif et apparemment non social et qui [...] est séparée de, et opposée à l'agrégat social des individus et leurs rapports immédiats (Postone, 2009:229-230).

Le travail, comme institution centrale de l'économie, apparaît alors comme une spécificité des sociétés modernes dans lesquelles il occupe une telle importance qu'il a souvent été considéré comme universel. Il peut cependant être utile de nuancer cette analyse en précisant que les sociétés non-modernes « objectivent » également leurs rapports sociaux de manière à ce qu'ils apparaissent comme non sociaux, c'est-à-dire constitutif du monde, mais à travers leur propre ontologie. C'est notamment ce qui

apparaissait dans la logique "d'attachement" au chapitre précédent.

Il faut s'arrêter un instant sur la manière dont les sociétés modernes « objectivent » leurs rapports sociaux et notamment l'économie. Comme le souligne à juste titre Philippe Descola, les sociétés modernes sont les seules à constituer des collectifs uniquement composés d'humains :

L'échange (de type marchand) ou la protection (des citoyens par l'État) sont ainsi des valeurs centrales des démocraties modernes, mais dont les avantages ne s'étendent guère jusqu'aux non-humains, repoussés à la périphérie des collectifs par leur défaut de conscience réflexive et de sens moral (Descola, 2005:673).

Cette particularité, qui a achevé de s'étendre à échelle planétaire par le biais de la globalisation, est intrinsèque à l'ontologie naturaliste moderne. L'analyse selon laquelle les principes économiques seraient naturels alors qu'ils ne sont qu'une modalité de socialisation de l'échange est donc tout à fait appropriée puisque c'est précisément la Nature qui constitue cette « périphérie des collectifs ». Autrement dit, la naturalisation est la forme privilégiée d'objectivation des rapports sociaux dans le naturalisme (Descola, 2005:349). Naturaliser l'économie c'est donc la situer en dehors de la société, c'est-à-dire du côté des non-humains et non pas des sujets²⁰⁵. Cela implique que l'économie se donne à voir comme un rapport entre objets alors qu'elle est instituée par des relations sociales singulières entre sujets, ce que les sciences sociales tendent quant à elles à montrer.

L'idée selon laquelle l'économie est un rapport entre objets est non seulement remise en cause par les analyses des sciences sociales mais elle est également démentie par la manière dont les autres régimes ontologiques instituent leurs modalités d'échange :

Il est vrai que, dans sa variante capitaliste, le naturalisme a su déguiser cette subordination [des non-humains aux humains] en conférant la prépondérance à la production des non-humains comme condition de leur échange : avec le fétichisme de la marchandise, on le sait, les relations entre les personnes dans leur travail tendent à se présenter comme un rapport où des choses se lient entre elles, par contraste avec l'animisme, où, dans le langage de Marx, ce seraient plutôt des choses se liant entre elles qui s'imaginent nouer un rapport entre personnes (Descola, 2005:673).

Le concept de « fétichisme de la marchandise » est utilisé ici pour désigner la modalité d'objectivation des rapports sociaux dans le capitalisme, tout en indiquant qu'il s'agit d'une institution produite par l'économie des sociétés modernes. En effet, comme le

²⁰⁵ Cette analyse est également valable pour dénaturaliser les catégories de genre et de "race" naturalisées dans la modernité.

"fétiche"²⁰⁶ religieux, la marchandise est produite dans le travail par des humains, lesquels considèrent lors de l'échange marchand sa valeur comme intrinsèque à l'objet alors qu'elle est en réalité créée par eux. Dans l'économie des sociétés modernes, cette forme d'objectivation peut virtuellement s'appliquer à toute chose dès lors qu'elle est issue du travail. C'est ce qui fait dire à Moishe Postone

que les rapports sociaux médiatisés par le travail sont autofondateurs, qu'ils ont une essence et n'apparaissent absolument pas comme sociaux mais comme objectifs et transhistoriques. En d'autres termes, ils paraissent ontologiques [au sens restreint]. L'analyse immanente de Marx²⁰⁷ n'est pas une critique faite du point de vue d'une ontologie sociale ; elle propose au contraire une critique de ce type de position en indiquant que ce qui paraît ontologique est en réalité historiquement spécifique au capitalisme (Postone, 2009:248).

Or, la mondialisation mais plus encore la globalisation, ont massivement exporté ces formes d'objectivation des rapports sociaux « historiquement spécifiques au capitalisme ». L'étude des dimensions économiques modernes dans des sociétés issues d'une culture non-moderne doit donc cerner la particularité des concepts, pratiques et institutions qui en découlent.

Il est d'autant plus important de procéder à une telle analyse car l'économie moderne et ses concepts sont présents à l'échelle planétaire, ce qui rend d'autant plus difficile l'identification de leur singularité puisqu'ils sont maintenant à l'œuvre dans des sociétés anciennement extérieures à la modernité. À l'époque de Marcel Mauss par exemple, une large part de l'humanité se situait encore en dehors de ces formes d'objectivation de l'économie et donc de l'ontologie naturaliste moderne. Comme le mentionne Philippe Descola, la tendance à la naturalisation de l'économie n'est pas une caractéristique propre au passé car « la propension à traiter la production et l'échange marchand comme des phénomènes naturels existant en soi ne cesse de progresser dans les proclamations du capitalisme tardif » (Descola, 2005:674). Si le vodou *asogwe* repose bien sur un

²⁰⁶ Le terme « fétiche » provient du portugais *feitiço* utilisé par les négriers portugais pour qualifier péjorativement les objets de culte qu'ils ont observé chez des populations africaines. Le terme a été introduit en langue française par Charles de Brosses au XVIIIe siècle puis a été repris par Hegel qui lui donna un sens philosophique dont la postérité fut principalement établie par Karl Marx et Sigmund Freud. Pour une analyse approfondie de ce terme et ses implications historiques et philosophiques, voir Tibon-Cornillot (2000).

²⁰⁷ L'auteur se réfère ici à la théorie de la valeur de Marx et non pas à celle de la lutte des classes. Cette distinction mérite d'être soulignée puisque, selon Moishe Postone, c'est sur ce point que repose la mésinterprétation du travail du philosophe par de nombreux courants intellectuels et politiques. Il faut donc préciser que, de ce point de vue, le système dit "socialiste" ou "communiste" des pays du bloc soviétique ne se situaient pas en dehors du capitalisme mais n'en présentaient qu'une variante (Postone, 2009:26-27).

autre régime ontologique que la modernité, il est donc crucial de considérer sa participation à l'économie moderne non pas comme une donnée naturelle mais comme un processus d'acculturation.

Les notions de marchandise, de travail ou le statut de l'argent dans les échanges, pour être abordés anthropologiquement, doivent être situés dans le cadre particulier de l'économie moderne, entendue comme forme spécifique du naturalisme d'objectiver ses rapports sociaux constitutifs. Ainsi, la marchandisation du religieux ne peut-elle être conçue que comme une traduction déjà réalisée, ou du moins amorcée, de pratiques religieuses dans l'économie moderne et donc dans l'ontologie naturaliste.

Ce détour théorique permet de concevoir que l'économie moderne, considérée comme « le capitalisme » par certains courants d'auteurs, n'a rien de naturel et qu'elle est uniquement sociale, qu'elle est une « ontologie » (au sens restreint). Cela montre que l'économie, séparée du reste de la vie sociale dans la modernité, est le principal mode d'organisation, considéré comme objectif du point de vue de la modernité. En ce sens, il est possible de considérer l'économie comme une catégorie émique de la modernité. Celle-ci suppose l'existence universelle et transhistorique du travail, de l'argent et de la marchandise alors que ces concepts sont tout à fait particuliers et propres à son histoire. L'analyse des usages de ces termes et des pratiques qui y sont reliées dans le vodou *asogwe*, tant dans sa forme passée que diasporique, permet alors de mieux appréhender la mesure dans laquelle le monde du vodou est relié à l'économie moderne.

8.1.2 – La notion de *travay*

Le terme *travay* (travail) est fréquemment employé dans le vodou *asogwe* et il s'agit de comprendre si son usage et les pratiques qu'il recouvre renvoient effectivement à l'institution du travail tel qu'il existe dans l'économie moderne. Cette distinction permet d'aborder avec précision la question d'une « offre » magico-religieuse apportée par le vodou *asogwe* dans l'espace urbain diasporique, notamment par le biais des consultations.

Toute une part des activités rituelles propres au vodou *asogwe* est désignée par le terme

de « travail », comme cela apparaît par exemple dans ce chant :

*O lespri sen, lespri sen,
Dessann puissans w sou nou,
Travay n ap e fè la, l ap e bon pou nou tout o.
Si m fè byen, byen pou nou tout o,
Si m fè mal, mal pou mwen sèl o.*

Ô l'Esprit saint, l'Esprit saint,
Fais descendre ta puissance sur nous,
Le travail que l'on va faire sera bon pour nous tous.
Si je fais le bien, c'est le bien pour nous tous,
Si je fais le mal, c'est le mal pour moi seul.

Cette prière est entonnée au début du rite Petro, comme un prélude à l'invocation des *lwa* de cette famille. L'usage du terme renvoie ici directement à l'activité rituelle consistant à honorer les divinités au cours de la cérémonie qui leur est dédiée. En ce sens, c'est une extension du terme qui ne correspond pas directement à ce qu'est le travail dans son sens économique. Le *travay* connote ici bien plus l'activité magique et thérapeutique ordinairement menée dans la ritualité du vodou *asogwe*.

Dans ce sens, le *travay* est d'ailleurs davantage employé pour désigner les *lwa* Petro et la ritualité qui leur correspond, selon le principe des « mondes associés » (voir Chapitre 7). La prière Ginen (voir annexe 10) prononcée avant la cérémonie et avant le rite Rada ne mentionne pas le terme *travay* alors que celui-ci apparaît dans celle qui introduit le rite Petro. Mais si cette nuance existe, cet usage n'est pas aussi clairement restreint et sert à qualifier plus généralement les *lwa* avec lesquels il est possible de passer des transactions. Cette deuxième dimension du terme *travay* dans le vodou *asogwe* fait en partie référence aux rituels des consultations, dans lesquelles le client traite directement avec le *lwa* dont il paye les services. Ce terme se retrouve d'ailleurs utilisé exactement dans le même sens dans d'autres religions afro-américaines, tant à Cuba (Argyriadis, 2000:661) qu'au Brésil (Santiago *in* Saillant et Santiago, 2015:6).

Comme il est apparu plusieurs fois tout au long des chapitres précédents, les consultations sont couramment désignées par le terme *travay* (voir notamment Chapitre 5-1.1). Dans ce contexte, comme dans les cérémonies, c'est autant l'activité "surnaturelle" des *lwa* que l'activité rituelle menée par les humains qui sont désignées. La première dimension correspond à la manière dont Christelle emploie ce terme lorsqu'elle explique les raisons pour lesquelles certains *lwa* sont peu interpellés dans les cérémonies ordinaires :

C – C'est pas des fêtards, fait que on les déplace pas comme ça. C'est exactement comme Maoule. [Nous le nourrissons, nous faisons une fête pour lui, c'est tout. Parce qu'il travaille. Kriminèl, la danse où tu vas le voir, c'est dans le *frote fey*. Parce qu'il est attiré, il vient faire

un travail. Mais dans une fête ordinaire... il peut décider de venir, mais je ne l'appellerai pas] (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

C – C'est pas des fêtards, fait que on les déplace pas comme ça. C'est exactement comme Maoule. *N ap ba l manje, nou fê fèt pou li, fine. Paske l travay. Kriminèl, dans w ap wèl, se nan frote fey. Paske li atitre, l ap vin fê yon travay. Men nan yon fèt konsa... li ka deside vini, men m pa rele l.*

L'usage du terme *travay* s'inscrit ici clairement dans le domaine de la magie : le protagoniste en est le *lwa* qui manipule des substances en vue d'un effet précis. La seconde dimension, qui renvoie à la ritualité elle-même, est mobilisée en particulier concernant les consultations, comme dans le récit qu'Elena fait de sa première expérience de ces rituels :

E – Fait que j'ai été chez elle, faire une leçon, elle m'a expliqué plein de choses, elle m'a dit "faut que tu prennes tes affaires en main. T'as un don, comme moi. Tu peux travailler comme moi", tout ça (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

L'usage du terme travail semble ici davantage se rapprocher de son usage dans l'économie moderne, où il désigne en le naturalisant une activité rémunérée effectuée au sein d'un marché composé d'acteurs en concurrence. L'explication d'Elena portant sur les conditions qui permettent à un pratiquant vodou de mener des consultations, semble indiquer cette proximité :

E – Puis y a quelqu'un qui vient chez toi, qui frappe à ta porte, qui dit "je veux que tu fasse une carte [i.e. une consultation] pour moi". Mais tu sais pas comment. Qu'est-ce que tu vas faire? La première chose que tu vas faire, tu vas dire à la personne "ok, je vais m'arranger, je te donne un rendez-vous". Là tu vas aller parler avec les *lwa*, tu va leur dire "écoutes, vous m'avez envoyé quelqu'un mais je connais rien, je sais pas quoi faire, éclaire moi puis montre moi comment faire". Y a des gens comme ça. Tu vas dormir puis ils vont venir te parler les *lwa*, ils vont venir te dire "tu vas faire telle, telle, telle chose". Y a des gens qui commencent à travailler comme ça. Ça vient comme ça. Dès que y a quelqu'un qui vient [frapper à ta porte]. C'est parce qu'on lui a donné un message comme quoi tu peux faire quelque chose pour lui. C'est comme moi, si quelqu'un frappe à ma porte et me dit "on m'a envoyé pour faire quelque chose pour moi", qu'est ce que je dois faire? Je rentre dans ma chambre là (*montre sa chambre pour les lwa*), je prends une *balèn* [bougie], j'invoque, je dis des paroles, puis je verse un peu d'eau, tout ça. Puis le *lwa* doit venir en communication avec moi, c'est lui qui va me dicter quoi faire. Fait que c'est comme ça. C'est pas obligé que la personne aille jusqu'à l'*ason* pour travailler, ça dépend, ça dépend des gens. Y a du monde qui est jamais allé prendre l'*ason* puis qui travaille (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Une différence apparaît cependant puisqu'il n'y a pas de réelle distinction entre le fait que sont les *lwa* qui *travay* pour Elena ou Elena qui travaille pour un client. Le flou sur le protagoniste à l'œuvre dans le travail écarte quelque peu ce concept de sa signification naturaliste.

Ailleurs, Elena évoque sa propre expérience dans laquelle elle a été confronté à cette situation. Là encore il semble que le terme soit similaire à son usage dans l'économie moderne :

E – Mettons quelqu'un qui a besoin de faire quelque chose, je dois m'absenter, je dois partir soit à Ottawa, soit New York, je vais le faire, j'ai pas le choix. Je suis là pour ça.

H – C'est déjà arrivé?

E – Avec des amis oui, mais pas tout seul. Mais moi j'ai plusieurs personnes qui étaient supposées de venir chez moi pour faire des travaux mais c'est ça que l'argent... Et c'est des gens qui viennent, « oh j'ai pas d'argent » mais je peux pas travailler comme ça. Je peux pas. Puis, on fait pas ça pour rien [ie. gratuitement]. Non, ça marche pas comme ça. Donc j'attends quand ils sont prêts, ils vont venir chez moi, je vais le faire (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

Cette explication semble faire intervenir la notion de travail de manière analogue à son usage dans l'économie moderne, d'autant plus qu'il est explicitement question de rétribution monétaire. Les consultations vodou seraient donc un cas exemplaire de cette « marchandisation du religieux » dont le « marché de la magie » montrerait l'existence ancienne et qui touche actuellement les « religions établies et rationalisées » (Obadia, 2013:101).

C'est en effet ce qui paraît se dégager des rapports entre les *oungan* et *manbo* et leurs clients et dont l'ensemble des pratiquants vodou reconnaît les enjeux monétaires. Cette situation se rapprocherait alors de celle que connaît la magie à l'heure actuelle. En effet,

si le vaste domaine des arts divinatoires et des colifichets magiques est l'un des plus visibles et des plus discutés de ces économies florissantes dans le contexte du capitalisme contemporain, c'est aussi parce que les biens consommés, objets magiques, sont eux-mêmes source de gains. Ils sont pleinement et légitimement inscrits dans des circuits commerciaux, régulés par une offre, une demande et le bénéfice (attendu comme surnaturel) retiré par l'acheteur du bien ou de la prestation (Obadia, 2013:96-97).

Le vodou *agowe* diasporique connaîtrait dans les consultations cette marchandisation qui s'observe pour un nombre croissant de pratiques magiques et thérapeutiques remaniées par la globalisation.

Enfin, le critère déterminant de ce processus de marchandisation réside dans le fait que, contrairement aux grandes religions instituées, « il n'y a pas d'appartenance à un culte magique [...] mais bien un lien de *clientélisme* » (Obadia, 2013:100). Autrement dit, la relation entre le magicien et son client est de type « contractuelle » alors que la relation entretenue au sein d'une religion est plutôt de l'ordre du « lien » communautaire (Obadia, 2013:101). Cette différence impliquerait une plus grande proximité, depuis des

temps immémoriaux selon l'auteur, entre la magie et l'économie qu'entre la religion et l'économie²⁰⁸.

Si ces différents aspects semblent effectivement correspondre aux consultations du vodou *asogwe* diasporique, l'ensemble des rapports tissés entre les acteurs de cette religion montre également une tendance inverse. Comme je l'ai exposé précédemment (Chapitre 5-1), les initiés passent systématiquement par des consultations qui orientent significativement leur itinéraire thérapeutique et initiatique. Ce processus noue des liens, crée des attachements très puissants entre les humains et entre ceux-ci et leurs divinités, mais également avec des territoires (voir Chapitre 7). Si les consultations reposent principalement sur des procédés magiques, ceux-ci ne produisent pas moins une socialisation ultérieure dans une famille religieuse.

Ceci a d'importantes conséquences sur l'analyse des consultations comme travail ou comme forme de marchandisation du vodou *asogwe*. Une distinction cruciale apparaît alors entre les consultations qui donnent lieu à une initiation et celle qui répondent uniquement aux besoins spirituels et thérapeutiques des clients. Une différence similaire se profile entre les *oungan* et *manbo* pour lesquels les consultations sont leur seule source de revenus et ceux qui possèdent un emploi en parallèle. Christelle appartient à cette deuxième catégorie :

C – Et quand je dis que Christelle écope un peu, des fois je me couche à deux heures, trois heures du matin pour me réveiller à six heures et demi, sept heures, pour aller travailler. Fait que... (*elle tape dans ses mains*). Des fois je rentre ici après le travail mais j'ai un rendez-vous à six heures et demi, des fois deux rendez-vous. J'essaie de ne pas en mettre deux à la fois, mais y a des journées aussi ça me tente d'en mettre deux puis d'avoir congé le lendemain. Fait que la manière que sa se passe, c'est quand même une journée de travail que j'ai fini de faire, je viens ici préparer à manger, me préparer, puis...

H – C'est comme si t'as une deuxième journée de travail quand même.

C – Exactement! (*en tapant dans ses mains*) Puis des fois, dépendant les disponibilités, dépendant ce qu'il y a à faire, dépendant l'urgence qu'il y a, ça peut durer assez tard (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013).

Contrairement à Christelle, d'autres *oungan* et *manbo* de Montréal n'ont pas d'autre source de revenus que les consultations qu'ils dispensent et n'organisent pas non plus de cérémonies. C'est probablement sur ce critère que s'opère une différence entre une forme du vodou *asogwe* marchandisée et une autre, qualifiable de monétarisée. La première correspond à une pratique dont les acteurs dépendent pour vivre et qui ne

²⁰⁸ Il faut préciser que l'auteur utilise ici la catégorie d'économie de manière universelle et non pas comme catégorie consubstantielle à la modernité.

produit pas de socialisation par les initiations ou d'autres rituels. La seconde forme est celle qui a cours dans la famille spirituelle de Christelle, qui mobilise de l'argent mais qui crée une socialisation spécifique par la suite. Bien entendu, Christelle n'initie pas tous ses clients, elle a donc une pratique qui se partage entre ces deux formes.

Cette distinction permet de nuancer l'idée selon laquelle une pratique magique et thérapeutique, dès lors qu'elle recourt à l'argent, devient effectivement une marchandise, c'est-à-dire le produit d'un travail échangé contre de l'argent. Il existe indéniablement une marchandisation du vodou, qui touche principalement les consultations et dans une moindre mesure les initiations ou d'autres rituels. Mais mes propres analyses montrent qu'il existe aussi une autre forme, monétarisée, qui fait entrer les pratiquants dans le monde du vodou, c'est-à-dire dans une ontologie analogique.

La différence qui existe entre ces deux formes est fondamentale puisqu'elle s'opère sur deux modes d'objectivation des rapports sociaux radicalement différents. La marchandisation implique que le *oungan* ou la *manbo* entretienne avec ses clients une relation qui ne dépasse pas le cadre de la consultation. Aucune socialisation profonde ne se produit ultérieurement et cela maintient les deux personnes dans le contexte d'anonymat qui caractérise le mode relationnel du monde urbain moderne. Tandis que si le client en vient à participer à la ritualité collective du vodou *asogwe*, il s'insère de ce fait progressivement dans la famille spirituelle. Cette forme de socialisation produit une situation d'interconnaissance (Chapitre 5-1) qui introduit le nouvel initié dans le monde du vodou (Chapitre 7). L'ontologie analogique du vodou *asogwe* repose sur d'autres modes d'objectivation des rapports sociaux que le naturalisme moderne. Ce n'est pas le travail (ou l'économie) qui occupe ce rôle mais l'attachement à une famille spirituelle, à un territoire intensif et à des *lwa*. Les consultations qui amènent le client à suivre ce processus peuvent être alors qualifiées par le vocable *travay*. Pour résumer, il est possible de situer la marchandisation du vodou reposant sur le travail plutôt du côté du naturalisme tandis que le vodou monétarisée reposant sur le *travay* se situe dans l'analogisme.

Étant donné que la très grande majorité des initiés sont haïtiens ou d'origine haïtienne,

du moins à Montréal, il semblerait que la distinction entre le vodou *asogwe* monétarisé et marchandisé se construise également sur les prédispositions des clients d'accéder au monde du vodou. Il est en effet beaucoup plus probable qu'un client haïtien parlant déjà créole et ayant déjà un lien éventuel à un territoire familial (biologique) en Haïti puisse entrer dans ce monde, que ne puisse le faire un client québécois descendant d'Européens et qui n'entretient que de faibles relations avec la communauté haïtienne de sa ville. Il y aurait alors une tendance plus grande pour la clientèle du second genre à n'être en contact qu'avec le vodou *asogwe* marchandisé. Quant à la clientèle haïtienne, celle-ci peut connaître les deux formes, marchandisée et monétarisée, dont l'une d'elle la fera peut-être entrer dans le monde du vodou si elle n'y est pas déjà.

Cette distinction entre monétarisation et marchandisation du vodou *asogwe* diasporique demande à être approfondie puisqu'elle n'est pas propre au vodou diasporique mais s'exprime aussi en Haïti. C'est donc vers l'histoire de la formation du vodou *asogwe* qu'il faut se tourner pour mieux saisir les relations que celui-ci entretient avec l'économie moderne précédant la globalisation.

8.1.3 – Les *lwa* du marché dans l'histoire du vodou *asogwe*

Pour comprendre comment s'est instituée la monétarisation, il est utile de revenir brièvement sur l'histoire de la formation de la version antérieure au vodou *asogwe* et dont celui-ci est issu : le vodou « Rada-kanzo » (Richman, 2005). Cette histoire est pétrie par des facteurs économiques en partie liés à la mondialisation. Les "lois du marché" eurent des conséquences importantes sur la société haïtienne et notamment sa population paysanne, ce qui amena des modifications dans l'ensemble de la ritualité du vodou.

Au début du XXe siècle, la société haïtienne hérite d'une composition sociale fragmentée en plusieurs groupes distincts, issue du XIXe siècle. Une partie de l'élite bourgeoise est commerçante, très liée à la France, tant par sa culture que ses intérêts. Une autre partie est constituée de propriétaires terriens dont certains sont dirigeants dans l'armée et vit de rente foncière. Le reste de la population, majoritairement paysanne, est soit astreinte au travail agricole sur les terres de grands propriétaires, soit vit dans une autarcie relative

sur de petites parcelles. Tout une partie de la population n'a alors qu'un recours partiel à l'argent et n'est pas incorporé dans l'économie productive.

Il a été question précédemment (Chapitre 1-3.2) de la manière dont la dynamique expansionniste et néocoloniale étasunienne dans les Caraïbes marque un tournant dans cette configuration. L'implantation d'entreprises fruitières et sucrières puis l'occupation militaire d'Haïti par les États-Unis de 1915 à 1934 a eu pour conséquence de faire perdre leurs terres à toute une partie de la paysannerie encore relativement autonome (Richman, 2005:42-43). Ces personnes s'installèrent dans les villes comme petits commerçants ou bien partirent travailler dans les entreprises agricoles étasuniennes en Haïti ou à l'étranger, notamment à Cuba et en République Dominicaine. Cette transformation sociale eut pour conséquence d'incorporer cette ancienne population paysanne au monde urbain et à l'économie.

Avant cette période, la pratique du vodou était profondément ancrée dans le lignage biologique et le territoire familial biologique (*abitasyon* ou *démembré*). Les grades initiatiques n'existaient pas et une certaine logique de réciprocité interne au lignage prévalait comme forme d'échange. La ritualité était basée sur une cérémonie annuelle lors de laquelle la famille biologique se réunissait pour nourrir ses *lwa* hérités, liés au lignage et au territoire familial (*abitasyon* ou *démembré*). Chacun avait accès à ces divinités par les rêves ou par les personnes possédées, sans l'intermédiaire de spécialistes (Murray, 1980:300). L'argent n'entraînait donc pas en jeu dans cette modalité de pratique du vodou. Les transformations qui survinrent au début du XXe siècle furent alors un contexte propice à l'innovation rituelle, renforçant une tendance qui commençait à se répandre à Port-au-Prince et ses environs. Karen Richman explique que ce qui a longtemps été considéré comme traditionnel par les observateurs du vodou était en fait une « response to the assault on the peasant economy and penetration of wage labor » (Richman, 2005:116).

Ce n'est donc qu'après l'extension du salariat à ces communautés paysannes que commença à s'instituer une nouvelle forme de ritualité reposant sur l'initiation *kanzo* et les *lwa Rada*. Ces changements

were echoed elsewhere in the densely settled plains surrounding the capital city, involved the monetization of rituals including adaptation of practices in urban, temple Vodou congregations, professionalization of male ritual leadership (which old timers derisively referred to as "buying the *ason*"), and new rites of passage. These "invented traditions" were represented as traditional peasant practices, imbued with timeless authority of the ancestors who came from Guinea, Africa. In actuality, the new practices were concomitant with the consolidation of peasant lands in the hands of outsiders, the increasing exodus of labor to escape internal wage slavery, and the growing conflict between a communal, family ethic of sharing and a modern or capitalist ethic of individual accumulation (*ibid.*).

C'est à ce moment qu'apparut l'usage de l'*ason*, la pratique des consultations et des rituels monétarisés, ainsi que la dichotomie entre les *lwa* Rada (Ginen) et Petro. Les premiers sont conçus comme les *lwa* hérités du lignage biologique et les seconds comme des *lwa* achetés (*achte*), c'est-à-dire acquis après une initiation auprès d'un *oungan* ou d'une *manbo* (Murray, 1980:300). Le vodou « Rada-kanzo » a poursuivi ce processus de codifications et de systématisation pour devenir le vodou *asogwe*, dont l'ancrage urbain fut de plus en plus prégnant tout au long du XXe siècle.

Cependant, la monétarisation des rituels n'est pas un critère suffisant pour déduire une incorporation complète du vodou *asogwe* à l'économie et donc à la modernité. Les innovations rituelles répétées pendant le XXe siècle qui ont produit le vodou *asogwe* dans sa forme actuelle ont certes profondément modifié le cadre dans lequel s'exprime le monde du vodou mais n'ont pas éliminé celui-ci. En effet, les nouvelles codifications du panthéon, des rituels et de la hiérarchie initiatique ont été menées au sein d'une ontologie analogique, reconduisant le monde du vodou, c'est ce que montre le chapitre précédent.

La monétarisation apparaît alors davantage comme une adaptation à l'économie qui traduit des éléments d'une ontologie analogique dans les normes de la modernité mais sans en modifier la logique profonde. Cette analyse peut être appliquée à la double ritualité actuelle du vodou *asogwe* telle qu'elle s'exprime par la complémentarité entre les consultations et les cérémonies. Comme il en était question plus haut, les consultations connaissent une marchandisation et une monétarisation qui les rapprochent de l'économie. Quant aux fêtes des *lwa*, celles-ci peuvent être vues comme une forme de dépenses somptuaires, perpétuant dans une certaine mesure des logiques de réciprocité et de redistribution qui prévalaient antérieurement dans la pratique paysanne du vodou. Nourrir ses *lwa* coûte cher et Christelle dépense entre 1000\$CA et

2000\$CA²⁰⁹ pour organiser la fête d'un *lwa*. Ce prix couvre l'achat de la nourriture, du matériel, des animaux et la rétribution des percussionnistes. Vu le nombre de *dans lwa* qu'elle organise régulièrement, cela l'engage à dépenser une part significative de l'argent obtenu par la réalisation de consultations ou d'autres cérémonies commanditées par des clients ou des initiés. Ces dépenses consistent dans un certain sens à intensifier la force de la famille spirituelle et de la *manbo* à sa tête, ce qui perpétue de ce fait la prégnance du monde analogique du vodou dans cette portion de la communauté diasporique haïtienne à Montréal.

Un autre aspect de la traduction de l'analogisme du vodou dans les normes de l'économie moderne se manifeste dans la fixation des prix des consultations. Malgré le peu de données disponibles à ce sujet, certains éléments autorisent néanmoins à proposer une hypothèse sur cette question.

Les *oungan* et *manbo* de Montréal font en général payer leurs consultations au prix fixe de 57\$CA ou de 77\$CA, selon les modalités rituelles employées ou l'identité du *lwa* appelé. Ces rituels sont presque tous menés avec (ou par) des *lwa Gede* (voir Munier, 2013)²¹⁰ et sur ce point, la pratique de Christelle correspond à cette norme. Le tempérament bavard et impertinent de ces *lwa*, leur talent thérapeutique ainsi que leur proximité avec le monde des morts en font des divinités prédisposées à traiter les petits et les grands malheurs de leurs clients. Il faut souligner que les *lwa Gede* viennent de la zone de Port-au-Prince, ce qui coïncide avec le fait que c'est dans cette ville que les consultations monétarisées ont été initialement instituées (Murray, 1980:300).

Mais Christelle dispense également des consultations avec (ou par) le *lwa* Saint-Jacques Majeur. Sur ce deuxième aspect, Christelle diffère quelque peu des autres *oungan* et *manbo* montréalais car lorsque ceux-ci proposent des consultations avec une deuxième entité, il s'agit majoritairement d'un *lwa* Ogou. Cela provient de la place particulière qu'occupe Saint-Jacques Majeur dans la pratique de Christelle (voir Chapitre 7). Par défaut, les consultations sont menées avec un *lwa Gede*. Mais selon leur situation et leur

²⁰⁹ Ce montant est très approximatif mais se base sur les prix évoqués pendant les réunions de la famille spirituelle auxquelles j'assistai.

²¹⁰ Plusieurs *oungan* et *manbo* à Montréal partagent les mêmes *lwa Gede*, dont : Brav Gede, Tipis Lakwa, Bèl Grouyad, Zaou ou encore Mazaka.

connaissance du vodou, les clients choisissent le *lwa* auquel ils veulent parler.

En Haïti, les prix sont différents puisqu'ils s'expriment dans la devise populaire du dollar haïtien (voir Chapitre 7-1.1, note 7). J'avais évoqué précédemment les trois montants en vigueur chez Jean-Christophe : 77 \$HT pour Ogou, 177 \$HT pour Kriminèl et 377 \$HT²¹¹ pour Maoule. À Jacmel, j'avais constaté qu'une consultation avec Kriminèl coûtait 377 \$HT dans un *peristil* du centre-ville (voir photographie 33 en annexe 5.5). Par ailleurs, le prix mentionné par Nicolas Vonarx pour une consultation du *lwa* Bosou dans l'Artibonite par un patient est de 57 HTG (Vonarx, 2011:147).

Une telle récurrence numérique dans les prix des consultations semble indiquer que ce principe existe dans différents lignages religieux du vodou *asogwe*. Il apparaît que les montants en cours à Montréal et en usage en Haïti partagent la prégnance du nombre 77 ou du chiffre 7.

Ces différents éléments recourent le principe des « nombres forts » (Vonarx, 2011:212 n.a) mentionné précédemment (voir Chapitre 7-1.1)²¹². Les différences entre ces montants indiquent qu'ils sont indexés sur le pouvoir d'achat en devise locale, mais toujours de manière à contenir au moins une fois le chiffre 7. Tous ces prix sont déterminés par des critères numérologiques dont le sens ésotérique repose sur une logique de correspondance.

Selon la logique marchande de l'économie moderne, c'est la quantité de travail fournie par le praticien qui devrait déterminer le prix des consultations. Par ailleurs, toujours selon cette logique, le prix devrait baisser si un grand nombre de *oungan* et de *manbo* exerce dans une même zone ou monter s'il y en a peu. Ce n'est pas le cas et le critère mobilisé pour déterminer un prix fixe pour les consultations laisse percevoir un ancrage assez manifeste dans une logique issue de l'analogisme. Autrement dit, si les lois du marché ont conditionné les adaptations rituelles du vodou *asogwe*, elles n'en ont pas

²¹¹ C'est-à-dire respectivement : 385 HTG, soit 9 \$CA pour Ogou; 885 HTG, soit 21 \$CA pour Kriminèl et 1885 HTG, soit 45 \$CA pour Maoule.

²¹² Pour nuancer l'emploi de ces usages numérologiques, je mentionne les prix rapportés par Dimitri Béchacq : une consultation à Port-au-Prince avec le *lwa* Baron Kriminèl coûta 50 HTG (donc 10 \$HT, soit environ 5€) (2010:507) et une consultation en région parisienne sans contact direct avec un *lwa* coûta 50€ (2010:508).

totallement expurgé l'ontologie analogique. Au contraire, il semblerait que c'est dans le cadre de cette dernière que ces modifications aient été menées, de manière à se perpétuer au sein même de la modernité.

Cela montre que les consultations, quand bien même celles-ci connaissent une marchandisation, demeurent insérées d'une certaine manière dans le monde du vodou. Ce qui crée une éventuelle concurrence entre praticiens n'est pas directement le prix en lui-même mais les *lwa* qui font les consultations et leurs capacités propres. Il s'agit alors davantage d'une rivalité de force que de prix. En ce sens, la monétarisation et, dans une moindre mesure, la marchandisation des consultations constituent la traduction d'une institution non-moderne, analogique, dans une institution moderne, l'économie.

Il ne peut y avoir de découpage binaire et de réponse simple aux rapports qu'entretient le vodou *asogwe* avec l'économie moderne. Il s'agit plutôt d'y voir une gradation ou une sédimentation. Le vodou *asogwe* pratiqué en Haïti et dans la diaspora, du moins à Montréal, se partage depuis plus d'un siècle entre deux modalités d'objectivation des rapports sociaux. L'analogisme continue d'être le socle sur lequel se construit le monde du vodou, fait d'attachements qui relient puissamment des humains, des divinités, des territoires et des objets. La modalité d'échange qui y prévaut est de l'ordre de la réciprocité, de la redistribution et de l'interdépendance, basée sur un lien fort au lignage, tant biologique qu'initiatique. L'absorption contrainte des pratiquants au monde de l'économie les a amené à opérer des innovations rituelles tendant vers une marchandisation de leur pratique. Mais la logique analogique inhérente au vodou fait que toute une part des modes d'objectivation des rapports sociaux antérieurs a été conservée mais sous une forme nouvelle, c'est la monétarisation. Enfin, une autre part de cette ritualité s'est davantage insérée dans la logique de l'économie moderne et a conduit à la marchandisation partielle de ces pratiques. Parmi celles-ci, les consultations se partagent entre ces deux dernières formes, tandis que les danses se situent plutôt dans les deux premières.

Pour résumer, il est possible de discerner trois modalités d'échanges présentes dans le

vodou *asogwe* et qui se partagent entre deux modalités d'objectivation des rapports sociaux. La réciprocité et la redistribution des dépenses somptuaires se situe dans le registre de l'analogisme. La marchandisation est la version économique, c'est-à-dire moderne, du vodou *asogwe*. Tandis que la monétarisation est l'interface entre ces deux mondes, ou plutôt une adaptation analogique à la modernité naturaliste.

Ces déclinaisons d'adaptations variables du monde du vodou au monde moderne ne restent pas cantonnées aux modalités d'échanges, elles informent plus largement un rapport général qu'ont les pratiquants au monde. Cela implique alors d'aborder une autre dimension cruciale où dialoguent l'analogisme et le naturalisme, celle de la modalité d'existence des personnes en leur sein.

8.2 – Personnes : individu et personne individuelle

La manière dont les personnes sont façonnées par leur propre culture est une question qui s'est posée au chapitre précédent lorsqu'il était question de la multiplicité des intériorités dans le monde du vodou (Chapitre 7-1.2). Comme les pratiquants diasporiques du vodou *asogwe* vivent dans des sociétés où la composition des personnes est différente de celle qu'implique leur pratique, ils y sont constamment et quotidiennement confrontés. L'examen de ces deux modes de constitution de l'intériorité permet alors d'approfondir l'étude des rapports qu'entretiennent les pratiquants du vodou *asogwe* diasporique avec la modernité.

L'analyse de la manière dont le psychisme des membres d'une société donnée est formé par leur culture n'est pas un champ d'investigation nouveau en anthropologie. Dès le début du XXe siècle, cette question est déjà centrale dans l'anthropologie culturelle étasunienne, courant justement baptisé « culture et personnalité » (Laplantine, 2001 :123-133). Mais l'étude des relations entre psychisme et culture ne se limite pas au culturalisme étasunien et sa présence est diffuse dans l'ensemble de l'anthropologie. Ces relations sont abordées chaque fois selon les théories et les méthodes spécifiques des différents courants au sein de la discipline. L'étude fondatrice de Lucien Lévy-Bruhl sur « l'âme primitive », la théorie de Marcel Mauss sur la notion de personne (1950), l'ethnopsychiatrie de Georges Devereux (1977), les récentes théorisations avancées par

l'anthropologie cognitive (Boyer, 2001) ou encore les analyses de l'intériorité des êtres menées en anthropologie ontologique (Viveiros de Castro, 1998a) témoignent tant de la permanence que de l'actualité de la question de l'interaction entre psychisme et culture en anthropologie. C'est notamment pour cette raison que tout un pan de la théorie de Philippe Descola (2005:481-523) porte sur la manière dont chaque « régime ontologique » fait exister une modalité subjective qui lui est propre. Il faut également mentionner le souci précoce et constant porté à ce type de questionnement par Roger Bastide, dont les analyses rendent compte de manière détaillée de plusieurs dimensions de la vie psychique des Afro-brésiliens (Bastide, 2003). Certains aspects de sa théorie peuvent d'ailleurs être mobilisés pour l'étude d'autres religions afro-américaines et en l'occurrence le vodou *asogwe*.

La construction de la personne est un sujet peu traité par les études anthropologiques sur le vodou haïtien. Une série de travaux allant dans ce sens ont été menés du point de vue des normes de la psychiatrie occidentale et ont privilégié une lecture pathologique de cette pratique (voir notamment Dorsainvil, 1931; Bijou, 1963; Douyon 1969). Avec une démarche plus compréhensive, Alfred Métraux a donné quelques éléments sur la question de la personne dans le vodou, notamment en rapport avec la conception de l'âme et du corps qu'il y a observé (Métraux, 1958). Karen Brown a quant à elle cherché à valoriser les conséquences induites par le vodou sur la subjectivité de ses pratiquants, notamment en terme d'*empowerment* (Brown, 1991). Mais son approche postmoderne de la subjectivité et plus largement du vodou limite considérablement son analyse. La tentative la plus aboutie sur cette question est sûrement celle de Nicolas Vonarx, qui étudie le « regard sur soi » produit par la dimension thérapeutique du vodou, lequel est informé par des processus socio-historiques propres à la société haïtienne (2011 :172-177).

Mis à part de rares exceptions, parmi lesquelles figure l'anthropologie ontologique, le point commun à ces analyses est que les catégories employées pour étudier la composition des personnes dans des contextes culturels non-modernes se réfèrent toutes à celle qui a cours dans la modernité. Il convient alors d'appréhender la manière dont le naturalisme moderne forme les personnes selon une logique qui lui est propre. Le livre

arbitre cartésien, l'individu rationnel, la distinction entre sujet et objet ou la notion de "psychologie" sont autant de manifestations d'un régime ontologique naturaliste qu'il est nécessaire d'interroger pour comprendre la particularité des sociétés modernes. En approfondissant la modalité de constitution des personnes dans l'analogisme, de profondes différences apparaissent avec le naturalisme. C'est une personne stratifiée, composite et dividuelle dont l'expression est intimement liée aux statuts sociaux et qui tranche avec celle du naturalisme. Mais les pratiquants du vodou *asogwe* diasporique ne sont pas déchirés entre ces deux formes et témoignent au contraire d'une capacité d'insertion dans la modernité qui semble relier ces deux mondes. C'est la raison pour laquelle il est utile de mobiliser la théorie de coupure et de participation sociale de Roger Bastide (1955) de telle manière qu'elle puisse être adaptée à la situation diasporique. Cette approche permettra de proposer une analyse qui, sans nier la spécificité du monde du vodou, explique sa capacité à s'accommoder du naturalisme moderne.

8.2.1 – La construction de la personne dans la modernité : l'individu

Le fait que l'avènement de la modernité – je le rappelle, en tant que culture particulière – coïncide avec celui du sujet est une analyse actuellement admise, presque banale dans les sciences sociales. Pourtant, les implications de ce constat sont considérables et son importance est rarement réalisée pleinement²¹³. En effet, si la conception de la personne en tant que sujet est un produit de l'histoire propre au naturalisme, bâti sur la distinction entre l'Homme et la Nature, alors toutes les conceptions qui en découlent doivent être considérés comme des concepts émiques. Cela engage par exemple à voir les "psychologies"²¹⁴ comme des théories de la personne spécifiques à la modernité et non pas comme une dimension universelle de l'humain. Bien évidemment, la prise en compte de cette remise en question doit être limitée dans la mesure où, si elle était appliquée totalement, elle interdirait la poursuite des sciences sociales²¹⁵. Il est

²¹³ Cela provient peut-être du fait que ce type de questionnement a été fortement investi par les courants postmodernes, dont les errements théoriques et les inepties analytiques ont contribué à discréditer le fondement.

²¹⁴ Compris dans son sens étymologique et général de "discours rationnel sur l'esprit des individus".

²¹⁵ Cette question est d'ailleurs soulevée par Philippe Descola, à laquelle il apporte une réponse à partir de sa propre théorie (Descola, 2005 :520-523).

néanmoins possible de déployer ce questionnement de telle manière qu'il fasse apparaître la spécificité des personnes dans le naturalisme moderne pour mieux souligner les différences qui existent en regard d'autres ontologies et en particulier l'analogisme du vodou *asogwe*.

Il peut être utile de revenir brièvement sur le fondement de la théorie de Philippe Descola qui sert de fil conducteur à mon analyse. L'auteur bâtit les distinctions de ses quatre régimes ontologiques sur le couple conceptuel de l'intériorité et de la physicalité (2005:210-226). Loin de reconduire le dualisme cartésien entre corps et esprit, l'auteur prend soin de préciser que contrairement à l'opposition entre Nature et Culture, les deux concepts qu'il propose ont une extension universelle tangible (*ibid.*). La conception naturaliste du dualisme corps/esprit n'en est qu'une formulation particulière et historiquement située. Si la personne est pensée dans toutes les cultures, ce dont le « moi sémiotique » est un indice, cela « n'implique nullement que le locuteur se conçoive comme un sujet indépendant, contenu tout entier dans les frontières de son corps, à l'instar de l'image traditionnellement proposée par l'individualisme occidental » (Descola, 2005:213). Cette nuance est primordiale pour considérer la formulation communément admise des personnes en tant qu'individus comme une particularité du naturalisme moderne.

L'individualisme est le fruit d'une double séparation dont l'élaboration progressive en Europe au cours des XVII^e et XVIII^e siècles est concomitante de celle de la modernité. D'une part, la philosophie de cette époque théorise une opposition entre l'Homme et la Nature, de l'autre, elle postule une séparation entre la société et l'individu. Ce dernier est une catégorie centrale de la modernité et peut être défini comme « l'être moral indépendant, autonome, et par la suite essentiellement non social, qui porte [les] valeurs suprêmes [du naturalisme] et se rencontre en premier lieu dans [son] idéologie moderne de l'homme et de la société » (Dumont, 1983:35). Le concept d'individu et les valeurs qui lui sont associées proviennent d'une histoire longue, marquée par la prégnance du christianisme qui a façonné les conceptions de l'âme et du corps reprises ultérieurement dans la modernité.

En se dégageant progressivement de la formulation chrétienne médiévale de ces catégories, les philosophes des Lumières²¹⁶ ont contribué à produire simultanément plusieurs conceptions centrales de la modernité. Ces réflexions ont initialement porté sur la question du droit naturel et de l'état de nature, dans lesquelles

l'état de nature est l'état, logiquement premier par rapport à la vie sociale et politique, où l'on considère seulement l'homme individuel; de plus, la priorité logique se confondant avec l'antériorité historique, l'état de nature est celui où les hommes sont supposés avoir vécu avant la fondation de la société et de l'État (Dumont, 1983:93).

À travers des controverses et des débats successifs, ces philosophes ont contribué à enrichir ces conceptions avec des éléments portant davantage sur les capacités réflexives de l'homme, prémices de l'institution d'une humanité séparée du reste de son monde.

La double séparation entre l'homme et la nature et entre l'individu et la société s'articulent dans une relation étroite car « pour les modernes, sous l'influence de l'individualisme chrétien et stoïcien, ce que l'on appelle le Droit naturel [...] ne traite pas d'êtres sociaux mais d'individus, c'est-à-dire d'hommes dont chacun se suffit à lui-même en tant que fait à l'image de Dieu et en tant que dépositaire de la raison » (Dumont, 1983:97). L'individu comme unité insécable de la société et qui lui est antérieure apparaît très clairement dans le traité politique du *Léviathan* de Hobbes. Tandis que l'individu comme totalité autonome et indépendante est plutôt développé dans le *Discours de la méthode* de Descartes, lequel a acquis une renommée bien plus importante que celle à laquelle son auteur l'avait initialement destiné (voir Descola, 2005:214-215; Bastide, 1978). C'est à la fin du XVIIIe siècle que se voit formulée explicitement l'opposition entre la nature et l'homme, tournant analysé en détail par Michel Foucault (Descola, 2005:134-136). Le XIXe siècle approfondit cette scission avec l'avènement des sciences naturelles et humaines, dont la séparation ne cesse de croître jusqu'à nos jours (voir notamment Latour, 1997).

La formule de Roger Bastide synthétise succinctement cette conception de l'individu, après ces étapes successives : « La conception occidentale définit l'individu à la fois par son unité intrinsèque ; il est *indivisum in se* ; et d'un autre côté par son autonomie ; il se

²¹⁶ Les philosophes les plus souvent cités par les auteurs traitant de ces questions sont, pour le XVIIe siècle : Descartes, Spinoza, Locke et Hobbes; pour le XVIIIe siècle : Rousseau et Kant.

pose en s'opposant ; il est *ab alio distinctum*. » (Bastide, in Collectif, 1973:39).

L'élaboration du concept d'individu a donc duré quelques siècles et institue une séparation ontologique entre l'humain et le reste du monde "naturel", ainsi qu'entre l'individu et la société. L'individu y est conçu comme un être autonome et indépendant, doué de raison, dont les facultés se superposent aux lois naturelles. Son corps, délimité par la frontière de sa peau est une unité insécable, dont les principes de "fonctionnement" appartiennent à la "mécanique" naturelle mais dont la raison lui confère un usage libre. Le monde dans lequel il vit est séparé de la Nature, laquelle est privée des attributs subjectifs dont seuls les humains sont dotés. Ces derniers varient selon la composition de leur propre intériorité, tant au niveau collectif, constituant ainsi des cultures différentes, qu'au niveau individuel, par leurs différences psychiques. Les rapports que l'humain établit avec la Nature reposent sur les institutions de la science, de la technique et de l'économie. Sa faculté réflexive lui permet de décider "librement" de ses actions et ainsi de délibérer (plus ou moins pacifiquement) avec ses semblables et seulement ceux-ci, afin d'établir un mode d'organisation collectif, c'est la politique. Ces principes propres au naturalisme reposent sur le concept d'individu et se sont progressivement diffusées dans les sociétés européennes et d'origine européenne avant d'être institués mondialement – ce qui est communément appelé la modernisation.

Alors qu'il a initialement été formulé par des membre de l'élite des sociétés européennes, le concept d'individu propre au naturalisme est actuellement largement répandu dans le sens commun de ces sociétés. Les processus de la mondialisation puis de la globalisation l'ont également institué à échelle mondiale et rares sont à présent les groupes sociaux à ne pas y être exposés. Ainsi, la majeure partie de l'humanité vit-elle actuellement dans des sociétés dont le fonctionnement reproduit les principes du naturalisme moderne. Certes, de larges pans de la population humaine vit dans de telles sociétés sans pour autant actualiser l'ensemble des aspects de cette ontologie. Mais de plus en plus de rapports sociaux s'insèrent dans l'ontologie du naturalisme moderne et reconduisent donc le concept d'individu. Pour concevoir cette globalisation de l'individualisme, il est par exemple possible de considérer l'ensemble des textes constitutionnels des État-nations qui instituent chacun de ses citoyen comme un

individu libre, rationnel et dotés de droits. Ou bien, il suffit de penser à la généralisation du droit de propriété, instituant un rapport réifié à l'environnement, ce dernier n'étant qu'une pure matérialité gérée par des êtres humains.

L'institution du travail à échelle planétaire au cours de la dernière phase de la mondialisation permet de détailler la manière dont s'est produite la diffusion de l'individualisme intrinsèque à la modernité. Comme il en était question précédemment (ce Chapitre-1.1), l'économie est reliée à une modalité d'existence spécifique des personnes dans le naturalisme. Le cas de l'effet du travail sur la subjectivité donne un éclairage sur la modalité d'existence des personnes dans le naturalisme contemporain et permet d'articuler ces deux dimensions de la modernité.

L'analyse que mène Sherry Ortner (2005) sur ces questions s'inspire d'une approche geertzienne du rapport entre culture et subjectivité. L'auteur se réfère au travail de Richard Sennett (*The Corrosion of Character : The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*) pour étudier les conséquences du travail dans le « nouveau capitalisme » sur les formes de subjectivités contemporaines. Dans l'époque qu'elle qualifie de « postmoderne », le travail est dominé par l'impératif du « court terme », de la « flexibilité » et de la gestion « par projet » (2005:37-38)²¹⁷. Dans ce contexte, la subjectivité des individus connaît une « érosion », c'est-à-dire que « les individus font les frais du manque de relations humaines soutenues et de buts durables [...] éprouvant de fortes charges de malaise personnel et d'anxiété », ce qui « déstructure profondément l'organisation du Moi » (Sennett, *cité par* Ortner, 2005:38-39). L'analyse conjointe que mènent ces deux auteurs montre alors que « le sujet postmoderne est ainsi vidé de toute subjectivité, au sens moderne du terme » (Ortner, 2005:35) ou plutôt que celui-ci doit se vivre comme « fragmenté » (*ibid.*:38-39).

Ce qu'il convient de souligner dans ces analyses c'est la distinction entre la subjectivité moderne et postmoderne afin de dégager une continuité entre ces deux formes propres au naturalisme. La subjectivité moderne est considérée comme positive car elle confère

²¹⁷ Cette analyse recoupe sur plusieurs points le travail mené par Luc Boltanski et Eve Chiapello (2011) sur les transformations récentes du capitalisme tel qu'elles se donnent à voir à travers son « nouvel esprit ».

des repères aux individus, leur donnant la capacité de produire du sens et d'assurer une cohésion collective par des relations sociales (selon la posture geertzienne). Le sujet moderne détient une profondeur, où « coexistent plusieurs niveaux subjectifs, notamment un moi intérieur et un monde extérieur distincts » (*ibid.*:35). Cette conception de la subjectivité moderne correspond à l'institution de l'individu dans la version classique du naturalisme. Tandis que le sujet postmoderne est un individu qui vit toutes ces caractéristiques de manière inversée, c'est le négatif du sujet moderne. C'est la raison pour laquelle il est « désorienté spatialement » et « temporellement » et vit une perte de sens (*ibid.*:36). Le point commun entre ces deux formes de subjectivités, c'est précisément qu'elles sont basées sur les mêmes caractéristiques et en premier lieu celle de l'existence des personnes en tant qu'individus. Les mêmes concepts, institutions et pratiques composent leur monde. L'inversion que vit le sujet postmoderne n'est que l'inversion des mêmes termes, il est donc toujours un individu naturaliste.

La notion de postmodernité doit être située dans la continuité des formes du naturalisme moderne, depuis l'époque des Lumières jusqu'à maintenant. Le naturalisme peut être divisé en trois périodes, ou versions, puisqu'il a d'abord été chrétien à ses débuts (Descola, 2005:133-134) avant d'être positiviste durant la période faste de l'extension la modernité, pour donner enfin le naturalisme de la période actuelle, marqué par la globalisation et qui peut être qualifié de postmoderne²¹⁸. Malgré ces distinctions internes, il y a une réelle continuité de l'ontologie naturaliste moderne et l'individu en est un produit de premier ordre.

Si les sciences sociales mobilisent constamment le concept d'individu c'est bien parce qu'il est constitutif du monde qui leur a donnée naissance. Pourtant, cet héritage est problématique puisqu'il reconduit des concepts spécifiques à l'histoire et à l'ontologie modernes et les considère comme des données universelles, constitutives de l'humanité. L'historicisation du concept d'individu interdit en effet de considérer celui-ci comme une entité réelle et universelle. Ces conceptions ont donné naissance aux sciences sociales, mais leur reconduction constituent un biais lorsqu'elles sont mobilisées dans l'analyse d'autres cultures (Strathern, 1988:12-13). Cependant, il faut bien comprendre

²¹⁸ Certaines formulations contemporaines les plus hétérodoxes du naturalisme sont examinées en détail par Philippe Descola (2005:302-350).

que ne pas être individualiste ne signifie pas que l'on nie la singularité des personnes. Bien des cultures reconnaissent cette singularité sans pour autant établir une frontière étanche entre, par exemple, l'intériorité et l'extériorité du corps ou plusieurs intentionnalités s'exprimant dans une personne. C'est cette modalité d'existence des personnes dont il faut approfondir l'analyse pour saisir la spécificité du vodou *asogwe*.

8.2.2 – Persona et personne individuelle dans l'analogisme

Il s'agit maintenant d'analyser les modalités d'existence des personnes dans le vodou *asogwe* sans utiliser le concept d'individu afin de ne pas reconduire des conceptions propres à la modernité. Il faut d'abord préciser les différents sens du concept de personne dans ses rapports à celui d'individu et dont l'histoire s'étale sur plusieurs siècles. Le terme de personne a été marqué par le christianisme dans son sens de « substance rationnelle, indivisible et individuelle » (Cartry, *in* Collectif, 1973:19) mais existait déjà auparavant dans le droit romain, sous une autre acception. Ces différents sens couvrent

l'usage juridique, le plus proche du sens du mot grec *prosopon*, dont dérive probablement le mot étrusque *perso*, puis le mot latin *persona*. Prise dans cet usage, celui-là même retenu par Mauss dans la plus grande partie de son étude, la notion de personne impliquait une recherche sur les liens possibles entre l'idée de rang, de statut, de dignité ou d'état, d'une part, l'idée de masque (celui qu'on porte devant soi ou à travers lequel résonne la voix de l'acteur), de porteur de masque, ou encore de personnage jouant un rôle dans un drame social ou sacré, d'autre part. On [peut] également retenir l'usage moral et psychologique du terme, la personne impliquait ici l'idée d'un être individuel, conscient de soi, raisonnable et responsable, capable quels que soient son "état" ou sa condition, de se déterminer par des motifs dont il puisse justifier la valeur devant d'autres êtres raisonnables. Enfin le choix [peut] porter sur la catégorie voisine du "moi" à laquelle, depuis Fichte, la catégorie de la personne finit par s'identifier (Cartry, *in* Collectif, 1973:19).

Il apparaît que le terme de personne a servi à qualifier des conceptions du sujet dans des cultures très différentes qui actualisent des régimes ontologiques également variés et non pas le seul naturalisme. Comme je réserve les connotations naturaliste au concept d'individu, j'utilise le concept de personne plutôt dans un sens proche de celui utilisé par Mauss (1950), qui le relie au statut occupé dans une groupe social.

La notion de « personne individuelle » proposée par Marilyn Strathern a été présentée précédemment (Chapitre 2-3.3). J'avais à cette occasion précisé que la pertinence de ce concept reposait principalement sur le fait qu'il a été initialement élaboré pour analyser

la personne dans la société hindoue, laquelle repose sur l'analogisme comme le vodou *asogwe*. Le concept de personne individuelle consiste à considérer celle-ci comme « un être défini en premier lieu par sa position et ses relations dans un réseau » (Descola, 2005:213) au lieu de le poser *a priori* comme un être insécable et autosuffisant. C'est ce qui semble se manifester dans la construction culturelle de la personne dans le vodou *asogwe*.

Dans l'analogisme, la personne est composée par une multiplicité, tant dans sa physicalité que dans son intériorité, comme je l'ai montré au chapitre précédent. Cela n'empêche pas d'établir une singularité propre à chaque personne, comme Marilyn Strathern le mentionne d'ailleurs (1988:13), mais celle-ci est toujours contextuelle et relationnelle, c'est-à-dire jamais conçue *a priori*. Dans le monde analogique, « saturé d'une prodigieuse quantité d'existants singuliers, eux-même composés d'une pluralité d'instances mobiles en équilibre instable, il devient malaisé d'attribuer une identité continue à un objet quelconque » (Descola, 2005:510). De ce fait, les « subjectivités analogiques » sont en quelque sorte toujours indéterminées et doivent faire preuve d'une attention constante à « des indices ténus et des signes difficiles à déchiffrer » (*ibid.*), tant pour connaître l'autre que pour se connaître soi-même.

Cette indétermination initiale des personnes amène les sujets analogiques à se référer à des caractéristiques permettant malgré tout d'identifier celles-ci d'une manière ou d'une autre. C'est dans ce processus d'identification que la logique des correspondances est mise en œuvre, notamment par le classement des personnes en groupes partageant des traits communs. Cela renvoie à

la nécessité d'assurer au jour le jour le rassemblement des singularités dans une hiérarchie efficace. C'est pourquoi la fonction politique devient décisive dans les collectifs analogiques, surtout lorsque leurs effectifs sont importants ; c'est par elle, et par la coercition qu'elle exerce, que chaque individu, chaque segment, chaque aspect du monde se maintient à la place qui lui est fixée (*ibid.*, 516-517)²¹⁹.

De ce fait, la conception de la personne analogique comme multiplicité, reliée à la multiplicité du monde, trouve une stabilité par la place qu'elle occupe au sein d'un collectif hiérarchisé. Il y a alors une homologie entre l'agencement de la personne, du groupe social et du monde, dont le bon fonctionnement passe par la conformité des

²¹⁹ Il faut noter que je ne souscrit pas à la même nomenclature que l'auteur qui choisit d'utiliser le terme « individu » de manière indifférencié, là où j'utilise le terme « personne ».

différentes parties à un ordre déterminé²²⁰.

Les différents aspects de cette logique sont présents dans un nombre important de sociétés africaines, notamment en Afrique de l'Ouest. Il existe en effet dans ces sociétés

un "ordre" d'inter-relations entre des *personnages* et non entre des individus. [...] Un ordre dans lequel la personne [ou l'individu] s'efface derrière le personnage, puisqu'il est celui qui s'établit entre des "statuts" différentiels et non celui de la complémentarité contingente de tempéraments multiples [des individus] (Bastide, *in* Collectif, 1973:36).

C'est cette prévalence des normes sociales (le personnage) sur l'expression des « tempéraments multiples » (l'individu, en termes modernes) qui crée la forme particulière des subjectivités analogiques permettant d'unifier « la pluralité des éléments constituant la personne » (*ibid.*:38). Il y a entre cet ordre social ou politique et l'ordre du monde un ensemble de correspondances, comme celles qui impliquent la reproduction de l'organisation hiérarchique des divinités au sein de la structure du pouvoir et des rôles sociaux (Abimbola, *in* Collectif, 1973:76-77).

Si ces analyses permettent d'étayer la modalité d'existence des personnes dans l'analogisme, elles risquent pourtant d'essentialiser ces conceptions en les restreignant à une aire culturelle alors qu'elles proviennent en fait d'un certain rapport au monde, d'une ontologie actualisée en différents lieux et à différentes époques. L'analyse diachronique de la notion de personne en Occident à laquelle s'est livré Marcel Mauss permet peut-être de nuancer cette tendance. En effet, par les différents cas historiques ou ethnographiques qu'il passe en revue, Marcel Mauss (1950:333-362) montre la lente élaboration et l'époque récente de la catégorie de moi individuel.

Mais il faut nuancer tout de même l'approche de cet auteur car

sous l'influence d'une sorte d'évolutionnisme linéaire et moralisant, à la mode de son époque, il simplifie la complexité et l'ambiguïté des vicissitudes de cette catégorie mentale. Mauss paraît bien être fasciné par la "valeur" du moi individuel et rationnel. [...] Il écarte également les éléments idéologiques comportant des références contraires à l'idée unitaire du Moi et nous ne pourrions que regretter qu'il passe absolument sous silence, dans son analyse, la réalité juridico-sociale de quelques dix siècles en Occident : la Féodalité (Saghy *in* Collectif, 1973:579).

Si Mauss insiste (peut-être trop) sur l'aspect unitaire de la personne dans l'antiquité

²²⁰ Cela pourrait contribuer à expliquer la prégnance des catégories raciales, sociales et genrées dans la société haïtienne et leurs usages dans la définition de statuts hiérarchisés décelables dans une grande part des interactions quotidiennes.

romaine, il construit cependant par différents cas ethnographiques un concept de personne qui semble effectivement correspondre à l'analogisme et qui se rapproche de la personne individuelle. Ce faisant, il souligne la particularité de la conception romaine de la personne qui se caractérise par un rôle social : un « homme revêtu d'un état » (Mauss, 1950:357). Cette dernière occupe une place intermédiaire entre la conception de la personne qu'il dégage de certaines cultures autochtones d'Amérique du Nord (*ibid.*:337-345) et celle qui donnera naissance à l'individu moderne à partir du christianisme (*ibid.*:357).

Il est donc intéressant de souligner que les « dix siècles » de féodalisme expurgés de son analyse l'auraient amené à reconnaître dans le passé de sa propre société une composition de la personne similaire à celle qu'il identifie dans d'autres cultures. Ces points communs reposent sur une correspondance entre les agencements (interne et externe) de la personne, celle du social et celle du monde et se retrouvent dans la conception médiévale de la personne (Saghy *in* Collectif, 1973).

Cette conception de la personne apparaît également sous une forme spécifique dans le vodou *asogwe* et je vais donner ici quelques éléments supplémentaires pour en compléter l'analyse. Il apparaissait que la multiplicité de l'intériorité des pratiquants vodou se manifeste par une porosité à d'autres intériorités (*lwa*, âmes de morts) tandis que la multiplicité de leur physicalité est exprimée par des différences de "chaleur" et de concentrations de force, liées principalement à la qualité du sang (voir Chapitre 7). Plusieurs aspects analogues à ceux qui sont évoqués dans les analyses discutées ci-dessus permettent d'approfondir cette composition multiple de la personne et sa relation au monde²²¹.

Un certain nombre d'éléments présents dans les rituels initiatiques indiquent que la personne est conçue dans le vodou *asogwe* comme un assemblage et le rôle de la ritualité est précisément de l'insérer dans une continuité avec le social et le monde. Le *lave tèt* suppose la manipulation de substances de différentes origines (Métraux,

²²¹ Il faut remarquer que contrairement aux cas étudiés tant par Marcel Mauss que dans les cultures africaines, où les théories de la personne semblent se présenter comme un ensemble cohérent de conceptions précises, le vodou *asogwe* présente moins d'éléments explicites et systématisés.

1958 :178). Des fragments du corps de l'initié sont recueillis et rassemblés pour être conservés dans les *po tèt* (voir Chapitre 7-3.2). Cette fragmentation renvoie à une composition multiple de la physicalité des personnes. De nombreux ingrédients et une volaille sont appliqués sur la tête de l'initié pour nourrir cette partie de son corps. La viande de l'animal nourrit quant à elle la personne. La distinction entre la tête et la personne, nourries par des substances différentes, souligne la différence entre plusieurs interiorités. Enfin, l'initié se frotte le corps avec une macération de feuilles visant à le purifier et le renforcer. Ceci indique que le corps doit être traité séparément de la tête, indice d'une multiplicité de la physicalité des personnes.

Une fois ce rituel passé, la personne reçoit un nom initiatique choisi par son parent spirituel selon une particularité qui lui est propre. Il en est de même à chaque étape initiatique. Cette dation de nom cristallise plusieurs aspects soulevés précédemment. Elle objective un attachement de l'initié à un parent spirituel et concrétise par là son appartenance à une famille religieuse. Elle sanctionne une place hiérarchique dans cette famille religieuse. Ce statut hiérarchique renvoie nécessairement au rituel qui lui correspond. Enfin, le fait que ce nom renvoie à un trait particulier de l'initié montre d'une certaine manière le mode de différenciation entre les personnes, qui repose sur la valorisation de détails distinctifs. Plus largement et au-delà de ces normes propres au vodou *asogwe*, les personnes s'identifient mutuellement par l'appartenance à des familles (biologiques) et à des localités d'Haïti.

Dans le vodou *asogwe*, il se dessine une composition de la personne marquée par la multiplicité, que le rituel participe à relier à la multiplicité du monde, tout en l'insérant dans un ordre social assez rigide. Le nom initiatique repose sur une particularité de la personne mais pour mieux l'attacher à une organisation sociale et signifier sa place, ainsi que ses attributs et ses rôles en son sein. Ce processus pourrait être appelé de "dividuation", pour marquer la différence avec le processus d'individuation qui a cours dans la socialisation naturaliste de la modernité.

En revanche, force est de constater que les pratiquants diasporiques du vodou *asogwe* sont constamment en contact de milieux sociaux marqués par l'individualisme. Il est

alors nécessaire de comprendre dans quelle mesure la modalité de construction de la personne analogique entre en relation avec celle du naturalisme moderne.

8.2.3 – Coupure sociale et double conscience en diaspora

S'il est indéniable que le vodou *asogwe* repose sur une modalité analogique de la construction de la personne, il serait absurde de concevoir ses pratiquants diasporiques comme n'étant constitués que par celle-ci. Il va alors être maintenant question de la manière dont les membres de la famille spirituelle de Christelle se perçoivent eux-mêmes ou perçoivent leur place dans la société québécoise. Il peut être utile de revenir auparavant sur une approche théorique portant précisément sur cette question, afin de discuter la pertinence de son application pour l'analyse dans le cas du vodou *asogwe* diasporique.

La question de la subjectivité diasporique est centrale dans les travaux d'auteurs s'intéressant aux cultures afro-américaines, cultures auxquelles ces auteurs appartiennent parfois. C'est le cas de la théorie de Paul Gilroy (2003) qui tente notamment de rendre compte de la subjectivité spécifique des personnes appartenant aux cultures afro-américaines. Son analyse recourt au concept de « double conscience », qu'il emprunte à l'un des premiers théoriciens de ces questions : W.E.B. Du Bois. Par un ensemble de facteurs multiples qui s'articulent au tournant du XIX^e siècle aux États-Unis, l'approche de Du Bois concerne la subjectivité diasporique spécifique aux étasuniens noirs.

Face à la politique ségrégationniste et séparatiste que l'élite étasunienne appliquait à l'encontre des descendants africains, W.E.B. Du Bois fut le premier intellectuel noir étasunien à défendre une analyse à la fois politique et historique de cette population. Sa position révèle un regard critique sur la philosophie moderne qui à l'époque est mobilisée pour justifier le racisme structurel de cet État-nation :

Nous qui avons été élevés et formés par la philosophie individualiste de la Déclaration d'Indépendance et la philosophie du laissez-faire d'Adam Smith, nous hésitons à voir et à reconnaître cette évidence de l'histoire humaine. Nous voyons les Pharaons, les Césars, les Toussaints [Louverture] et les Napoléons de l'histoire et nous oublions les races immenses dont ils n'étaient que l'incarnation. Dans notre impatience toute américaine, nous avons tendance à penser que, s'il a pu être vrai par le passé que des groupes raciaux fermés

fassent l'histoire, ici, dans le conglomerat américain, nous avons changé tout cela et n'avons nul besoin de cet ancien instrument de progrès. Cette affirmation, que les Nègres apprécient particulièrement, ne résiste pas à un examen attentif de l'histoire (Du Bois, 2006 [1897]:120).

C'est dans cette démarche qu'il initie une réflexion sur la question d'une double appartenance des Noirs étasuniens, dont son concept de « double conscience » rend compte afin d'induire une transformation historique chez cette population :

Dans son ouvrage, *The Souls of Black Folk* [1903], Du Bois évoque, pour la première fois, le thème de la "double conscience" sur lequel il reviendra à maintes reprises au cours de sa carrière. Par "double conscience", cet auteur entend ce malaise qui conditionne, selon lui, la place des Afro-Américains dans la société américaine. À la fois Noirs aux origines africaines, appartenant à une minorité méprisée et citoyens américains, les Afro-Américains des États-Unis ne pourront améliorer leur condition qu'en cherchant des solutions au dilemme posé par cette double appartenance (Guedj, 2005:n26).

Sa critique de la modernité, qu'il identifie comme "blanche", n'emprunte pas moins l'ensemble de ses positions et concepts à la pensée moderne elle-même. C'est la raison pour laquelle sa notion de « double conscience » peut être considérée comme une critique moderne (noire) de la modernité (blanche), analyse défendue notamment par Paul Gilroy (2003). En effet, cette notion

fera plus tard le bonheur des tenants du discours de l'hybridité comme P. Gilroy [2003]. Souvent ambivalente, [elle oscille] entre la revendication d'une intégration égalitaire au sein de la société américaine (« intégrationnisme ») et la défense d'un environnement spécifique aux Noirs (« séparatisme ») (Chivallon, 2006:50).

Cet ancrage théorique ne manqua pas d'être perçu comme un paradoxe au sein même des courants du nationalisme noir étasunien. De ce fait, « la pensée et l'action de Du Bois purent, par la suite, être accusées de séparatisme ou d'"accommodationnisme", ce dernier terme venant signaler dans le vocabulaire du nationalisme noir la tendance au ralliement à l'avis et au monde des Blancs » (Dufoix, 2006:103).

Le cadre analytique et politique élaboré par Du Bois est précurseur de tout un pan du nationalisme noir étasunien (Capone, 2005a:70-71), dont la décantation informe ultérieurement les recherches en sciences sociales elles-mêmes, à l'instar des théories de Paul Gilroy (2003). Cet auteur se distancie néanmoins de la qualification raciale essentialiste des groupes qu'il étudie pour mettre en avant leur spécificité historique et identitaire marquée, selon lui, par l'hybridité. Pourtant, cette approche reproduit dans une certaine mesure l'ancrage théorique moderne sous une autre forme, notamment par une certaine tendance à l'essentialisme culturel (Chivallon, 2002).

Finalement, et c'est là que réside ma propre critique, l'identification d'une opposition entre une idéologie de l'hybridité, dans laquelle Paul Gilroy se situe et une idéologie nationaliste, dont la théorie de W.E.B. Du Bois est l'un des fondement (Chivallon, 2002), n'est qu'apparente si l'on mobilise le critère de distinction entre le naturalisme moderne et d'autres régimes ontologiques. Dans cette perspective, tant la notion initiale de « double conscience » que celle d'« hybridité » dans le « Black Atlantic » reproduisent des présupposés modernes d'appréhension du monde. La proposition de Du Bois de concevoir une double inscription des Étatsuniens noirs qui se manifeste à des niveaux sociaux et psychiques ne se départit pas de l'idée d'un individu conçu comme unité insécable et autosuffisante, pilier de la philosophie politique moderne. La quête de Gilroy d'une forme de subjectivité hybride décelable dans la production culturelle des Afro-Américains se construit elle aussi sur la notion d'identité, aussi multiple soit-elle, portée par les mêmes sujets historiques que ceux des Lumières. Ne faudrait-il pas alors reconsidérer les termes mêmes du problème (au sens théorique) afin d'en donner une réponse qui soit adaptée au monde du vodou, lequel déborde les modalités modernes de conceptualisation?

C'est ce à quoi incite l'analyse des formes de subjectivité des pratiquants du vodou *asogwe* en situation diasporique. Les éléments discutés précédemment à propos des différences entre individu et personne indiquent que l'approche de Roger Bastide (1955) en terme de coupure et de participation sociale pourraient mieux rendre compte des formes de subjectivités analysées ici que les deux versions de la théorie de la « double conscience »²²². La théorie de la coupure et de la participation sociale de Roger Bastide (1955) suppose de considérer que les personnes en situation diasporique vivent entre deux cultures mais s'en accommodent parce qu'elles instituent collectivement le rapport qu'elles entretiennent avec ces deux espaces sociaux.

À la différence d'une catégorisation basée sur une société "blanche" et une société "noire" ou "africaine", c'est plutôt le critère ontologique qui permet selon moi de distinguer la participation séparée à un monde moderne et à un monde analogique.

²²² Il faut préciser que les différences historiques entre la formation des cultures afro-américaines selon qu'elles soient en contexte protestant ou catholique (voir Chapitre 1-1.3 et 1.4) est un facteur déterminant dans la pertinence des analyses choisies pour étudier les formes de subjectivités qui y sont associées.

Comme il en a été question précédemment, ces deux mondes supposent deux modalités différentes de construction des personnes : l'individu et la personne dividualle.

Un indice de cette distinction peut être trouvé dans la séparation des statuts qu'énonce Christelle à propos de sa propre activité. En effet, Christelle a l'habitude de distinguer sa propre personne "civile" de son statut de mère spirituelle et de celui de *manbo* en situation rituelle, qu'elle désigne alors avec son nom initiatique (Anonse) :

C – Mais c'est là aussi que j'ai vu que quand je suis dans [des cérémonies], je ne suis plus Christelle, c'est une autre personne. C'est pour ça actuellement, quand quelqu'un me parle, je lui dis "Christelle n'est pas *manbo*, Anonse est *manbo* mais Christelle n'est pas *manbo*". Christelle est peut-être infirmière, mais Christelle n'est pas *manbo*, Anonse oui. Parce que dans les fêtes *lwa*, dans les activités de cérémonies *lwa*, c'est pas la Christelle qui est là.

H – Ouais, c'est sûr, on voit vraiment la différence.

C – C'est grave!

H – Mais c'est normal en même temps. C'est pas la même activité...

C – Mais c'est ça parce que, dans la danse, je me souviens plus que j'étais Christelle (entretien Christelle, Montréal, juillet 2013).

Cette séparation opérée par la différence de nom rappelle la modalité analogique de la construction des personnes mentionnée plus haut. Ses attitudes changent selon des contextes, lesquels sont reliés à des noms différents qui expriment les différences de statuts sociaux qu'elle y occupe, chacun étant accompagné d'attributs distincts. Il est également possible d'y voir la spécificité de la personne dividualle car, dans ces différents contextes, Christelle entretient des relations avec des personnes différentes et selon des normes différentes. Ces statuts sont donc construits sur des types de relations spécifiques et contextuelles. Ces différences de statuts peuvent être conçues comme des coupures entre les différentes modalités de participation sociale de Christelle, hermétiques les unes aux autres.

Comme elle le mentionne, son nom "civil" est lié quant à lui à son travail d'infirmière, lequel serait alors un espace privilégié d'actualisation d'un part individualiste de sa personne. Cette coupure à l'échelle de sa personne correspond à la séparation de ses sphères d'activités, comme il apparaissait plus haut lorsqu'elle considérait avoir « deux journées de travail » les jours où elle mène des consultations (entretien Christelle, Montréal, septembre 2013). La famille spirituelle de Christelle entretient un ensemble de rapports qui correspond au principe de coupure et de participation (à la fois mystique et sociale) avec la biomédecine (voir Chapitre 5-2.2). Sur cette question, Christelle

expliquait que « quand je suis *manbo*, j'oublie que je suis infirmière. [...] Et quand je suis infirmière, je ne n'oublie pas que je suis *manbo* mais je me limite à être infirmière » (entretien Christelle, Montréal, 24/03/2010).

Il apparaît clairement que Christelle opère une réelle coupure non seulement dans ses activités mais plus profondément dans son propre rapport subjectif avec elle-même selon les contextes sociaux dans lesquels elle se trouve. Elle utilise exactement le même terme dans deux entretiens différents pour qualifier la séparation qui se produit entre elle-même en tant que *manbo* et elle-même en tant qu'infirmière : « j'oublie ». Son oubli souligne la portée de cette séparation. Elle ne fait pas seulement deux choses différentes, elle n'est pas la même personne lorsqu'elle les fait. C'est peut-être là la manifestation la plus explicite d'une coupure entre sa participation au monde analogique du vodou *asogwe* et sa participation au monde moderne et naturaliste de l'économie.

Cette forme de subjectivité propre à la personne individuelle se retrouve différemment dans le rapport que les enfants spirituels entretiennent avec leurs collègues. Cela vient du fait qu'ils ne sont pas à la tête d'une famille spirituelle, ils n'ont donc pas la même implication dans la pratique rituelle, notamment en termes relationnels. Il est néanmoins possible de déceler une forme de coupure entre leurs deux sphères d'activités et dont la manière d'être formulée indique qu'ils se situent dans le registre du monde du vodou.

Lorsque j'interrogeai Lola sur la connaissance qu'ont ses collègues de son activité rituelle, celle-ci m'expliqua que très peu d'entre eux sont au courant. Elle poursuivit :

L – Au travail, j'ai un ami qui vient de la Tunisie, c'est un bon ami à moi puis il le sait. Puis il m'a encouragé. Il m'a dit « si tu te sens bien là dedans, vas-y », tout ça. J'ai une autre amie aussi qui sait. J'ai deux, trois amis qui savent. Mais pas tous, t'sais on dit pas ça à n'importe qui. Surtout dans le milieu de travail. Mais j'ai quelques uns...

H – Tu pense que ça peut avoir des conséquences?

L – Ouais, dans le milieu de travail oui, t'sais t'es... Surtout dans mon milieu, je travaille dans un milieu québécois. [Mon entreprise] c'est beaucoup de Québécois... Alors déjà que je suis bien placée où je suis au travail, ça donne déjà des problèmes à certains gens. [...] Oui, c'est de la jalousie. C'est de la jalousie. [...] Imagine si ils savent que je fais ça. Qu'est-ce qu'ils vont dire? « Elle a fait du vodou pour monter? ». Non non non. Ça me tente pas d'avoir tout ce rablabla. Alors non. C'est pas tout le monde qui sait ça (entretien Lola, Montréal, 08/06/2014).

Quant à Elena, celle-ci tient sensiblement le même discours :

E – Mais il y a quelques Haïtiennes qui sont au courant que je suis *manbo*. Mais j'en parle pas vraiment. C'est pas un milieu pour parler de ça parce que les gens ont tendance à avoir

peur. Y en a une qui m'avait dit « oh, je veux pas que tu me niaise, que tu me jettes un sort. – Comment ça? Tu m'as rien fait. – On sait jamais ». Fait que il faut être prudent. Je suis prudente au travail. Je vais pas crier sur les toits que je fais du vodou, mais si quelqu'un m'approche pour me dire, me demander conseil ou... je vais expliquer (entretien Elena, Montréal, 05/09/2013).

L'investissement dont elle fait preuve dans la conduite de son travail la prémunit d'éventuelles critiques. Selon elle, c'est là le seul critère déterminant la qualité de ses relations avec ses collègues et ses employeurs. Yvonne me répondit quasiment de manière identique :

Y – Non, j'en parle pas. Non, je le garde pour moi.

H – Est-ce que tu penses que ça peut poser des problèmes s'ils le savent ?

Y – Non. Mais bien souvent, à quoi ça sert de parler ? Pour moi c'est chacun sa vie, chacun sa religion, chacun son chemin. Ça sert à rien. Si la personne aurait vraiment quelque chose de pas correct, là je peux risquer de lui dire "écoute, voici telle telle chose que je peux percevoir parce que [je pratique le vodou]" (entretien Yvonne, Montréal, octobre 2013).

Le point important à relever dans ces trois réponses n'est pas seulement que ces personnes ne parlent pas, ou très peu, de leur pratique du vodou à leurs collègues. C'est peut-être surtout le fait que le vodou est vu comme une pratique efficace et qu'à ce titre il vaut mieux ne pas y être rattaché aux yeux de ceux qui ne le pratiquent pas. Le seul cas qui peut amener à en parler est le besoin de s'en servir pour aider quelqu'un. La volonté de discrétion qui est suivie ici n'est donc pas motivée par un rapport à une croyance mais à un monde. Le principe de coupure implique alors que dans le monde de la modernité, celui du vodou n'a pas sa place, sauf s'il s'agit d'y faire entrer une nouvelle personne.

Tous les pratiquants vodou ne témoignent pas d'une telle modalité de subjectivation et j'avais rencontré lors de mes précédentes recherches des personnes qui s'inscrivaient davantage dans un rapport identitaire et individualiste au vodou. Celles-ci rendaient compte de leur propre rapport à leur pratique et à elles-mêmes en mobilisant les concepts de la subjectivation moderne. Pour Dominique, l'entrée dans le vodou lui donna accès à sa « vraie personnalité » (entretien, Montréal, 20/04/2009). Quant à Rosa, en plus d'une dimension mystique, la rencontre avec les *manbo* qui l'initèrent prit la forme d'un « rapprochement de la culture haïtienne » (entretien, Montréal, 19/03/2010). Leur recours au vodou, qui fut d'abord thérapeutique, était également une manière de se reconstruire une identité conçue comme haïtienne par une pratique plus régulière du culte.

Cette démarche serait liée à ce que Jean Benoist dit des recours au thérapeute traditionnel : « ceux qui viennent à lui expriment, par leur choix, une douleur d'identité » (2004:18). Cette situation amène ces pratiquantes à choisir le vodou parmi d'autres recours possibles, pour la portée identitaire que cela représente pour elles. Cependant, il ne s'agit pas d'une conception identitaire exclusive et Mirna, par exemple, explique qu'elle s'est « enracinée » à Montréal en désignant le *poto mitan* de son *peristil*, et ajoute : « je suis bien intégrée, ici au Québec, je suis déjà Québécoise » (entretien, Montréal, 21/03/2009). Cette conception d'une identité québécoise utilisant un élément du vodou pour se définir montre bien à quel point il se crée une complémentarité entre le fait d'habiter à Montréal et la pratique du vodou haïtien en étant immigré.

Contrairement au principe de coupure dont témoignent les membres de la famille spirituelle de Christelle, ces trois personnes recourent à une conception identitaire explicite qui pourrait trouver dans la théorie de la « double conscience » une analyse pertinente. En effet, il s'agit davantage ici d'une participation, bien que spécifique, à la modernité et non pas une coupure entre deux mondes. L'identité hybride des ces pratiquantes s'exprime dans un registre moderne et naturaliste.

La distinction entre ces deux modalités de subjectivation diasporique dans la pratique du vodou ne réside pas seulement dans le recours aux termes que les pratiquants utilisent mais surtout dans le rapport à la ritualité que ceux-ci supposent. Dans le monde du vodou, les personnes ne choisissent pas de pratiquer le vodou, elles se contraignent à la volonté de leurs *lwa* qui les enjoignent à leur rendre un culte. C'est ce qui apparaissait dans les trajectoires initiatiques de Christelle et de ses enfants spirituels (voir Chapitre 5-1.1 et 1.2). Dans ce que rapportent les pratiquantes citées ici, le choix de la pratique est plus prégnant, ce qui les rapprochent d'un rapport moderne au religieux dans lequel la conversion est le fruit d'une décision du sujet (voir à ce sujet Hervieu-Léger, 1999). La première position implique l'entrée dans un monde du vodou où règne l'intentionnalité extérieure des divinités tandis que la seconde fait intervenir une forme de rationalité intrinsèque au sujet que la délibération de l'individu avec lui même conduit à mettre en acte.

La forme de subjectivation diasporique qui prévaut dans la famille spirituelle de Christelle s'opère selon une logique de coupure et de participation sociale. La part individualiste moderne est réservée à l'en-dehors du vodou *asogwe*, principalement dans les rapports avec des non-haïtiens dans le cadre du travail. La part individuelle est actualisée dans la pratique du vodou, au sein de la famille spirituelle et avec les *lwa*. Mais il faut remarquer que c'est en tant que part qu'est vécue la modalité moderne de subjectivation. C'est donc en dernier ressort selon la modalité analogique de coupure qu'apparaît la participation au monde moderne : l'individualisme est vécu du point de vue de la subjectivation analogique en tant que statut dans un ensemble de relations entre individus.

Je rapprocherais cette situation des mots que prononce Jean Rouch à la fin de son fameux film ethnographique *Les maîtres fous* (1955) pour décrire la manière dont est vécue la participation à la société coloniale des membres du culte qu'il observe :

Et en voyant ces visages souriants, en apprenant que ces hommes sont peut-être les meilleurs ouvriers de l'équipe des Water Works, en comparant ces visages avec ces visages horribles de la veille, on ne peut s'empêcher de se demander si ces hommes d'Afrique ne connaissent pas certains remèdes qui leur permettent de ne pas être des anormaux mais d'être parfaitement intégrés à leur milieu, des remèdes que nous, nous ne connaissons pas encore.

Bien que l'époque et la situation ne soient pas les mêmes, il semble que les membres de la famille spirituelle de Christelle vivent une situation comparable par leur double participation à une société moderne et un monde analogique. C'est en effet le second qui leur permet d'avoir une place dans la première, la société globale naturaliste.

La manière dont la personne est façonnée par sa propre culture change profondément en fonction de l'ontologie à laquelle elle participe. L'individu correspond à la forme de subjectivité portée par le monde de la modernité et repose sur les présupposés naturalistes. Il est présent à échelle globale partout où les institutions modernes existent et en premier lieu dans l'économie moderne. Le vodou *asogwe* actualise quant à lui une forme de subjectivité analogique, nécessairement relationnelle, marquée par la multiplicité et structurée selon la logique des correspondances. Ses occurrences historiques reposent toutes sur sa détermination en tant que statut dans un ordre social

hiérarchique, lequel articule la subjectivité des personnes, le mode d'organisation collectif et l'ordre du monde.

Le vodou *asogwe* diasporique participe à ces différentes formes de subjectivation mais dans des proportions variables. Lorsque des pratiquants recourent aux concepts individualistes, notamment par une attention centrée sur eux-mêmes et leur identité, ils s'inscrivent dans une modalité moderne de subjectivation. Ils insèrent alors leur pratique du vodou dans une version hybride de la modernité, qui peut être analysée par le concept de double conscience. En revanche, d'autres pratiquants rendent compte de leur propre pratique et le rapport qu'ils entretiennent avec celle-ci en actualisant le monde du vodou dans leur situation diasporique. Leur forme de subjectivation est alors celle de la personne individuelle, congruente avec un monde analogique. Mais comme ceux-ci participent également au monde de la modernité, notamment par leur travail, ils s'insèrent également dans une subjectivation individualiste moderne. Cependant, ils le font du point de vue du monde du vodou et créent une coupure entre ces deux mondes auxquels ils participent. Cette coupure entre ces deux formes de participation sociale constitue alors d'une certaine manière une adaptation analogique à la modernité et au naturalisme.

Les rapports entre le naturalisme moderne et l'analogisme du vodou *asogwe* se produisent également sur un plan crucial en jeu dans le processus même de la globalisation : le rapport à l'espace et au territoire. Il est alors nécessaire d'examiner cette dimension afin de compléter l'analyse des modalités d'adaptation du vodou *asogwe* au monde moderne.

8.3 – Territoires et espace

Il a été question à plusieurs reprises de la territorialité du vodou *asogwe* dans les chapitres précédents. Sa ritualité est menée dans des lieux précis et clairement identifiés dans lesquels les pratiquants entretiennent un rapport spécifique avec des composants de ces lieux (Chapitre 4-1.3). Cette pratique crée un attachement qui repose sur une logique de correspondances, propre à un monde analogique et celles-ci contribuent à produire

des territoires intensifs reliés aux les lignages biologiques et spirituels (Chapitre 7-3.2). Dans sa version diasporique, le vodou *asogwe* connaît une insertion socio-spatiale profondément marquée par la globalisation et la métropolisation, faisant de l'espace urbain un milieu auquel ses pratiquants doivent l'adapter (Chapitre 6-3). Ayant déjà abordé ce sujet de manière assez détaillée, je le développerai donc moins que les précédentes thématiques de ce chapitre. Néanmoins, pour être poussée plus avant, cette analyse peut interroger, au-delà de la notion de territoire et ses différentes déclinaisons, la notion même d'espace en tant que concept.

Il s'agit alors de mobiliser ces aspects dans leur rapport à la territorialité moderne et notamment sa version globalisée, laquelle repose historiquement sur la définition de l'espace en tant que référentiel neutre. Cette forme de spatialité est un présupposé ontologique du naturalisme, actualisé dans la modernité et dont la forme classique est au fondement des sciences sociales. L'analyse de l'espace tel qu'il apparaît dans la modernité informe également le rapport à la ville qui s'exprime dans la globalisation.

La compréhension de cette spécificité moderne permet dans un second temps de saisir la particularité analogique du rapport à l'espace tel qu'il se manifeste par des formes spécifiques de territorialisation dans l'histoire du vodou. Le passage d'un vodou rural au vodou *asogwe* amène à comprendre le processus d'urbanisation et de "pliage" dont hérite la territorialité intensive du vodou *asogwe* actuel comme une première adaptation à la territorialité moderne.

La particularité de la territorialisation analogique et urbaine du vodou *asogwe* se voit remaniée au sein de la globalisation lorsque ses pratiquants diasporiques en développent la pratique au sein de métropoles du Nord, en l'occurrence Montréal. L'adaptation du vodou *asogwe* se fait alors de manière à s'insérer dans une spatialité fragmentée, parcourue de flux et de réseaux. Le rapport qui s'établit entre la territorialisation du vodou *asogwe* diasporique et la spatialité issue de la globalisation peut alors être analysée à plusieurs échelles.

8.3.1 – Spatialité naturaliste : l'étendue neutre

L'espace est considéré dans le naturalisme comme un contenant neutre des objets, c'est-à-dire comme le principe même de l'étendue. Le fait que l'espace soit conçu comme pur référentiel participe du processus d'objectivation de la Nature qui est à l'origine de la modernité. Cette ontologisation s'est produite progressivement en Europe à partir du XVe siècle, notamment avec l'invention de la perspective, jusqu'au XVIIIe siècle, quand la philosophie des Lumières en théorise explicitement la naturalité.

L'une des première manifestation de l'espace comme contenant neutre se manifeste dès le XVe siècle par une transformation de la technique picturale européenne :

la perspective [dans l'art pictural] moderne vise à restituer la cohésion d'un monde parfaitement unifié dans un espace rationnel, mathématiquement construit pour échapper aux contraintes psychophysiologiques de la perception. Or, cette nouvelle "forme symbolique" de l'appréhension du monde présente un paradoxe que Panofski a bien mis en lumière. L'espace infini et homogène de la perspective linéaire est néanmoins construit et axé à partir d'un point de vue arbitraire, celui de la direction du regard de l'observateur. C'est donc une impression subjective qui sert de point de départ à la rationalisation d'un monde de l'expérience où l'espace phénoménal de la perception est transposé dans un espace mathématique (Descola, 2005:118).

Ce paradoxe se retrouve dans l'élaboration progressive du « face-à-face entre l'individu et la nature qui va devenir caractéristique de l'idéologie moderne » (*ibid.*) et qui est instituée de plus en plus explicitement dans la pensée européenne durant les siècles suivants.

Cette conception est renforcée ultérieurement par l'explicitation méthodique qu'en fait Descartes dans ses écrits philosophiques, en construisant notamment une continuité avec les principes mathématiques d'Euclide. La particularité de la « conception cartésienne de l'espace » réside dans la « substantialisation du vide » qui confère à l'espace « son caractère de cadre et de "support" » (Sautter, 1985:195). C'est cette définition de l'espace en tant que cadre homogène de l'étendue qui est reprise par Kant lorsqu'il s'attelle à démontrer minutieusement le caractère transcendant des formes *a priori* de l'entendement que sont l'espace et le temps. Par la suite, cette conception de l'espace est plus largement instituée dans les sociétés européennes modernes au sein desquelles le naturalisme se consolide, instillant ses concepts dans toutes les sphères sociales.

Il est alors logique que ce concept d'espace soit devenu « l'archétype mental de la saisie du monde par les géographes » s'exprimant dans « la tendance irrépressible à décrire la surface terrestre en termes d'ensembles homogènes séparés par des limites » (Sautter, 1985:196). La géographie, en tant que mode de connaissance scientifique de l'espace terrestre, institue dans le domaine de la spatialité un rapport spécifique au monde dont l'existence objective se situe du côté de la Nature et dont la connaissance est seule la faculté de l'humain. Cette spatialité moderne correspond à une « exigence de l'esprit, ou d'une classe d'esprits, d'ordonner la diversité *dans* l'espace en découpant et en catégorisant l'espace lui-même » (*ibid.*).

Mais au-delà de la géographie, puis des autres sciences humaines et sociales, cette conception naturaliste de l'espace s'institue également dans la sphère politique, au cours d'une longue transition entre le féodalisme et la modernité. La définition de l'espace opère alors une modification dans les formes de territorialités, faisant passer la constitution des territoires d'une forme féodale analogique à une forme naturaliste étatique moderne.

En étant concomitantes de l'essor de l'État moderne, les sciences sociales ont eu tendance à s'inscrire dans une même conception de l'espace que celle de la politique. En effet, « cette conception de la géographie reflète la vision d'une idéologie "occidentale" mise en forme par le pouvoir moderne plus qu'elle n'exprime les formes de territorialité ou de représentation de l'espace : toutes les sociétés n'ont pas en effet la même "idéologie géographique" » (Bonnemaison, 1989:500). De ce fait, la territorialité moderne des États a partie liée avec la conception géographique cartésienne de l'espace. Non seulement ce concept est posé comme universel et transcendant mais il engage aussi à concevoir des unités spatiales homogènes séparés par des frontières et objectivés à partir d'un point de vue qui s'ignore en tant que tel²²³.

Bien que cette analyse soit encore valable, les importantes transformations issues de la globalisation nuancent en partie son application à notre époque. L'espace de la modernité est toujours composé d'« aires » et de « lieux » mais la prégnance des

²²³ L'analyse faite au sujet de la perspective pourrait également être menée sur les implications de la cartographie.

« réseaux » se fait toujours plus forte (Lussault, 2007). De plus en plus de processus spatiaux prennent la forme de connections et de flux, reconfigurant leur inscription dans une topographie enclose par des frontières. Cela peut être résumé par l'idée d'un passage d'une territorialité moderne à une territorialité "postmoderne".

Pourtant, il faut bien concevoir qu'il s'agit de la mutation d'une même forme de territorialité naturaliste puisque le même concept d'espace est toujours mobilisé et que la forme "classique" de la territorialité n'est pas non plus abolie. Il y a seulement un ajout d'une modalité supplémentaire de territorialité qui reconfigure partiellement l'ancienne. C'est exactement le même type de changement que celui qui concerne la modalité de construction de la personne dans le naturalisme (*supra* ce Chapitre-2.1).

Parallèlement et en lien avec le début de l'émergence de la globalisation, de nouvelles manières d'appréhender l'espace sont apparues. L'idée de l'espace moderne a par exemple été remise en question par le géographe Henri Lefebvre avec son concept de « production de l'espace » qui suppose de considérer l'espace non plus comme étendue objective mais comme un produit social. Il considère ainsi que

l'espace social n'est pas une chose parmi les choses, un produit quelconque parmi les produits : il enveloppe les choses produites. Il résulte d'une suite et d'un ensemble d'opérations, et ne peut se réduire à un simple objet. Effet d'actions passées, il permet des actions, en suggère ou en interdit (Lefebvre, *cité par* Martin, 2006).

C'est la raison pour laquelle cet auteur s'attache à théoriser la conflictualité autour de l'espace afin de montrer que « l'espace (social) est un produit (social) » (*ibid.*). Cette théorie de l'espace a suscité des controverses mais a également donné lieu à de nouvelles approches en géographie et au-delà.

Il faut aussi rappeler que les travaux de Gilles Deleuze, seul ou accompagné de Félix Guattari, ont participé à décentrer la réflexion du rapport à l'espace qui prévalait alors au sein de la modernité. Parmi l'ensemble de leurs concepts impliquant d'autres modalités de conceptualisation de l'espace, un nombre important a été repris en géographie (Regnauld, 2012) (voir aussi Chapitre 6-3).

Mis à part ces travaux fondateurs et ceux qui s'en sont inspirés, la conception moderne de l'espace demeure toujours primordiale dans la territorialité actuelle de la

globalisation. À celle-ci s'est cependant ajoutée une extension connectique de la production spatiale mais qui repose toujours sur une territorialisation issue de la logique étatique moderne. Avant d'approfondir ces spécificités du rapport à l'espace dans la globalisation et leur conséquences sur le vodou *asogwe* diasporique, il faut comprendre la manière dont celui-ci s'est élaboré dans une autre forme de rapport à l'espace.

8.3.2 – Territoires intensifs du vodou *asogwe* : histoire de pliages

Il a déjà été brièvement question de la manière dont était pratiqué le vodou rural dans sa version ancienne, ainsi que ses différences et transmissions par rapport au vodou *asogwe* (Chapitre 3-1.3; Chapitre 4-1.3). Pour dégager la particularité de la spatialité du vodou *asogwe*, il faut reprendre ce point et l'approfondir de manière à saisir les transformations de la spatialité rituelle. C'est en commençant par l'analyse de la territorialité du vodou rural qu'il est possible de cerner ce processus.

La spatialité propre au vodou rural est à replacer dans l'organisation territoriale de la paysannerie haïtienne succédant à l'indépendance de 1804. Les groupes de paysans qui s'installent à cette époque sur les terres laissées vacantes par les grands propriétaires terriens créent un mode d'organisation spécifique, appelé *lakou*. À la fois territorial et social, celui-ci « se regroupait sous l'autorité d'une personnalité dominante, sorte de patriarche qui s'installait en situation de chef à la fois temporel et mystique » (d'Ans, 1987:249). La maison de ce chef est située au centre du domaine et les maisons des autres membres du lignage se répartissent circulairement autour. Cette demeure centrale sert de sanctuaire pour ses divinités, auxquelles les autres membres vouent également un culte. À la mort du patriarche, un autre homme âgé du lignage prend sa fonction et les terres sont équitablement réparties entre les descendants, hommes et femmes (*ibid.*:250). Mais la vie collective impose une gestion collective des terres et celles-ci ne sont dans un premier temps pas séparées.

La logique qui prévaut initialement continue à exister de telle manière que le culte lignager des paysans haïtiens au XXe siècle se situe toujours au sein de

l'intime relation de la "race" (groupe social fondé à la fois sur la parenté et sur la résidence)

et du sol dans lequel sont destin littéralement "s'enracine" : c'est dans ce sol qu'on enterre le placenta à la naissance de chaque membre du lignage; c'est là encore que l'on inhumera leur corps après leur décès, tout ceci exprimant la véritable consubstantialité qui existe entre la terre et le lignage (*ibid.*:289).

Ainsi, le centre du domaine foncier initial du *lakou* demeure le centre de l'activité rituelle pour les descendants d'un même lignage, c'est le *démembré* (*ibid.*:251), équivalent de l'*abitasyon*. Ce principe se perpétue jusqu'au XXe siècle mais les croisements de lignages opèrent des mélanges dans les groupes de *lwa* vénérés au sein d'une communauté locale. Bien que son expression soit différente de celle du vodou *asogwe*, cette territorialité repose sur une logique analogique qui met en jeu des correspondances entre des niveaux de réalité parallèles et fait prévaloir le rôle des ancêtres dans la dynamique sociale.

La transmission du culte aux *lwa* familiaux s'opère parallèlement à la répartition des terres héritées dans un lignage. Pour analyser ce processus, Serge Larose (1977:104-105) utilise l'exemple d'une famille où un père avait deux femmes, lesquelles ont eu chacune deux enfants. La terre du père a été divisée en quatre, une parcelle revenant à chacun des enfants. Une seule portion de terre (the first "house") n'est pas divisée, c'est le lieu de culte des divinités paternelles, utilisé par les quatre enfants. Par ailleurs, ces enfants ayant également hérité des *lwa* de leur mère respective, l'un d'entre eux dans chacune des fratries construit un lieu de culte pour ces divinités sur sa propre parcelle. Celle-ci (secondary *démembré*) sera utilisée seulement par les membres des fratries ayant une ascendance maternelle commune. Chaque enfant a donc deux lieux de cultes pour deux groupes de *lwa*, l'un paternel et l'autre maternel.

Cette subdivision se poursuit avec les générations et les transmissions de groupes de *lwa*, ce qui implique qu'au cours du temps, « the family estate becomes spotted with a number of similar secondary *démembrés* surrounding the "first house". The latter always retains its pre-eminence and defines the largest group of kin, the family; the secondary ones defines groups of a lower segmentation order, the "branches" » (Larose, 1977:104). S'il arrive qu'un des enfants s'établisse sur une nouvelle terre, il y construira une seule *kay lwa* rassemblant ses *lwa* paternels et maternels. Si ces familles de *lwa* (*nasyon*) sont trop dissemblables pour être fusionnées, « two cult-houses have to be built or at least the cult-house is divided into a number of separate rooms, each one accomadating a

"nation" of [*lwa*] » (Larose, 1977:104-105). Ce n'est qu'au fil du temps, des héritages successifs, des départs en villes et des alliances avec des lignages voisins que les terres se morcellent. Parallèlement, l'essor des capacités financières permet la vente et l'achat des terres, transformant alors partiellement la territorialité paysanne.

Mais les *lwa* ne sont pas présents uniquement dans les petits sanctuaires (*kay lwa*) qui leur sont dédiés et qui rassemblent les objets de culte. Ils sont également inscrits dans la topographie même des *démembrés* : arbres, source, cours d'eau. Ces *lwa* sont transmis et, comme les terres, constituent un héritage. Les tombes forment un cimetière familial qui devient un lieu de culte par les hommages successifs rendus aux ancêtres sur ce lieu. Parallèlement, la topographie extérieure aux *démembrés* abrite également des *lwa*, principalement dans les rivières, les grottes, les carrefours ou certains arbres. Ces derniers *lwa* n'appartiennent pas à des lignages, ils ne sont donc pas transmis. En revanche, comme il apparaissait au sujet de la relation au *mèt rivyè* dans la famille d'Elena (Chapitre 7-3.2), ceux-ci interagissent avec les villageois et peuvent donc au cours de l'histoire être domestiqués.

Dans le vodou rural de la fin du XIX^e siècle, la ritualité est ancrée dans la vie quotidienne de la petite paysannerie, où la transmission bilatérale des terres va de pair avec la transmission bilatérale des groupes de *lwa* au sein des lignages (Murray, 1980 :316-317), régulièrement enrichis par l'arrivée de nouveaux *lwa* (Larose, 1977:105). Mais entre le début et le milieu du XX^e siècle, la ritualité se recompose sous l'effet d'importantes transformations sociales (exode rural, augmentation du salariat, pression démographique). Il se produit une perte d'influence des hommes âgés dans la conduite des rituels annuels adressés aux *lwa* du lignage, coïncidant avec une augmentation du recours à des spécialistes rituels extérieurs aux lignages comme intermédiaires avec les *lwa*. Les *oungan* initiés au *kanzo* et qui utilisent l'*ason* gagnent en reconnaissance, au détriment des *oungan* non initiés (*makout*). La ritualité inclut une part de plus en plus grande dédiée aux *lwa* Petro et aux *pwen* ou aux *lwa achte* (Murray, 1980:302; Larose, 1977:115). L'ensemble de ces transformations induit une prégnance croissante des familles spirituelles et leurs lieux de cultes dans la pratique du vodou, parallèlement à une mise à l'écart ou une absorption de la pratique du vodou rural.

C'est l'ensemble de ces processus qui donne naissance au vodou *asogwe*, lequel voit sa pratique devenir davantage urbaine, monétarisée ou marchandisée et composée de non-parents reliés par des liens initiatiques. Une part significative des pratiquants du vodou *asogwe* conserve malgré tout une attache au domaine foncier de leur famille biologique et à la pratique du vodou qui y est menée, mais auquel ils se relient à partir du point de vue du vodou *asogwe*.

En milieu urbain, la place disponible pour pratiquer le vodou est beaucoup plus réduite qu'en milieu rural. Si les principes généraux d'ancrage des *lwa* dans la physicalité du territoire sont conservés, il doivent néanmoins pouvoir s'appliquer dans un territoire aux dimensions réduites : c'est ce que j'appelle le processus de pliage. Les lieux de cultes urbains se composent d'un *peristil* central, autour duquel l'espace rituel du vodou *asogwe* reproduit celui du *démembré* rural mais en miniature. Le *peristil* devient le centre de la ritualité, le lieu dans lequel la famille religieuse se rassemble pour honorer ses *lwa* (dont une partie peut provenir des cultes lignagers de certains membres). Les composants spatiaux nécessaires aux *lwa* sont conservés mais ils sont regroupés dans une enceinte bien plus petite. Le *ounfò* ou les *kay lwa* de différentes *nasyon*, dépositaires du lien matérialisé avec les *lwa*, sont agglomérés ou juxtaposés au bâtiment principal du *peristil*. Les autres composants spatiaux sont répartis entre l'espace bâti et l'enceinte : une tombe (réelle ou symbolique), un arbre, un large foyer et un bassin sont espacés seulement de quelques mètres. Au lieu d'être réparti entre plusieurs lieux distants d'un domaine foncier familial, l'espace rituel est concentré, ses composantes sont juxtaposées ou imbriquées.

Ce pliage du territoire intensif sur lequel repose la pratique du vodou n'est pas sans conséquences sur la relation que les pratiquants entretiennent avec leurs *lwa*. Le brassage de population et la rupture de continuité des lignages propre à la vie urbaine implique une standardisation des *lwa* dans les familles spirituelles. L'apport de *lwa* spécifiques aux lignages biologiques des enfants spirituels doit se mouler dans ces standards ou ne représenter qu'une faible proportion du total des *lwa* vénérés dans la famille religieuse. Le moyen commode de faire correspondre les deux logiques dans le

cadre du vodou *asogwe*, comme je l'ai évoqué (Chapitre 6 et 7), est de considérer que les *lwa* personnels, hérités familialement, sont des déclinaisons de grands *lwa* standards, auxquels s'ajoutent une ou deux divinités singulières par personne. Cela a l'avantage de maintenir un panthéon applicable à n'importe qui, tout en conférant à chacun à la fois une singularité et une substantialisation des liens à son lignage biologique.

La même analyse peut être faite pour expliquer le passage qui s'opère entre les *kay lwa* familiales et les "tables rogatoires" que les pratiquants installent dans leur domicile citadin. Les *lwa*, leurs objets, leurs images et leur répartition, ainsi que les offrandes qui leur sont faites, sont pliés à nouveau pour rentrer dans un meuble ou une pièce de petite envergure située à l'intérieur d'une maison en ville. Le fait nouveau qui apparaît ici, innovation produite par l'adaptation au milieu urbain, est que le *peristil* constitue le centre de la ritualité des familles spirituelles et les domiciles des pratiquants en viennent à être des extensions secondaires de ce centre. Cela ne signifie pas que lieux de cultes domestiques perdent leur intensité mais ils deviennent plus faible que le *peristil* commun à l'ensemble des membres du lignage religieux. L'ancien rôle de patriarche du *lakou* est reproduit par le *oungan* ou la *manbo* à la tête de la famille spirituelle et son *peristil* est le centre d'intensité du territoire de la famille spirituelle, à l'instar de la maison du chef dans la ritualité paysanne. Le *peristil* est le centre d'un réseau à la fois sur le plan social, territorial et de la force.

La configuration particulière du territoire intensif du vodou *asogwe* repose donc sur une perpétuation de la logique du vodou rural mais en l'insérant dans la spatialité extensive du monde urbain, laquelle est issue de la modernité. En effet, tant dans la territorialité du vodou rural que celle du vodou *asogwe*, la "maison" apparaît comme un centre d'intensité, combinant les terres, le lignage et les groupes de *lwa*. Cette spatialité des territoires intensifs met en œuvre une logique de correspondances propre à l'ontologie analogique. D'un autre côté, ce n'est plus le lignage biologique au sein duquel se transmettent les *lwa* mais le lignage spirituel, lequel n'annule pas mais subordonne le rôle du lignage biologique. Ce territoire n'est plus consubstantiel avec le territoire villageois mais avec le territoire formé par le réseau composé du *peristil* central et ses extensions dans les domiciles des enfants spirituels. Cette adaptation à l'urbanité

conserve la logique analogique du territoire intensif mais, en le pliant, l'insère dans la logique extensive de la spatialité moderne. Pourtant, comme il en a été question précédemment (Chapitre 6 et 7), les membres d'une famille spirituelle peuvent toujours conserver un lien avec leur territoire familial et y mener une activité rituelle, mais celle-ci demeure secondaire par rapport à leur pratique au sein de leur famille spirituelle.

La territorialisation du vodou *asogwe*, reposant sur le pliage du territoire intensif rural dans la spatialité extensive urbaine, peut être vue comme une première adaptation analogique au naturalisme moderne. Comme l'ensemble des transformations qui ont donné naissance au vodou *asogwe* au début du XXe siècle, celle qui est à l'œuvre dans la territorialité conserve une logique analogique mais l'aménage de telle façon qu'elle puisse se perpétuer dans un monde moderne. Il faut alors analyser la manière dont cette première adaptation à la modernité s'exprime dans l'insertion du vodou *asogwe* diasporique au sein de la globalisation.

8.3.3 – Globalisation et métropoles : fragmentation réticulaire du vodou *asogwe*

Après avoir été plié dans l'espace urbain haïtien, le vodou *asogwe* a été transposé par ses pratiquants dans les métropoles des pays du Nord au cours de vagues migratoires successives. Ces déplacements massifs sont le fruit de la globalisation et celle-ci a induit une transformation de la spatialité moderne qui affecte les pratiquants vodou, au même titre que beaucoup d'autres populations. Parallèlement, l'installation des communautés haïtiennes dans les métropoles du Nord a nécessité que les pratiquants adaptent leur pratique du vodou dans une spatialité moderne "classique". Interroger la modalité de territorialisation du vodou *asogwe* diasporique c'est interroger ses conditions d'existence au sein du naturalisme globalisé.

Les métropoles des pays du Nord mobilisent d'une certaine façon une double territorialisation : celle, moderne, du découpage de l'espace comme contenant neutre et celle, "postmoderne", de la connexion, des réseaux et des flux de la globalisation. Le territoire stato-national et urbain existe toujours en tant qu'étendue délimitée par des frontières fixes. La globalisation y a tissé des réseaux connectant des espaces proches ou

distants et a orienté ses flux multiples d'un point à d'autres selon des rythmes accélérés.

Les facteurs sociaux, économiques et politiques ont conduit les migrants haïtiens dans les aires périphériques de Montréal. L'ascension sociale d'une fraction d'entre eux a reconfiguré partiellement cette insertion socio-spatiale de telle manière que ceux-ci se sont installés dans des banlieues résidentielles moyenne. L'accès à des maisons plus spacieuses disposant d'un sous-sol aménageable est un facteur décisif pour leur pratique diasporique du vodou *asogwe*. Cet enchaînement de processus a contribué à ce que les pratiquants insèrent le vodou dans une spatialité moderne extensive au sein de la métropole montréalaise.

Comme l'existence des logiques spatiales diasporiques le soulignait (Chapitre 6-3), la territorialisation du vodou *asogwe* se manifeste selon trois modalités. Le territoire local est construit par les sociabilités rituelles et non-rituelles du groupe de pratiquants et leurs proches. Le domicile de la mère spirituelle en est le centre et les domiciles de sens enfants spirituels en est la périphérie. N'étant pas voisins mais pourtant en contact régulier, la famille spirituelle se configure en réseau local. Enfin, l'appartenance partagée à des territoires imaginés renforce ces relations et soude le groupe dans un imaginaire spatial commun. Une partie de ce mode de territorialisation existe en Haïti dans la manière dont le vodou *asogwe* s'insère dans l'espace urbain. La spécificité de sa pratique diasporique réside dans le fait d'être constamment entouré et inclus dans un monde qui n'est pas le sien, à savoir le naturalisme moderne. C'est pour cette raison qu'il y a une fragmentation du territoire intensif de la famille spirituelle au sein de l'espace urbain et que l'existence de ce réseau est nécessaire à sa perpétuation.

Cependant, une part importante de ces logiques spatiales et de la territorialisation plus large de la famille spirituelle de Christelle repose directement sur des processus propres à la globalisation. En effet, l'espace plié du vodou *asogwe* transposé dans la spatialité moderne ne peut pas se suffire à lui-même. Il a besoin de la force des *peristil*, des cimetières et des bois haïtiens. Et ce sont les flux de la globalisation qui permettent aux pratiquants de les trouver. Ils leur permettent aussi de s'insérer dans un lignage religieux et ainsi de constituer une famille forte à Montréal.

L'usage régulier des technologies de l'information et de la communication rend possible le lien de la famille spirituelle de Christelle au lignage religieux de Jean-Christophe ainsi que celui de ses différents membres à leur familles en Haïti. Quant aux transports aériens, ceux-ci permettent à Jean-Christophe, Christelle et certains de ses enfants spirituels d'avoir accès à des lieux indispensables à leur pratique. Ces voyages leur donnent ainsi la possibilité d'entretenir ou d'augmenter leur force et le nombre de leurs initiés, ce qui finalement renforce l'ensemble du lignage religieux. Parallèlement, cela les relie aussi à leur territoires familiaux et fait exister un lien direct avec des territoires intensifs en Haïti. Ces territoires sont d'ailleurs en partie situés en milieu rural, il y a donc dans une certaine mesure une continuité de la territorialité intensive du vodou rural au sein du vodou *asogwe* diasporique.

D'un autre côté, ces personnes vivent la spatialité postmoderne de la globalisation, peut-être davantage que certains Montréalais natifs. La majorité d'entre eux a de la famille dans plusieurs pays, parfois de part et d'autre de l'Atlantique. Les appels internationaux sont monnaie courante et lorsque les conditions sont propices, les voyages internationaux sont réguliers. Ils échangent des nouvelles venant des Caraïbes, de toutes la côte Est des États-Unis et d'autres régions du Canada. Une partie d'entre eux vit dans des conditions moins bonnes que la moyenne de la population de la métropole mais ils sont pourtant "connectés" à une multitude de lieux distants.

C'est dans cette spatialité que le vodou *asogwe* diasporique existe également, ses pratiquants mobilisant régulièrement ces flux dans leur pratique. Il est alors compréhensible qu'une coupure apparaisse dans la territorialisation du vodou *asogwe* à Montréal, qui ne s'inscrit que dans un espace urbain dans la diaspora alors qu'il repose en partie sur des lieux ruraux haïtiens. Au début de ma première recherche sur le vodou haïtien à Montréal j'avais demandé à la première personne avec laquelle j'avais fait un entretien la raison pour laquelle elle n'utilisait pas de plantes issues des forêts québécoises. Sa réponse est éclairante, une fois considérées la logique propre au vodou *asogwe* et la place qu'y occupent les flux transnationaux :

L – Tu en as des racines que tu peux aller chercher dans la forêt, mais ici dans quelle forêt tu vas aller chercher cette racine? Y en a pas de forêt ici.

H – Bah y en a beaucoup de forêt...

L – Non non non, c'est pas pareil. *Tousse*. Tu peux pas trouver ce que tu veux là.

H – Ouais, c'est pas les mêmes plantes qu'il y a.

L – C'est pas les mêmes plantes. C'est pas la même culture du tout du tout du tout... Et puis, en hiver c'est quelle plante que tu vas aller creuser de la terre pour chercher la racine ? Dans quel arbre là ... tu vas aller chercher un racine? C'est quelle plante que tu vas aller prendre en hiver à Montréal? Tu trouves pas la plante ici. Les arbres y a même pas de feuilles. Si tu voulais faire bouilli une feuille là, toute vert pour prendre dans... le bourgeon, tu peux pas trouver. Mais en Haïti tu peux trouver le bourgeon dans n'importe quel temps (entretien Lexida, Montréal, 17/03/2009).

De la même manière, lorsque j'avais demandé à Kelina pourquoi il n'y avait pas de sirènes dans le fleuve Saint-Laurent, celle-ci m'avait expliqué que ce n'était pas suffisamment profond parce qu'il ne « faut pas qu'on te retrouve. C'est la vie sous l'eau » (entretien Kelina, Montréal, 03/06/2014). Ces deux explications mettent en jeu des caractéristiques climatiques et morphologiques pour différencier l'environnement haïtien et québécois. Mais il semble que ce qui est en jeu dans cette distinction est plutôt le fait que le monde du vodou ne peut exister qu'en Haïti. C'est donc seulement dans l'espace urbain de la métropole que s'inscrit le vodou *asogwe* diasporique, pour le reste le lien à Haïti demeure nécessaire.

Le lien séparé aux territoires qu'il est possible de produire dans la métropole et en Haïti semble s'exprimer dans le même principe de coupure et de participation que le rapport à la modernité au sujet de l'économie et de l'individualisme. Le territoire intensif de la ritualité est fragmenté dans un réseau de domiciles à l'intérieur de la métropole, c'est-à-dire à l'intérieur des frontières définies par l'espace urbain. Il n'y a pas de relation possible avec des territoires intensifs extérieurs tels les bois, les cimetières ou les rivières du Québec. Ces lieux ne contiennent pas de *lwa*, seules les parcelles détenues par les pratiquants peuvent en abriter.

Cela signifie que l'espace de la métropole n'est appropriable que partiellement, dans les limites extensives de la propriété privée. C'est seulement en Haïti que les pratiquants peuvent se lier à des territoires intensifs, soit leur appartenant (*abityasyon*), soit extérieurs. C'est la raison pour laquelle le lien au lignage spirituel et la mobilisation des flux de la globalisation est nécessaire au maintien des territoires intensifs diasporiques eux-mêmes. Autrement dit, sans les flux globaux le vodou *asogwe* diasporique ne pourrait pas être pratiqué de manière à faire exister son propre monde au sein de la

métropole montréalaise.

La manière dont le vodou *asogwe* se territorialise dans la diaspora provient d'une histoire complexe et croisée entre le vodou *asogwe* en Haïti et les transformations successives de la modernité. Le naturalisme s'est construit sur une conception de l'espace comme étendue neutre et universelle. Les institutions modernes tels que la science ou les États ont généralisé cette conception et l'ont appliqué dans la construction du monde naturaliste. La société haïtienne en a partiellement hérité, notamment dans la constitution de ses villes. Plus récemment, la globalisation a produit des transformations de cette logique spatiale, sans pour autant l'évincer et y a ajouté des dynamiques de flux, de réseaux et de connexions entre espaces distants. Pour sa part, la socialité rurale haïtienne a élaboré une territorialité intensive, reliant dans une même logique analogique le territoire, le lignage et les divinités. C'est cette territorialité dont le vodou *asogwe* a hérité et qu'il a plié pour la faire entrer dans l'espace urbain haïtien, situé davantage dans le monde moderne. Le vodou *asogwe* conserve alors son ontologie analogique mais l'aménage de telle manière qu'il puisse être pratiqué en ville. En cela, ce processus est une première adaptation analogique du vodou à la modernité.

Suite aux migrations et à leur implantation dans les métropoles du Nord, les Haïtiens pratiquant le vodou *asogwe* ont adapté la territorialité de cette pratique dans un espace urbain où ils étaient minoritaires. Il en résulte une fragmentation de la territorialité intensive du vodou *asogwe* dont le centre est le domicile de la mère spirituelle et la périphérie est composée des domiciles de ses enfants spirituels. L'ensemble de ces lieux forme un réseau qui permet l'existence du territoire intensif de la famille spirituelle au niveau local.

Les membres de la famille spirituelle participent à une spatialité "postmoderne", tant par leurs liens familiaux biologiques que par leurs liens avec le lignage religieux transnational. Le territoire intensif local est donc connecté à d'autres portions de territoires intensifs, de leurs famille biologique et spirituelle, par des relations régulières qui en font un réseau transnational. Celui-ci relie plusieurs foyers diasporiques à Haïti et

rend finalement possible l'existence de l'ensemble du territoire intensif du lignage religieux et de chacun de ses membres. Il s'agit là d'une seconde adaptation du vodou *asogwe*, cette fois-ci diasporique, au naturalisme "postmoderne" de la globalisation. En bref, c'est la possibilité de participation aux flux globaux des membres du lignage spirituel qui permet de faire exister le monde du vodou en dehors d'Haïti.

Conclusion

Les rapports entretenus entre le vodou *asogwe* diasporique et la modernité sont complexes et indissociables de leur histoire longue. Les trois dimensions explorées ici pour répondre à cette question permettent de ré-envisager l'approche de Roger Bastide concernant la distinction entre modernité et contre-modernité. Cette présentation dichotomique des relations entre les pratiques afro-américaines et le monde "occidental" est, dans le cas du vodou *asogwe*, trop schématique et exagérée. Ainsi ne résiste-t-elle pas à l'analyse approfondie des relations multiséculaires entre leurs logiques profondes et leurs réaménagements successifs. En fait, il semble bien que le vodou *asogwe* soit issu d'adaptations à plusieurs niveaux au monde moderne et naturaliste. Toute la nuance de ma réponse réside dans le fait que ces adaptations à la modernité ont été opérées de telle manière qu'elles permettent justement au vodou *asogwe* de perpétuer une ontologie différente de celle du monde moderne, alors même qu'il s'y adapte.

Plus précisément, deux séries d'adaptations ont été menées par les pratiquants au cours de l'histoire du vodou et celles-ci correspondent respectivement au passages des phases historiques de la mondialisation à la globalisation, de la modernité "classique" à la "postmodernité", du vodou rural au vodou *asogwe* diasporique. Ces transformations successives n'ont pas effacé l'ontologie propre au vodou mais leur sédimentation a donné au vodou *asogwe* diasporique une forme spécifique. C'est pour cette raison que pour les trois thématiques abordées ici il y a une première série d'adaptations analogique à la modernité dans le vodou *asogwe* en Haïti : monétarisation, individualisme partiel et territorialité intensive pliée. La situation diasporique reconduit ces adaptations mais la plus grande immersion du vodou *asogwe* dans le monde moderne accroît une part de ces transformations en les incluant davantage dans la modernité. Cela ajoute au vodou

asogwe une part marchandisée, individualiste ou identitaire et une perte du territoire intensif. Pour que le territoire intensif plié soit conservé, cela nécessite des pratiquants qu'ils élaborent et recourent à des réseaux locaux et transnationaux.

La deuxième série d'adaptations n'efface pas la première, de la même manière que ces deux séries d'adaptations ne font pas disparaître l'ontologie profondément analogique dans le vodou *asogwe* diasporique. Bien que réduite, il demeure toujours une part de réciprocité et de redistribution, de personne individuelle et de territorialité intensive. Ce sont principalement sur ces fondements que s'élabore le monde du vodou, quoi que la seconde série d'adaptations conserve toujours une logique analogique et est donc tout aussi importante dans la perpétuation de cette ontologie dans la diaspora.

En considérant ces deux séries d'adaptations dans les trois plans des échanges, de la personne et de la territorialité, c'est un principe général de coupure et de participation qui émerge dans le rapport que le vodou *asogwe* diasporique entretient avec le monde de la modernité et du naturalisme. Il y a en effet une coupure entre le monde du vodou et le monde moderne par la participation séparée entre le *travay* monétarisé et la vente de services au sein d'un marché magico-religieux ; entre la personne individuelle dont une part seulement est un individu partiel et l'individu autosuffisant ; enfin entre le territoire intensif et la spatialité extensive de l'urbain.

Cela explique pourquoi le monde du vodou peut continuer à exister dans la diaspora. Mais il ne faut pas en déduire que chaque pratique du vodou en diaspora reproduise ce monde analogique. La marchandisation, le rapport identitaire et la perte de territoire intensif dans une certaine forme de vodou *asogwe* diasporique montre bien que celui-ci peut être absorbé par la logique moderne naturaliste. Cependant, cette incorporation au monde moderne a toutes les chances de s'opérer sur un registre particulier, dans une version actuelle de la double-conscience, comme par exemple celui des identités hybrides. Cette forme du vodou *asogwe* diasporique n'a alors plus besoin d'un rapport direct avec Haïti pour exister.

En comprenant la nécessité du lien matériel et relationnel à Haïti, il apparaît alors que ce

sont les capacités technologiques de la globalisation elle-même qui permettent aux pratiquants du vodou *asogwe* diasporique de perpétuer le monde analogique du vodou au sein même du naturalisme globalisé. Et cela ne peut se produire que s'ils créent des réseaux transnationaux à l'échelle du lignage religieux qui leur permettent de se territorialiser partiellement en Haïti.

Conclusion générale

Cette thèse a démontré que le vodou *asogwe* tel qu'il est pratiqué par l'ensemble d'une famille spirituelle diasporique est porteur d'une ontologie analogique (le monde du vodou) que ses pratiquants reproduisent tout en l'adaptant à leur condition diasporique et aux flux de la globalisation. Pour reprendre les concepts bastidiens (Bastide, 1955), la famille spirituelle participe socialement à la globalisation mais institue également un coupure avec celle-ci, afin de faire exister à l'intérieur de celle-ci le monde du vodou de manière séparée. Cette séparation est cependant relative puisque c'est justement la mobilisation de certaines capacités technologiques de la globalisation (T.I.C. et transports aériens) qui permet de maintenir vivant le monde du vodou à l'étranger, par un lien constant à des territoires, des substances et des personnes (humaines et non-humaines) en Haïti.

La séparation réside plutôt dans le fait que l'usage des moyens technologiques n'implique pas la participation totale des personnes aux modalités modernes et naturalistes d'existence telles que l'économie, l'individu et la territorialité extensive. Ces technologies permettent au contraire de reproduire et d'adapter des modalités d'existence analogiques telles que l'interdépendance hiérarchisée, la personne dividuelle et la territorialisation intensive propres au monde du vodou. Néanmoins, le vodou *asogwe* est partiellement absorbé par le monde moderne naturaliste. Il devient alors, en partie ou totalement, une pratique religieuse marchandisée, support d'une identité hybride et n'a pas besoin d'un lien matériel à Haïti pour exister dans les métropoles du Nord. Dans le cas de la famille spirituelle étudiée ici, cette dimension apparaît en partie mais elle semble être secondaire et subordonnée à la part de la pratique ancrée dans une ontologie analogique.

La tension qui apparaît entre les processus d'adaptations et ceux qui tendent à reproduire le monde du vodou est complexe. Non seulement elle se manifeste dans le rapport que les pratiquants entretiennent entre l'intérieur du monde du vodou et son extérieur mais elle s'exprime à l'intérieur même du vodou *asogwe* diasporique. C'est ce qui a émergé de

l'analyse et que j'ai identifié comme la sédimentation de deux séries d'adaptations successives au naturalisme moderne. La première donne naissance au vodou *asogwe* en Haïti au début du XXe siècle et la seconde est celle que la famille spirituelle diasporique opère pour maintenir sa pratique dans et par la globalisation.

Cette démonstration a été menée en suivant comme thème principal la manière dont la ritualité du vodou *asogwe* s'adapte tout en se perpétuant et en prêtant attention au rôle de son inscription spatiale comme révélateur de ce processus.

Le Chapitre 1 a fourni une réflexion sur les approches issues de l'anthropologie de la mondialisation et situait l'analyse du vodou au sein des études sur les religions afro-américaines. La question des rapports entre adaptations et continuités culturelles et leur expression dans des formes de territorialisation est présente dès le début de la mondialisation et informe l'histoire des cultures afro-américaines. À travers l'histoire d'Haïti, il est apparu que l'organisation des pratiquants du vodou en familles spirituelles est issue de ce contexte spécifique partagé par les autres cultures afro-américaines et est marquée par la première mondialisation. Les transformations induites ultérieurement par les processus de la globalisation, notamment par la constitution de communautés diasporiques, a été une première approche pour penser le vodou *asogwe* diasporique et ses formes de territorialisation.

La réflexion a porté ensuite plus directement sur le vodou en tant qu'objet d'étude, construit différemment selon la succession des approches théoriques (Chapitre 2). L'anthropologie ontologique y fut présentée comme une modalité analytique pertinente du vodou dans la mesure où l'histoire propre à la société haïtienne est prise en compte. Il s'agissait notamment de saisir la place qu'y occupe la famille spirituelle en tant qu'institution issue de la première mondialisation. À partir des pistes théoriques sur la dimension ontologique du vodou, il apparaissait que l'espace et la territorialité y jouent un rôle prépondérant.

Le Chapitre 3 situait le cadre contextuel dans lequel s'est déroulée ma recherche et identifiait la forme de vodou que j'ai étudié comme étant celle du vodou *asogwe*. J'ai

développé l'approche méthodologique qui m'a amené à participer activement à la ritualité du vodou *asogwe* diasporique et à me déplacer en différents points du réseau relationnel étendu de la famille spirituelle.

Dans le Chapitre 4, j'ai présenté de manière détaillée le vodou *asogwe* tel que je l'ai observé. Sa pratique repose sur un cadre matériel important dont une partie peut être reproduite à Montréal. Cela apparaissait dans la description des deux cérémonies par l'agencement spatial de la ritualité reproduit dans le domicile de la mère spirituelle. Mais d'autres parties de la ritualité nécessitent un lien à Haïti. Le rapport au domaine foncier familial en Haïti (*abitasyon*) était introduit comme une continuité avec une pratique antérieure du vodou.

Au fur et à mesure que la famille spirituelle se constitue, elle s'ancre dans un territoire local urbain propre à sa condition diasporique (Chapitre 5). La constitution de la famille spirituelle et sa structuration hiérarchique interne n'est pas exempte de conflictualité. L'analyse de l'inscription du vodou *asogwe* dans l'espace urbain de Montréal reposait sur l'étude des trajectoires urbaines d'installation des membres de la famille spirituelle comparées à celles de l'ensemble de la communauté haïtienne de Montréal et d'autres familles spirituelles. Son insertion socio-spatiale révélait des disparités au sein des pratiquants vodou mais leurs relations forment un réseau local qui produit un territoire commun pour la pratique du vodou. La prise en compte des relations avec d'autres familles spirituelles et d'autres pratiques que le vodou dans l'espace local de Montréal indiquait que les adaptations de la famille spirituelle sont partagées par d'autres groupes similaires et que leurs relations (conflictuelles ou amicales) les consolident mutuellement. Il se dégageait de ce constat que chaque famille spirituelle construit un territoire qui lui est propre.

La famille spirituelle participe à un lignage religieux plus large qui lui permet d'établir des réseaux transnationaux nécessaires à sa perpétuation dans la diaspora (Chapitre 6). Pour tisser de tels liens et les maintenir malgré la dispersion et l'éloignement, le recours aux T.I.C et aux transports aériens se révèle nécessaire. Mais ces capacités de déplacement (la motilité) sont inégalement réparties au sein de la famille spirituelle et

du lignage religieux, recoupant en partie leur structuration hiérarchique. Par ces moyens techniques et les relations que celles-ci permettent d'entretenir, la famille spirituelle participe d'un territoire transnational plus étendu, en parallèle des territoires familiaux de chacun de ses membres. Les motivations des déplacements évoquées par les pratiquants indiquaient qu'un ensemble de concepts sous-tend leur rapport à l'espace et aux territoires que les analyses précédentes ne permettaient pas d'approfondir.

L'analyse développée dans le Chapitre 7 a alors permis de combler ce manque et révéla les conditions propres au monde du vodou, qui repose sur une ontologie analogique approchée à partir des concepts de multiplicité, de force et d'attachements. Les personnes (humaines et non-humaines), la ritualité, les objets, les animaux et les territoires intensifs ont tous un rôle déterminé dans ce monde et confèrent au lien avec Haïti un statut de premier ordre.

Pourtant, force est de constater que les pratiquants vivent dans le monde du naturalisme moderne. Il convenait alors de confronter les différentes analyses menées dans les chapitres précédents pour synthétiser la place relative du monde du vodou et du monde moderne dans leur vie (Chapitre 8). Les tensions entre perpétuations et transformations du monde du vodou nécessitaient d'être situées dans leur histoire longue afin de saisir comment elles se sont sédimentées dans le vodou *asogwe* diasporique. Il en ressortit que c'est par un lien matériel maintenu avec Haïti dans une participation de la famille spirituelle à la globalisation que le monde du vodou peut exister dans la diaspora.

L'originalité des recherches que j'ai menées s'est manifestée par des apports sur trois plans. Au niveau méthodologique et de la pratique ethnographique, les pratiquants du vodou *asogwe* diasporique m'ont appris qu'ils pouvaient faire exister le monde du vodou à Montréal. La participation soutenue que j'ai eu à la ritualité de la famille spirituelle m'a permis d'appréhender la complexité du monde du vodou. Quant à la construction d'un terrain multisitué, cela m'a amené à comprendre comment les pratiquants mobilisent les technologies de la globalisation pour faire exister le monde du vodou en dehors et en lien avec Haïti. L'articulation de ces deux dimensions méthodologiques correspondaient à la configuration propre à mon objet d'étude et se manifestait

également dans les choix théoriques que j'ai opéré pour analyser celui-ci.

En termes théoriques, le double ancrage dans l'anthropologie de la mondialisation et l'anthropologie ontologique a conféré à mon analyse une portée inédite. L'articulation de ces deux courants récents a permis d'aborder les pratiques religieuses de certaines populations immigrées d'une nouvelle manière, en dépassant leurs limitations analytiques respectives. L'analyse en terme de religions transnationales ou de pratiques religieuses diasporiques apportait un éclairage pertinent sur les pratiques religieuses des migrants au sein de la globalisation. Pourtant, elles en rendaient compte de manière trop extérieure et restrictive pour saisir toute l'importance que représente pour ces personnes le maintien d'un lien matériel au lieu d'origine de ces pratiques. C'est le recours à l'anthropologie ontologique qui permet de palier à ce manque, tout en fournissant également des éléments de compréhension de la modernité et de la globalisation elles-mêmes par le concept de naturalisme. De ce fait, cela soulignait également le fait que vivre en diaspora n'implique pas nécessairement pour les migrants d'embrasser l'ensemble des présupposés modernes et naturalistes, comme certaines analyses de la mondialisation pourraient amener à le penser (voir par exemple, Appadurai, 2001). Cette dimension dépasse les caractères localiste et fixiste qui pourraient être reprochés à l'anthropologie ontologique en ne faisant porter ses analyses que sur des groupes culturels non-migrants. L'identification d'adaptations analogiques à la modernité au sein du vodou *asogwe* diasporique a également engagé à concevoir des transformations historiques s'opérant dans des ontologies et a peut-être prémuni l'analyse de certains risques essentialistes qui pouvaient se présenter.

Enfin, cette thèse se veut être une modeste contribution à une réflexion sur la production des savoirs scientifiques au sujet des groupes humains et de leurs mondes. L'historicisation des concepts mobilisés en sciences sociales constitue déjà une forme de tradition au sein de celles-ci. La nouveauté qu'amène l'anthropologie ontologique dans ce domaine est que cette historicisation se complète d'une analyse des formes sociales et des agencements matériels auxquels les concepts sont liés, ou desquels ils sont issus, pour saisir le monde dont ils proviennent et qu'ils participent à construire. L'approfondissement de ce type d'analyse pourrait se révéler très riche à prolonger pour

ouvrir de nouvelles pistes de réflexions et "corriger" certains biais ou impensés présents en anthropologie, comme dans d'autres sciences humaines et sociales.

Finalement, ce que nous apprennent ces personnes c'est qu'il est possible de faire exister d'autres mondes en parallèle du monde de la modernité et du naturalisme. Cela signifie que la globalisation n'est pas entièrement synonyme d'uniformisation puisque d'autres mondes peuvent s'y déplacer. Cependant le naturalisme moderne y demeure toujours la logique dominante, il est donc nécessaire que ces personnes y participent. Mais si cette participation s'accompagne d'une coupure, il est possible d'aménager un monde différent, maintenu collectivement et qui peut être rejoint par d'autres. Cette thèse est en quelque sorte un témoignage particulier d'une telle expérience, de laquelle on ne revient jamais tout à fait inchangé.

Ouvertures

Les devenirs du vodou *asogwe* diasporique

Au cours de mes recherches, je me suis aperçu qu'en certaines occasions le vodou *asogwe* diasporique entrait en contact avec d'autres religions transnationales et/ou diasporiques à Montréal. Par ailleurs, la part importante de la participation d'enfants et de jeunes adultes au vodou *asogwe* diasporique implique une présence croissante de pratiquants non-immigrés mais héritiers de cette histoire. Ces deux facteurs engagent à de nouvelles interrogations sur l'objet d'étude de cette thèse. S'agissant des nouvelles générations de pratiquants, se pose la question de savoir dans quelle mesure ceux-ci auront une propension à vivre le monde du vodou si Haïti leur est de plus en plus extérieur. Quant à la rencontre avec d'autres religions diasporiques, cela concerne plus particulièrement des cultes afro-brésiliens (*candomblé*, *umbanda*) mais aussi des formes populaires d'hindouisme (sud-asiatique ou indo-caribéen). Étant donné que ces deux ensembles rituels reposent sur des ontologies analogiques, il est possible de concevoir une forme d'articulation entre les systèmes de correspondances qui leurs sont propres, débouchant éventuellement sur de nouveaux "syncrétismes". C'est en tout cas ce que laisse penser le registre dans lequel est formulé une telle situation par différentes personnes rencontrées lors de mes recherches. Comme ces deux processus se déroulent toujours dans le cadre de la globalisation et dans un contexte où le naturalisme demeure dominant, une analyse similaire à celle que j'ai développée dans ma thèse peut être portée à ce qui devient un nouvel objet d'étude.

Côtoiements ontologiques

La démarche théorique que j'ai suivie dans cette thèse pourrait être mobilisée pour étudier des situations comparables mais qui mettent en jeu d'autres mondes, d'autres ontologies. Il serait ainsi possible d'analyser la manière dont d'autres ontologies analogiques s'accommodent du naturalisme moderne globalisé. Une démarche comparatiste amènerait alors à s'interroger sur les orientations que prennent les personnes dans un tel contexte. Insérés dans les dynamiques de la globalisation, d'autres collectifs analogiques mettent-ils en place un rapport de coupure et de participation au naturalisme similaire à celui dégagé dans cette thèse? Une part de leur ontologie est-elle

reformulée selon les catégories du naturalisme moderne? Existe-t-il des processus similaires à ceux analysés ici dans l'histoire longue d'autres cultures qui permettraient de concevoir de telles adaptations?

Il faut néanmoins veiller à ne pas essentialiser ces modalités analytiques et rester vigilant aux côtoiement de plusieurs logiques au sein de chaque ontologie particulière. Cette démarche comparatiste amènerait alors peut-être à dégager plus précisément le rôle joué par les combinaisons de pratiques et de concepts relevant de régimes ontologiques différents au sein d'une même ontologie. En ce qui concerne l'analogisme, cela conduirait à étudier en leur sein les pratiques et concepts qui relèvent davantage du totémisme, de l'animisme ou du naturalisme. Selon les cas, cette démarche pourrait amener à mieux comprendre les adaptations différentes au naturalisme moderne que peuvent développer plusieurs ontologies analogiques.

Nouvelles formulations du naturalisme

Enfin, dans la continuité de la démarche amenée par l'anthropologie ontologique, un questionnement plus large pourrait être mené sur les rapports entre la composition du monde naturaliste et la place qu'y occupent les disciplines scientifiques. L'anthropologie ontologique et la méthodologie participative qui lui correspond amènent à "prendre au sérieux" les mondes des autres et cela produit une puissante remise en question des fondements du naturalisme et de la modernité. Le fait que cette démarche récente confère une place centrale à l'environnement n'est pas fortuitement issu de l'innovation théorique d'un courant de chercheurs. Si cette dimension acquiert tant d'importance actuellement et qu'elle s'accompagne d'interrogations croissantes sur l'orientation contemporaine du naturalisme moderne c'est également parce qu'elle fait écho à des enjeux présents dans l'ensemble de la société civile. Il apparaît que c'est de plus en plus par la mobilisation de théories scientifiques que ces remises en questions sont opérées. Comme le souligne Philippe Descola (2005:302-350) lorsqu'il consacre un chapitre à l'analyse du naturalisme contemporain, les tentatives de ses reformulations par des penseurs et scientifiques aux ancrages théoriques très divers acquièrent une place croissante depuis plusieurs décennies. Beaucoup d'entre-eux font le constat d'une nécessité de reformuler les bases de notre monde pour l'orienter vers une version plus

tolérante et tolérable. S'il est vain de chercher à dépasser le naturalisme, peut-être est-il nécessaire de le reformuler et comme l'ajoute cet auteur, « qu'une telle réforme soit indispensable, tout l'indique autour de nous, depuis la révoltante disparité des conditions d'existence entre les pays du Sud et du Nord jusqu'à la dégradation alarmante des grands équilibres de la biosphère sous l'effet de l'action humaine » (Descola, 2005:689). C'est ce qu'il propose en élaborant le concept d'« universalisme relatif » (Descola, 2005:522). De nombreuses démarches concourent à enrichir une telle réflexion. Elles vont des interrogations portant sur la manière de « faire entrer les sciences en démocratie » (Latour, 1999), en passant par la proposition d'élaborer une « anthropologie non hégémonique » (Saillant *et al.*, 2011) à la tentative d'articuler métaphysique et anthropologie (Viveiros de Castro, 2009). C'est d'ailleurs à partir d'un tel constat et dans une démarche théorique similaire que le récent ouvrage d'Émilie Hache propose « de passer d'un univers trop rapidement unifié et clos [...], à un monde pluridimensionnel, infini dans ses variétés ontologiques comme dans ses devenirs » (Hache, 2014:19). Si différentes que soient les positions théoriques qui sous-tendent ces multiples réflexions, il semble qu'elles partagent pourtant la recherche d'une élaboration collective d'un monde commun qui puisse laisser s'épanouir plusieurs mondes différents.

Bibliographie

- Abélès Marc, 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot.
- Adouane Soraya, 2001/2002, « La pratique du vodou haïtien à Paris », *Psychopathologie africaine*, XXXI, n°1, pp.69-91.
- Agier Michel, 2009, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*. Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia.
- Agudelo Carlos, 2006, « Les réseaux transnationaux comme forme d'action dans les mouvements noirs d'Amérique latine », *Cahiers des Amériques latines* (Nouvelle Série), V. 51-52, no. 1-2, p. 31-48.
- Alister Elizabeth Mc, 2002, *Rara! Vodou, Power and Performance in Haïti and its Diaspora*, Berkeley, Los Angeles & Londres, University of California Press.
- 1995, « A Sorcerer's Bottle: The Art of Magic in Haiti », in Cosentino Donald (ed.), *Sacred Arts of Haitian Voodoo*, Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History, pp.305-427.
- Anderson Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002 (1983).
- Anglade Georges, 1982, *Atlas critique d'Haïti*, Montréal : ERCE & CRC. Groupe d'Études et de Recherches Critiques d'Espace Département de Géographie, Université du Québec à Montréal. Centre de Recherches Caraïbes de l'Université de Montréal.
- Ans (d') André-Marcel, 1987, *Haïti. Paysage et société*, Paris, Karthala.
- Appadurai Arjun, 2005 (1996), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- 1996, *Modernity at large : Cultural dimensions of globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Apter Andrew, 2002 « On African origins : creolization and connaissance in Haitian Vodou », *American Ethnologist*, vol. 29, n° 2 : 223-260.
- Argyriadis Kali, 2005, « Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, p. 153-183.
- 1999, « Une religion vivante. Continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises », *L'Homme*, tome 39 n°151. Récits et rituels. pp. 21-46.
 - 2000, « Des Noirs sorciers aux babalaos. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane ». *Cahiers d'études africaines*, n°160, pp. 649-674.
- Argyriadis Kali et Stefania Capone (dir.), 2011, *La religion des orisha. Un champ social*

transnational en pleine recomposition, Paris, Hermann.

Argyriadis Kali et Stefania Capone, 2004, « Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami) », *Civilisations*, [En ligne], 51, mis en ligne le 07 janvier 2009, consulté le 14 novembre 2015. URL : <http://civilisations.revues.org/668>

Aubrée Marion, 2003, « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, p. 65-84.

Audebert Cédric, 2012, *La diaspora haïtienne. Territoires migratoires et réseaux transnationaux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- 2009, « Residential Patterns and Political Empowerment among Jamaicans and Haitians in the U.S. Metropolis. The Role of Ethnicity in New York and South Florida », *Human Architecture*, 2009, n°6, vol.4, FALL, pp.53-68.
- 2008, « L'intégration des Antillais en France et aux États-Unis : contextes socio-institutionnels et processus de territorialisation », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 24 - n°1 | mis en ligne le : 01 avril 2011, URL : <http://remi.revues.org/index4269.html>.
- 2006, « Les communautés antillaises aux États-Unis : entre métropolisation et logiques réticulaires transnationales », *Espace populations sociétés* [En ligne], 2006/1 | mis en ligne le 28 mai 2009. URL : <http://eps.revues.org/index1411.html>
- 2004, « Immigration et insertion urbaine en Floride : le rôle de la famille transnationale haïtienne », *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 20 - n°3 | mis en ligne le 25 septembre 2008. URL : <http://remi.revues.org/index2027.html>

Augé Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.

- 1988, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.

Basch Linda, Glick-Schiller Nina & Blanc-Szanton Crisitina, 1994, *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, New York : Gordon & Breach.

Bastide Roger, 2010 (1973), « Le sacré sauvage », *Sociologies* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 08 septembre 2010, consulté le 09 mai 2014. URL : <http://sociologies.revues.org/3238>

- 2003 (1972), *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Seuil.
- 1996 (1967), *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde*, Paris, L'Harmattan.
- 1995 (1960), *Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF.
- 1978, « Modernité et contre-modernité », *La revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n°20, pp.13-25.
- 1958, *Le Candomblé de Bahia (Rite Nago)*, Paris-La Haye, Mouton et Cie.

- 1955, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas* (São Paulo), pp.495-503.
- 1953, « Contribution à l'étude de la participation », *Cahiers internationaux de Sociologie*, n°14, pp.30-40.

Bastide Roger, Morin Françoise et Raveau François, 1974, *Les Haïtiens en France*, Paris/La Haye, Mouton.

Bava Sophie & Capone Stefania, 2010, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart*, n°56, pp.3-16.

Beaubrun Mimerose, 2010, *Nan dòmi, le récit d'une initiation vodou*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs.

Béchuacq Dimitri, 2010, *Pratiques migratoires entre Haïti et la France. Des élites d'hier aux diasporas d'aujourd'hui*, [Thèse de doctorat; sous la direction de Marie-José Jolivet], Paris, EHESS.

- 2008, « La construction d'un vodou haïtien savant », in *Vodou*, Jacques Hainard, Philippe Mathez et Olivier Schinz (dir.), Infolio éditions / Genève: MEG, coll. Tabou 5, pp. 27-69.
- 2007, « “La diaspora haïtienne” à Paris. Significations, visibilités et appartenances », In M. Burac, A. Calmont & C. Audebert (dir.), *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, pp. 253-271.
- 2006, « Les parcours du marronnage dans l'histoire haïtienne : entre instrumentalisation politique et réinterprétation sociale », *Ethnologies*, vol. 28, n° 1, pp.203-240.

Bégot Danielle (dir.), 2008, *La plantation coloniale esclavagiste, XVIIe-XIXe siècles : actes du 127e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques*, Nancy, 2002, Paris, Éditions du CTHS.

Belmont Nicole, 1978, « J. Favret-Saada, Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage », *L'Homme*, vol. 18, n° 3, pp. 234-235.

Benoist Jean, 2010, « Rencontre avec Milo Rigaud », *Études créoles*. URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/Rencontre_avec_milo_rigaud/Rencontre_avec_milo_rigaud_texte.html Page consultée le 15/03/2016.

- 2004, « Rencontres des médecines : s'opposer ou s'ajuster », *L'Autre, Cliniques, cultures et sociétés*, vol.5, n°2, pp.277-286.

Benoît Catherine, 2004, « Vivre avec la drépanocytose ou le sida : culture et géopolitique des itinéraires thérapeutique des étrangers caribéens résidant à Saint-Martin », *Espace, Populations, Sociétés*, n°2, pp.265-279.

Bentolila Alain (dir.), 1976, *Ti diksyonnè kreyòl-franse / Dictionnaire élémentaire créole haïtien-français*, Port-au-Prince – Paris, Éditions Caraïbes – Hatier.

Bernèche Francine et Jean-Claude Martin, 1984, « Immigration, emploi et logement : la

situation de la population haïtienne dans certaines zones de la région métropolitaine de Montréal », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 8, n° 2, pp. 5-29.

Beyer Peter, 1994, *Religion and globalization*, London / Thousand Oaks / New Delhi, Sage Publication.

Bibeau Gilles, 2006, « Les églises noires de Montréal : une voie vers la citoyenneté? », *Anthropologie et Sociétés*, vol.30, n°1, pp.202-211.

Bijou Legrand, 1963, « Aspects psychiatriques du vodou haïtien », *Rond Point*, 8 juillet, pp.20-25.

Boas Franz, 1940 [1840], *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan Company.

Boltanski Luc et Chiapello Eve, 2011 (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

Bonhomme Julien, 2007, « Anthropologue et/ou initié », *Journal des anthropologues* [En ligne], 110-111, mis en ligne le 01 décembre 2008, consulté le 19 septembre 2012. URL : <http://jda.revues.org/2444>

- 2006, « "La feuille sur la langue". Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n°17, pp.1938-1953.
- 2005, *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS.

Bonnemaison Joël, 1989, « L'espace réticulé. Réflexions sur l'idéologie géographique », in Antheaume Benoît (dir.), *Tropiques. Lieux et liens*. Paris, Éditions de l'ORSTOM, pp.500-511.

Bougerol Christiane, 2008, « Actualité de la sorcellerie aux Antilles », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XLVIII (1-2), n°189-190, pp.267-281.

Boutros Alexandra, 2002, « Virtual Vodou: The Technologies of Faith in the Domains of Cyberspirituality », Conference Paper Presented at *Cultural Traffic: Policy, Culture and the New Technologies in the European Union and Canada*; Carleton University, Nov. 2002. URL : www1.carleton.ca/ces/ccms/wp-content/ccms-files/Boutros.pdf

Boyer Pascal, 2001, *Et l'Homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Robert Laffont.

Brodwin Paul, 2003, « Pentecostalism in translation: religion and the production of community in the Haitian diaspora », *American ethnologist* V. 30, no. 1, p. 85-101

- 1996 *Medicine and morality in Haïti*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown Karen Mc Carthy, 1991, *Mama Lola, a Vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press.

Brubaker Rogers, 2005, « The 'diaspora' diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, No. 1 January, pp. 1-19.

Bryceson Deborah et Vuorela Ulla (eds.), 2002. *The transnational family: New European Frontier and Global Networks*, Oxford, Berg.

Buchler Ira R., 1966, « Sémantique descriptive des catégories religieuses nuer », *L'Homme*, vol.6, n°4, pp.35-58.

Capone Stefania, 2010, « Religions "en migration" : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, 4 n° 56, p. 235-259.

- 2007, « Introduction », *Ateliers du LESC*, n° 31, Religions afro-américaines : nouveaux terrains, nouveaux enjeux, 2007, [En ligne], mis en ligne le 23 juillet 2007. <http://ateliers.revues.org/document301.html>
- 2005a, *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala.
- 2005b, « Repenser les "Amériques noires". Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n°1, pp.83-91.
- 2004, « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations* [En ligne], 51 | 2004, mis en ligne le 06 janvier 2009, Consulté le 03 juin 2009. URL : <http://civilisations.revues.org/index634.html>
- 1999, « Les dieux sur le net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, n°151, pp.47-74.

Carrithers Michael, Candea M., Syke K., Holbraad M. & Venkatesan S., 2010, « Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester », *Critique of Anthropology*, June, vol.30, n°2, pp.152-200.

Castaneda Carlos, 2007 [1972]. *Le voyage à Ixtlan, Les leçons de Don Juan*. Paris, Gallimard.

- 1999 [1968]. *L'herbe du diable et la petite fumée, Une voie yaqui de la connaissance*. Paris, 10/18.
- 1985 [1971]. *Voir, Les enseignements d'un sorcier yaqui*. Paris, Gallimard.

Castells Manuel, 2001 (1998), *L'ère de l'information. Vol. 1, La société en réseaux*, Paris, Fayard.

Chakrabarty Dipesh, 2000, *Provincializing Europe : Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Chalut Jean-François, 2013, *De la plantation de café à la tumba francesa*, [DVD], Montréal, CIDIHCA.

Chamberlain Mary (ed.), 1998, *Caribbean Migration : Globalised Identities*. London, Routledge.

Chivallon Christine, 2006, « Diaspora noire des Amériques : une réflexion conduite à partir de la notion de "lien transétatique" », *Autrepart*, n°38, vol.2, pp.39-61.

- 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS éditions.
- 2002, « La diaspora noire des Amériques. Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, n°161, pp.51-74.

Clarke Kamari, 2004, *Mapping Yoruba Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham & London : Duke University Press.

Clastres Pierre, 1974, « De l'Ethnocide », *L'Homme*, vol. 14, n°3-4, pp.101-110.

Claval Paul, 1996, « Le territoire dans la transition à la postmodernité », *Géographie et cultures*, n°20, pp. 93-112.

Clavel François-Timoléon Bègue, 1843, *Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes anciennes et modernes*, Paris: Pagnerre Éditeur.

Clifford James, 1997, *Routes, travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Harvard University Press.

Clorméus Lewis Ampidu, 2014, « La soutane contre le tablier. Au cœur des tensions entre le clergé breton et la franc-maçonnerie haïtienne au XIXe siècle », *Histoire, Monde & Cultures religieuses*, n°29, mars, pp. 33-59.

- 2012a, « À propos de la seconde campagne antisuperstitieuse en Haïti (1911-1912) Contribution à une historiographie », *Histoire & Missions Chrétiennes*, n°24, décembre, pp. 105-130.
- 2012b, « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vodou haïtien une religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n°159, pp.153-170.

Collectif, 1973, *La notion de personne en Afrique noire. Colloque international du CNRS, Paris, 11-17 octobre 1971*, Paris, Éditions du CNRS.

Conger George P., 1927, *Whitehead lecture notes: Seminary in Logic: Logical and Metaphysical Problems, Manuscripts and Archives*, New Haven, Connecticut, Yale University Library.

Corten André, 2001, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*, Paris, Karthala.

Courlander Harold, 1960, *The Drum and the Hoe : Life and Lore of the Haitian People*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Csordas J. Thomas (ed.), 2009, *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.

- 1993, « Somatic mode of attention », *Cultural Anthropology*, n°8, vol.2, pp.135-

Damoiseau Robert et Jean-Paul Gesner, 2002, *J'apprends le créole haïtien*, Paris, Karthala.

Dejean Paul, 1990, *D'Haïti au Québec*, Montréal, Édition du CIDIHCA.

- 1978, *Les Haïtiens au Québec*, Montréal, Presses Universitaires du Québec.

Deleuze Gilles et Félix Guattari, 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit.

Deren Maya, 1953, *Divine horsemen, the living Gods of Haïti*, London, New-York, Thames & Hudson.

- 1970 (1953), *Divine horsemen, the living Gods of Haiti*. [VHS] New York, Mc Pherson.

Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Devereux Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.

- 1977 (1970), *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

Dianteill Erwan, 2000, *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro- cubaines*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Dianteill Erwan et Aubrée Marion, 2002, « Misère et splendeur de l'afro-américanisme, une introduction », *Archives des sciences sociales des religions*, 117, (janvier-mars), pp.5-15.

Dorlin Elsa (dir.), 2009, *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France.

Dorsainvil Justin Chrysostome, 1931, *Vodou et névrose*. Port-au-Prince, Imprimerie La Presse.

Doucet Rachelle, 2005, « Anthropologie, politique et engagement social », *Gradhiva*, n°1, 109-125.

Douyon Emerson, 1969, « La transe vaudouesque : un syndrome de déviance psychoculturelle », *Acta criminologica*, vol. 2, n° 1, janvier, pp.11-70.

Drotbohm Heike, 2011, « Deporting Diaspora's Future? Forced Return Migration as an Ethnographic Lens on Generational Differences among Haitian Migrants in Montréal », in Regine Jackson (Ed.) 2011: *Geographies of the Haitian Diaspora*. Oxford, New York: Routledge. pp.185-204.

- 2010, « Haunted by Spirits: Balancing Religious Commitment and Moral Obligations in Haitian Transnational Social Fields ». In: Gertrud Hüwelmeier

- und Kristine Krause (eds.), *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*. Oxford, New York: Routledge. pp.36-51.
- 2009, « Negotiating Needs and Obligations in Haitian Transnational Religious and Family networks », in Carolin Leutloff-Grandits, Anja Peleikis und Tatjana Thelen (dir.) 2009: *Social security in religious networks. Anthropological perspectives on new risks and ambivalences*. New York u.a.: Berghahn, pp.206-225.
 - 2008, « Of Spirits and Virgins: Situating Belonging in Haitian Religious Spaces in Montreal, Canada ». *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, Vol. 33, no. 1, pp. 33–50.
 - 2007, « Comment habiller la Vierge? Syncrétisme et anti-syncrétisme haïtien à Montréal », *Diversité urbaine*, vol.7, n°1, pp.31-49.
 - 2005, *Geister in der Diaspora. Haitianische Diskurse über Geschlechter, Jugend und Macht in Montreal, Kanada*. Marburg: Curupira.
- Dubisch Jill, 2008, « Challenging the Boundaries of Experience, Performance, and Consciousness: Edith Turner's Contributions to the Turnerian Project », in Graham St John (dir.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. New York, Berghahn Books : 324-335.
- Du Bois William Edward Burghardt, 2006 [1897], « La préservation des races (1897) », *Raisons politiques*, n°21, vol.1, pp.117-130.
- Dufoix, 2006, « W.E.B. Du Bois : "race" et "diaspora noire/africaine" », *Raisons politiques*, n°21, vol.1, pp.97-116.
- Dumont Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- Durkheim Émile, 1963 [1895], *Les Règles de la Méthode sociologique*. Paris, Presses universitaires de France.
- 1897, *Le suicide : étude de sociologie*, Paris, Félix Alcan.
- Duvalier François, 1966, *Œuvres essentielles*, Port-au-Prince, Presses nationales d'Haïti.
- Escobar Arturo, 2001, « Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization », *Political Geography*, n°20, pp.139-174.
- Espirito Santo Diana, Katarina Kerestetzi & Anastasios Panagiotopoulos, 2013, « Human substances and ontological transformations in the African-inspired ritual complex of Palo Monte in Cuba », *Critical African Studies*, Vol. 5, n°3, pp.195-219.
- Eisenstadt Shmuel N., 2004, « La modernité multiple comme défi à la sociologie », *Revue du MAUSS*, n°24, pp.189-204.
- Evans-Pritchard Edward Evan, 1968 [1940], *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, Gallimard.

Ewing Katherine P., 1994, « Dreams from a Saint : Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist*, 96, 3 : 571-583.

Fabian Johannes, 2001, *Anthropology with an attitude. Critical essay*. California, Stanford, Stanford University Press.

- 2000, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press.

Fattier Dominique, 2006, *Le créole haïtien de poche*, Paris, Assimil.

Favret-Saada Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.

Firmin Anthénor, 1885, *De l'égalité des races humaines*, Paris, Librairie Cotillon.

Fretigny Jean-Baptiste, 2012, « Aéroport : non-lieu ou point d'ancrage du Monde? » in Cynthia Ghorra-Gobin (dir.), *Dictionnaire critique de la mondialisation*, Paris, Armand Colin, pp.30-35.

Geertz Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Geschiere Peter, 2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, n°79-3, pp.17-32.

- 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

Gell Alfred, 2009 (1998), *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Bruxelles, Les presses du réel.

Giafferi Natacha, 2007, *Une ethnologue à Port-au-Prince. Question de couleur et luttes pour le classement socio-racial dans la capitale haïtienne*. Paris, L'Harmattan.

- 2004, « Violence de la relation ethnographique. L'exemple haïtien », *Terrain*, n°43, pp.123-140.

Gibbal Jean-Marie, 1988, *Les génies du fleuve, Voyage sur le Niger*. Paris, Presse de la Renaissance.

Gilroy Paul, 2003 (1993), *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*. Paris, Kargo.

Glass-Coffin Bonnie, 2010, « Anthropology, Shamanism, and Alternate Ways of Knowing–Being in the World: One Anthropologist's Journey of Discovery and Transformation », *Anthropology and Humanism*, Vol. 35, Issue 2, pp 204–217.

Glick Schiller Nina, 2005, « Transnational social fields and imperialism, bringing a theory of power to transnational studies », *Anthropological theory*, vol.5, n°4, pp.439-461.

Goldman Marcio, 2007, « How to learn in an afro-brazilian spirit possession religion. Ontology and multiplicity in candomblé », in Ramón Sarró & David Berliner (eds.), *Learning Religion. Anthropological Approaches*, pp.103-119.

Goulet Jean-Guy, 2011a, « Présentation : l'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, p. 9-42.

- 2011b, « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, 2011, p. 107-125.
- 2011c, « Comprendre et gérer la peur existentielle : approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison », *Ethnologies*, vol. 33, n° 1, p. 33-73.

Goulet Jean-Guy et Bruce G. Miller (dirs.), 2007, *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*. Lincoln, University of Nebraska.

Goulet Jean-Guy et David E. Young (dirs.), 1994, *Being Changed by Cross-Cultural Encounters : The Anthropology of Extraordinary Experience*. Peterborough, Broadview Press

Guarnizo Luis E. & Michael P. Smith (eds.), 1998, *Transnationalism from below*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publisher.

Guedj Pauline, 2009, « Africain, Akan, Panafricain et Afro-Américain », *Civilisations*, n°58, vol.1, pp.73-92.

- 2007, « Entre Africanité et Afro-Américanité. Divinités « akan » et culte des ancêtres aux États-Unis », *Ateliers du LESC* [En ligne], n°31, mis en ligne le 23 juillet 2007. URL : <http://ateliers.revues.org/752>
- 2005, « Du panafricanisme à la réafricanisation : formation et actualité du mouvement akan aux États-Unis », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 91-1, mis en ligne le 10 janvier 2010, Consulté le 12 mars 2010. URL : <http://jsa.revues.org/index2832.html>

Gunder Frank Andre & Barry K. Gills, 1994, *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, London and New York: Routledge.

Gupta Akhil & Ferguson James (eds.), 1997, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley - Los Angeles -London, University of California Press.

Hache Émilie (dir.), 2014, *De l'univers clos au monde infini*, Paris, Éditions Dehors.

Hall Stuart, 2008 (2007), *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Éditions Amsterdam.

Hanam Kevin, Mimi Sheller & John Urry, 2006, « Editorial : Mobilities, Immobilities and Moorings », *Mobilities*, Vol.1, n°1, pp.1-22.

Hannerz Ulf, 2003, « Being there... and there.... and there! : reflections on multi-site

ethnography », *Ethnography*, vol.4, n°2, pp.201-216.

- 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London / New York, Routledge.

Harner Michael, 1980, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, New-York, Harper & Row Publishers.

Hayes Kelly E., 2007, « Black Magic and the Academy : Macumba and Afro-Brazilian "Orthodoxies" », *History of Religions*, Vol. 46, n°4, pp.283-315.

Héas Stéphane & Poutrain Véronique, 2003, « Les méthodes d'enquête qualitative sur Internet », ethnographiques.org, 4 [en ligne], URL : <http://www.ethnographiques.org/2003/Heas,Poutrain.html>. Consulté le 03 juillet 2011.

Hell Bertrand, 2008, « Négociant avec les esprits tromba à Mayotte. Retour sur le "théâtre vécu" de la possession », *Gradhiva* n°7 (n.s.) : *Le possédé spectaculaire*, pp. 6-23.

Helly Denise, 2006, « Diaspora : un enjeu politique, un symbole, un concept ? », *Espace populations sociétés* [En ligne], 2006/1 | mis en ligne le 01 avril 2008, consulté le 20 février 2012. URL : <http://eps.revues.org/index960.html>

Henare Amiria, Martin Holbraad and Sari Wastel (eds.), 2007, *Thinking Through Things. Theorising artefacts ethnographically*, London : Routledge.

Herskovits Melville J., 1975 (1937), *Life in a Haitian valley*, New York, Octagon Books.

- 1958 (1941), *L'Héritage du Noir. Mythe et réalité*, Paris, Présence Africaine.

Hervieu-Léger Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.

Heusch Luc de, 2000 « Kongo en Haïti », [chapitre XIV] in *Le Roi Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, p.237-388.

Holbraad Martin, 2008, « Relationships in motion. Oracular recruitment and ontological definition in Cuban Ifá cults », *Système de pensée en Afrique noire*, n°18.

- 2006, « The Power of Powder. Life-force and motility in Cuban divination », *Bedeutung*, Issue 3, pp.42-56.
- 2005, « Expanding Multiplicity : Money in Cuban Ifá Cults », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.11, n°2, pp.231-254.

Hurbon Laënnec, 2000 (dir.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue, 22-23 août 1791 : actes de la table ronde internationale de Port-au-Prince, 8 au 10 décembre 1997*, Paris, Karthala.

- 1993, *Les mystères du vaudou*, Paris, Gallimard.
- 1988, *Le barbare imaginaire*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Icart Jean-Claude, 2004, « La communauté haïtienne de Montréal », *Haïti Tribune*

(Spécial Communauté haïtienne du Canada), n° 1018 nov.-1er déc. : 4.

Ingold Tim, 1996, « Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment », in Ellen Roy F. & Katsyoshi Fukui, *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford, Berg.

- 1987, *The Appropriation of Nature : Essays on Human Ecology and Social Relations*, Iowa City, University of Iowa Press.

Jackson Regine O., 2011, *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge.

James Joel *et al.*, 1994, *El vodú en Cuba*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Janzen, John M., 1995 (1978), *La quête de la thérapie en bas Zaïre*, Paris, Karthala.

Jaulin Robert, 1970, *La paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil.

Jules-Rosette Bennetta, 1975, *African Apostles. Conversion in the Church of John Maranke*. (Foreword by Victor Turner) Ithaca, Cornell University Press.

- 1994, « Decentering Ethnography : Victor Turner's Vision of Anthropology », *Journal of Religion in Africa*, 24, 2 : 160-181.

Kaufmann Vincent, 2008, *Les paradoxes de la mobilité, bouger, s'enraciner*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes.

Kearney Michael, 1995, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism." *Annual Review of Anthropology*, 24:547-65.

- 1986, « From the invisible hand to visible feet: anthropological studies of migration and development. » *Annual Review of Anthropology*, 15:331-361.

Kearney Michael and Carole Nagengast, 1989, *Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California*. Davis, California: California Institute for Rural Studies.

Kerboull Jean, 1973, *Le vaudou : magie ou religion?* Paris, P. Laffont.

Kerestetzi Katerina, 2011, « Fabriquer une *nanga*, engendrer un dieu (Cuba) », *Images Re-vues*, [En ligne], n°8, 2011, mis en ligne le 20 avril 2011, consulté le 10 octobre 2012. URL : <http://imagesrevues.revues.org/478>

Kuczynski Liliane, 2008, « Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest africains en région parisienne », *Cahiers d'études africaines*, n°189, vol.1-2, p. 237-265.

Labelle Micheline, Serge Larose et Victor Piché, 1983, « Émigration et immigration : les Haïtiens au Québec », *Sociologie et Sociétés*, Vol. XV, n°2 , pp. 73-88.

Labussière Olivier et Julien Aldhuy, 2012, « Le terrain? C'est ce qui résiste. Réflexion sur la portée cognitive de l'expérience sensible en géographie », *Annales de géographie*,

n°687-688, pp.583-599.

Laëthier Maud, 2009, « Espaces et mémoire. Circulation du vodou à partir de la Guyane », in Baby-Colin, Cortes Geneviève, Faret Laurent & Guetat-Bernard Hélène (dir.), *Migrants des Suds*, Marseille, IRD Editions, pp.393-412.

– 2011, *Être migrant haïtien en Guyane*, Paris, CTHS.

Laguerre, Michel S., 1989, *Voodoo and politics in Haiti*. London, Macmillan.

– 1980, *Voodoo heritage*, Beverly Hills, Sage Publication.

Laplantine François, 2001 (1987), *L'Anthropologie*, Paris, Payot.

– 1999, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et Sociétés*, vol.23, n°2, pp.101-115.

Laplantine François et Francine Saillant, 2005, « Globalisation, terrain et théorie : l'anthropologie retraversée », *Parcours Anthropologiques*, n°5, pp.10-17.

Larose Serge, 1977, "The Meaning of Africa in Haitian Vodou." In *Symbols and Sentiments : Cross-Cultural Studies in Symbolism*, edited by Ioan Lewis, pp.85-116. New York : Academic Press.

Latour Bruno, 2004, « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, vol.30, n°2, pp.225-248.

– 1999, *Politiques de la nature. Comment faire entre les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.

– 1997 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

– 1996 (1993), *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, La Découverte.

Laurière Christine, 2005, « D'une île à l'autre. Alfred Métraux en Haïti », *Gradhiva*, n°1, pp.181-207.

Le Gall Josiane, 2005, « Familles transnationales : bilan des recherches et nouvelles perspectives », *Les Cahiers du Gres*, vol. 5, n° 1, p. 29-42.

Leiris Michel, 1980 (1958), *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Le Sycomore.

– 1953, « Note sur l'usage de chromolithographies catholiques par les vodouisants d'Haïti », *Les Afro-Américains*, Mémoires de l'IFAN, Dakar, n° 27, IFAN, p.201-209.

Lindsay Colin, 2007, *La communauté haïtienne au Canada, 2001*, Ottawa, Statistique Canada & Ministre de l'Industrie. [En ligne] URL : <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-621-x/89-621-x2007011-fra.htm?contentType=application%2Fpdf>, page consultée le 10/06/2016.

Lussault Michel, 2007, *L'Homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Seuil.

Mahler Sarah J. & Katrin Hansing, 2005, « Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami », *Latin American Perspectives*, Issue 140, Vol. 32, No. 1, January, pp.121-146.

Malinowski Bronislaw, 1963 [1922], *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Éditions Gallimard.

Marcus E. George, 1995, « Ethnography in/of the world system : the emergence of multi-sited ethnography », *Annual review of anthropology*, vol.24, pp.95-117.

Marriott McKim, 1976. « Hindu transactions: Diversity without dualism », in Kapferer Bruce (ed.), *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp.109-142.

Markham Annette N. & Baym Nancy K., 2008, *Internet inquiry : conversations about method*, London, Sage.

Martin Jean-Yves, 2006, « Une géographie critique de l'espace quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre », *Articulo – Journal of Urban Research* [Online], 2 | 2006, Online since 17 July 2006, connection on 13 May 2014. URL : <http://articulo.revues.org/897>

Mauss Marcel, 1993 (1950), *Sociologie et Anthropologie*, préface de Claude Lévi-Strauss, Paris, PUF.

Meintel Deirdre, 2011, « Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, p. 89-106.

- 2007, « When the Extraordinary Hits Home : Experiencing Spiritualism » , in Goulet J.-G. et B. Miller (dirs.), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*. Lincoln, University of Nebraska, pp.124-157.

Meiksins Wood Ellen, 2009 (2002), *L'origine du capitalisme. Une étude approfondie*, Montréal, Lux Éditeur.

Métraux Alfred, 1958, *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard.

- 1953, « Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti. » *Journal de la Société des Américanistes*, Volume 42, n° 1, pp. 135-198.

Michel Claudine & Bellegarde-Smith Patrick (eds), (2006), *Vodou in Haitian life and culture : invisible power*, New-York : Palgrave Macmillian.

- 1999, « Vodou and Haiti : a conference on Haitian Vodou, Mission Statement of a New Association : The Congress of Santa Barbara », *Religion*, n°29, p. 347-352.

Michel Claudine, 2002, « Women's Moral and Spiritual Leadership in Haitian Vodou. The Voice of Mama Lola and Karen McCarthy Brown », *Journal of feminist studies in religion*, n°17, vol.2, p. 61-87.

- 1995, *Aspects éducatifs et moraux du vodou haïtien*, Port-au-Prince, Éd. Natal.
- Miler Ivor, 2000, « A Secret Society Goes Public : The Relationship between Abakuá and Cuban Popular Culture », *African Studies Review*, Vol.43, n°1 avril, pp.161-188.
- Miron Gaston, 1994, *L'Homme rapaillé*, Montréal, L'Hexagone.
- Mooney Margarita, 2009, *Faith Makes Us Live: Surviving and Thriving in the Haitian Diaspora*, Berkeley, University of California Press.
- Moreau de Saint-Méry Médéric Louis Élie, 1775 (1789), *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue*, Paris, L. Guérin & cie.
- Morgan Lewis H., 1851, *League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*. New York, Rochester.
- Morin Françoise, 1993, « Entre visibilité et invisibilité : les aléas identitaires des Haïtiens de New York et Montréal », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Vol. 9, n°3, pp. 147 - 176
- Morin Louis, 1973, *La méthodologie de l'histoire de vie : sa spécificité, son analyse*, Québec, Université Laval - Institut Supérieur des Sciences Humaines.
- Munier Hadrien, 2015, « L'illégitimité du vodou et les problèmes de sa médiatisation », in Saillant Francine et Jorge P. Santiago (dir.), *Images, sons et récits des Afro-Amériques*, Paris, Édition des Archives Contemporaines, pp.25-51.
- 2013, « L'élaboration du sens du malheur dans les consultations vodou de Montréal », in Jorge P. Santiago et Marina Rougeon (dir.), *Pratiques religieuses Afro-Américaines. Terrains et expériences sensibles*, Academia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve, pp.55-75.
 - 2011, « Les usages des références à l'Afrique dans le vodou haïtien à Montréal », *RITA* n°5: décembre (en ligne), mis en ligne le 20 décembre 2011. Disponible en ligne <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-61/les-usages-des-references-a-lafrique-dans-le-vodou-haitien-a-montreal.html>
- Murray Gerald F., 1980, « Population Pressure, Land Tenure, and Voodoo : The Economics of Haitian Peasant Ritual ». In Ross Eric B. (ed.), *Beyond the Myths of Culture : Essays in Cultural Materialism*, New York, Academic Press, pp.295-321.
- 1976, « Women in perdition : ritual fertility control in Haiti », in Marshall J. and S. Polgar (eds.), *Culture, natality and family planning*, Channel Hill, University of North Carolina Press. pp.59-78.
- Narby Jeremy, 1995, *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Genève : Georg Éditeur.
- Neill Ghyslaine, 1985, « Classe, sexe et trajectoire socio-professionnelle : le cas de

l'immigration haïtienne au Québec ». *Cahiers québécois de démographie*, vol. 14, n° 2, p. 259-273.

Nérestant Micial M., 1994, *Religions et politique en Haïti*, Paris, Karthala.

Obadia Lionel, 2013, *La marchandisation de Dieu. L'économie religieuse*, Paris, CNRS Éditions.

- 2006, « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie* [En ligne], 17-18, mis en ligne le 16 janvier 2007, consulté le 07 juin 2014. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/499>

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1990, « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales : idéologie, action, connaissance », *Cahiers d'Études Africaines*, vol.30, n°120, pp.475-492.

- 1988, « Jeu de la croyance et "je" ethnologique: exotisme religieux et ethno-égo-centrisme », Recension de *Les génies du fleuve* de Jean-Marie Gibbal; *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger* de Paul Stoller; Cheryl Olkes, *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 28, Cahier 111/112, pp. 527-540.

Ortner Sherry, 2005, « Subjectivité et critique culturelle », in Yacine Tassadit (dir.), *Anthropologie et subjectivité*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, pp.21-44.

Palecek Martin & Mark Risjord, 2012, « Relativism and the Ontological Turn within Anthropology », *Philosophy of the Social Sciences*, vol.43, n°1, pp.3-23.

Parsons Elsie G., 1928, « Spirit cult in Hayti », *Journal de la Société des Américanistes*, Vol.20, pp157-179.

Pereira de Queiroz M. I., 1979, « Principe de participation et principe de coupure. La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol.47, n°1, pp.147-157.

Peters Larry, 1981, *Ecstasy and healing in Nepal. An Ethno-psychiatric Study of Taman Shamanism*. Malibu, Undena Publications.

Petit-Monsieur Lamartine, 1992, *La coexistence de types religieux différents dans l'Haïtien contemporain*, Immense, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.

Pluchon Pierre, 1987, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*. Paris, Karthala.

- 1980, *La route des esclaves. Négriers et bois d'ébène au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.

Planson Claude, 1974, *Vaudou. Un initié parle*. Paris : Jean Dullis Éditeur.

Poirier Sylvie, 2004, « Ontology, Ancestral Order, and Agencies among the Kukatja of the Australian Western Desert », in Clammer, John, Sylvie Poirier & Éric Schwimmer

(dirs). *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto: University of Toronto Press, pp.58-109.

Polanyi Karl, 1983 (1944), *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

Postone Moishe, 2009 (1993), *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits.

Price Mars Jean, 1973 (1928), *Ainsi parla l'oncle*, Montréal, Lémac.

Regnauld Hervé, 2012, « Les concepts de Félix Guattari et Gilles Deleuze et l'espace des géographes », *Chimères*, n°76-1, pp.195-204.

Régulus Samuel, 2012, *Transmission de la prêtrise vodou. Devenir oungan ou manbo en Haïti*, [Thèse de doctorat; sous la direction de Laurier Turgeon], Québec, Université Laval.

Rey Terry & Karen Richman, 2010, « The Somatics of Syncretism : Tying Body and Soul in Haitian Religion », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, vol.39, n°3, pp.379-403.

Rey Terry & Alex Stepick, 2013, *Crossing the Water and Keeping the Faith : Haitian Religion in Miami*, New York, New York University Press.

Richman Karen, 2005, *Migration and Vodou*, Gainesville, University Press of Florida.

Rigaud Milo, 1974, *Vè-vè. Diagrammes rituels du vaudou*. New-York: French and European Publications.

– 1953 , *La tradition voodoo et le voodoo haïtien: son temple, ses mystères, sa magie*. (Photos de Odette Mennesson-Rigaud) Paris: Niclaus.

Rosenberg Harold, 1962, *La tradition du nouveau*, Paris, Éditions de Minuit.

Rosière Stéphane, 2010, « Une géopolitique des classes ? », *L'Espace politique* [En ligne], vol.12, n°3, mis en ligne le 11 février 2011, consulté le 03 novembre 2013. URL : <http://espacepolitique.revues.org/1770>.

Rouch Jean, 1955, *Les maîtres fous*. [DVD], Paris : Les films de la Pléiade.

Rouget Gilbert, 1990, *La musique et la transe*, (préface de Michel Leiris) Paris, Gallimard.

Rouzier Semexant, 1927, *Dictionnaire géographique et administratif universel d'Haïti*. Tome 3. Port-au-Prince : Aug A. Heraux.

Saillant Francine, 2010, « Une critique post-coloniale du savoir local de Clifford Geertz », in Addi Lahouari et Obadia Lionel (dir.), *Clifford Geertz. Interprétation et*

culture, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, pp.55-72.

Saillant Francine (dir.), 2009, *Réinventer l'anthropologie, Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*, Montréal, Liber.

Saillant Francine et Jorge P. Santiago (dir.), 2015, *Images, sons et récits des Afro-Amériques*, Paris, Édition des Archives Contemporaines, pp.25-51.

Saillant Francine, Mondher Kilani et Florence Graezer-Bideau (dir.), 2011, *Le manifeste de Lausanne. Pour une anthropologie non hégémonique*, Montréal, Liber.

Saint-Louis Fridolin, 2000, *Le vodou haïtien, reflet d'une société bloquée*, Paris, L'Harmattan.

Sansone Livio, Elisée Soumonni et Boubacar Barry (dir.), 2010, *La construction transatlantique d'identités noires : entre Afrique et Amériques*, Amsterdam : Sephis / Paris : Karthala.

Santamaria Neil, 2008, « Les vodou d'Hispaniola : histoire de deux frères ennemis », in *Vodou*, Jacques Hainard, Philippe Mathez et Olivier Schinz (dir.), Infolio éditions / Genève: MEG, coll. Tabou 5, pp.341-361.

Santiago Jorge Pessanha, 2015, « Images d'umbandistes : renverser les stigmates. Passages de l'invisibilité à l'hyper-visibilisation », in Francine Saillant et Jorge P. Santiago (dir.), *Images, sons et récits des Afro-Amériques*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, pp.1-24.

Sautter Gilles, 1985, « La géographie comme idéologie? », *Cahiers de géographie du Québec*, vol.29, n°77, pp.193-203.

Schmidt Volker H., 2006, « Multiples Modernities or Varieties of Modernity? », *Current Sociology*, Vol.54, n°1, pp.77-97.

Schütz Alfred, 1987, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Paris, Méridiens-Klincksieck.

Seabrook William B., 1929, *The Magic Island*, New-York, Harcourt Brace and Compagny.

Simpson Georges Eaton, 1945 « The Belief System of Haitian Vodun », *American Anthropologist*, vol. 47, n°1, pp.49-52.

- 1940a, « The Vodun Service in Northern Haiti », *American Anthropologist*, vol. 42, n°2, part 1, pp.236-254.
- 1940b, « Haitian Magic », *Social Forces*, vol. 19, n° 1, pp.95-100.

Stoller P. et C. Olkes, 1987, *In Sorcery's Shadow : A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago, The University of Chicago Press.

Strathern Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems With Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Tanikella Leela, 2009, « Voices from home and abroad: New York City's Indo-Caribbean media », *International journal of cultural studies*, Vol. 12, n°2, pp. 167-85.

Tarrius Alain, 2002, *La Mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. Paris, Balland.

Tedlock Barbara, 1991, « From Participant Observation To Observation of Participation », *Journal of Anthropological Research*, n°47, pp.69-94.

Tedlock Dennis, 1990, *Days from a Dream Almanac*. Urbana, University of Illinois Press.

Thornton John K., 1998 « Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n° 1, pp.85-103.

Tibon-Cornillot Michel, 2000, « La radicalisation du fétichisme : À propos de l'argent, "la vie mouvante en elle-même de ce qui est mort" », *Rue Descartes*, n°28, pp.51-82.

Tremblay Johanne, 1995, *Mères, pouvoir et santé en Haïti*, Paris, Karthala.

Turner Edith, 1992, *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Verger Pierre, 1995 (1954), *Dieux d'Afrique*. Paris, Paul Hartmann.

Ville de Montréal, 2014, *Atlas sociodémographique 2011*, URL : http://ville.montreal.qc.ca/pls/portal/docs/PAGE/MTL_STATS_FR/MEDIA/DOCUMENTS/ATLAS_2011_AGGLOM%C9RATION%20DE%20MONTR%C9AL.PDF , page consultée le 22/02/2016.

Viveiros de Castro Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses Universitaires de France.

- 1998a, « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.4, n°3, pp.469-488.
- 1998b, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Paris, Le Plessis-Robinson, pp.429-462.

Voltaire Frantz, 2007, *Une brève histoire des communautés noires du Canada*, Montréal, Édition du CIDIHCA.

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

- 2008, « Le vodou haïtien comme système de soins, nouvelle lecture. » in Hainard Jacques, Philippe Mathez et Olivier Schinz (dir.), *Vodou*, Genève,

- Infolio éditions / MEG, coll. Tabou 5, 2008, pp. 177-197.
- 2007, « Des nuances sur le vodou haïtien : ou chasser les certitudes et les sur-interprétations ». *Revue Haïtiano-Antillaise*. (5), pp.85-101.
 - 2005, *Le vodou haïtien : système de soins ou religion ? Situer le vodou au sein du pluralisme médico-religieux en Haïti*, [Thèse de doctorat ; sous la direction de Raymond Massé], Québec, Université Laval.

Wallerstein Immanuel, 1974, *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York/Londres: Academic Press.

Wiltshire Rosina, 1992. « Implications of transnational migration for nationalism: The Caribbean Example », in Glick Schiller N. *et al.*, *Towards a transnational perspective on migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences, pp. 175-187.

Wirtz Kristina, 2007, « How diasporic religious communities remember: learning to speak the 'tongue of the oricha' in Cuban Santería », *American ethnologist* V. 34, no. 1, pp. 108-26.

Wittel Andreas, 2002, « Ethnography on the move : From Field to Net to Internet », *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum : Qualitative Social Research*, vol.1, n°1, Art. 21.

Annexes

1 – Lexique

Pour la transcription des termes issus du créole haïtien, j'ai utilisé l'orthographe présentée dans les ouvrages de Dominique Fattier (2006), Robert Damoiseau et Jean-Paul Gesner (2002), ainsi que le dictionnaire dirigé par Alain Bentolila (1976). Lorsqu'ils sont employés dans le texte, ces termes ne comportent pas de "s" au pluriel, afin de respecter l'orthographe de leur langue d'origine et pour ne pas les franciser. Pour ce qui concerne la prononciation, je renvoie le lecteur aux ouvrages cités ci-dessus.

Abréviations utilisées dans les définitions : *litt.* (traduction littérale), *orig. fon* (mot d'origine fon), *orig. X prob.* (mot d'origine X probable), *orig. inc.* (mot d'origine inconnue), *orig. ang.* (mot d'origine anglaise), *orig. fr.* (mot d'origine française), *n.* (nom), *v.* (verbe), *adj.* (adjectif).

Abitan (*n., adj. - orig. fr.*) : Paysan, personne habitant en milieu rural.

Abitasyon (*n. - orig. fr.*) : Domaine foncier d'un lignage biologique en milieu rural. Le terme vient directement de l'appellation des espaces de production (plantations) de l'époque coloniale. Il est parfois synonyme de *demanbre* et de *lakou*.

Adjenikon (*n. - orig. inc.*) : Initié qui occupe le rôle de lancer les chants dans les cérémonies.

Asogwe (*n. adj. - orig. fon prob.*) : Nom du quatrième et dernier rituel initiatique et du grade auquel celui-ci donne droit (*oungan / manbo asogwe*). Il qualifie également la forme de vodou dans lequel ce grade existe (vodou *asogwe*).

Ason (*n. - orig. fon*) : Hochet rituel utilisé pour invoquer les *lwa* dans le vodou *asogwe*. Il est confectionné à partir d'unealebasse dont une partie étroite sert de manche, auquel est attachée une clochette par une ficelle. La partie bombée est recouverte d'un filet de perles.

Badji (*n. - orig. inc.*) : Pièce dans laquelle sont recluses les personnes lors d'un rituel d'initiation. Il arrive parfois que le *ounfò* soit désigné ainsi lorsqu'il est utilisé comme lieu de réclusion.

Bizango (*n., adj. - orig. inc.*) : Nom d'une société secrète.

Bokò (*n. - orig. fon*) : Terme désignant un praticien vodou, souvent associé dans la littérature à la sorcellerie, par opposition au *oungan*. Il semble que cette dichotomie ne soit pas si effective et que ce terme peut être parfois utilisé comme synonyme de

oungan.

Chanje miwa (*n., v. - orig. fr. prob.*) : Dans les cérémonies publiques, partie durant laquelle le groupe d'initiés change d'habits. Chez Christelle, cela se passe souvent entre la première partie du rite Rada et le *chante chay*.

Chanpwèl (*n., adj. - orig. fr.*) : *Litt.* « Sans poil ». Nom d'une société secrète. Ce terme vient du fait que les *lwa* honoré par de tels groupes se nourrissent de "cochon sans poil", c'est-à-dire d'humains.

Chante chay (*n., v. - orig. fr.*) : *Litt.* « Chanter les charges ». Rite qui a lieu dans les cérémonies publiques au milieu du rite Rada et dans lequel aucun *lwa* n'est interpellé. Les chants qui y sont proférés ont une forte dimension morale et normative.

Chwal (*n. - orig. fr.*) : Cheval. Se dit de la personne possédée par un *lwa* pour la différencier du *lwa* qui l'habite. Il arrive fréquemment que le *lwa* utilise ce terme pour désigner la personne qu'il est train de posséder.

Dans / sèvis (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Danse / service ». Cérémonie publique.

Danti (*n., adj. - orig. inc.*) : *Lwa* très âgé lié à un lignage biologique.

Demanbre (*n. - orig. fr.*) : Domaine foncier d'un lignage biologique en milieu rural issu de la fragmentation d'un *lakou*. Il est parfois synonyme de *abitasyon* et de *lakou*.

Djakout / makout (*n., adj. - orig. inc.*) : *Litt.* « Sacoche ». 1 – Sac en paille tressée, attribut du *lwa* Kouzen Zaka. 2 – *Oungan* ou *manbo* non initié qui a obtenu ses pouvoirs directement auprès des *lwa*. Ces personnes sont aussi appelées *madjawe*.

Dogwe (*v., n. - orig. fon prob.*) : Geste rituel effectué en faisant tinter l'*ason* en direction d'une personne pour distribuer la force d'un *lwa*. Il s'adresse aux initiés de l'assistance supérieurs au niveau *kanzo*, seuls capables de ramasser cette substance invisible.

Dyab (*n., adj. - orig. fr.*) : Diable, mais plus proche du sens de démon que de Satan. Il peut être utilisé pour qualifier certains *lwa* agressifs et dangereux.

Ekspedisyon (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Expédition ». Agression sorcellaire consistant à envoyer l'âme d'un mort pour nuire à quelqu'un.

Fanmi (*n. - orig. fr.*) : Famille. 1 – Famille biologique. 2 – Famille spirituelle. 3 – Groupe de *lwa* apparentés, synonyme de *nasyon*.

Fey (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « feuille, plante ».

Foula (*v. - orig. inc.*) : Action de vaporiser un liquide contenu dans la bouche sur quelqu'un ou quelque chose, soit pour la "bénir" soit pour hâter l'arrivée de la transe.

Frote fey (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Frotter les feuilles ». Cérémonie confidentielle menée à

la fin du mois de décembre consistant à préparer une mixture à base de plantes dont les initiés s'enduisent le corps pour se renforcer.

Gad (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « garde ». Divinité mineure chargée de protéger une personne ou un lieu.

Ginen (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Guinée ». 1 - Terme désignant l'Afrique dont provenaient les esclaves de Saint-Domingue. À l'époque de la traite négrière, ce terme désignait toute la côte sud de l'Afrique de l'Ouest. 2 – Lieu mythique où vivent certains *lwa* et certaines personnes décédées.

Govi (*n. - orig. fon.*) : Cruche en terre cuite attribuée à un *lwa* dans laquelle un *oungan* ou une *manbo* fait venir celui-ci afin qu'il parle (généralement dans une consultation).

Grouye (*v. - orig. fr. prob.*) : Geste du bassin à connotation sexuelle effectué dans certaines danses, notamment par les Gede.

Interpellation (*n. - orig. fr.*) : Procédé rituel consistant à invoquer un *lwa* au cours d'une cérémonie publique.

Kanzo (*n., v. - orig. fon prob.*) : Second rituel d'initiation dans le vodou *asogwe*. Lorsqu'il est qualifié de *sou pwen*, cela désigne le troisième rituel initiatique. Ces deux termes sont également utilisés pour qualifier les grades auxquels ils donnent droit. Avec les mêmes usages, ils sont parfois remplacés par *kouche* (coucher, s'étendre sur le sol) puisque l'initiation nécessite d'être allongé durant plusieurs jours.

Kay lwa (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « maison des *lwa* ». Pièce ou petite bâtisse destinée à accueillir les autels permanents des divinités et leurs offrandes régulières.

Kò drapo (*n. - orig. fr.*) : Initiés qui occupent le rôle de porter les drapeaux de la famille spirituelle durant certaines cérémonies. Il y en a toujours deux.

Kretyen (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Chrétien ». Protestant.

Kwa kwa (*n. - orig. inc.*) : Maracas utilisées dans les rituels.

Lakou (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « La cour ». Domaine foncier d'un lignage biologique en milieu rural. Il correspond à la socialité rurale spécifique du XIX^e siècle. Il est parfois synonyme de *abitasyon* et de *demanbre*.

Langay (*n., adj. - orig. fr.*) : *Litt.* « Langage ». Langue secrète et magique utilisée dans le vodou composée de mots d'origine africaine (ou supposée africaine) dont le sens est parfois inconnu.

Laplas (*n. - orig. fr.*) : Abréviation de « commandant général de la place ». Initié qui occupe le rôle de porter un sabre, une épée ou une machette durant l'interpellation de certains *lwa* puis de leur donner après un *vire-kase*.

Lave tèt (*n., v. - orig. fr.*) : *Litt.* « Laver la tête ». Rituel d'initiation consistant à baptisé les *lwa* d'un novice, c'est le premier grade initiatique du vodou *asogwe*.

Laye (*n. - orig. inc.*) : van, plateau en vannerie utilisé pour trier le riz. Rempli de friandises, c'est l'attribut des *lwa* Marasa.

Lekti / leson / vizit (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Lecture / leçon / visite ». Consultation du vodou *asogwe*.

Liminasyon (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Illumination ». Fait d'allumer des bougies ou des lampes éternelles pour des raisons rituelles.

Lougarou (*n., adj. - orig. fr.*) : *Litt.* « Loup-garou ». Personne ayant des pouvoirs maléfiques et qui nuit à autrui. Il semble que ce terme ait été le plus souvent employé pour désigner des femmes âgées qui quittent leur peau la nuit venue, s'envolent, puis vont sucer le sang des enfants.

Lwa (*n. - orig. fr. prob.*) : Divinité du vodou haïtien, aussi qualifiée de *zanj* (ange), *mistè* (mystère), *espri* (esprit) ou *sen* (saint). Il remplace le terme fon *vodoun* et vient probablement d'un emprunt au terme français de « loi ».

Maji (*n., adj. - orig. fr.*) : *Litt.* « Magie ». Il s'agit en fait de magie noire.

Malfètè (*n., adj. - orig. fr.*) : *Litt.* « Malfaiteur ». Sorcier.

Manbo (*n. - orig. inc.*) : Cheffe spirituelle d'une famille religieuse du vodou *asogwe*, ou plus généralement praticienne vodou.

Manje gad / lwa (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « nourrir les gardes / les *lwa* ». Désignation d'une cérémonie publique destinée à nourrir des gardes ou des *lwa*.

Mapou (*n. - orig. inc.*) : Arbre appelé fromager (*Ceiba Pentandra*) courant en Haïti et associé à des pratiques magiques.

Marasa (*n., adj. - orig. inc.*) : Jumeaux. 1 – Frère ou sœurs jumeaux. 2 – Nom de *lwa* jumeaux.

Mare (*v. - orig. fr.*) : *Litt.* « Attacher ». Dans le vodou, cela revoie aux procédés magiques utilisés pour lier un *lwa* à un objet ou un lieu ou le contraindre d'une manière quelconque.

Mason (dlòj) (*n., adj. - orig. fr.*) : Franc-maçon.

Mèt kay (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « propriétaire de la maison ». Divinité principale d'un "maison", c'est-à-dire à la fois d'un lignage biologique et d'un territoire familial spirituel.

Mot de passe (*n. - orig. fr.*) : Formule magique.

Nasyon (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Nation ». Groupe de divinités ayant une origine et des caractéristiques communes. Aussi désigné par *fanmi* (famille) ou *eskòt* (escorte). Ce sont par exemple : Rada, Zandor, Kongo, Nago, etc.

Nèg (*n. - orig. fr.*) : Une personne.

Ounfò (*n. - orig. inc.*) : Sanctuaire contenant les autels permanents des *lwa* et où leur sont amenées leurs offrandes quotidiennes. C'est également le lieu où sont menées les consultations.

Oungan (*n. - orig. fon*) : *Litt.* « Maître de la divinité ». Chef spirituel d'une famille religieuse du vodou *asogwe*, ou plus généralement praticien vodou masculin. Le terme est probablement une abréviation du fon *vodoungan*, composé de *vodoun* (divinité) et de *gan* (maître).

Ounsi (*n. - orig. fon*) : Initié d'une famille spirituelle. C'est une abréviation du terme fon *vodounsi*, composé de *vodoun* (divinité) et de *si* (épouse), c'est-à-dire « épouse de la divinité », correspondant à l'institution du culte aux divinités dans les cultures du Dahomey et d'Allada, dans l'actuel Bénin.

Pakèt (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Paquet ». Objet contenant un *lwa* utilisés dans certains rituels et conservé dans le *ounfò*.

Peristil (*n. - orig. fr.*) : Temple vodou dans lequel se déroule les cérémonies publiques. Il comprend parfois des *kay lwa* et un *ounfò*.

Peyi (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Pays ». Zone géographique d'extension variable, allant d'une localité à un État-nation. Il désigne le plus souvent une petite zone rurale ou une région d'Haïti.

Pitit fey (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « enfant feuille ». Désigne une personne initiée dans une famille spirituelle, connotant notamment la filiation (enfant) et la ritualité initiatique (feuille).

Po tèt (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Pot de tête ». Réceptacle en faïence contenant une partie de l'âme des initiés, conservé dans le *ounfò*.

Poto mitan (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Poteau du milieu ». Poteau en bois ou en ciment situé au centre du *peristil* ou du lieu où se déroule une cérémonie.

Pwen (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Point ». Terme polysémique désignant une force magique acquise par une personne. Il s'agit parfois d'un objet ou d'un *lwa*.

Pye bwa (*n. - orig. fr.*) : *Litt.* « Plant d'arbre ». Arbre. La spécification des espèces est faite par la substitution de *bwa* par un autre terme : *pye bannann* (bananier), *pye kokoye* (cocotier), *pye pòm* (pommier), etc.

Quatre façades (*n. - orig. fr.*) : Rite d'orientation au quatre points cardinaux mené

durant les interpellations.

Repozwa (*n.* - *orig. fr.*) : *Litt.* « reposoir ». Désigne un lieu, souvent un arbre, dans ou sur lequel un *lwa* réside et auquel il transmet une partie de ses pouvoirs.

Sonde (*v.* - *orig. fr.*) : *Litt.* « Sonder ». Action magique visant à évaluer la puissance d'une personne par la parole ou le toucher.

Sosiete (*n.* - *orig. fr.*) : *Litt.* « Société ». Autre appellation des familles spirituelles.

Table rogatoire (*n.* - *orig. fr.*) : Autel domestique où l'initié s'adresse à ses *lwa* et leur fait des offrandes. Il est toujours situé dans un lieu fermé comme une pièce ou un placard.

Trètman (*n.* - *orig. fr.*) : *Litt.* « Traitement ». Cérémonie confidentielle ou publique destinée principalement à soigner quelqu'un.

Troke ason (*n., v.* - *orig. fr.*) : Ensemble de gestes exécutés avec l'*ason* qui constitue une forme de communication secrète entre initiés de niveau supérieur au *kanzo*. Il est également mené avec le *lwa* Loko.

Vèvè (*n.* - *orig. inc.*) : Dessin symbolisant un *lwa*, semblable à des armoiries. Ils sont tracés sur le sol avec de la farine de maïs ou d'autres substances poudreuses et parfois peints sur les murs des *peristil*.

Vire kase (*v., n.* - *orig. fr.*) : Geste rituel consistant à tourner sur soi trois fois puis à baisser le sol devant une personne de niveau initiatique supérieur ou d'embrasser une personne de niveau initiatique égal. Ce geste peut être fait devant des initiés, des lieux, des objets ou des *lwa*.

Viv (*n.* - *orig. fr.*) : *Litt.* « Vivres ». Nourriture de base des paysans haïtiens (légumineuses, céréales et légumes).

Vodou (*n.* - *orig. fon*) : Initialement le terme désignait en fon une divinité (*vodoun*). À l'époque coloniale, l'usage du terme semble avoir été étendu pour désigner également les danses et les rituels qui étaient faits en leur honneur. Par la suite, le terme ne désigne plus que la ritualité.

Vodouizan (*n., adj.* - *orig. fr.*) : Vodouisants. Désigne inclusivement l'ensemble des pratiquants vodou sans distinctions.

Wonble (*n., adj.* - *orig. fr. prob.*) : Chant honorifique assez lent adressé à un *lwa*. En général c'est le premier des trois chants d'une interpellation.

Yanm (*n.* - *orig. ang.*) : Igname.

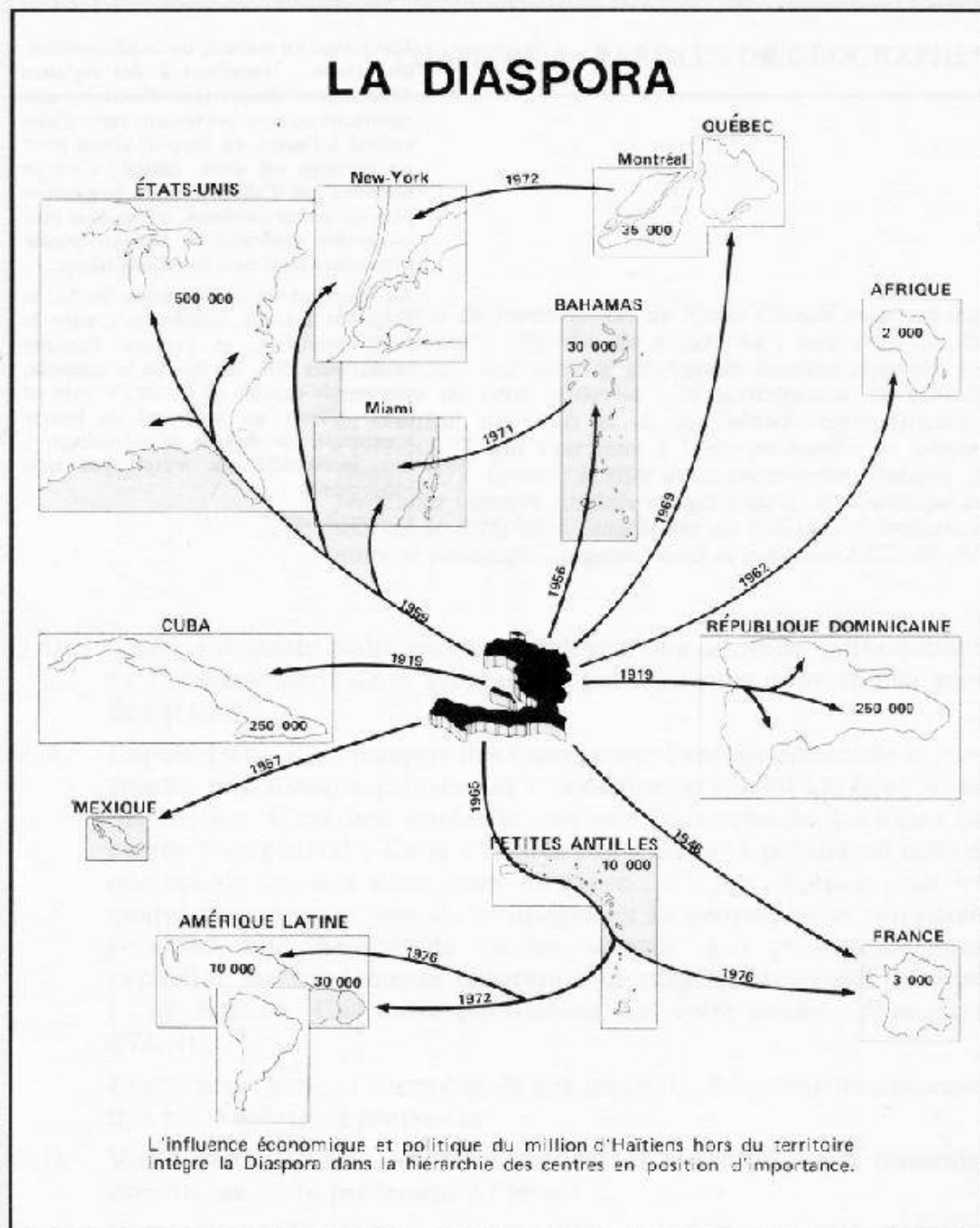
Zepol (*n.* - *orig. fr.*) : *Litt.* « Épaules ». Chant rapide et dynamique adressé à un *lwa*. En général c'est le dernier chant d'une interpellation.

Zen (*n.* - *orig. fon*) : Petit pot en terre cuite utilisé notamment dans un rituel de l'initiation *kanzo*.

Zonbi (*n., adj.* - *orig. inc.*) : Zombie. 1 – Personne dont un sorcier a retiré l'âme pour l'asservir afin qu'il travaille pour lui. 2 – Âme d'un mort qu'un sorcier a capturé et dont il peut se servir pour nuire à quelqu'un (cf. *ekspedisyon*).

2 – Cartes

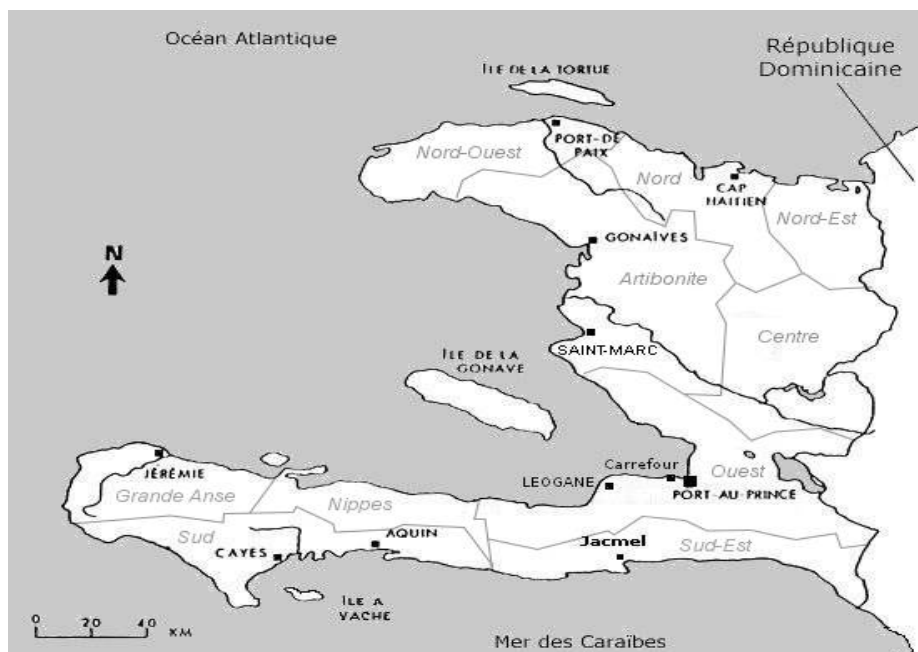
A – Carte de la diaspora haïtienne dans les années 1980 (Anglade, 1982:132).



B – Carte d'Haïti.

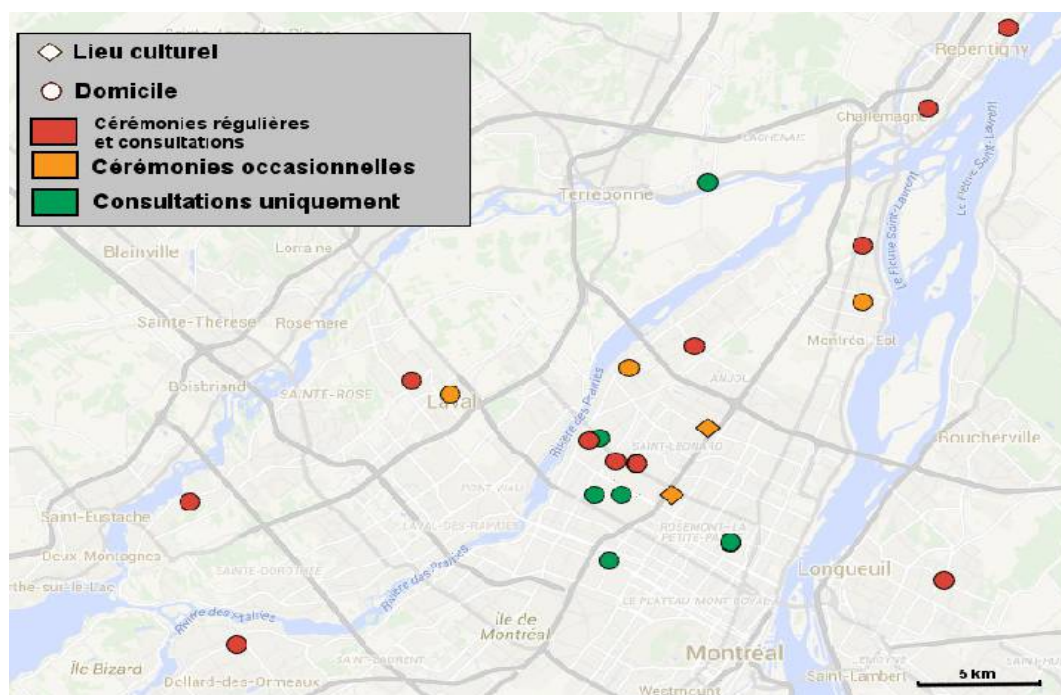
Source (modifiée) :

<http://www.fao.org/3/contents/05e6b057-0af3-589a-a3a0-32f2fdce9bcb/AC561F00.htm>



C – Lieux de pratique du vodou haïtien à Montréal.

Source : compilation cartographiée d'après les données de terrain.



D – Répartition des domiciles (points bleus) de la famille spirituelle de Christelle à Montréal selon le niveau de chômage.

Source : Ville de Montréal (2014), compilation cartographiée d'après les données de terrain.

E - Répartition des domiciles (points bleus) de la famille spirituelle de Christelle à Montréal selon le taux de population migrante.

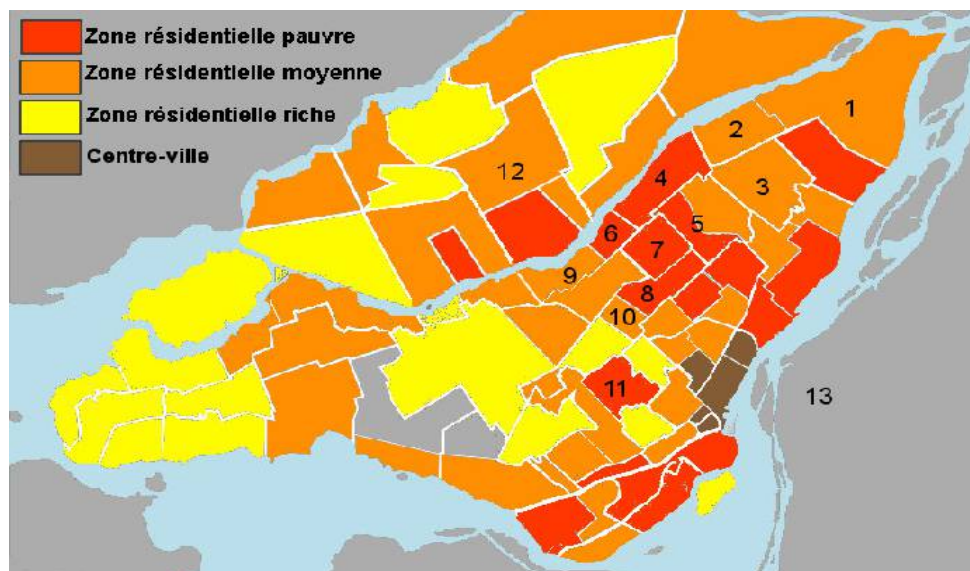
Source : Ville de Montréal (2014), compilation cartographiée d'après les données de terrain.

F - Répartition des domiciles (points bleus) de la famille spirituelle de Christelle à Montréal selon le niveau de revenus moyen.

Source : Ville de Montréal (2014), compilation cartographiée d'après les données de terrain.

G – Quartiers de l'agglomération montréalaise.

Source : compilation cartographiée d'après les données de terrain.



1 – Pointes-aux-Trembles	6 – Ahuntsic	11 – Côte-des-Neiges
2 – Rivières-des-Prairies	7 – Saint-Michel	12 – Vimont (Laval)
3 – Anjou	8 – Villeray	13 – Longueuil
4 – Montréal-Nord	9 – Ahuntsic-Cartierville	
5 – Saint-Léonard	10 – Parc-Extension	

3 – Liste des figures

Figure n°	Page	Légende
1	246	Schéma des relations pré-initiatiques des enfants spirituels de Christelle.
2	283	Différences entre les enfants spirituels de Christelle selon leurs fréquentations d'autres familles spirituelles antérieurement à leur initiation chez Christelle.
3	295	Schéma des filiations spirituelles dans le lignage religieux transnational de Jean-Christophe.
4	351	Schéma de la disposition des cartes sur le van.

4 – Grille d'entretien libre : récit de vie

Thème central :

Comment les pratiquants vivent leur rapport personnel au vodou en situation diasporique ?

Axe 1 : Histoire de vie.

Thèmes : origine géographique et sociale, migration si c'est le cas, parcours scolaire et professionnel, famille, rencontres, déplacements, lieux de logement.

Axe 2 : Histoire du rapport au vodou.

Thèmes: début de la pratique, antécédents familiaux avec le vodou, rencontre avec ce groupe, différences entre vodou Montréal / New York / Haïti.

Axe 3 : Perception du rôle du vodou dans sa propre vie.

Thèmes : relations avec les *lwa*, mode de présentation du vodou à l'entourage, rêves, rapports à l'initiation et/ou aux rituels thérapeutiques – propitiatoires,

Axe 4 (transversal) : Rapports à l'espace.

Thèmes : logements, déplacements, voyages, contacts, usages des technologies.

5 – Photographies

5.1 – Autels temporaires chez Christelle



01 – Autel de la
cérémonie de
remerciement pour
Saint-Jacques Majeur.



02 – Autel de la fête pour Saint-Jacques Majeur.



03 – Autel de la « cérémonie bêtes » pour les Gede.



04 – Autel de la danse pour la fête des Gede.



05 – Autel de la fête pour Saint Jean-Baptiste.



06 - Autel de la fête pour Saint Jean-Baptiste.



07 – Autel pour la danse du mariage de Lola.



08 - Autel pour la danse du mariage de Lola.



09 – Autel pour la danse de mariage de Patrick.



10 - Autel pour la danse de mariage de Patrick.



11 – Autel pour la « cérémonie bêtes » du traitement de Greg.



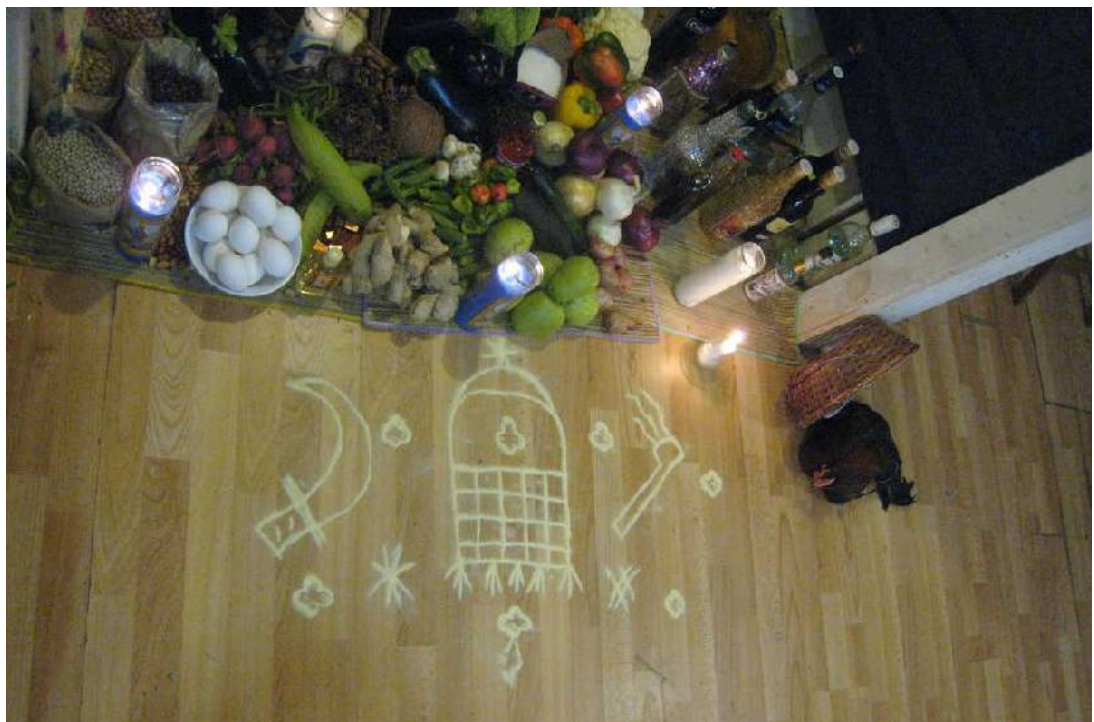
12 – Autel pour la danse du traitement de Greg.



13 – Autel pour la danse du traitement de Greg.



14 – Autel pour la fête de Kouzen Zaka.



15 – Autel pour la fête de Kouzen Zaka.



16 – Autel pour la fête de Saint Jean-Baptiste.



17 – Autel pour la fête de Saint Jean-Baptiste.

5.2 – Ounfò de Christelle



18 – Table Rada.



19 – Table Petro.

5.3 – Peristil de Jean-Christophe (Carrefour)



20 – Intérieur du peristil de Jean-Christophe.



21 – Intérieur du peristil de Jean-Christophe.



22 – Cour extérieure
du peristil de Jean-
Christophe.



23 – Détail des pakèt
dans l'arbre, cour
extérieur du peristil de
Jean-Christophe.

5.4 – Baptême des tambours



24 – Prières et baptême des tambours avec de l'eau.



25 – Chants et baptême des tambours dans le feu.



26 – Acclamations et baptême des tambours avec du champagne.

5.5 – Divers



27 – Danse de remerciement pour Saint-Jacques Majeur.



28 – Danse de remerciement pour Saint-Jacques Majeur.

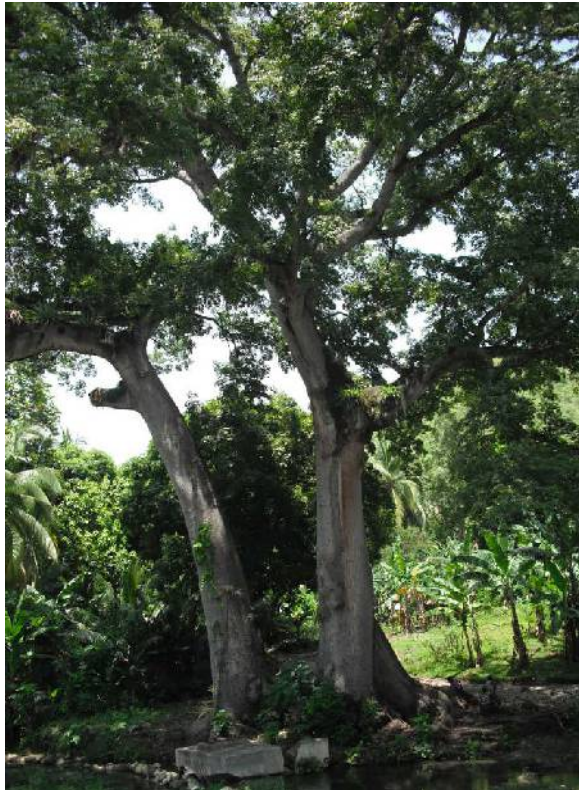


29 – Peristil du cousin de Christelle,
dédié à Saint-Jacques Majeur. Léogane, Haïti.



30 – Autel à Baron et au Gede du lignage biologique de Christelle,
près des tombes familiales. Léogane, Haïti.

31 – Mapou (*Ceiba
Pentandra*). Pour l'échelle,



noter la taille des enfants assis sur les racines en bas à droite.



32 – Mapou (*Ceiba Pentandra*). Pour l'échelle, noter la taille de l'homme au chapeau en bas à droite. Artibonite, Haïti.



33 – Autel dédié à Kriminèl dans un peristil. Jacmel, Haïti.



34 – Arbre comportant des pakèt, dans la cour extérieure d'un peristil. Jacmel, Haïti.



35 – Foyer extérieur pour des lwa Kita ou Zandor dans la cour d'un peristil. Jacmel, Haïti.



36 – Juste avant la prière d'une cérémonie pour les Gardes chez Christelle. Montréal, Canada.

37 – Juste avant la prière avant une cérémonie



pour les Gardes chez
Christelle. Montréal,
Canada.

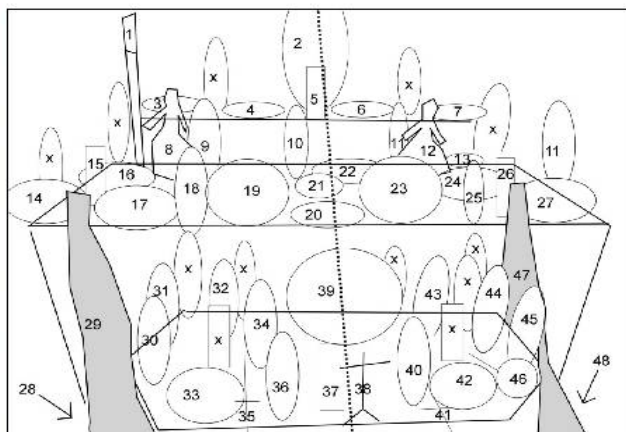


38 – Autel pour l'installation des Iwa chez Stéphanie. Montréal, Canada.



39 – Placard destiné à recevoir l'autel domestique (table rogatoire) de Stéphanie. Montréal, Canada.

6– Schéma d'un autel



En pointillé : ligne médiane.

X – Objet non assigné ou d'assignation inconnue
 1 – Machette (Saint-Jacques, Nago)
 2 – Fleurs (tous les *lwa*)
 3 – Pigeon (Danbala, Rada)
 4 – Pigeon (Erzuli Freda, Rada)
 5 – Bougie (Sainte-Claire, Rada - médiane)
 6 – Poule (Saint-Jacques, Nago)
 7 – Poule (Erzuli Dantò, Petro)
 8 – Poupée (Erzuli Freda, Rada)
 9 – Rhum 5 étoiles (Saint-Jacques, Nago)
 10 – Marie Brisard (Legba, Rada)
 11 – Cinzano (Erzuli Dantò, Petro)
 12 – Poupée (Erzuli Dantò, Petro)
 13 – Bouillon (Gede)
 14 – Homard (Saint-Jacques, Nago)
 15 – Bougie (Erzuli Freda, Rada)
 16 – Riz blanc et banane plantain bouillie (*lwa* Rada)
 17 – Poisson (Erzuli Freda, Rada)
 18 – Soda aux fruits (Marasa, Rada)
 19 – Gâteau blanc (*lwa* Rada)
 20 – Bananes plantain frites (Erzuli Dantò, Petro)
 21 – Lampe éternelle (tous les *lwa*)
 22 – Riz aux haricots rouges (Saint-Jacques, Nago)
 23 – Gâteau multicolore (Nago, Petro, Gede)
 24 – Riz noir aux champignons (Erzuli Dantò, Petro)

25 – Soda aux fruits (Marara nan Petro, Petro)
 26 – Bougie (Saint-Jacques, Nago)
 27 – Porc grillé (Erzuli Dantò, Petro)
 28 – Bouteille décorée, sur le sol (Kouzen, Rada)
 29 – Drapeau (Rada)
 30 – Bouteille décorée (Danbala, Rada)
 31 – Bouteille décorée (Loko, Rada)
 32 – Rhum 3 étoiles (Bosou, Rada)
 33 – Farine et œuf blanc (Danbala, Rada)
 34 – Sirop d'orgeat (Danbala ou autres *lwa* Rada)
 35 – Dague (Erzuli Dantò, Petro)
 36 – Bouteille décorée (Erzuli Freda, Rada)
 37 – Bougie (Carrefour, Petro - médiane)
 38 – Crucifix (médiane)
 39 – Corbeille de fruits (Kouzen, Rada)
 40 – Bouteille décorée (Saint-Jacques, Nago)
 41 – Dague (Erzuli Dantò, Petro)
 42 – Café moulu et œuf blanc (Danbala Laflanbo, Petro)
 43 – Rhum 5 étoiles dans un foulard rouge (Ogou, Nago)
 44 – Rhum blanc (*lwa* Petro)
 45 – Bouteille décorée (Erzuli Dantò, Petro)
 46 – *Kwa kwa* (*lwa* Kouzen, Petro et Gede)
 47 – Drapeau (Petro)
 48 – Bouteille décorée, sur le sol (Gede)

7 – Schéma temporel d'une cérémonie

Gede	Bèl Grouyad Jan Zonbi Grann Brijit Brav Gede Baron Prières Gede	<i>kwa kwa</i>		alcools et cigarettes autorisés
(Gardes)	Lenglensou Kriminèl Simbi Makaya Simbi Andezo Ti Jan Petro Erzuli Je Wouj Erzuli Mapiang Erzuli Dantor Danbala Lafianbo Gran Bwa Karfou Marasa nan Petro Legba nan Petro Gran Chemen Prière Petro	<i>kwa kwa</i>		
Petro				
Nago	Ogou Yanmson Ogou Ashade Ogou Feray Saint-Jacques Majeur Osany Prières Nago	<i>ason</i>	habits de couleur	
Rada	Filomiz Kouzen / Kouzin (Zaka)	<i>ason</i>		alcools et cigarettes tolérés
	Agaou Bosou / Toro Klèrmezin Larèn Kongo Lasirèn Agwe Saint Jean-Baptiste Grann Erzuli Erzuli Freda	<i>kwa kwa</i>		
Chante chay		<i>ason</i>		
Rada	Sogbo / Badè Danbala / Ayida Alexina Ayizan Loko Marasa Legba Gran Chemen Ountor Miguelo	<i>ason</i>	habits blancs	alcools et cigarettes interdits
Prières	Chants Prière djor	<i>ason</i>		
	Prières créoles Prières catholiques en français	<i>aucun</i>		

8 – Histoire d'attaque sorcellaire racontée par Yvonne

Extrait de l'entretien mené avec Yvonne, à Montréal, en octobre 2013 :

Y – Je vais commencer à me préparer, je vais te raconter ça vite vite. C'est une femme que j'ai connu, puis elle était bien en santé, elle avait 32 ans dans ce temps là. Bien en santé, très belle, son mari, son enfant déjà. Elle avait pas d'autre enfant. Puis je l'avais connu au mois d'avril, mais quelle année... 97. Avril 97. Puis cette femme, de temps en temps je la voyais, elle racontait qu'elle se sent pas bien. Elle va voir le médecin, le médecin lui dit qu'elle a rien. Elle comprend pas ce qui lui arrive. Tantôt elle a chaud, elle a froid, etc. À chaque fois c'était toujours les mêmes histoires. Elle allait dans les églises pour savoir qu'est-ce qu'elle a. Mais sa physionomie commençait à changer, elle comprenait pas pourquoi. Elle allait voir le médecin, le médecin lui dit "mais madame t'as rien". Elle dit "oui, je sens des choses bouger dans mon ventre, etc. Est-ce que je suis enceinte". On lui passe des tests d'échographie, rien. Prise de sang, rien. Pendant quelques mois c'était comme ça, de avril jusqu'au mois de novembre. Mois de novembre elle dit "regarde on dirait que je suis enceinte", son ventre était comme une femme enceinte de quatre mois, cinq mois, comme ça. – oui, t'as l'air enceinte. – Oui, tout le monde me dit la même chose. Je sens que ça bouge. Mais quand je vais chez le médecin, le médecin me dit je suis pas enceinte, j'ai rien. Les tests donnent négatif ". Là elle a connu un vieux monsieur. Le vieux monsieur a dit "peut-être que t'es enceinte puis...", en tout cas le vieux monsieur essayait de comprendre, c'était un Haïtien, un vodou... il connaît un peu le vodou. Il avait ses affaires chez lui, il avait ses affaires chez lui mais il était pas oungan. Puis le monsieur essayait de lui dire quoi faire, des choses comme ça, "fais telle chose, fais telle chose, fais telle chose, ", pour savoir c'est quoi. Puis elle elle priait, elle priait tout le temps, elle priait. Puis de mois en mois, elle devenait comme ça.

H – Elle grossissait.

Y – Elle grossissait. Elle mangeait beaucoup, elle avait des hémorragies, elle comprenait toujours pas. Là, jusqu'à un jour où elle va voir un oungan, le oungan a dit "bon, voici ce qui est arrivé. Telle chose, telle chose est arrivée". C'est ton propre sang, ta propre race qui t'a fait ça. Fait que il a expliqué. Là elle a éclairci le monsieur, elle a expliqué que sa sœur est venue la voir pur faire un agent d'assurance, une fraude d'assurance vie, sur

quelqu'un qu'est décédé mais la personne est en Haïti. Elle veut récupérer l'argent, puis elle doit signer son nom comme si c'est elle qui est l'endosseur [=pour que ce soit elle qui soit l'endosseur].

H – Ok, donc en fait c'était elle qui devait recevoir l'argent et après qui devait la donner à sa sœur ?

Y – Non, sa sœur est venue la voir pour signer le papier qu'elle devait être l'endosseur. Mais c'est sa sœur qui doit prendre l'argent. Puis elle lui aurait donné un peu d'argent.

H – Mais elle signait à la place du mort ?

Y – Elle a signé comme quoi oui elle est l'endosseur.

H – Mais c'est quoi l'endosseur.

Y – L'endosseur ça veut dire elle reçoit l'argent de l'assurance. Mais c'est sa sœur qu'avait les papiers, c'est sa sœur qu'a magouillé pour ça. Et elle, elle a signé, pour avoir l'argent. Quand ils ont envoyé l'argent, c'est sa sœur qu'a reçu l'argent. Sa sœur lui a donné 3 000\$ sur 100 000\$, puis elle a été fâchée. Elle a dit des mauvais mots, etc. Mais elle fréquentait une amie qui fréquentait aussi la sœur. Fait que cette même amie l'a trahie, a été dire à sa sœur ce qu'elle disait d'elle, de sa sœur. Fait que la sœur, elle, elle a été en Haïti, elle acheté une poudre empoisonnée, puis elle a envoyé cette même amie là, un matin, vers sept heures du matin, chez elle. Parce qu'à sept heures du matin elle dort encore, son mari part travailler vers cinq heures et demi, elle elle dort encore. La fille est venue la réveiller au lit en disant qu'elle a pas de douche chez elle. Elle a dit "attends moi une minute", parce qu'elle aime pas recevoir les gens quand elle est pas fraîche. Elle est rentrée dans la salle de bain, elle a fait ce qu'elle avait à faire, elle [son amie] a profite pour mettre la poudre que l'autre sœur lui avait donné. Puis cette poudre là qui était empoisonnée a envahi son corps. Le fait que ça a envahi son corps, ça s'est transformé en mauvais esprit, qui jouait dans son corps. Puis c'est comme ça qu'elle a appris qu'elle était malade de sa sœur.

H – Ouais. Mais la poudre c'est... Parce que tu dis la poudre elle est empoisonnée mais c'est pas une poudre comme pour les expéditions ou des choses comme ça ?

Y – C'est pas une poudre d'expédition, c'est une poudre qui... j'sais pas, ça t'envahis. C'est fait, c'est composé exprès pour détruire la vie d'une personne.

H – Ouais, mais c'est le même résultat qu'une expédition parce que dans une expédition t'envoies des morts sur quelqu'un. Mais là c'est ce que tu dis.

Y – Oui, ouais. Là c'est une poudre, oui. C'est là pour te détruire, pour te ronger, mais avec l'aide des mauvais esprits.

H – Ouais, c'est ça.

Y – Ça là, ça cours partout dans ton corps, etc. Puis elle avait sept mauvais esprits dans son corps qui courraient. Fait que quand elle a appris ça, elle a fait de quoi pour les chasser mais il fallait qu'elle aille en Haïti, tout ça. Entre temps qu'elle attends pour aller en Haïti, son mari aussi l'a su. Sa sœur est allée encore une deuxième fois en Haïti, parce qu'elle est devenue comme ça (*mime la grosseur avec ses bras autour de son corps*). Je te dis c'était une belle dame, elle était bien. Elle est devenue comme une femme qui pèse 500 livres. Elle était claire, très très très clair, elle devenue comme une aubergine, mauve. Elle était comme ça (*mime la corpulence*) quand je l'ai vue. Ça a pris un an, quand je l'ai revue. Elle était devenue comme ça. Quand je l'ai vue, l'eau est sortie dans mes yeux, sans pleurer, l'eau coulait de mes yeux. J'ai dit "écoute là. Qu'est-ce qui t'arrive ? Tu peux pas rester comme ça. Pourquoi tu vas pas en Haïti ? Pourquoi tu restes comme ça ?". Elle était avec son mari. "– oui, oui, je vais y aller". Je lui dit "mais arrête là, t'étais pas comme ça". Là elle me dit ok, oui, elle va aller en Haïti. Mais avant qu'elle aille en Haïti, une ou deux semaines avant, sa sœur a déjà été en Haïti, elle a été vendre son âme, quelque part en Haïti. Puis un soir qu'elle dormait, elle a vu un squelette. Un squelette qui est venu la chercher. Elle était couchée sur son lit avec sa fille... Non, elle était couchée dans la chambre de sa fille. Sa fille dormait comme ça, elle avait la tête en haut. Et puis quand elle a vu le squelette qui venait, sa fille dormait, son mari dormait, personne savait rien. Elle se sentait lourde, pesante. Là elle a vu une femme apparaître, qui s'est mise à côté du lit, puis y a un monsieur qui est apparu. Il s'est mis de l'autre bord avec une machette dans sa main, c'est Dantò et Ogou Feray. Puis là, elle a senti qu'elle était super forte. Puis là elle a battu l'affaire [le squelette], elle a donné deux coups de pieds. Pow ! Puis l'affaire est tombée par terre, puis il a disparu. Quand elle a allumé la lumière y avait rien. Elle a eu peur, elle a eu tellement peur, elle a dit à son mari, moi je peux plus attendre, je vais aller tout de suite en Haïti. Quand elle est allée en Haïti, *andeyo*, à l'Artibonite, ils lui ont fait le traitement. On a chanté son enterrement comme si elle était morte, pour racheter sa vie. Comme si elle était morte, on l'a couverte avec des draps, on l'a enterré. Puis on a fait une cérémonie sur elle, pour racheter sa vie, pendant qu'elle était dans le trou. Elle a payé sept fois le prix que sa

sœur avait payé pour avoir sa vie. Puis ils ont mis des gardes sur elle. (*pose sa main sur sa nuque puis ses bras*). Ouais, c'est comme ça.

H – Et sa sœur elle a eu quelque chose après ?

Y – Non. Sa sœur elle avait déjà des gardes sur elle. Elle s'est préparée, elle est pas folle. Elle est encore vivante, elle est toujours là.

H – Ok.

9 – Description du traitement de Chimène

Observation menée à Danache, Artibonite, le 12/04/13.

Je décris ici un traitement auquel j'ai assisté à Danache, dans l'Artibonite. J'y avais été invité par le père de la jeune femme qui habitait dans le village. Chimène venait de Saint-Marc pour faire la consultation.

Le père me conduit au *ounfò* du *oungan*, situé dans le village. Une tonnelle abrite un espace dégagé devant une petite maison et un petit poteau central semble tenir lieu de *poto mitan*. Le *oungan* est là, dans son *ounfò*, accompagné de deux hommes. Après l'avoir salué, nous attendons que la patiente arrive. L'un des deux hommes broie de l'ail et des herbes dans un mortier puis met la préparation dans un plat en métal posé sur des bouteilles. L'autre gratte un crâne, récupère la poudre d'os et la mélange dans le plat. Ils pressent des oranges et ajoutent leur jus à la mixture.

Le *oungan*, déjà possédé par Bosou, donne des instructions et ajoute également des ingrédients dans le plat. Chimène arrive, elle se change et donne la poule qu'elle a amenée à un des deux hommes. Elle s'assied sur un petit banc placé devant la porte, dans le *ounfò*. Bosou allume une chandelle devant son autel puis commence à déclamer une série de prières et de chants. Il saisit ensuite un van qu'il pose sur ses genoux et bat un paquet de cartes, tout en chantant. Il mène une consultation rapide pour Chimène, s'adressant à elle pour l'interroger ou lui révéler certains aspects de sa situation. De nouvelles personnes viennent assister à la consultation.

Un homme distribue quatre grains de maïs à sept personnes présentes. Bosou nous demande de poser la main à l'endroit qu'il nous indique (tête, épaules, torse, genoux, ventre). Il tient la poule et l'approche de chaque partie du corps de la patiente. On met trois grains chacun dans la bouche de la poule. Les sept restants sont mis dans le plat de mixture.

Bosou allume quatre bougies autour de la patiente : une à sa droite, une à sa gauche, une devant elle et une autre derrière elle. Il la frictionne plusieurs fois avec du rhum et

d'autres liquides tout en continuant à chanter. Bosou pose ensuite la poule à chaque endroit du corps de Chimène (tête, épaules, torse, genoux, ventre) puis la frictionne avec. Il finit en posant l'animal sur la tête de la patiente. En même temps qu'il oriente la poule aux quatre points cardinaux, il bouge la tête de Chimène dans ces directions.

D'un coup, Chimène tombe en arrière, crie, se débat à terre devant le *ounfò*. Un homme place les quatre crânes dehors, verse du rhum dessus et l'allume. Bosou passe la poule dans les flammes puis sur Chimène et recommence plusieurs fois. Il met du talc devant le visage de la patiente et celle-ci convulse alors davantage. Bosou déchire littéralement la poule et frictionne une nouvelle fois Chimène avec en disant au *zonbi* de partir d'un ton autoritaire. Un œuf tombe de la poule, un homme l'emmène dans le *ounfò*.

Chimène s'est un peu calmée, elle est toujours allongée sur le sol. Bosou verse deux liquides sur elle, surtout sa tête, et ceux-ci fument quand ils entrent en contact. Il l'a frictionne à nouveau avec un autre produit. Il l'exhorte rudement à lever la tête puis à se lever. Ces ordres sont repris par son père, debout à côté d'elle.

Chimène revient difficilement à elle. Tout le monde rentre dans le *ounfò* et nous nous rasseyons. Bosou lui explique la situation : il y avait trois *zonbi* sur elle et il en a enlevé deux, le dernier sera enlevé dans neuf jours. Il ne peut pas le faire maintenant parce que ce serait trop fort pour elle, cela risquerait d'aggraver son état. Enfin, Bosou met la poule dans un sac et dit à quelqu'un de la jeter dans un carrefour.

Il se met à chanter sur le rythme de son *ason* accompagné par les deux hommes. Il enflamme le mélange dans la gamelle, où Raoul ajoute une poignée de terre qu'il est allé chercher dehors. Bosou frictionne Chimène avec le mélange encore chaud. Son acolyte l'aide à mettre le reste dans une bouteille de soda vide. Il lui explique qu'elle devra faire trois bains par jours pendant trois jours avec cette mixture. Il lui donne une chandelle pour qu'elle murmure ses demande dessus. Elle lui rend et Bosou la raye avec son ongle tout en chantant des prières pour Chimène. Il enduit ensuite la chandelle de parfums et de talc puis la rend à la patiente en lui disant qu'elle devra l'allumer au pied de son lit ce soir.

Il l'a fait sortir dehors et l'asperge avec une bouteille de coca qu'il a agité auparavant. Il recommence cette aspersion une nouvelle fois. Bosou prépare dans une petite tasse émaillée un mélange de rhum et des deux liquides fumants. Il enflamme le mélange et le donne à boire à Chimène. Le père appelle la mère de Chimène pour qu'elle assiste à la fin du traitement. Celle-ci arrive quelques minutes après, puis Bosou fait une leçon pour elle.

10 – Prière Ginen

Nous sommes assis en formant un cercle qui part d'un bord de la table et arrive à l'autre bord. La manbo ou une ounsi sou pwen est assise sur une petite chaise basse devant l'autel. Elle dit, en se signant :

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Le groupe répond en se signant :

Ainsi soit-il.

Elle commence seule :

Notre Père qui êtes aux cieux,
que ton nom soit sanctifié,
que ton règne vienne,
que ta volonté soit faite
sur la terre comme au ciel.

Le groupe continue :

Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.

Pardonne-nous nos offenses,
comme nous pardonnons
à ceux qui nous ont offensés.

Et ne nous soumets pas à la tentation,
mais délivre-nous du mal.

Ainsi soit-il.

On répète trois fois le Notre Père, la manbo le début, le groupe la fin.

Ensuite, la manbo seule :

Je vous salue Marie, pleine de grâce
le Seigneur est avec vous;
vous êtes bénie entre toutes les femmes;
et Jésus, le fruit de vos entrailles est béni.

Le groupe :

Sainte Marie, Mère de Dieu,
priez pour nous pauvres pécheurs,
maintenant et à l'heure de notre mort.
Ainsi soit-il.

On répète l'Ave Maria trois fois.

Ensuite, le Credo tous ensemble :

Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre.
Et en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur,
qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie,
a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort et a été enseveli,
est descendu aux enfers,

le troisième jour est ressuscité des morts, est monté aux cieux,
est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant,
d'où il viendra juger les vivants et les morts.
Je crois au Saint Esprit,
à la sainte Église catholique, à la communion des saints,
à la rémission des péchés, à la résurrection de la chair,
à la vie éternelle.
Ainsi soit-il.

Ensuite, la manbo énumère le nom des Saints / le groupe répond :

Saint Joseph / Priez pour nous (*x 3 pour la fête de Loko-Danbala*)

Saint Paul / Priez pour nous

Saint Mathieu / Priez pour nous

Saint Côme et Saint Damien / Priez pour nous

Saint Isidore / Priez pour nous

Saint Marc / Priez pour nous

Saint Philippe / Priez pour nous

Saint Pierre / Priez pour nous

Saint Ulrich / Priez pour nous

Saint Patrick / Priez pour nous (*x 3 pour la fête de Loko-Danbala*)

Saint Georges / Priez pour nous

Saint Charles Borromée / Priez pour nous

Saint Jacques le Majeur / Défendez nous dans le combat

Saint Michel Archange / Défendez nous dans le combat

Tout saint garçon dans le ciel / Priez pour nous

Immaculée Conception / Priez pour nous (*x 3 pour la danse de Freda*)

Notre Dame de Lourdes / Priez pour nous

Notre Dame des Sept Douleurs / Priez pour nous

Notre Dame du Mont Carmel / Priez pour nous

Notre Dame du Perpétuel secours / Secourez nous (*x 3 toujours*)

Notre Dame de Fatima / Priez pour nous

Notre Dame du Rosaire / Priez pour nous

Vierge Altagrâce / Priez pour nous

Vierge Miracle / Priez pour nous

Sainte Lucie / Priez pour nous

Sainte Anne / Priez pour nous

Sainte Barbara / Priez pour nous

Sainte Claire / Éclairez nous (*x 3 toujours*)

Notre Dame de la Merci / Priez pour nous

Toutes saintes femmes dans le ciel / Priez pour nous

(lecture d'un passage de la Bible s'il y a lieu, dans une action de grâce par exemple)

La manbo chante seule, le groupe répète.

L'ange du Seigneur dit à Marie,

Qu'elle concevra en Jésus Christ,

La trinité l'ayant choisi,

Il est conçu du saint-Esprit.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Venez mon dieu venez,
Venez mon doux sauveur,
Venez régner en moi, au centre de mon cœur
Venez mon dieu venez.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Ah seigneur, Jésus dans l'hostie,
Jésus dans l'hostie, Saint Sacrement,
Ouvrez le ciel, fermez l'enfer,
Ouvrez le ciel, je me rends à vous.

La manbo chante seule, le groupe répète.

L'esprit Saint descendez sur nous,
L'esprit Saint descendez sur nous,
Embrassez notre cœur, de vos feux, de vos feux les plus doux,
Embrassez notre cœur, de vos feux, de vos feux les plus doux.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Saint Pierre ouvert la porte,
Saint Pierre ouvert la porte grande,
Saint Pierre ouvert la porte,
La porte du paradis.

La manbo chante seule :

Hélas, hélas, hélas, la madeleine, mérité ou pas,
Je crois très fermement Jésus dans l'hostie,
Jésus dans l'hostie, pour nous donner la vie,
La Vierge Marie

Le groupe :

Priez pour nous, ouvert la porte du paradis.

La manbo chante seule :

Délivrez les âmes.

Le groupe :

Jésus mon sauveur.

La manbo chante seule :

Libérez les âmes.

Le groupe :

Jésus mon sauveur.

La manbo chante seule :

Ces pauvres âmes.

Le groupe :

Qui sont dans les cieux.

La manbo chante seule :

La Vierge Marie.

Le groupe :

Priez pour nous, ouvert la porte du paradis.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Li rantre, li rantre, li rantre dans les cieux,
Li rantre, li rantre, li rantre sur la tè.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Vous qui vivez dans la souffrance,
Faites toujours votre devoir,
Ne courez pas au désespoir,
La gloire de dieu, couronne d'espérance.

La manbo chante seule, en agitant la clochette de l'ason, le groupe applaudit et répète.

La prière (pou) la sainte vierge marie,
La prière (pou) la sainte vierge marie,
Manman Marie, n ap e mand'w gras,
Sainte Vierge Marie, n ap e mand'w gras,
La prière (pou) la sainte vierge marie.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Vierges, saints exaucez nous,
Notre espoir est tout en vous,
Chère mère, mère de la garde,
Très digne mère de dieu,
Joignez nous, nous sommes de garde,
Pour tout lieu et en tout lieu,
Pour tout lieu et en tout lieu.

La manbo chante seule en agitant la cloche de l'ason, le groupe se met sur un genou à terre et répète.

Saintes anges, saintes anges, nous somme à genoux au pied Marie,
Saintes anges, saintes anges, nous somme à genoux au pied Marie,
Si Marie bien présente, si divine bien présente, Marie va confesser.

Toujours à genoux, la manbo chante seule, le groupe répète.

Palmiste planté, palmiste sacré, la Vierge Marie, priez pour nous,
Palmiste planté, palmiste sacré, la Vierge Délivrance, priez pour nous,
Nous sommes à genoux à vos pied, a tè, a tè, nou sekouri.

On se rassied sur nos chaises.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Tous les saints, tous les saints, Jésus pardonnez nous,
Tous les saints, tous les saints, Jésus exaucez nous.

La manbo chante seule, le groupe répète.

Saint François dit "Priez Dieu fort",
Saint François dit "Priez Dieu fort",

Si nous prions avec ferveur, Saint François dit "nous recevrons la grâce".

La manbo chante seule en agitant la cloche de l'ason ou l'ason, le groupe applaudit et répète.

Grâce, Marie grâce, Grâce, Marie grâce, Jésus pardonnez nous.

Le groupe répète tout le temps que la manbo agite l'ason et fait une prière à voix basse en demandant grâce pour la personne commanditaire de la cérémonie.

La manbo chante seule.

Pardon, pardon mon dieu, de tout péché connus / commis,

Vierges, saints, exaucez nous, au pied de ce sauveur.

Le groupe répète, en applaudissant, alternant avec la manbo en solo: Grâce, Marie grâce, Grâce, Marie grâce, Jésus pardonnez nous.

La manbo chante seule en agitant la cloche de l'ason, le groupe applaudit (les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements) :

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

Sainte Marie Madeleine nou mand'w gras o,

Jésus Marie Joseph, nou mand'w gras o,

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

Le groupe :

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

La manbo :

A dieu nou mande gras o.

Le groupe :

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

La manbo :

Sainte Marie Madeleine nou mand'w gras o,

Jésus Marie Joseph, nou mand'w gras o,

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

Le groupe :

Gras o, gras o, sen pou sen, la vi miyor, mmmm.

La manbo chante seule, le groupe répète (les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements):

Sainte Marie Madeleine priez, la priyè pou lwa yo,

Danbala Wedo soulaje zanfàn yo.

Sainte Marie Madeleine priez, la priyè pou lwa yo,

Danbala Wedo soulaje zanfàn yo.

W menm ki nan le ciel, manman men nou,

W menm ki sou la tè, papa men nou,

Danbala Wedo m soufri ase.

Quand le groupe répète, la manbo dit entre les strophes : Eh, ago ye.

La manbo chante seule, le groupe applaudit et répète.

Sainte Marie Madeleine priez pou zanfàn yo,
Fèt atansyon, genyen Bondie.
Sainte Marie Madeleine priez pou zanfàn yo,
Fèt atansyon, genyen Bondie.
Atansyon, genyen Bondie,
Atansyon, genyen Bondie la.
Sainte Marie Madeleine priez pou zanfàn yo,
Fèt atansyon, genyen Bondie.

Quand le groupe répète, la manbo dit entre les strophes : Eh, ago ye.

La manbo chante seule, le groupe applaudit et répète.
Sainte Philomène, vierge martyre,
Accordez-nous miséricorde,
Sainte Philomène, gardez bien nous en ta puissance, obéissance.

La manbo chante seule, secoue son ason, le groupe applaudit et répète.
La priyè, n ape la priyè,
La priyè, n ape la priyè,
Trois Pater, trois ave Maria,
Trois Pater, trois ave Maria,
Un je crois en dieu ki bay nou lavi a,
La priyè pou Ginen yo.

La manbo chante seule, secoue son ason, le groupe applaudit et répète.
Priyè, saint dominique, an ho, n ape la priyè,
Priyè, saint dominique, an ho, n ape la priyè,
N ape la priyè pou lwa yo,
N ape la priyè pou fos yo,
La priyè pou ginen yo.

La manbo chante seule, le groupe applaudit et répète (les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements).
So, lavi se bonè an he,
So, lavi se bonè an he,
Sodo, lavi se bonè an he,
Vierges saints, exaucez-nous.

La manbo chante seule, le groupe applaudit et répète (les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements).
Vierge Miracle, Saint Balthazar, Saut d'Eau,
Vierge Miracle, Saint Balthazar, Saut d'Eau,
Vierge Miracle, k ape soti lavil Saut d'Eau k ape promenen.

La manbo chante seule, le groupe applaudit et répète (les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements).
Je crois en Dieu, oh le père tout puissant,

J'espère en Dieu, oh le père tout puissant,
Confiance en Dieu, oh le père tout puissant,
Anonse Bon Manbo, oh Santa Maria.

La manbo chante seule, le groupe applaudit.

Ago li sak badja, oungan si ye, isa dole

Le groupe, avec la manbo :

Zo (tape dans les mains à « zo »).

La manbo chante seule, en secouant l'ason :

Ago li sak badja, oungan si ye, isa dole,

Le groupe, avec la manbo : Zo (tape dans les mains à « zo »).

La manbo : He.

Le groupe, avec la manbo : Zo (tape dans les mains à « zo »).

Le groupe, avec la manbo : Zo (tape dans les mains à « zo »).

La manbo, secouant l'ason, le groupe tape dans ses mains (les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements) :

Zo, li mache, li mache,

Zo, li mache, li mache,

Zo, li mache, li mache,

Zo a mache don, lavi nan men Bondye.

E a Grand Père Éternel.

Le groupe:

Sen djol, e a Grand Père Éternel, sen djol, Loko Agwe,

e a Grand Père Eternel, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Saint Pierre.

Le groupe:

Sen djol, e a Saint Pierre, sen djol, Loko Agwe,

e a Saint Pierre, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Saint Patrick.

Le groupe:

Sen djol, e a Saint Patrick, sen djol, Loko Agwe,

e a Saint Patrick, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Saint Côme et Saint Damien.

Le groupe:

Sen djol, e a Saint Côme et Saint Damien, sen djol, Loko Agwe,

e a Saint Côme et Saint Damien, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Saint Isidore.

Le groupe:

Sen djol, e a Saint Isidore, sen djol, Loko Agwe,

e a Saint Isidore , lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Saint Jacques Majeur.

Le groupe:

Sen djol, e a Saint Jacques Majeur , sen djol, Loko Agwe,

e a Saint Jacques Majeur, lavi nan men Bondye o sen an.

Le groupe:

Sen djol, e a Saint Gerard de Magela, sen djol, Loko Agwe,
e a Saint Gerard de Magela , lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a tout saint garçon dans le ciel.

Le groupe:

Sen djol, e a tout saint garçon dans le ciel , sen djol, Loko Agwe,
e a tout saint garçon dans le ciel, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo, secouant l'ason :

Ago li sak badja, oungan si ye, isa dole

Le groupe, avec la manbo :

Zo (*tape dans les mains à « zo »*).

La manbo chante seule, en secouant l'ason :

Ago li sak badja, oungan si ye, isa dole,

Le groupe, avec la manbo : Zo (*tape dans les mains à « zo »*).

La manbo : He.

Le groupe, avec la manbo : Zo (*tape dans les mains à « zo »*).

Le groupe, avec la manbo : Zo (*tape dans les mains à « zo »*).

La manbo, secouant l'ason, le groupe tape dans ses mains :

Zo, li mache, li mache,

Zo, li mache, li mache,

Zo, li mache, li mache,

Zo a mache don, lavi nan men Bondye.

E a Manman Marie.

Le groupe:

Sen djol, e a Manman Marie, sen djol, Loko Agwe,
e a Manman Marie, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Sainte Anne.

Le groupe:

Sen djol, e a Sainte Anne, sen djol, Loko Agwe,
e a Sainte Anne, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Notre Dame des Septs Douleurs.

Le groupe:

Sen djol, e a Notre Dame des Septs Douleurs, sen djol, Loko Agwe,
e a Notre Dame des Septs Douleurs, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Notre Dame du Mont Carmel.

Le groupe:

Sen djol, e a Notre Dame du Mont Carmel, sen djol, Loko Agwe,
e a Notre Dame du Mont Carmel, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a Notre Dame du Saint Rosaire.

Le groupe:

Sen djol, e a Notre Dame du Saint Rosaire, sen djol, Loko Agwe,
e a Notre Dame du Saint Rosaire, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo : E a toutes saintes femmes dans le ciel.

Le groupe:

Sen djol, e a toutes saintes femmes dans le ciel, sen djol, Loko Agwe,
e a toutes saintes femmes dans le ciel, lavi nan men Bondye o sen an.

La manbo, secouant l'ason :

Ago li sak badja, oungan si ye, isa dole

Le groupe, avec la manbo :

Zo (tape dans les mains à « zo »).

La manbo chante seule, en secouant l'ason :

Ago li sak badja, oungan si ye, isa dole,

Le groupe, avec la manbo : Zo (tape dans les mains à « zo »).

La manbo : He.

Le groupe, avec la manbo : Zo (tape dans les mains à « zo »).

La manbo, seule et secouant la clochette de l'ason, le groupe applaudit et répète :

Anonse, o zanj nan dlo, bak o sou miwa, la we la we,

Anonse, o zanj nan dlo, bak o sou miwa, la we la we,

M pral lavilokan e, kreyol mande chanjman.

(les tambours sont tapotés pour accompagner les applaudissements, plus fortement que précédemment et en crescendo jusqu'à la fin de la prière)

La manbo, seule et secouant la clochette de l'ason, le groupe applaudit et répète :

O zanj, ki zanj sa, zanj kwa la mede o kwa kwa.

O zanj, ki zanj sa, zanj kwa la mede o kwa kwa.

Nou tout se zanj o, nou tout se zanj o,

zanj kwa la mede, o kwa kwa,

Les saints marche adoré.

La manbo seule :

zanj kwa la mede,

Le groupe : o kwa kwa,

Les saints marche adoré.

La manbo, seule, le groupe applaudit au début et répète en battant des mains en rythme (3 temps sur 4) :

Nou tout se zanj o,

Zanj anbarase mwen.

Nou tout se zanj o,

Zanj anbarase mwen.

Danbala Wedo, Ayida Wedo,

Nou tout se zanj o,

Zanj anbarase mwen.

La manbo, entre deux strophes chantées par le groupe :

Danbala, gwo lwa m nan!

La manbo, seule, en agitant l'ason, le groupe applaudit au début puis répète:

Minis Odan, sonen djevo a,

Minis Odan e, sonen djevo a,

Minis Odan e, sonen djevo a,
Anko anko, yevor e,
Anko anko, yevor e,
a i masa kongo e,
Asala masala e, lavi djor e.

La manbo, entre deux strophes :

Minis Odan e, sonen djevo a!

La manbo, seule, en agitant l'ason, le groupe applaudit au début puis répète:

Lwa, m ap rele lwa, o Dantò, yawe,
Lwa, m ap rele lwa, o Dantò, yawe,
Lwa, m ap rele lwa, lwa m ap rele lwa,
Lasouvenans o, yawe.

La manbo, entre deux strophes :

M ap rele lwa vre !

La manbo, seule, en agitant l'ason, le groupe applaudit au début puis répète:

Atibon Legba ansiyon, Kongo e, o Legba e,
Atibon Legba ansiyon, Kongo e, o Legba e,
O Dantò, mina o, o siwo.

La manbo, entre deux strophes :

He, ago e!

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Kreyol, sonde miwa, o Legba e,
Kreyol, sonde miwa, o Legba e,
Ayizan viye viye,
Kreyol, sonde miwa, o Legba e.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Atibon Legba, ounsi gwetor anye o,
Atibon Legba, ounsi gwetor anye o,
Gwetor rele Legba Atibon,
Ounsi gwetor anye o,
Gwetor rele Legba Atibon,
Katapoulo ki mache anwezo.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Dantò, wi ni san, wi ni sa, sa a blesan,
Ayi mache vodou ounsi la we,
Dantò, wi ni san, wi ni sa, sa a blesan,
Ayi mache vodou ounsi la we,
M al anonse mistè o gwo Loko,
M al anonse mistè o gwo Loko,
Sa a blesan, sa a blesan,

Ounsi la we, ounsi la we, djor.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Djor, miwa zan e, Ayizan a vole, vodou la sou do, Do zen miwa,
Djor, miwa zan e, Ayizan a vole, vodou la sou do, Do zen miwa,
Danbala do zen, do miwa e, Ayida do zen, do miwa e,
Do zen miwa, djor.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Danbala e loue, Danbala e loue, djor,
Danbala e loue, Danbala e loue, djor,
E a oungan, do minan anye o,
E a manbo, do minan anye o,
Danbala e loue, Danbala e loue, djor.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Nikor rele nikor, lèlè e,
Nikor rele nikor, lèlè e,
Asa i (lakor), gwe li e,
Asa i (lakor), gwe li e,
Nikor rele nikor, lèlè e.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Lèlè o, lèlè sa, Sogbo a mmmm,
Lèlè o, lèlè sa, Sogbo a mmmm,
Nou tout se ounsi ki mak on veve,
Nou tout se ounsi ki mak on veve,
Lèlè o, lèlè sa, Sogbo a mmmm.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Anhe o, bor de ti mou a, Badè Imamou, gwetor e o,
Anhe o, bor de ti mou a, Badè Imamou, gwetor e o,
Anhe o, bor de ti mou a,
Anhe o, bor de ti mou a, Badè Imamou, gwetor e o.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Badè silè silè men fort, gwetor minan, nibo nibo nibo,
Badè silè silè men fort, gwetor minan, nibo nibo nibo,
Anhe o, soley o, anhe o, zeklè o,
Badè silè silè men fort, gwetor minan, nibo nibo nibo.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

O èklè, Agasou rele, Sogbo, jou twa men,
O èklè, Agasou rele, Sogbo, jou twa men,
Deja, ou èklè deja, Agasou rele,
Deja, ou èklè deja, Agasou rele, Sogbo, jou twa men.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Sou a lage, Imamou nan Ginen, sou a lage,
Sou a lage, Imamou nan Ginen, sou a lage,
Atibon Legsou, sou a lage,
Atibon Legsou, sou a lage,
Sou a lage, do miwa, sou a lage pou jou a.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Bonswa Agwe ou yor, bonswa Agwe ou yor, bonswa Agwe ou yor, rele onswa Agwe ou yor,
Bonswa Agwe ou yor, bonswa Agwe ou yor, bonswa Agwe ou yor, rele onswa Agwe ou yor,
Rele onswa, Agwe o, rele onswa agwe o,
Bonswa Agwe ou yor, rele onswa Agwe.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Imamou, Imamou e, dagi kan, dagi kan, o kor a nou ye,
Imamou, Imamou e, dagi kan, dagi kan, o kor a nou ye,
O do mande on wonble ou e,
Do mande on wonble ou e, kor a nou ye,
Imamou lèlè e, o kor a nou ye.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Sogbo dagi kan, mande nou on wonble ou e, kor a nou ye,
Imamou lèlè e, o kor a nou ye,
Badè dagi kan, mande nou on wonble ou e, kor a nou ye,
Imamou lèlè e, o kor a nou ye.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Lwa Faro, ki kote w ye?
Lwa Faro, ki kote w ye?
Lwa Faro Pièr, lwa Faro Pièr,
Nan Ginen sa rèd o, rele lwa Faro.
La manbo : Nan Ginen sa rèd o,
Le groupe : Rele lwa Faro.

La manbo : A laso.

Le groupe : A laso.

La manbo, secouant la clochette de l'ason, chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Azaka Mede o evi daome, Azaka Mede o evi daome,

Evi daome, evi gwetor e, Evi daome, evi gwetor,

Azaka Mede, o evi djor e.

Entre deux strophes du groupe, la manbo glisse : A laso Kouzen.

Secouant toujours la clochette de l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Azaka mand'w mede, o dja vodor, konsa yo ye,

Azaka mand'w mede, o dja vodor, konsa yo ye,

Minis Zaka, m mand'w mede la,

Kouzen Zaka, m mand'w mede la,

O dja vodor, konsa yo ye.

La manbo, ne secouant plus l'ason : Awo che nago.

Le groupe : Awo.

La manbo : Nèg nago di kochè.

Le groupe : E aounde.

La manbo : Feray Leman.

Le groupe : E aounde.

Secouant l'ason de nouveau, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

A fi ya we, a fi ya we,

A fi ya we, a fi ya we,

Ki kote Legba Nago ye?

Ki kote Legba Nago ye?

A fi ya we lwa mwen.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Deniye, nou pral koupe may o frè o deniye,

Deniye, nou pral koupe may o frè o deniye,

May o frè, gwetor, o deniye,

May o frè, gwetor, o deniye,

Saint Pierre rele Saint Paul,

Saint Paul rele Saint Pierre,

N ap may o frè pou jou a.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Nou la, nou la Ogou o, m a rele lolo ile, se mwen Osany o,

Nou la, nou la Ogou o, m a rele lolo ile, se mwen Osany o,

Nou la, nou la Ogou o, nou la, nou la Ogou o, se mwen Osany o.

La manbo glisse entre deux strophes : Awo che nago!

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Pito pito, se mwen Leman e,
Pito pito, se mwen Leman e,
M a rele mèt Ogou o,
M a rele Sen Jak Majè,
M pa vle lwa yo touye mwen.

La manbo glisse entre deux strophes : An e, ban mwen dife Sen Jak !

La manbo : M a rele

Le groupe : Sen Jak Majè, M pa vle lwa yo touye mwen.

Secouant la clochette de l'ason, la manbo chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Gede Nibo, le sen, les mor, la vièj mari, non pwen anyen pi for pase Bondie, adja, nou la Gede,
Gede Nibo, le sen, les mor, la vièj mari, non pwen anyen pi for pase Bondie, adja, nou la Gede,
non pwen anyen pi for pase Bondie, non pwen anyen pi for pase Bondie,
Gede Nibo, le sen, les mor, la vièj mari, non pwen anyen pi for pase Bondie, adja, nou la Gede.

Secouant toujours la clochette de l'ason, la manbo chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Vou, Gede vou, Gede vou va vou, n ap rele yo,
Vou, Gede vou, Gede vou va vou, n ap rele yo,
Gede vou va vou, n ap rele yo, adja, nou rive.

La manbo : Gede vou va vou, n ap rele yo

Le groupe : Adja nou rive.

La manbo arrête de secouer la clochette, chante seule, le groupe répète :

Au nom du père, e ha, et du fils, et du saint-esprit, w pa wè genyen Bondye.

La manbo recommence à secouer l'ason et chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

M a sèvi lwa, mwen pa konnen la priyè, men Bondye benise mwen,
M a sèvi lwa, mwen pa konnen la priyè, men Bondye benise mwen,
Sa ki fè sa, paske m gen la fwa, sa ki fè sa, paske m gen la fwa,
M a rele Bondye, vin sove mwen, m a rele lavièj, vin ede mwen,
Dandala Laflanbo w ap ban mwen men pou mwen leve.

La manbo : A vou da i

Le groupe : i

La manbo : Bila bila

Le groupe : kongo

La manbo : Lè moun nan fache, kote l chita?

Le groupe : a tè.

La manbo chante seule, marquant un rythme (battement régulier) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Toni rele kongo, Toni rele kongo, Toni rele kongo, e a Santa Maria.

La manbo (en accélérant un peu le rythme) , le groupe répète:

A Santa Maria, a Santa Maria, a Santa Maria e a Santa Gracia.

La manbo (en accélérant un peu le rythme) , le groupe répète:

A manbo yo, a gangan yo, a ounsi yo, a i masa bila fout la tonè.

Secouant toujours l'ason, la manbo chante seule et le groupe applaudit au début puis répète:

Ounsi le, o Santa Maria,

Ounsi le, o Santa Maria,

Ounsi le, o Santa Maria,

Ounsi le, gwetor o Santa Maria.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Se souffle m souffle, m pa rele pèson o, wai o,

Se souffle m souffle, m pa rele pèson o, wai o,

Se souffle m souffle, m pa rele pèson o, wai o,

Nan bitasyon/demanbre mwen.

La manbo : Se souffle m souffle, m pa rele pèson o,

Le groupe : Nan bitasyon/demanbre mwen.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Simba, o pov lwa mwen, ma ouke o manman mwen, Simba, o pov lwa mwen,

Simba, o pov lwa mwen, ma ouke o manman mwen, Simba, o pov lwa mwen,

M ap mande kote m mete boutey asosi lwa mwen,

M ap mande kote m mete boutey kalanga lwa mwen,

Pito lwa yo touye m pase gangan sonde pwen mwen.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

M mache tout la nuit o, peyi a denonbre,

M mache tout la nuit o, peyi a denonbre,

Ankor yo wè, mwen sèl o,

Ankor yo wè, mwen sèl o,

Tou sa y ape fè a se pou Jan Pièr Kongo e.

La manbo recommence à secouer l'ason et chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Wangol o, wangol o, w ap montre m twa mo priyè, ki soti afriken, ki menen m nan Ginen,

Wangol o, wangol o, w ap montre m twa mo priyè, ki soti afriken, ki menen m nan

Ginen,

Twa patè, twa ave Maria, twa patè, twa ave Maria, un "je vous salue Marie", ki soti afriken, ki menen m nan Ginen.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Wangol o, w ale, ki lè w ap vini wè m ankor? W ale.

Wangol o, w ale, ki lè w ap vini wè m ankor? W ale.

Ki lè w ap vini wè m ankor? Lè peyi a chanje.

Ki lè w ap vini wè m ankor? Lè peyi a chanje.

Ki lè w ap vini wè m ankor? W ale.

La manbo chante seule, marquant un rythme (battement régulier) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Chanje kongo, chanje banbila,

Chanje kongo, chanje banbila,

Chanje kongo, chanje banbila,

A i masa, foula tonè.

La manbo recommence à secouer l'ason et chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Zo, komen sa ye? O Zo ki bon papa, komen sa ye?

Zo, komen sa ye? O Zo ki bon papa, komen sa ye?

(Anonse) bon manman mwen, komen sa ye?

(Jou Pare) bon manman mwen, komen sa ye la?

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Zo, sa m pral di wouyor yo, rele Zo pi wo m pral di timoun yo,

Zo, sa m pral di zanfan yo, rele Zo pi wo, sa m pral di timoun yo,

Alada se klere, dechouke, dewoute,

Alada se klere, dechouke, dewoute,

Se lide n ap rele Zo.

La manbo recommence à secouer l'ason et chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Rele Oupi, Oupi sa mmmm,

Rele Oupi, Oupi sa mmmm,

Rele Oupi, Oupi sa mmmm.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Pinga manman mwen, Zo ki wo pale, mwen pa tande,

Pinga manman mwen, Zo ki wo pale, mwen pa tande,

Pinga manman mwen, jou ale, w ap tounen nan peyi sa, pèchè yo move.

La manbo recommence à secouer l'ason et chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Wo, vini gade nou la, Anonse Bon Manbo, yo vini gade pou yo pote w ale,
Wo, vini gade nou la, Anonse Bon Manbo, yo vini gade pou yo pote w ale,
Moun yo vini gade si w fè byen, si w fè mal, pou yo pote w ale,
Moun yo vini gade si w fè byen, si w fè mal, pou yo pote w ale,
Rete gade, yo vini gade, pou yo pote w ale.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

O jamè jamè, o jamè jamè,

M pa bliye zanfan la yo, jamè jamè.

La manbo, entre deux répétitions par le groupe : Maman (???) pa janm bliye zanfan la yo.

La manbo, toujours sur le même rythme : Han han madjo ma, han han.

Le groupe : Han han madjo ma, han han.

La manbo : Eskalyie Boumba.

Le groupe : Han han madjo ma, han han.

La manbo : Tout nasyon Rada

Le groupe : Han han madjo ma, han han.

La manbo : Tout nasyon Petro

Le groupe : Han han madjo ma, han han.

La manbo : Tout nasyon Ibo

Le groupe : Han han madjo ma, han han.

La manbo : Tout nasyon Kongo

Le groupe : Han han madjo ma, han han.

La manbo secoue la clochette de l'ason et chante seule, le groupe applaudit au début puis répète :

Mitan, mitan, kenbe Alada e a miclo,

Mitan, mitan, kenbe Alada e a miclo,

An e, a nayi zo e.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète (danse Freda : on se lève à ce moment, les tambours donnent un rythme stable):

Nou prale wè mitan si n a dagwe, kreyol fo yo bezwen mwen,

Nou prale wè mitan si n a dagwe, kreyol fo yo bezwen mwen,

Nou prale wè mitan si n a dagwe, kreyol fo yo bezwen mwen.

La manbo : Nou prale wè mitan si n a dagwe

Le groupe : kreyol fo yo bezwen mwen.

La manbo chante seule, marquant un rythme (3 temps sur 4) avec l'ason, le groupe bat en rythme des mains puis répète :

Depi isi jusk lot bor, nan Ginen tande,

Depi isi jusk lot bor, nan Ginen tande,

Me zanmi, tou sa nou sot fè a, nan Ginen tande.

Au début du chant, le groupe lance quelques « Ayibobo », les personnes se lèvent,

rangent les chaise qui formaient le cercle et se tiennent debout tout en chantant et tapant des mains. C'est la transition vers le rite Rada. Le rythme restera majoritairement le même pendant tout le rite Rada (sauf pendant le chante chay et pour Kouzen).

La manbo :

*Migelo, may o fre, migelo, e a n ap may o fre,
Migelo, may o fre, migelo, e a n ap may o fre,
Deux ounsi entament le premier salut.*

11 – Quelques chants vodou

RADA
! Ayibobo !

Gran Chemen

Mwen pa fè bien avek la fanmi sa yo,
Pito fè bien avek Avadra Gran Chemen,
Mwen pa konnen ki lè m ap tonbe,
Mwen pa konnen ki lè m ap tonbe,
Jou m ap tonbe, Avadra Gran Chemen o,
Ka ramase mwen.

Gran Chemen mon roi,
Mon roi, o pa gi lo,
Mon roi, o pa gi lo,
Mwen pa konnen ki lè m ap tounen.

Gran Chemen ha hé jou pare mwen,
Gran Chemen ha hé jou pare mwen.
Voye pale lakay o,
Gran Chemen ha hé jou pare mwen.

La riviè linbé,
Ou wè kote m pase, pas wè kote m tounen,
La riviè linbé,
Ou wè kote m pase, pas wè kote m tounen,
Pechè la tè de bra ki trayi chwal an mwen,
pakèt an mwen mare,
Sosi mwen a la men,
Drapo mwen deploie,
M pral chache chemin mwen.

Sa Avadra nan Gran Chemen an,
Dèyè/Genyen Ounto, y a bezwen mwen,
Lè ya bezwen mwen,
y a manje gwo pous yo,
y a manje lèy yo.

Gran Chemen m te ye,
M ap mande la wout o,
Pou m al nan peyi mwen,
Pitit an mwen malad,
Chwal an mwen sele,
M ap mande de lèd,

Pou m ale nan peyi m, tande.

Onton Giye

Onton, rele Onton,
rele Onton Giye,
Nou la e,
M ap viv lavi ave w,
w pa wè, n a viv ave w,
Mwen pa konnen sa fè pechè, yo rayi mwen,
Mwen pa konnen sa fè pechè, yo rayi mwen,
rele Onton Giye,
Nou la e,
w pa wè, n a viv ave w.

Manman tambou a rele, se lide,
Jou a la, parol la nan kè mwen,
Ason nan men manbo zanmi gate,
Ason nan men oungan zanmi gate.

Onton ban mwen son mwen,
Onton ban mwen son mwen.
Onton ap bay mwen son mwen,
Soley leve, woy!

Legba

Papa Legba, ouvri bayè a,
Ouvri bayè Atibon pou nou pase a lwa yo.

Ouvri bayè pour Atibon,
Papa Legba ki ap e pase,
E a veye zo.

N ap rele mè bitasyon konnen nou la e,
La vi a voye m jete o,
La vi a voye m jete o, (pou mwen)
Legba, ha, Legba, ho Legba,
Mèt bitasyon konnen nou la e.

An nou mache papa Legba, an nou mache,
An nou mache neg vanyan, an nou mache,
An nou mache papa Legba, an nou mache,
An nou mache nèg vanyan, an nou mache,
Nou prale wè sa k genyen nan kay la,
Nou prale wè kote Legba komande.

Minan chajé,
Sogbo Minan chajé a tor Legba dèyè yo,
Komandan Saint Paul de l'arrondissement,

Dessalines, se w ki kenbe kle ounfò a,
W voye pale o, Empereur Soulouk o,
Voye di o, Minan chaje a tor Legba dèyè yo.

Nou pral salue, anye anye anye,
Legba m bouke ave yo,
Nou pral salue, anye anye.

A Legba nan bayè a, li kanpe,
Pèchè a tè ap pase, yo pa wè li,
Tou sa ki di byen, se byen k ap gade o,
Tou sa ki di mal, se mal k ap gade o,
O seremoni a la, je ap wè li.

O Legba, mache don,
Kote ou rive (se la) n ap rete.

A Legba sanglion, li rele viyé, li rele awe,
Yo rele mwen la, pou sèvi dèyè yo,
Yo rele mwen la, pou sèvi dèyè yo,
O rele o he,
A Legba sanglion, li rele viyé, li rele awe.

Yo pran papa Legba, yo mete l nan bayè,
Yo pran manman Erzuli, yo mete lwa nan kay,
Lapli tonbe, tè a glise,
Lapli tonbe, tè a glise la,
Lè yo bezwen Legba, y ap mache dèyè li.

Marasa

Lè on timoun kriye, se grangou li grangou,
Lè on granmoun kriye (/rele), son bagay ki fè li mal,
Lè on granmoun kriye (/rele), son bagay ki fè li mal, o.

Timoun la yo, sa k nou gen la, n ape krye,
Timoun la yo, sa k nou gen la, n ape krye,
Nou bay w bwè, nou bay w manje,
Nou bay w bwè, nou bay w manje,
Jou a sa, nou gen siwo,
La famille Dereal vin adore.

Marasa elou, Marasa elou, oh eloue,
Marasa ewa ewa, Marasa elou, oh eloue,
Ewa ewa, Marasa elou, oh eloue,
Ago ago e, ago ago.

Marasa mache don,
Marasa mache don,

Dosu Marasa, mache don.

Marasa la yo, kote nou te ye,
Se nan lari mwen te ye, mizè bare mwen,
Marasa la yo, kote nou te ye,
Se nan lari mwen te ye, mizè bare mwen,
Dosu Dosa, Marsa la yo,
Dosu Dosa, Marsa la yo,
Leve la men set fwa, mizè bare mwen.

Loko

Bonswa Papa Loko oungan mwen,
Ela ounsi dole gwetor, isa dole o,
Bonswa Papa Loko oungan mwen,
Ela ounsi dole gwetor, isa dole o,
Aprè Bon Dieu, men m nan men w,
Aprè Bon Dieu, men m nan men w la,
Bon Dieu devant, pa wè le sen dèyè o.

Ounsi ma yanva, ma yanvalou Loko, o Loko dayifre,
Ounsi ma yanva, ma yanvalou Loko, o Loko dayifre,
Ounsi ma yanva,
Ounsi ma yanva, ma yanvalou Loko, o Loko dayifre.

M te blye papa Loko papa, jou a la e,
M te blye papa Loko papa, jou a la e,
Jou les Rois, se la oungan mache,
Jou les Rois, se la oungan mache,
M te blye papa Loko papa, jou a la e.

Parmi les généraux,
Papa Loko se w ki ban m l'ason an,
Parmi les généraux,
Papa Loko se w ki ban m l'ason an,
Papa Loko jujé, Papa (/Gabriel) Loko jujé,
Ounsi la yo dogwe,
Manbo, oungan dogwe,
Mèt Granbwa ile, sot pale a papa mwen,
Anba dlo lwa yo ye, Anba dlo lwa yo ye,
Mèt Granbwa ile, sot pale a papa mwen.

Loko Atisougwe pa gen zanmi,
Loko Atisougwe pa gen zanmi,
Y ap bwè, y ap manje av'w,
Y ap pale w mal,
Y ap bwè, y ap manje av'w,
Y ap pale w mal,
Loko Atisougwe pa gen zanmi.

Ayizan

Chants kanzo :

Manbo Ayizan, ki pral akouche,
Nou prale wè o si l a leve.

Manbo Ayizan, n ap separe,
N ap separe, manbo kote pay mwen.

Ayizan e, Ayizan e, se gwo lwa,
Manbo Ayizan, lese koule,
Manbo Ayizan, lese koule,
So badji Sogbo,
Jou m tonbe, m ap leve o sof lamor.

Ayizan Veleketé imamou o se gwelòr,
Ayizan Veleketé imamou o se gwelòr,
Ayizan, do yawe, do ya gwe,
Ayizan Veleketé imamou o se gwelòr,
Ayizan o do yawe.

M : Kote manman nou ye ?

O : Ayizan ye.

M : Kote papa nou ye ?

O : Ayizan ye,

Manman nou la, de pa de,

Manman nou la, de pa de,

Ason nan men ougan, rele fi yawe, Ayizan e.

bénédictio des palmes filées :

Ayizan, beni la o,

Sa va ede

Kan i kan i kan,

Beni la o,

Sa va ede.

Danbala & Ayida

Kreol, bonswa Danbala Wedo,

Koman ou ye ?

Kreol, bonswa Danbala Wedo,

Koman ou ye ?

Danbala Wedo reponn nou la e,

Agolisabadja reponn nou la e o,

Kreol, nou mache a nou de.

Pousuiv n ape pousuiv mwen la,

N ape pousuiv o,
Pousuiv n ape pousuiv mwen la,
N ape pousuiv o,
Se mwen mem Danbala Wedo,
Se mwen mem Ayida Wedo,
W pokor wè kote m tounen koulèv o.

File, m ap file,
Danbala Wedo se koulèv o,
File, m ap file.
M : Danbala / Ayida wedo se koulèv o.

File miel o, koule miel o,
File miel o, koule miel o,
Danbala Wedo,
Manbo : Se mande miel m ap mande,
Danbala Wedo.

Vè sou vè anba dlo,
Vè sou vè anba dlo,
Danbala Wedo papa,
Lavi zanfa yo.

Danbala, men lwa koulèv la e,
Danbala, men lwa koulèv la,
Bay li siwo.

Se nan mar,
Se nan mar mwen rete,
Koulèv la file.

Alexina

Alexina w antre nan ounfò a,
w al chache kolye veve,
w al menen ban mwen.

Erzuli Freda

Tout ko m se lor,
Tout ko m se lor,
Erzuli Freda soti nan lanmè,
Tout ko m se lor.

Erzuli o, w ka mande wouze,
Erzuli o, w ka mande wouze,
Si pa gen dlo,
W ka mande losyon la.

Erzuli o, Ashade lwa mwen,

Danbala Wedo sa rèd o,
Erzuli o, Ashade lwa mwen,
Danbala Wedo sa rèd o,
Pa mande anana, pa mande sigarèt,
Pa mande anana, pa mande sigarèt,
Pa mande kokoye pandan lajan m fè manke.

Saint Jean-Baptiste

Kote vodouizan lade o, vin dogwe,
Kote vodouizan lade o, vin dogwe,
Vin dogwe, vin dogwe devan Sen Jan Batis ki vin ba nou sa,
Nou pase (/benyen) nan dlo, nou pase sou dife,
Nou benyen nan san, nou pase nan fey,
Nou traverse kafou o, nou janbe granbwa,
Soti nan grandwa o, entre nan simityè,
An n rele lwa yo pou n ka dogwe.

Lasirèn

Lasirèn, Labalèn, chapo m tonbe nan lanmè,
Lasirèn, Labalèn, chapo m tonbe nan lanmè.
M ap fè karès ak Lasirèn, chapo m tonbe nan lanmè,
M ap fè lanmou ak Labalèn, chapo m tonbe nan lanmè.

M mache tout la nuit o, m pa genyen chans,
Mache la nuit Lasirèn, malè rive mwen,
M mache tout la nuit o, m pa genyen chans,
Mache la nuit Lasirèn, malè rive mwen,
On sèl pitit mwen genyen, manbo Lasirèn o,
On sèl pitit mwen genyen, manbo Lasirèn o,
M ap e rele Lasirèn o, m ap e rele Labalèn o,
M mache tout la nuit o, malè rive mwen.

Larèn Kongo

Bonswa m ap di yo,
Larèn Kongo nan lanmè,
Bonswa m ap di yo.

Kongo, Kongo, Kongo ede m priye,
Kongo, Kongo, Kongo ede m priye,
M pa gen manman, m pa gen papa,
Kongo ede m priye.

Klèrmèzin

Klèrmèzin o, pitit manbo Klèrmey,
Ki lwa w ye ?
Klèrmèzin o, pitit manbo Klèrmey,
Ki lwa w ye ?
File koton, Klermezin w pral balize,

Klèrmezin Klermey, so badji m a sire.

Kouzen Zaka (!Alaso!)

Waya waya, malere pa defo,
Waya waya, malere pa defo,
Yon chay atè, grandèt pral pote,
Sa k ap pote, malere k ap pote.

Nan ravin nan m te ye, m t ap sèkle,
Zaboka tonbe, mwen fè pèt o,
Nan ravin nan m te ye, m t ap sèkle,
Zaboka tonbe, mwen fè pèt o,
Van pase kote l, l ale,
Van pase kote l, l ale,
Al chache l pou mwen, mwen fè pèt o.

Zaka Mede travay, Zaka Mede travay,
M pa t konnen Kouzen te ka travay konsa,
Zaka Mede travay, nan abitasyon.

Jakomèl ki genyen leta,
Genyen leta, Minis Zaka, pa gen justis o,
Zaka Mede, prann chèz la, li chita pou l gade yo,
Zaka Mede, prann chèz la, li chita,
Pou li gade yo,
Peyi a pou yo, yo fè sa yo vle.

Bosou (!Dja vodor!)

Bosou awe, o Bosou dlo eh a ago eh,
Bosou awe, o Bosou dlo eh a ago eh,
Djo Bolo Bosou chita sou basen an,
Kadja Bosou chita sou basen an la,
Ki tonbe pou prale basen an.

Djo Bolo Bosou a, o Anminan,
Djo Bolo Bosou a, o Anminan,
Kadja Bosou dole nan lakou a,
Kadja Bosou dole nan lakou a,
Silibo o vavoue, Silibo o vavoue,
Anhe, o anhe o, o Anminan,
Kadja Bosou papa, sove lavi mwen, Anminan.

Chante chay

Bonswa, bonswa mesie dam,
Nap e mande koman nou ye,
Bonswa, bonswa mesie dam,
Nap e mande koman nou ye,

Nou antre avek onè nou,
N ap soti la avek respè nou,
Nou antre avek onè nou,
N ap soti la avek respè nou.

Anonse ki plant on mayi,
Mayi a mû, li toun on wozo,
Anonse ki plant on mayi,
Mayi a mû, li tourn on wozo,
Wozo sa ki tourn on ponyar,
Ponyar sa vin pou ponyade mwen.

Kote moun yo, m pa wè moun yo
Kote moun yo, m pa wè moun yo
Kote moun k ap pale moun mal,
M pa wè moun k ap pale moun mal
Woy woy woy, woy woy woy,
Devan byen, dèyè mal o.

Pale mal, yo t ap pale mal,
Pale mal, yo t ap pale mal,
Jan mwen la m t ap e gade yo,
Pale mal, yo t ap pale mal,
Jan mwen la m t ap ekoute yo,
Pale mal pa moun isit o,
Pale mal, mwen nan mitan yo.

Madovè ap rale, la kay o,
I Madovè m a prale kote o konnen mwen
I Madovè Papa kite m ale
O Madovè m a prale kote o konnen mwen

Lè m ap chante pou lwa m yo,
Lè m ap chante pou lwa m yo,
Devan medizan yo, devan mal palan yo,
Lè m fin chante pou lwa m yo,
Sa ki konnen/kapab/vle a/vin sonde mwen.

M miyo pase yo,
Di [Anonse] Bon Manbo, m miyo pase yo,
Lè m fè byen, byen ap tounen yon kout ponyar, ayibobo,
Ayibobo, moun sa yo, m miyo pase yo,
Pa yo pi sal o.

Ki miyo, ki miyo pase w?
Depi twa jou, batiman sou lan mè,

Si te miyo, w t ap chita lakay ou.

Anonse, kot t ap achete pwen si la ?
Menen m tou,
Men Anonse, si ou ta menen mwen
M pa p konnen pase w.
Anonse, kot t ap achete pwen si la ?
Menen m tou.

Men Dyab la é, men Dyab la,
Men Dyab la é, men Dyab la,
Lè Anonse ap pase yo di se Dyab la,
Se fout vrè o.

NAGO

! Awo che Nago ! Awo ! E aounde !

Saint-Jacques Majeur

M sot laplèn du nor, mwen te fè yon demand,
Demand sila : jou m tonbe m ap leve,
M sot laplèn du nor, mwen te fè yon demand,
Demand sila : jou m tonbe m ap leve,
Kondui mwen Sen Jak, kondui mwen,
Menen m ale lakay do za do.

Sen jak majè, Ogou Ashade,
Sen jak majè, Ogou Ashade,
Ashade vikie, Ashade bòkò mwen,
Jou m ap tonbe, sa k ap ramase mwen?

Drapo blan, drapo blan, drapo blan,
Sen Jak dèyè li previni.

Sen Jak o,
Pa gen je pou gade sa ye,
M ap viv ave yo.
Yo renmen pwen an,
Yo rayi manbo a,
Yo fè konplo pou tuye chwal Sen Jak,
M ap viv ave yo.

Sen Jak mayen kè yo,
Sen Jak Majè mayen kè yo,
Kè yo sote.

Ogou

Papa Ogou bonswa,
Bonswa zanfàn la yo,
Papa Ogou bonswa,
Bonswa zanfàn la yo,
Papa Ogou bonswa,
Mwen soti ge de fre,
Koman w ye?

Feray o, nan men ki moun a kite badji a la,
Feray o, nan men ki moun a kite badji a la,
Lè m rete m rele Ogou Feray,
M a konsole, m ap prann kouray o,
M ap e rele Laleman, o lè miso,
Lwa kita, lwa kita, anko a nou ye,
M ap e rele Laleman, o lè miso, sobadji m a sire.

PETRO

! Bilolo !

PRIÈRES et INTRO PETRO

O lespri sen, lespri sen,
Dessann puissans w sou nou,
Travay n ap e fè la, l ap e bon pou nou tout o.
O lespri sen, lespri sen,
Dessann puissans w sou nou,
Travay n ap e fè la, l ap e bon pou nou tout o.
Si m fè byen, byen pou nou tout o,
Si m fè mal, mal pou mwen sèl o.

M vin isi a pou viv ave' yo,
M vin isi a pou viv ave' yo,
Enko yo wè, m evapore,
Enko yo wè, m evapore,
M a rele Bondye.

Kafou

Kafou a pou nou de,
Kafou a pou nou de,
E a vomi san e, Kafou a pou nou de.

Erzuli Dantò / Je Wouj / Baliann

Prete m yon kouto, prete m yon ponyar, lwa mwen,
M pral nan peyi Blan, san manan bare mwen,
Prete m yon kouto, prete m yon ponyar, (lwa mwen,)
Pou m al ponyarde moun sa yo.

Pike sèt fwa,
A mwen, Erzuli Dantò eh,
M pral pike kè yo,
Erzuli mache ak ponyar li,
Erzuli mache ak ponyar li,
Jou lènmi bare mwen,
M a pike kè yo.

Erzuli ko, li ko, anye,
A gen on lwa ki rèd o,
Erzuli ko, li ko, anye,
A gen on lwa ki rèd o.
Erzuli, si w ap mande m kochon kat pye,
M ap ba ou li,
Erzuli si w ap mande m kochon de pye,
Kote m ap jwenn li ?
A gen on lwa ki rèd o !

Gran Bwa

Gran Bwa pa nan bètiz o,
Gran Bwa pa nan bètiz ave' yo.
Sa ki vle kontan, kontan,
Sa ki vle fache, fache o.
Gran bwa pa nan bètiz ave' yo.

Simbi

Simbi Makaya, pale langay o,
Simbi Makaya, lwa soti nan Ginen,
Li pase wè mwen,
Sonen lanbi a, li pa pase wè mwen,
Sonen tronpèt la, li pa pase wè mwen,
Simbi Makaya, lwa soti nan Ginen,
Li pase wè mwen.

Kriminèl

Men Dyab la é, men Dyab la,
Men Dyab la é, men Dyab la,
Lè Kriminel ap pase yo di se Dyab la,
Se pa vrè o.

Kriminèl o basin san,
Ban mwen ponyar mwen,

Si m fè byen, se byen m a wè,
Si m fè mal, se mal m a wè,
Kriminèl o basin san,
Ban mwen ponyar mwen.

Dyab o Kriminel, Dyab o Kriminel,
Se pa mwen k ap monte,
Se mwen k ap rete,
M'anvi vole o Kriminel.

Maoule

Se w le, Maoule,
Dyab la pa la,
M pral mete ponyèt la deyor.

Dyab la pa la, x 4
E jodi a, se jou règleman.

Maoule, prete m madoulè la,
Dyab la (/pwen an/gad la) pa soti.
Prete m madoulè la,
Pandan Dyab la (/pwen la/gad la) pa soti o.

Gad

Gad o, gad o,
Gad o, gad o,
Gad (anminan / makaya / kriminèl / maoule),
Gad la move.

Se mwen gad (xxx), lè m grangou m pa jwe,
Se mwen gad (xxx), lè m grangou m pa jwe,
An e, gad la, an e gad la,
Se mwen gad (xxx), lè m grangou m pa jwe.

GEDE

! Kwa ! Kwa senbol ! Kwa lakwa !

Baron

M ap tann Baron vini o,
Baron o, se w k voye rele mwen,
Ki fè yo fè mwen sa, yo fè sa yo vle,
M pa manje la men yo, m pa bwè dlo la kay yo,
Baron o, se w k voye rele mwen,
Ki fè yo fè mwen sa, yo fè sa yo vle.

Baron, Baron o, Baron, Baron o,
Ti moun pote kanpe gran moun o,

Mande l ale nan simityè.

Baron ale, Baron ale,
Nan men ki moun nan kite zanfan la yo?
Baron ale, Baron ale.

Gede Nibo

Gede Nibo pran sa pou prinsip o,
W a pote dlo ak kuyè pou plen kanari lwa yo,
Gede Nibo pran sa pou prinsip o,
W a pote dlo ak kuyè pou plen kanari lwa yo,
Mwen gen chen mwen ki rele de fie,
Mwen gen lot la ki rele pa fè twop a tor,
Si pa fè twop manje viann pa rele m pou m peye.

Jean Zombi

Jean zombi wo, wi roi,
kondui l ale,
Jean zombi wo, wi roi,
kondui l ale,
Pa bwè klairèn, pa bwè tafia,
Pa fè tintin devan (Baron a?)
Jean zombi wo, wi roi,
kondui l ale,
Jean zombi wo, wi roi,
kondui l ale.

Bel Gouyad

Bel Gouyad bate la, li antre nan gouvènman,
Bel Gouyad bate la, li antre nan gouvènman.

Gede Loray

Amwe Loray o, Amwe Loray o,
Pa mande Bondye vakabon antre nan koko fanm sa, Loray o.