

Le sens du vodou haïtien dans la lutte religieuse, identitaire et politique d'Haïti

Ambroise Dorino Gabriel, s.j.¹

Le tremblement de terre du 12 janvier 2010 met en relief de façon spectaculaire la dimension religieuse de la culture haïtienne. Ici au Québec, on parle de la foi inébranlable des Haïtiennes et des Haïtiens. Si les messes publiques et télévisées dans plusieurs grandes villes du monde ont renforcé cette croyance, elles laissent par contre l'impression que cette foi haïtienne est uniquement catholique. Elles cachent une réalité beaucoup plus profonde.

Haïti n'est plus une terre essentiellement catholique, elle ne l'a jamais été. Aujourd'hui, moins de 60 % des croyants haïtiens sont catholiques, outre le protestantisme, le vodou reste et demeure une religion très populaire et, je dirais, plus enracinée que les autres. Toute approche religieuse, philosophique et politique qui fait fi de cette réalité religieuse répètera les mêmes erreurs du passé ; tout projet de développement qui veut passer outre les religions haïtiennes sera voué à l'échec. Dans cet article, nous voulons présenter le vodou sous un autre angle en vue d'aider à mieux comprendre ce qui est en jeu, quand on écoute des déclarations aussi oiseuses que celle faite par ce pasteur télévangéliste américain Pat Robertson², autour du séisme du 12 janvier 2010.

Le vodou haïtien est né dans et de la cérémonie du Bois-Caïman, que nous appelons ailleurs le mythe fondateur du vodou et celui de la nation haïtienne. Très peu de penseurs reviennent sur cet acte de naissance. Une analyse hermé-

neutique nous révélerait bien des surprises. L'une d'entre elles serait que les esclaves avaient compris les enjeux de leur lutte. Ici nous retenons trois de ces enjeux :

a) Les leaders des esclaves avaient bien compris que le vrai engagement politique est un engagement viscéralement affectif, d'où l'importance d'une cérémonie religieuse en lieu et place d'une réunion politique froidement rationnelle. L'auteur de l'acte a bien compris cet aspect affectif quand il écrit : « Pour faire tomber toutes les hésitations et obtenir un dévouement absolu, il réunit dans la nuit du 14 août 1791 un grand nombre d'esclaves dans une clairière du Bois-Caïman. »

b) La lutte contre le système ne doit pas seulement être une lutte armée, mais aussi idéologique. Il leur fallait donc un discours globalisant qui charrie non seulement leur souffrance, mais aussi leurs aspirations et leurs rêves. Donc, un nouveau mythe qui démasque et remplace le discours ou le mythe dominant : « Écoutez bien, vous

autres, ce Bon Dieu-là, caché dans un nuage, nous regarde./ Il voit ce que font les Blancs./ Le Dieu des Blancs demande le crime, le nôtre veut les bienfaits. »

c) Loin d'être défaitiste ou fataliste, l'esclave a bien compris que sa libération passe par une responsabilisation personnelle et collective. L'éthique de la responsabilité dont parle Levinas est à l'origine du vodou dans le sens qu'il exige une certaine cohérence entre les discours sur la fraternité, l'amour et le respect de l'autre et la pratique de la fraternité, l'amour et le respect d'autrui. « Mais notre Dieu, qui est si bon, vous ordonne la vengeance!/Il dirigera nos bras, il nous assistera./ Jetez l'image du Dieu des Blancs qui a soif de nos larmes et écoutez la liberté qui parle à notre cœur. »³

Une communauté de sens

J'ai déjà eu dans une autre circonstance l'idée du mythe comme porteur d'une invitation à l'engagement politique, social et éthique, et ensuite comme un récit historique non seulement en tant qu'il est la réflexion d'une production historique, c'est-à-dire datée dans le temps et située dans un contexte géopolitique précis, mais aussi en tant qu'il charrie, dans le récit du mythe même, les désirs et l'aspiration de la communauté à qui

il sert de référence. Le mythe est donc une construction élaborée à partir d'un événement qui lui sert de base empirique. Le concept "mythe" doit être entendu comme le discours qui « fait revivre une réalité originelle et qui répond à un profond besoin religieux, à des aspirations morales, à des contraintes et à des impératifs d'ordre social et même à des exigences pratiques ».⁴

Le vodou exprime une exigence d'une communauté de sens des exploités et des exclus du système esclavagiste.

Le sacré ici peut être considéré non seulement comme intouchable, incorruptible, mais comme l'incontestable vérité. Dans le champ éthique, le sacré serait l'espace commun qui est le fondement de tout le reste; dans le champ culturel, il serait le lieu commun, source d'inspiration, de créativité et de ressourcement, et aussi le principe évaluateur du mouvement social qui en découle. C'est à partir de cette conception du mythe et de son rôle que nous saisissons le sens de la naissance du vodou, comme mouvement identitaire, politique et éthique. Il faudrait voir dans la naissance du vodou une triple exigence ou trois revendications qui découlent de trois dénis ou mépris. Ce sont l'exigence d'une communauté de sens, l'exigence d'une cohérence chrétienne – certains préfèrent dire la mise en question du christianisme – et une exigence anthropologique et politique en accord avec les révolutions américaine de 1779 et française de 1789.

Le vodou exprime une exigence d'une communauté de sens des exploités et des exclus du système esclavagiste. Une communauté de sens n'est autre que la revendication du droit à pouvoir se réunir pour se lamenter, rire, festoyer, et surtout pour rêver d'un monde meilleur. Cette exigence ou cette revendication est niée pour la simple et bonne raison qu'elle met en danger le système d'exploitation qui est renforcé par l'antagonisme des exploités et des victimes. Plus les différends et les différences sont accentués, moins l'entente pour une action commune est concevable. Le système colonial et esclavagiste va tout essayer, mais en vain, pour empêcher l'aboutissement d'une communauté de sens.

Trois réalités historiques vont permettre la concrétisation de cette aspiration : les pratiques des marrons (ceux qui fuient les plantations pour se réfugier dans les forêts), la naissance d'une langue commune, le créole, et la naissance d'une nouvelle religion, un nouveau mythe ou le vodou haïtien. C'est la création d'une autre religion plus attentive aux besoins spirituels et existentiels des exploités. Qui dit religion dit mythe, c'est-à-dire un récit qui véhicule un discours globalisant dont le but est de donner du sens à ce réel entropique dans lequel nous sommes plongés.

Cette prise de conscience surgit de la pratique des marrons. Leurs actes, isolés dans un premier temps, devenaient de véritables casse-têtes pour le système, parce que les marrons s'organisaient, se concertaient et s'alimentaient de la mémoire d'Afrique, de leurs religions traditionnelles. Ces réu-

nions nocturnes étaient, et sont encore de nos jours, des vrais lieux de catharsis pour les esclaves et les nouveaux exclus de notre société haïtienne du 21^e siècle. Mais ceux qui se préoccupaient exclusivement du salut des âmes y voyaient non pas une réaction salutaire à un déni, mais la manifestation palpable du diable ; ce fut pour eux une occasion privilégiée pour activer leur zèle missionnaire et sauver la colonie la plus riche du monde connu. En effet, comme le rapporte Alfred Métraux, les maîtres se représentaient l'éducation religieuse comme le seul frein capable de contenir les désirs d'émancipation des esclaves, « car chacun ne peut se sanctifier qu'en remplissant les devoirs de son état dans la condition et la situation où la Providence l'a placé. »⁵ La grande préoccupation des maîtres et de l'Église n'était pas de promouvoir une vie digne des Africains, sinon de trouver les moyens d'empêcher le marronnage, la désobéissance, l'avortement et l'empoisonnement. Il était question d'empêcher par tous les moyens une systématisation de ces pratiques de rébellions, lesquelles mettaient en danger le système. La milice coloniale, qui était plus consciente du danger que ces pratiques représentaient, allait sévir avec une sauvagerie qui transcende les limites de l'imagination de ceux qui fabriquent les films d'horreurs modernes.

Si, ontologiquement, l'être humain est un être culturel, c'est-à-dire un être qui ne peut se comprendre qu'en étant pris dans des relations d'interaction, en se définissant par ce caractère intersubjectif dans les relations avec son alter ego et ses alter-égaux, cet être culturel a

besoin d'une communauté de sens qui lui permet de se re-crée, de transcender le monde d'interaction légaliste, de se rencontrer avec son ego créatif qui est souvent réprimé par le jeu d'interaction juridique, surtout quand les règles de ce jeu sont déterminées par le dominant. Cette communauté a justement pour objectif de promouvoir le respect mutuel et la responsabilité mutuelle et productrice de dignité, mais aussi l'appréhension de l'insaisissable réalité de l'autre, son côté mystique, source intarissable de créativité.

Naissance d'un sentiment collectif

Dans un premier temps cette communauté de sens est à la fois un lieu d'exercice de l'« égoïté », mais aussi un lieu de naissance du sentiment collectif, de la conscience d'une frustration commune et d'une joie commune. Le génie de Boukman, le père du vodou haïtien, c'est d'avoir compris que la conscience collective de frustration ne peut automatiquement se traduire en puissance d'action collective permanente, si elle n'est pas soutenue par un récit, alimentée par un discours globalisant et totalisant, un mythe, qui non seulement démontre l'aspect transcendant de l'action à entreprendre, mais qui se fixe le but précis de démasquer et détrôner le discours justifiant le statu quo. D'où la naissance du vodou avec le nouveau mythe antichrétien de Bois Caïman. Il dénonce l'idéologie existante, cette théologie de soumission à laquelle nous venons de faire allusion, en lui opposant une théologie combative et guer-

rière. Elle oppose une communauté symboliquement égalitaire à une Église et une société hiérarchisées et discriminatoires : « Jetez l'image du Dieu des Blancs qui a soif de nos larmes, Et écoutez la liberté qui parle à nos cœurs ».⁶

C'est ce cri que nous appelons l'exigence de la cohérence chrétienne. L'Église catholique et le christianisme esclavagiste, n'ont jamais écouté ce cri de liberté dont ils sont historiquement des artisans. La prédication et la pratique chrétienne étaient totalement contradictoires. Les esclaves ont vite compris que la fraternité que prêchaient les prélats n'était que l'affaire des Blancs et des hommes libres. Le paradis était pour le riche, et sur la terre et dans le ciel. Le pauvre y avait sa place à travers son âme après la mort, si et seulement si cette âme avait été bien maîtrisée par le travail inhumain et un catéchisme de soumission absolue.

Né d'une intuition géniale, et enrichi par son appréhension de l'humanité et la proximité d'un Dieu différent du Dieu transcendant des Grecs et légaliste des Juifs, le christianisme commence à s'appauvrir dès qu'il a commencé à vouloir dogmatiser sur le sexe, la race et la couleur de son Dieu. C'est quand ce récit révolutionnaire, qui est celui de l'incarnation et de la résurrection de Dieu, finit par être « encapsulé » dans un discours sur le sexe et la race que le christianisme du monde colonialiste et esclavagiste devient une idéologie entendue comme la justification du caractère absolu et permanent d'une réalité qui n'est que périssable.

L'acte de naissance du vodou et l'élaboration de sa théologie à travers l'histoire d'Haïti ne sont autres que les récits qui démasquent l'incohérence du discours civilisateur chrétien et poussent les esclaves africains, les exclus de la société haïtienne, à chercher un autre discours et une spiritualité qui charrient mieux leurs aspirations, leur joie, leurs douleurs et leurs rêves. Gasner Joint, faisant allusion au contexte de l'élaboration de ce mythe, écrit que « l'enculturation (sic) des génies dahoméens a donc été favorisée par une situation de crise où la conscience de la misère collective était si aiguë, le sentiment de frustration si partagé, et les aspirations communes à un bouleversement social si fortes, que les esclaves n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. »⁷

Il dénonce l'idéologie existante, cette théologie de soumission en lui opposant une théologie combative et guerrière.

Lutte pour la reconnaissance

Après l'indépendance, la lutte pour la reconnaissance d'Haïti était axée sur la christianisation du pays et ceci n'était que le prétexte qui cachait d'autres intérêts plus profonds. Plusieurs pensent que le déni de reconnaissance n'était pas d'ordre culturel et religieux, mais plutôt d'ordre politique et économique. Politique, parce qu'une telle reconnaissance aurait mis en grand danger le système esclavagiste et les États-Unis auraient été les premiers affectés; économique, parce que non seulement toute reconnaissance impliquait l'abolition de l'esclavage qui était le moteur de l'économie de l'époque, mais im-

pliquait aussi qu'Haïti aurait même idéalement jouit d'une certaine « parité de participation » dans les négociations économiques entre les nations libres.

Tout était mis en oeuvre pour étouffer dans l'oeuf le grand mouvement révolutionnaire et identitaire qui fut à la base de la naissance de la nation haïtienne.

Mais dans quelle mesure cette non-reconnaissance au niveau international reproduit-elle le mépris interne dont fait objet la grande majorité des Haïtiens nouveaux libres? En reconnaissant Haïti, non comme un pays libre, mais plutôt comme une colonie peuplée d'esclaves rebelles, la relation économique avec les anciennes métropoles n'accuse pas un changement significatif. D'ailleurs, le souci premier des nouveaux leaders rebelles était de maintenir les relations commerciales qui ne manquaient pas d'être florissantes. Or, les nouveaux libres, les Haïtiens, ne veulent pas entendre parler des grandes fermes qui leur rappellent leur passé récent, où ils étaient tous considérés comme des non-êtres. L'approvisionnement du marché se trouvait donc menacé. Les nouveaux leaders vont trouver la solution en attribuant aux nouveaux libres, convertis en paysans cantonnés dans les montagnes et dans les villages éloignés, une citoyenneté de seconde catégorie en leur niant toute participation réelle dans les affaires du pays, en contrôlant leur accès à l'éducation et au pouvoir, et leur mobilité à l'intérieur du pays. Ils s'arrangeaient, avec l'aide des nouveaux missionnaires, pour leur faire savoir que la cause de leur déchéance ré-

sidait dans le refus de se convertir définitivement au christianisme. Par voie de conséquence, le nouveau paysan se trouve contraint de travailler sous un nouveau régime aliénant et humiliant. Il est contraint de vendre le fruit de son travail dans un marché où le prix de ses produits est fixé d'avance par l'acheteur intermédiaire. Le nanti haïtien reproduit avec le paysan la même relation que la communauté internationale entretient avec lui. Ce qui peut nous amener, à partir de la dialectique « maître et esclave » de Hegel, à faire une critique de la position de l'esclave qui voit dans son maître un modèle à reproduire⁸. La libération de l'esclave ne peut s'obtenir que par la rupture du cercle de reproduction. Les premiers leaders haïtiens ne purent rompre définitivement avec la chaîne du déni et traitèrent la grande majorité de la population qui avait lutté pour sa liberté avec le même mépris que celui dont ils furent l'objet au niveau international. Ainsi aveuglés par des intérêts immédiats, ils étouffaient cet élan révolutionnaire des esclaves, motivé par le souci d'une liberté intégrale de l'être humain.

Cette première phase de la lutte pour la reconnaissance va durer pendant tout le 19^e siècle. Cependant, dans la deuxième phase de cette lutte, nous observons que les Haïtiens dont certains intellectuels, dès la fin du 19^e siècle, vont renouer avec la lutte identitaire, mais dans le sens d'une réappropriation. Anténor Firmin, dans *De l'égalité des races humaines*, va remettre en question la théorie largement acceptée à cette époque de la supériorité de la race et démasquer les intérêts économiques

sous-jacents à la théorie polygéniste de l'être humain. Jean-Price Mars dans, *Ainsi Parla l'oncle*, va se faire l'avocat du vodou comme religion et identité haïtienne. Ce qui attira un intérêt toujours grandissant pour les études approfondies du vodou et va radicalement *haïtianiser* la littérature haïtienne en privilégiant le monde rural et ses religions, ses superstitions, ses haines et ses luttes quotidiennes pour la survie⁹. En 2003 le vodou est officialisé par décret présidentiel comme une religion haïtienne.

Du point de vue culturel, religieux et racial, le vodou et toute religion non chrétienne étaient suspectés de satanisme et le Noir était dénigré, considéré comme un raté de l'évolution. Tout était mis en oeuvre pour étouffer dans l'oeuf le grand mouvement révolutionnaire et identitaire qui fut à la base de la naissance de la nation haïtienne. Dès la fin du 19^e siècle, l'Haïtien expérimente le grand désir de se dire, de se raconter et de s'approprier son identité haïtienne née d'une complexe mixité noire, africaine et européenne. Le 20^e siècle inaugure le mouvement de la grande « inversion » culturelle. Le vodou est revalorisé, la race assumée et une histoire fabuleuse nourrit une fierté haïtienne qui avoisine un chauvinisme paralysant.

Appropriation d'une identité haïtienne

Dans le cadre de notre réflexion ici, cette phase de la lutte devient intéressante dans la mesure où elle désarme le dénigreur. L'Haïtien, en s'appropriant du mépris, en se considérant vodouisant et

Noir africain, convertit ce mépris en arme de lutte. Ce qui est indéniable, c'est que l'identité se révèle dans la prise de conscience de l'autrui identifié ou instrumentalisé, humain ou non humain, interpellateur ou interpellé. Mais l'« autre » s'approprie en tant qu'« autre » quand ce dernier fait problème. Le pauvre qui a une conscience critique de sa pauvreté devient menaçant. Le nègre vodouisant qui est content de l'être devient problématique, car l'assomption de sa négritude le libérerait de son complexe¹⁰ et il peut dès lors réclamer son espace légitime.

L'identification de l'« autre » par l'« autre » lui-même, aussi énigmatique qu'elle puisse être, est nécessaire à l'appréhension de son insaisissable identité. Un des grands dénis est le droit de répondre, de manifester sa propre volonté et ses propres désirs. Quand Jean Price-Mars dénonça le bovarysme haïtien, il incita les Haïtiens à s'accepter et ensuite à démasquer la subtilité de l'idéologie dénigrante qui consiste à les porter à se nier eux-mêmes et à leur faire adopter une identité qu'ils n'auront jamais. Nous entendons souvent dire : « je suis noir, mais je suis blanc en pensée et en manières » ou « ma peau est noire, mais mon âme est blanche ». Cette division identitaire débouche en divisions sociales et politiques, et le « je » exploiteur en profite. Le positionnement de l'autre face à lui-même c'est-à-dire qui s'accepte tel qu'il est, est une des étapes indispensables à un processus d'identité, de libération et de reconnaissance.

Haïti, depuis plus de deux cents ans, demande et exige son droit de répondre, de dire son histoire et de se l'approprier, mais aussi de s'organiser en accord avec elle. Mais l'international, motivé par des intérêts non officiellement déclarés, a tout fait pour lui dénier toute « capacité d'agir ». Et ceci, même si Haïti répondait à des exigences dictées par l'Occident dit démocratique, telles que l'abolition de l'esclavage, le paiement des indemnités aux anciens colons, l'instauration de la démocratie électorale. Ce constat pousse à conclure que l'expérience primordiale n'est autre que la conscience de l'ouverture qui caractérise l'être humain, donc sa liberté de choisir et de répondre. Le déni trouve ses racines justement dans la négation de l'autonomie de l'autre, de sa capacité de trouver sa propre voie et d'utiliser sa propre voix. Dans cette perspective, une culture riche est celle qui permet à chacun d'utiliser sa propre voix, mais dans une harmonie qui tient compte à la fois de la vie commune et de la vie individuelle, c'est-à-dire, une culture garante de l'exercice de la liberté comme caractère fondamental de l'être humain.. À l'instar de Nancy Fraser¹¹, il faut parler de la double dimension de la justice. La reconnaissance de l'autre comme un être libre veut dire qu'il ou elle est en mesure d'exercer sa liberté. Cela ne fait aucun doute que certains systèmes politiques facilitent plus que les autres un tel exercice de la liberté. Mais le danger consiste dans le fait qu'un système s'auto-proclame le meilleur et s'impose militairement sur les autres. Cette imposition trahit la supériorité d'un système qui fait de la liberté son cheval de bataille.

L'étude du vodou haïtien porte la discussion sur la scène internationale et transnationale. Dans une démarche historique, nous avons vu que cette lutte haïtienne a été une lutte pour que l'humanité de l'Haïtien soit reconnue en renversant le système esclavagiste, et ensuite pour que sa voix soit écoutée en revalorisant sa religion et sa culture. L'étude de ce cas politico-religieux montre clairement que la situation de la lutte pour la liberté est une lutte constante et permanente. Cela est dû justement au caractère ouvert de l'être humain qui ne peut être « encapsulé ». Les nouveaux champs de possibilités s'ouvrent à mesure que l'exercice de la liberté devient plus grand, mais celui-ci est souvent en butte aux réactions conservatrices et dévastatrices comme celle de Pat Robertson. ◀

1 L'auteur, jésuite, était, jusqu'à mars 2010, chercheur au CJF. Depuis, il est directeur de *Foi et joie* en Haïti.

2 Selon le Pasteur télévangéliste américain, Pat Robertson, les malheurs successifs des Haïtiens et leur pauvreté désespérante sont dus au pacte qu'ils auraient scellé avec le Diable lors de la Révolution haïtienne de 1791. À lire sur le site <alexengwete.afrikblog.com/archives/2010/01/14/16516036.html>

3 *La Cérémonie du Bois-Caïman* à lire sur le site : www.latinamerica-online.info/soc05/afro05.08.bois_caiman.html

4 Mircea Eliade, *Aspect du Mythe*, Gallimard, p. 15.

5 Métraux Alfred [1958] 2003, *Le vaudou Haïtien*, Éditions Gallimard, p. 27.

6 *La Cérémonie du Bois-Caïman*, op. cit.

7 Joint Gasner, 1999. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, Roma, Editrice Pontificia Universtà Gregoriana, p. 111.

8 Comme illustration, le lecteur peut lire le texte de Francine Saillant et Ana Lucia Araujo 2007, « L'esclave au Brésil : le travail du mouvement noir » *Ethnologie française*, XXXVII, n° 3, pp. 457-466, où nous lisons « qu'il n'était pas rare qu'une fois affranchi, l'ancien esclave, devenu homme

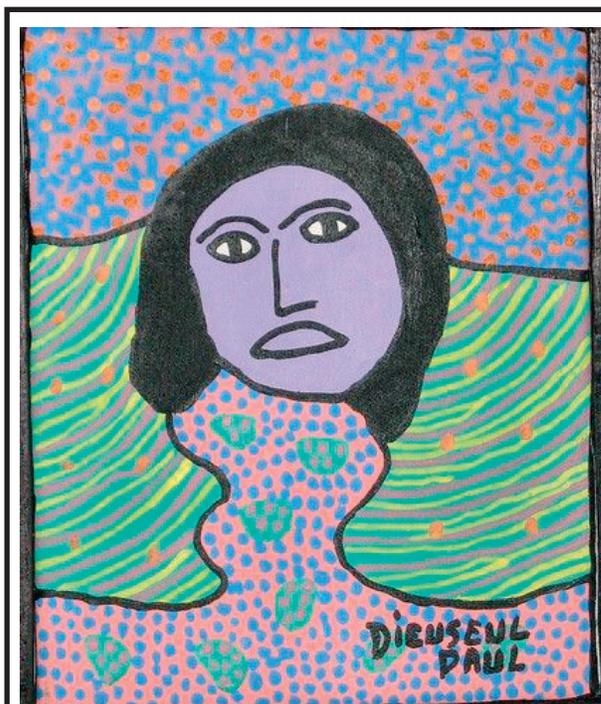
libre, achète un ou plusieurs esclaves » (p. 459).

9 Alfred Metraux 1958, *le vaudou haïtien*, Laennec Hurbon *le dieu dans le vaudou haïtien* [1971], Gasner Joint OMI, *Libération du vodou dans le dynamisme de l'inculturation en Haïti* [2000], Jean Fils-Aimé, *Vodou,*

je me souviens, [2007], Jacques Roumain, *Gouverneurs de la rosée* [1944].

10 Voir Fanon Frantz, 1952. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 170-179.

11 Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?*, La découverte, 2005.



Fétiches vaudou Ewe, peintres de Saint-Soleil (Haïti).

Origine du mot vodou

Bien que la langue française ait opté pour l'orthographe « vaudou », l'auteur à l'instar de ses compatriotes Haïtiens a préféré l'écrire avec un « o » : vodou. Cette version serait plus proche de l'appellation africaine originelle : vodun, issue des langues Ewe et Fon du Dahomey, et qui signifie esprit, divinité.

Si les éléments africains du vodou proviennent de différentes régions, les historiens s'accordent à dire que ses composantes principales viennent du Bénin et du Nigéria. Ce substrat béninois s'est révélé suffisamment fort pour intégrer d'autres éléments provenant des différentes régions d'origine des esclaves tout au long de la période de la traite des Noirs.



Vivre ensemble

BULLETIN DE LIAISON EN PASTORALE INTERCULTURELLE

Abonnement pour un an : 15,00\$ • Téléphone : (514) 387-2541

Nom : _____

Adresse : _____

Code postal : _____

Ville (Province) : _____

Téléphone : (____) _____

Courriel : _____

Premier abonnement Réabonnement

Abonnement de soutien (sans bull. papier)

Faites votre chèque à l'ordre de :

Centre justice et foi

Secteur Vivre ensemble

25, rue Jarry ouest

Montréal (Québec) H2P 1S6