

Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire

John K. Thornton

Volume 22, Number 1, 1998

Afrique revisitée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015523ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015523ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Thornton, J. K. (1998). Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire. *Anthropologie et Sociétés*, 22(1), 85–103. <https://doi.org/10.7202/015523ar>

Article abstract

ABSTRACT

Roots of Voodoo. African Religion and Haitian Society in Pre-Revolutionary Saint Domingue

Voodoo is often seen as a more or less intact African religion functioning in Haiti, and its Christian elements are a part of the colonial heritage. Haiti's population, and hence its religion, derived in large measure from two African source populations: the region around Dahomey and its hinterland and the Kongo region of west central Africa. In both these regions there was an ongoing process of religious change occasioned by the fact that neither tradition had a strong sense of orthodoxy and was thus capable of flexibility. Both regions, but especially Kongo had also had long contact with Christianity. In the case of Kongo, the population regarded itself as Christian, in Dahomey they were interested and had some knowledge of Christianity. Once people from these regions reached Haiti they developed national communities built around mutual aid and support of people from their home regions, including religious life, but plantation life also forced people from different regions to live close together. Christianity in its Voodoo form provided a means of communicating between the diverse communities.

Key words : Thornton, religion, voodoo, Haiti, Africa

LES RACINES DU VAODOU

Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire



John K. Thornton

Personne n'a jamais mis en doute que la tradition religieuse haïtienne, connue sous le nom populaire de vaudou (*vodun*, *voudoun*¹), ait de fortes racines africaines. Il n'empêche que l'histoire de cette religion est malgré tout assez mal comprise. La plupart de ceux qui ont étudié sérieusement le vaudou ont centré leur attention sur le travail de terrain effectué au vingtième siècle en Haïti (Price-Mars 1983, Hurston 1981, Herskovits 1937, Métraux 1972, Deren 1953, Courlander 1960) et ont le plus souvent traité de son arrière-plan religieux à partir des religions africaines du vingtième siècle plutôt qu'avec des textes historiques (Pluchon 1988). Ce choix est sans doute le mieux représenté par Melville Herskovits, dont l'anthropologie d'Haïti a été nourrie par son travail de terrain au Dahomey — République du Bénin actuelle — (Herskovits [1937] 1964, 1938).

Quoique les spécialistes de cette religion n'aient pas toujours consulté à fond les archives de l'histoire haïtienne, la perspective historique informe néanmoins l'ensemble du débat sur la naissance du vaudou et sur sa fonction dans l'histoire coloniale et les débuts de l'histoire nationale haïtienne. En règle générale, l'historiographie de cette religion a suivi la voie tracée par les érudits nationalistes haïtiens qui considéraient le vaudou comme une religion africaine transplantée — le plus souvent la religion du Dahomey², qu'on imaginait plus ou moins telle qu'à l'origine — qui aurait survécu en Haïti malgré les efforts délibérés des prêtres catholiques et des Français maîtres d'esclaves pour l'éradiquer et la remplacer par le christianisme. Selon cette interprétation, le vaudou s'est mué en un moyen de résistance spirituelle, et même matériel, à l'esclavage et à l'exploitation ; pour certains auteurs, il a procuré aux esclaves de Saint-Domingue le réseau complexe de contacts qui leur a permis de planifier et de coordonner avec succès leur révolution (Laguerre 1989, Thompson 1983, Thompson et Cornet 1981, Davis 1985 et 1987)³.

1. N.d.T. — *Voodoo*, en anglais.

2. Consensus que les travaux d'Herskovits et sa connaissance approfondie du Dahomey contribuent à renforcer (et du fait que le terme vaudou a certainement lui-même une origine fon). Des travaux plus récents ont toutefois fait valoir la contribution des sociétés du centre de l'Afrique qui paraissent moins nettes dans la documentation ethnographique antérieure : voir Thompson et Cornet (1981) et Thompson (1983).

3. Laguerre note que cette organisation clandestine pouvait être cooptée comme elle le fut effectivement par la dictature duvaliériste qui l'a soigneusement étudiée : voir Denis et Duvalier (1944).

Cette vision du passé vaudou ne paraît toutefois pas toujours conforme aux données historiques. D'une part, le vaudou était un amalgame de nombreuses traditions africaines et de christianisme (Thornton 1988, 1998) et, d'autre part, ses adeptes ne l'avaient pas conçu comme une contre-religion ou comme un mouvement anti-chrétien, du moins au dix-huitième siècle. C'était plutôt, comme toute religion, une forme de « colle » sociale qui assurait la cohésion de la société, répondait à ses besoins spirituels et concourait à assurer l'ordre. Lorsque la révolution fut imminente, le vaudou put certainement servir à des fins révolutionnaires, mais l'idée qu'il ait été une forme de résistance continue ou une manifestation d'un quelconque nationalisme culturel africain ne peut résister à une analyse serrée.

Pour bien comprendre le développement du vaudou et son rôle dans la société haïtienne, on ne doit pas seulement rappeler ses origines africaines, on doit tenter d'utiliser, autant que faire se peut, la documentation de l'époque. Les religions en Afrique ou en Haïti n'ont jamais été des entités statiques et, dans le cas du vaudou où le processus historique a comporté des déplacements et des mélanges complexes de populations, il est peu sage de chercher à en reconstituer le cours en utilisant des données de terrain modernes sur les différentes traditions religieuses qui en sont constitutives. La voie documentaire du dix-septième et du dix-huitième siècle est fragmentaire, mais en l'empruntant, il est possible de retracer l'itinéraire du vaudou de l'Afrique en Haïti et de découvrir ses complexités.

Les synthèses afro-chrétiennes en Afrique

La plupart des sociétés de la côte ouest-africaine ont, de longue date, entretenu des rapports avec les marchands de l'Europe chrétienne et, par conséquent, ont eu l'occasion d'observer directement leur religion. Ce premier contact se trouva renforcé par l'activité des missionnaires qui, bien que sporadique, s'est maintenue de façon assez constante tout au long de la côte à partir de la fin du quinzième siècle (Thornton 1988). Bien que les missionnaires n'aient pas vraiment réussi à obtenir la conversion officielle de nombreux pays ouest-africains (exception faite de quelques États du Sierra Leone et du Warri dans le Nigéria du sud), ils réussirent beaucoup mieux au Kongo, où un royaume chrétien prospéra, et en Angola, où la colonisation portugaise avait christianisé une partie importante de la population.

Vers 1600, le christianisme était bien établi et profondément implanté au Kongo. L'église nationale y entretenait une organisation paroissiale avec l'appui financier et matériel de l'État. Le christianisme avait pénétré au Kongo en se rendant perméable aux religions africaines, tout comme celles-ci s'influençaient entre elles en mettant en commun leur révélation. Parmi les circonstances qui entourent la première conversion, on mentionne le roi Nzinga a Nkuwu (baptisé sous le nom de João I, entre 1465 et 1506) rêvant de la Vierge Marie, la découverte dans une rivière d'une pierre en forme de croix et l'apparition miraculeuse de saint Jacques le Majeur dans les cieux de la capitale du Kongo, Mbanza Kongo, au moment d'une bataille (Thornton 1995). Le christianisme s'affermi grâce à d'autres

miracles et visions qui se produisirent au Kongo à quelques reprises pendant les années suivantes et que l'histoire kongolaise a conservés, puisqu'un récit de la conversion du Kongo, rédigé en 1782, mentionne plusieurs miracles qui eurent lieu à cette époque lointaine (Necessidades 1858 : 1-3).

La plus grande difficulté à laquelle fit face l'Église du Kongo après 1600 fut le contrôle du clergé — puisque le Portugal avait revendiqué le droit de choisir les évêques de l'évêché du Kongo, et que ces évêques cherchaient, sans succès, à utiliser leur poste pour promouvoir les intérêts portugais. Bien que les dirigeants kongolais s'en fussent tirés finalement en faisant venir des capucins italiens (après 1645) et en s'appuyant fortement sur un ministère laïque dispensé par l'élite kongolaise, l'Église souffrit du manque de prêtres ordonnés. Conséquemment, le rôle du prêtre s'affaiblit quelque peu dans le christianisme kongolais et avec lui pratiquement tous les sacrements à l'exception du baptême (Thornton 1984). Toutefois, les nouvelles missions de la fin du dix-huitième siècle rapportèrent qu'au retour du clergé, les Kongolais se montrèrent très disposés à recevoir les autres sacrements, y compris le mariage et même la pénitence (Castello de Vide 1800).

En Angola, l'église catholique arriva avec les conquistadors portugais, en 1575. Le baptême des dirigeants de l'Angola et des royaumes voisins fut souvent jumelé à leur soumission politique et il s'ensuivit que beaucoup de dirigeants africains refusèrent la conversion et même y résistèrent. Le christianisme, dont les modèles furent souvent empruntés au Kongo, fit néanmoins des progrès importants dans la population des régions sous domination portugaise et dans quelques-unes des régions avoisinantes. Dans la région de « Dembos » qui s'étend entre le Kongo et la colonie portugaise, par exemple, il y avait de nombreuses chapelles et églises qui étaient parrainées par les dirigeants locaux et les commerçants qui y résidaient. Les missionnaires en voyage ont souvent mentionné dans leurs écrits que ces populations se disaient chrétiennes.

Le royaume de Ndongo et son successeur à Matamba, le plus puissant voisin indépendant du Portugal, connut une relation plus sporadique avec l'Église. La reine Njinga (qui régna de 1624 à 1663), la plus influente figure de l'Angola au dix-septième siècle, toléra souvent la présence des chrétiens au début de son règne et elle fut une fervente chrétienne pendant les dernières années de sa vie (1655-1663)⁴. Il s'ensuivit que les dirigeants de cet État au siècle suivant apportèrent leur soutien au christianisme, mais ils ne purent que rarement faire venir des membres du clergé dans leur pays et, contrairement à ce qui fut fait au Kongo, ne mirent pas sur pied un solide cadre institutionnel pour cette religion (Saccardo 1982-1983, vol. 2).

D'un autre côté, le royaume de Kasanje et pratiquement tous les voisins au sud de l'Angola ne manifestèrent que peu d'intérêt pour le christianisme, si on exclut quelques baptêmes cérémoniaux occasionnels de dirigeants et de la

4. La vie de Njinga est racontée en détail dans de nombreux ouvrages d'époque : parmi ceux-ci Cavazzi (1665, vol. A, livre 2) et Gaeta (1669), qui tous deux connurent Njinga personnellement. Il existe aussi de nombreux ouvrages contemporains sur ce sujet.

noblesse qui les entourait (Saccardo 1982-1983). De même, tout le pays à l'est du Kongo et la vallée de Kwango en Angola ne subirent aucune influence chrétienne, sauf dans la mesure où la visite des marchands en provenance du Kongo ou du Matamba a pu en laisser quelque empreinte. Toutefois, cette empreinte ne fut pas très significative dans l'évolution religieuse de la partie nord de la vallée de Kwango ou pour le grand empire de Lunda dont la conquête alimenta une bonne partie de la traite des esclaves qui se faisait depuis Luanda et le nord de la côte angolaise (centrée sur Loango).

L'église catholique de l'Afrique centrale, qu'elle fût établie en Angola ou au Kongo, possédait sa cosmologie particulière, produit des circonstances qui avaient entouré son implantation. Si les habitants du centre de l'Afrique acceptaient l'existence du Dieu chrétien (assimilé à leur propre Nzambi Mpungu), comme celle des saints, et croyaient à l'efficacité du clergé grâce aux révélations miraculeuses du quinzième siècle et à leur renouvellement par la suite, ils n'ont pas pour autant cessé de croire à la validité des révélations faites aux devins ou aux médiums qui n'étaient pas de tradition chrétienne. Cela mena quelquefois à une convergence des concepts et croyances, car il semble fort probable que les saints, à qui on avait dédié les paroisses et les autres églises, aient été assimilés aux divinités territoriales de la région, créant ainsi un culte des saints relativement bien ancré au Kongo.

Dans d'autres cas, au contraire, les révélations divergeaient, notamment lorsque les personnes qui les recevaient se réclamaient d'un statut de prêtre (*nganga*), sans être membres du clergé catholique. Celui-ci ne niait pas la validité de ces révélations en tant que messages du monde spirituel, mais affirmait qu'elles étaient envoyées par le Diable et que seul le clergé ordonné par l'Église pouvait les recevoir ou les valider. Les révélations faites aux *nganga* non catholiques furent pour cette raison considérées comme un effet de sorcellerie, au sens européen du terme, c'est-à-dire comme une alliance avec le Diable, à bonnes ou à mauvaises fins. Ainsi, en traversant le Kongo en 1781, Rafael de Castello de Vide put noter que les Kongolais, malgré leurs nombreux « vices », n'avaient jamais oublié « le culte du vrai Dieu » (Castello de Vide 1800 : 112). Ces « vices », aussi appelés « superstitions », étaient des croyances qui renvoyaient à des révélations non approuvées par le clergé ou à des consultations avec l'autre monde effectuées par l'entremise d'autres médiateurs que les prêtres catholiques.

Cet arrière-plan explique en grande partie l'attitude du clergé européen envers les manifestations de la religion originelle du Kongo : il consentit à l'assimilation de concepts africains aux saints catholiques et semble même avoir accepté une grande partie du culte des ancêtres. Au Kongo, à la fin du dix-huitième siècle, les prêtres participaient aux célébrations de la veille de la Toussaint, lors desquelles les familles se rendaient dans les cimetières, récitaient le chapelet et s'assemblaient le lendemain pour confesser leurs fautes. C'était aussi un jour où l'on faisait souvent de grandes offrandes à l'Église (Castello de Vide 1800 : 167-168). Manifestement, le clergé catholique accepta aussi volontiers l'idée que Jésus et les autres saints puissent apparaître avec les attributs physiques des Africains centraux, car il reste de cette époque un corpus considérable d'art

religieux représentant des Jésus, des Marie et d'autres saints avec des traits africains⁵.

Alors que les prêtres catholiques permettaient que se produise un considérable syncrétisme de ce type au cours des cérémonies qu'ils présidaient, ils persécutaient à titre de sorciers (ou sorcières) ceux qui recevaient des révélations de quelque esprit de l'autre monde (Castello de Vide 1800 : 102, 112, 122, 185, 190-192, 230 ; Thornton 1984). De la sorte, les *nganga*, qui par divination déchiffraient la volonté des ancêtres, des divinités ou des saints chrétiens, ou qui se trouvaient possédés par eux, étaient tous également coupables comme l'illustre parfaitement la condamnation au bûcher de la Kongolaise Dona Beatriz Kimpa Vita, qui fut possédée par saint Antoine de 1704 environ jusqu'en 1706 (Thornton 1998b). En Angola, le gouverneur, Sousa Coutinho, s'inquiétait du degré auquel les Mbundus qui allaient à l'église (tout comme les Européens) continuaient à croire aux superstitions⁶.

Si le clergé avait été nombreux et actif, et s'il avait bénéficié pour toutes ses entreprises d'un solide soutien de l'État, la religion du Kongo aurait pu en arriver à ne reconnaître que les prêtres catholiques comme médiateurs du monde spirituel. En retour, une telle situation aurait peut-être fait des Kongolais des chrétiens plus « orthodoxes » ou, du moins, aussi orthodoxes que ne le sont les Latino-Américains (Gray 1983) ; on peut toutefois ajouter que les rapports des autorités angolaises provenant des endroits où existaient un clergé nombreux et un soutien étatique ne semblent pas montrer une grande différence entre les deux régions eu égard à cette dimension⁷. Les Kongolais ont finalement toujours agréé la révélation provenant de l'un ou l'autre clergé tout en annexant la cosmologie chrétienne à la leur, si bien que les missionnaires du dix-neuvième siècle en vinrent à les déclarer non chrétiens (Thornton 1984).

Dans le royaume d'Allada et les régions avoisinantes, le christianisme exerça une influence à caractère beaucoup moins officiel qu'au Kongo. Les capucins espagnols eurent beau tenter de convertir le roi d'Allada vers 1659-1662 et leurs successeurs travailler à partir de divers postes de traite à Whydah au cours des années suivantes, il n'y eut jamais une église catholique d'État dans la région des locuteurs fon (Law 1991). L'influence chrétienne s'exerça plutôt d'une façon plus indirecte du fait du clergé missionnaire et des chrétiens laïques (dont plusieurs se trouvaient associés à divers comptoirs commerciaux) qui cherchaient à convertir les gens ou à répandre les idéaux chrétiens. De plus, parmi les locuteurs fon, des membres de l'élite étudièrent à l'occasion en Europe, et un nombre assez important d'entre eux se rendirent à São Tomé tout proche, où ils reçurent une instruction à caractère religieux. Dans ce contexte, on considéra que les chrétiens

5. Wannyn (1962), qui fait remonter ce corpus à une date trop ancienne, et Thiel (1987) ont écrit les meilleurs ouvrages sur cette production artistique fascinante.

6. Biblioteca Nacional de Lisboa FG, Códice 8554, fols. 27-27v, lettre de Sousa Coutinho, 10 janvier 1769.

7. Biblioteca Nacional de Lisboa FG, Códice 8554, fols. 27-28 et 28v-29v, lettres de Sousa Coutinho, 1765 et 10 janvier 1769.

pratiquaient une religion susceptible de s'assimiler aux pratiques religieuses locales, tout comme les divinités autrefois associées à des peuples étrangers tels que les Yoruba.

Les missionnaires favorisèrent ce processus d'assimilation en traduisant le nom de Dieu en celui de Vodou dans le catéchisme de 1658 (qui fut par la suite longtemps en usage sur la côte) et en donnant de plus à Jésus-Christ le nom de Lisa. Bien que, dans un ouvrage du dix-septième siècle, le nom de Lisa n'apparaisse pas parmi les divinités fon, la cosmologie moderne reconnaît en Lisa un aspect de Vodou, divinité qui présente deux aspects, un noir et féminin (Mawu) et un blanc et masculin (Lisa) (Labouret et Rivet [1658] 1929). Le nom de Mawu figure en 1739 dans une lettre adressée au roi du Danemark et rédigée en fon par des esclaves popo vivant alors aux Indes occidentales danoises, mais originaires de cette même aire linguistique ; ces esclaves y affirmaient que le nom de Dieu dans leur pays est « Mau » (Mawu)⁸.

De tels textes appuient l'idée d'une certaine identité entre les figures chrétiennes et celles de la cosmologie fon. Cette identité permettait aux gens de passer facilement d'une cosmologie à l'autre comme ce fut le cas lorsque le roi Agonglo du Dahomey invita la femme afro-portugaise de Luiz Caetano d'Assumção, agent à Whydah, pour le conseiller. On disait qu'elle savait calmer les orages en invoquant la Vierge Marie, tout comme le faisait un groupe de prêtresses locales, et lorsqu'elle se présenta en cour, elle apporta une image de saint Antoine dont elle s'était servie dans ses divinations pour aider Agonglo à se choisir une femme. Le roi déclara plus tard la Vierge « un véritable fétiche des Blancs » (Ferreira Pires [1800] 1957 : 93-94). Sans aucun doute, d'autres Dahoméens pouvaient en faire autant, du moins dans les régions où ils étaient entrés en contact avec les marchands de la côte.

Religion et ethnicité à Saint-Domingue

Les Africains qui parvinrent au Nouveau-Monde en tant qu'esclaves aux dix-septième et dix-huitième siècles n'ignoraient donc pas complètement ce qu'était le christianisme, particulièrement ceux qui provenaient des régions côtières ou des régions où il y avait, comme au Kongo, une Église bien établie. Au dix-huitième siècle, la région de Saint-Domingue drainait des esclaves appartenant à diverses cultures et, s'ils avaient pu avoir précédemment certains contacts avec les chrétiens et les Européens, il est probable que beaucoup n'avaient eu entre eux pratiquement aucune relation. Ainsi, très peu d'Africains originaires du centre de l'Afrique auraient eu précédemment des contacts avec des locuteurs fon de l'Afrique occidentale, mais, bien sûr, de tels contacts étaient fréquents dans les plantations américaines.

Les inventaires des propriétés de Saint-Domingue mentionnent régulièrement la « nation » d'où proviennent les esclaves de la plantation et, d'après ces

8. Lettre des esclaves de St-Jan au Roi, 1739, in Beyreuther et Meyer 1965, vol. 1 : 485-486.

documents, il est manifeste que la plupart des propriétés comptaient un nombre important d'Africains du centre-ouest africain et de la région de l'Afrique occidentale parlant le fon⁹. De fait, les gens provenant de ces deux régions étaient si nombreux que, dans toute plantation de bonne dimension, on pouvait trouver des groupes assez importants de personnes originaires de l'une et de l'autre. L'existence de ces groupes ethniques a eu tendance à freiner les effets de déculturation résultant du mélange d'esclaves originaires de régions distinctes et elle a permis à la langue et à d'autres coutumes de survivre en suscitant des communautés où l'on pouvait en faire usage entre compatriotes.

Dans cette situation, les groupes suffisamment nombreux d'Africains de la même aire culturelle purent s'associer de sorte que la société des esclaves ne devînt pas immédiatement homogène sur le plan ethnique, et ainsi on put reconnaître les différentes nations et les tenir pour distinctes. C'est pourquoi le père Jean-Baptiste le Pers, missionnaire jésuite des débuts de Saint-Domingue, put distinguer trois différentes « nations religieuses » sur l'île : les Congos, qui étaient chrétiens, (même si tous ne connaissaient pas parfaitement leur foi), les Sénégalais qui étaient musulmans et les Ardas (peuples de langue fon) qui étaient perdus dans l'« idolâtrie », notamment le culte du serpent (Charlevoix 1730-1731, vol. 2 : 501-502)¹⁰.

Il n'est pas étonnant que la nationalité ou l'ethnicité ait été un élément important de la vie sociale de la plupart des esclaves africains aux Amériques, puisqu'il paraît naturel que les gens aient désiré s'associer, à chaque fois qu'ils en avaient l'occasion, avec ceux qui partageaient leur langue maternelle et leur culture. Dans certaines colonies, particulièrement en Amérique espagnole, les nations se transformèrent en organisations officielles, elles se manifestèrent dans les associations laïques, les danses ou les fêtes nationales qui culminaient de façon typique lors de l'élection annuelle d'un roi, d'une reine et d'un simulacre de « gouvernement » pour une ville ou une région. En Amérique anglaise, les documents ne mentionnent les nations qu'occasionnellement, dans le contexte de funérailles ou de célébrations, mais la reconnaissance officielle des nationalités varie d'une colonie à l'autre. Les premiers chroniqueurs des Antilles françaises rapportent aussi le rôle de la nationalité dans les rassemblements, les célébrations religieuses et les affaires culturelles (Thornton 1998 : 205-225, 321-326).

Le fait que la nationalité d'origine continuât à jouer un rôle dans la vie sociale et religieuse du dix-huitième siècle à Saint-Domingue n'est à peu près plus à remettre en question, mais, au même moment, le gouvernement français s'ingéniait à décourager la reconnaissance officielle des organisations nationales dans les

9. Le *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire* a publié ces inventaires dans une série d'articles portant le titre général « Les origines des esclaves des Antilles », vol. 23 (1961) à 29 (1964), et *passim*. David Geggus (1989) a récemment montré que la plupart des domaines comptaient plusieurs groupes nationaux dans une proportion qui reproduisait approximativement celle de l'ensemble de la traite des esclaves à Saint-Domingue.

10. Charlevoix attribue le manuscrit original à Le Pers dans son introduction (vol. 1 : vii). Le Pers travailla 25 ans à Saint-Domingue au début du dix-huitième siècle.

réunions ou lors des élections. Par ce moyen, le gouvernement ne cherchait pas tant à éliminer la nationalité ou les pratiques religieuses africaines qui accompagnaient souvent les rassemblements nationaux qu'à éliminer, pour des raisons de sécurité, toute forme de rassemblement d'esclaves, hormis ceux qui étaient nécessaires au travail. Il était donc illégal de se réunir entre esclaves pour quelque raison que ce fût, de fonder des associations, dans des buts religieux ou séculiers, de participer aux processions, même celles des jours saints catholiques. Ce fut à cause de ce même souci de sécurité, plutôt qu'en raison de quelque zèle religieux particulier de la part d'un gouvernement de plus en plus sous l'influence des Lumières, qu'il en vint à lutter contre les cérémonies religieuses africaines (Pluchon 1987 : 57-69). Néanmoins, il semble clair que cette législation s'avéra plus ou moins inefficace, car il existe de nombreuses descriptions de rassemblements d'esclaves, de cérémonies religieuses ou autres dans les documents du dix-huitième siècle. L'hostilité gouvernementale eut pour effet l'entrée de tous ces regroupements dans la clandestinité, mais pas du tout leur élimination.

Si la création de groupes nationaux fondés sur des cultures distinctes fut possible, cela n'exclut pas, bien sûr, de nombreuses interactions entre ces groupes, puisque tous se trouvaient plongés dans un milieu où se mêlaient parfaitement les gens des diverses nations. C'est pourquoi, peu à peu, les cultures nationales allaient aussi se fondre dans une nouvelle culture américaine. Parallèlement, ce mouvement eut pour résultat la création d'une religion uniforme parmi les esclaves, religion que nous pouvons nommer vaudou, mais qui comprend les apports de tous les groupes spécifiquement nationaux.

Dans certains cas, comme celui de la vénération due aux ancêtres, le culte religieux de tous les Africains était essentiellement le même. Déjà, au début du dix-huitième siècle, le prêtre dominicain Jean-Baptiste Labat avait noté que les Africains (il parlait surtout des Petites Antilles) se rencontraient régulièrement pour honorer leurs ancêtres le jour de leur anniversaire (Labat [1743] 1972, vol. 2 : 405). Pour Saint-Domingue plus particulièrement, c'est Monnereau, dont le livre sur la production de l'indigo fournit aussi un panorama de la vie des esclaves, qui indique en 1765 la pratique répandue du culte des ancêtres. La plupart des assemblées qui avaient lieu sur l'île, croyait-il, étaient tenues pour honorer les morts. Lorsque quelqu'un mourait, ses descendants annonçaient la cérémonie à laquelle étaient conviés les amis du défunt et ceux qui appartenaient à sa nation. À ces rassemblements pouvaient aussi participer les compatriotes des plantations avoisinantes, mais si les maîtres interdisaient les visites d'une propriété à l'autre, les esclaves organisaient tout de même la cérémonie entre eux. Si le maître prohibait toute cérémonie, les esclaves en concevaient beaucoup d'inquiétude, car l'âme de l'ancêtre pouvait s'en irriter et nuire à ses descendants. Bien que la situation dans les plantations américaines permît aux amis qui n'appartenaient pas à la nation de la personne décédée de participer aux cérémonies, c'est la nation qui menait la procession et assurait la musique. Et la majorité des visiteurs extérieurs au domaine étaient des gens de la même nationalité que le défunt (Monnereau 1765 : 110-113).

On peut aussi déceler des préférences nationales dans le culte des ancêtres. Louis Elie Moreau de Saint-Méry, qui résidait depuis longtemps à Saint-Domingue, nota dans ses écrits portant sur les vingt ans précédant la révolution que les habitants autour de la ville d'Acquin insistaient pour enterrer leurs morts à l'intérieur des ruines de l'église paroissiale, malgré les protestations du clergé (Moreau de Saint-Méry [1797] 1958, vol. 3 : 1237). L'inhumation des morts à l'intérieur des églises chrétiennes était une pratique courante au Kongo (Caltanissetta [1701] 1974) — de fait, en kikongo, le terme *nzo a nkisi* signifie à la fois « tombe » et « église » (Thornton 1983) — coutume qui se perpétua apparemment à Saint-Domingue. L'importance particulière que la plupart des Africains du centre accordaient au culte des ancêtres peut expliquer pourquoi le terme « zombi » (kikongo : *nzambi*, kimbundu : *nzumbi*) devint le terme général pour désigner l'esprit ou le fantôme dans le français du dix-huitième siècle et le créole de Saint-Domingue (Pluchon 1988 : 79-80)¹¹.

Ainsi, la religion africaine de Saint-Domingue se développa d'abord dans des cérémonies spécifiques aux ethnies, mais celles-ci ne se déroulaient pas derrière des portes closes. Les religions africaines, se montraient, comme nous l'avons vu, ouvertes à l'influence d'autres systèmes de croyances. Ce n'étaient pas des religions dogmatiques ou prosélytes, mais leur concept d'une révélation continue les rendait éclectiques, même si elles conservaient les structures fondamentales de leurs cosmologies.

La composante ethnique est clairement visible dans le récit de Moreau de Saint-Méry. Il identifie des danses que l'on peut replacer dans l'une ou l'autre des deux traditions religieuses dominantes : celle de l'Afrique centrale et celle des locuteurs fon de l'Afrique de l'ouest. À la première appartenaient les *calendas*, *chicas*, danses funéraires originaires du Kongo, et le rite Dom Pedro également du centre de l'Afrique (Moreau de Saint-Méry [1797] 1958 : 68-69)¹². À la seconde, le groupe de danses, qu'il appelait — ce sont ses propres mots — « vaudoux » ; elles étaient caractéristiques de ceux qui provenaient d'Allada (Ardres, dans le français de son temps)¹³ et, en général, des régions où l'on parlait fon (Moreau de

11. L'usage qu'on faisait de ce terme au dix-huitième siècle se rapproche davantage de celui de l'Afrique centrale que de celui de son descendant moderne en Haïti et du sens habituel qu'il a en anglais où il désigne le cadavre sans âme du mort dont une sorcière a capturé l'essence spirituelle. Voir Davis (1985 : 189-190, 200-203, 218-228) dont la recherche sur l'usage anglais du terme zombi l'amena à découvrir la double et plus subtile signification du terme dans l'usage haïtien d'aujourd'hui (l'une qui se rapproche de son sens en anglais, l'autre de celui qui circule en Afrique centrale).

12. Moreau affirme que Dom Pedro fut introduit par un esclave du côté hispanophone d'Hispaniola, très précisément en 1769. La forme de son nom, particulièrement le « Dom », terme honorifique du Portugal, suggère fortement qu'il était originaire du Kongo où tous les baptisés, riches ou pauvres, libres ou esclaves, prenaient le titre de « Dom » (voir Dicomano [1798] 1972).

13. Ferreira Pires ([1800] 1957) clarifie le sens de ces deux termes dans l'usage du côté africain de l'Atlantique. Bien entendu, au dix-huitième siècle, ces termes ethniques, entrés en usage beaucoup plus tôt, étaient devenus des étiquettes pratiques pour identifier les groupes.

Saint-Méry [1797] 1958, vol. 1 : 64-69)¹⁴. Qu'on ait pu percevoir en effet l'origine nationale de ces danses, le témoignage de Finette le confirme ; elle est la principale informatrice du naturaliste Descourtilz, qui demeura à Saint-Domingue de 1799 à 1803, et qui nota que « les vaudoux [...] proviennent de différentes nations » (Descourtilz 1809, vol. 3 : 180).

Toutefois, ces danses nationales n'étaient pas simplement de pures danses africaines transplantées en Amérique. Comme on l'a déjà fait remarquer, les nations africaines n'étaient pas particulièrement intéressées à s'isoler les unes des autres et à conserver une quelconque orthodoxie dans leur pratique religieuse. De plus, dans les plantations de Saint-Domingue, la proximité géographique de plusieurs nations qui auraient été éloignées en Afrique favorisait les échanges. D'un point de vue théologique, elles se montraient plutôt ouvertes à toute révélation accréditée par quelque acteur religieux que ce fût. Si, comme l'a décrit Moreau, les médiums vaudou du dix-huitième siècle se comportaient en oracles et livraient aux curieux, lors des séances de possession, des informations précises que les événements subséquents confirmaient, ces révélations étaient de nature à convaincre les Africains de quelque endroit qu'ils provinssent — ainsi que les Européens qui les acceptaient et les consultaient (Moreau de Saint-Méry [1797] 1958 : 68)¹⁵.

Néanmoins, il paraît évident que la danse vaudoux décrite par Moreau de Saint-Méry comportait de nombreux éléments d'Afrique centrale. On peut probablement confirmer l'origine allada qu'il attribue à cette danse, en raison du rôle particulier qu'y jouent les serpents et de l'usage qu'on y fait du terme « vaudoux » pour désigner de puissantes entités du monde spirituel (*ibid.* : 64-65)¹⁶. Mais on a la preuve de sa composante centrafricaine grâce à un chant dont Moreau de Saint-Méry a transcrit les paroles et qui était certainement chanté en kikongo (Thornton 1993 : 210).

Bien que les religions africaines aient pu présenter certaines similarités dans leur cosmologie, par exemple, sur le rôle des morts ici-bas, et bien qu'elles aient été prêtes à accepter les révélations tirées d'autres traditions, il subsistait, sur le plan de la cosmologie, des différences qu'il fallait combler pour créer la religion plus uniforme du vaudou. Le christianisme a contribué à opérer cette soudure et à offrir des éléments communs, puisqu'il avait déjà été apprivoisé par les deux principales traditions africaines. Ces liens qui remontaient à l'Afrique furent renforcés par l'action des missionnaires de Saint-Domingue et parce que la

-
14. Moreau n'identifie pas l'origine nationale des rites Calenda, Chica ou Dom Pedro, mais les recherches actuelles tendent à montrer des liens avec l'Afrique centrale par le biais de la langue (le titre « Dom » attribué au fondateur du rite, prétendument en 1768, est une particule typiquement kongolaise et non espagnole comme Moreau le supposait) et le fait que le premier de ces deux rites soit si clairement relié au culte des ancêtres. Il affirme toutefois, et de façon explicite, que la danse « vaudoux » provient des locuteurs fon.
 15. Moreau de Saint-Méry donne des exemples d'Européens qui reconnaissaient la validité des révélations ou, du moins, le pouvoir des prêtres.
 16. Pour trouver une observation semblable chez un presque contemporain, voir Descourtilz (1808, vol. 3 : 180).

communauté à laquelle appartenait les maîtres d'esclaves adhérait officiellement à la foi chrétienne, avec son iconographie distincte et ses langues.

En plus de relier le maître et l'esclave, le christianisme concourait à réunir les diverses traditions africaines. Par exemple, les chrétiens du Kongo avaient déjà associé les divinités du territoire aux saints chrétiens. Ainsi la classe des saints en vint à se substituer à la classe des divinités lorsque les esclaves kongolais durent quitter leur assise territoriale. Comme au Dahomey, on avait tendance à reconnaître la validité des saints tels que saint Antoine (que nous avons déjà mentionné) en tant que médiateurs et divinités (les « vrais fétiches des Blancs »). Les locuteurs fon étaient en mesure d'associer directement leurs propres divinités à celles des Kongolais, chez qui le même saint Antoine occupait déjà une place particulière, ce que démontre le mouvement antonien du début du dix-huitième siècle.

Cette tendance explique sûrement la présence des symboles chrétiens, et des saints en particulier, dans de nombreuses pratiques religieuses des Africains de Saint-Domingue. Ces derniers se montraient certainement intéressés d'une façon générale par le christianisme : Carteaux, résidant dans l'île à la fin du dix-huitième siècle, nota que si les esclaves ne s'approchaient qu'en petit nombre des sacrements, à l'exception du baptême que tous désiraient ardemment, ils se rendaient souvent en foule aux messes et suivaient toutes les processions religieuses. Tous croyaient en un bon Dieu et un méchant démon, au ciel et à l'enfer, bien que la plupart n'aient eu pratiquement aucune idée des détails de la théologie chrétienne (Carteaux 1802 : 81-82).

Les symboles chrétiens étaient aussi volontiers intégrés aux funérailles, aux danses et aux rites de divination et de possession associés aux traditions africaines. Par exemple, en 1786, un groupe d'esclaves fut accusé d'avoir tenu des réunions nocturnes illégales qui furent décrites assez minutieusement au cours de l'enquête qui suivit. Cette assemblée participait probablement à une cérémonie de tradition centrafricaine, puisqu'elle était du type appelé Mayombe (nom d'une ville sur la côte de Loango) ou *bila* et comprenait un rituel qui s'apparente de près à celui de la fabrication des charmes (*nkisi*) en Afrique centrale. Nègre Jean, qui présidait la cérémonie, utilisait un crucifix dans l'un de ses charmes principaux, un usage qui eût pu être facilement compris au Kongo, où le signe de la croix et le crucifix étaient considérés comme des choses saintes ; de plus, il s'avère que le terme *nkisi* signifiait « saint » dans la littérature chrétienne (Debien [1786] 1972 : 279)¹⁷.

Religion et société dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire

Ces éléments disparates se combinèrent à Saint-Domingue pour créer la nouvelle religion qui réglait la vie des esclaves sur l'île. Cette religion engendra ses propres structures sociales ; elle avait des règles et une cosmologie qui lui étaient

17. Sur la composition des *nkisi*, voir Cavazzi (1665, vol. A, Livre 1) ; pour les pratiques et les particularités contemporaines, voir MacGaffey (1986).

propres et n'étaient pas sans rappeler celles des communautés chrétiennes d'Afrique, que ce fussent les kongolaises ou celles où l'on parlait fon. Bien qu'à leur début les religions aient pu avoir un fondement ethnique, la plupart des cérémonies religieuses étaient ouvertes aux membres de toutes les nations africaines, pourvu qu'on leur fit confiance, et la pratique du partage des révélations avait graduellement intégré des éléments provenant d'autres nations dans la religion de chacune d'entre elles.

Cette nouvelle religion qu'on peut appeler vaudou, en dépit de l'origine spécifiquement nationale du terme et de la variété des cultes de chaque région, était une religion créole plus ou moins harmonisée. Elle possédait ses médiateurs, unanimement appelés « sorciers » dans les documents français, qui fabriquaient les amulettes, dirigeaient les funérailles et conseillaient les vivants sur les volontés de l'autre monde. Cependant, parmi ces médiateurs pouvait aussi figurer le clergé catholique, et la cosmologie comprenait le Dieu chrétien, Jésus, Marie et les saints, aussi bien que les ancêtres et peut-être de petites divinités d'origine africaine ou locale, qui conservaient une existence autonome ou se confondaient avec l'un ou l'autre saint catholique, peut-être à l'issue d'un processus de révélation partagée comme ce fut le cas au Kongo¹⁸.

Le clergé catholique qui considérait que la population était essentiellement chrétienne, mais superstitieuse, combattit les médiateurs non ecclésiastiques, en tant que sorciers ou sorcières, comme il l'avait fait au Kongo ou sur la côte ouest de l'Afrique. Il fut aidé en cela par l'État qui jugeait les médiateurs laïques dangereux, non pas tant en raison de leurs contacts avec l'autre monde, que parce que, dans la poursuite de leurs pratiques, ils pouvaient fabriquer des poisons ou blesser des gens. De fait, en 1758, au moment où une grande crainte des empoisonnements se répandit parmi les Européens et la population créole de Saint-Domingue, parce qu'on croyait que l'un de ces médiateurs, François Macandal, était à la tête d'une conspiration importante visant à tuer tous les Européens, le gouvernement avait cru prudent de supprimer tous les médiateurs et les pratiques qu'ils poursuivaient. Et il s'y employa avec zèle, même s'il n'y avait eu que de rares empoisonnements parmi les Européens et si plusieurs experts locaux bien informés avaient affirmé que cette peur était essentiellement sans fondement (Pluchon 1988 : 143-278).

Le vaudou s'insérait dans une société d'esclaves relativement complexe qui se maintenait en dépit des restrictions que leur imposait leur situation juridique. La plupart des esclaves étaient simultanément membres de plusieurs communautés dont les exigences de loyauté pouvaient varier et qui leur procuraient direction et contrôle à la fois, sous une forme ou une autre. Parmi celles-ci figurent la communauté des esclaves du domaine, la communauté nationale et la communauté religieuse.

18. Comme les noms africains de ces divinités (Legba, Ogun, Ezulie et autres), particulièrement ceux de la région des locuteurs fon, ont survécu en Haïti et sont bien connus aujourd'hui, on peut penser qu'on les connaissait probablement sous ces noms au dix-huitième siècle, même si les documents de cette époque ne les appellent pas ainsi.

Tous les esclaves, du moins dans les régions agricoles, étaient membres d'un atelier ou des effectifs d'un domaine. Le domaine, surtout le grand domaine, comportait une communauté importante, comme un gros village qui lui était rattaché, et, la plupart du temps, les maîtres permettaient, sans beaucoup interférer, que cette communauté gérât la vie de ses membres. Les chefs de l'atelier étaient habituellement les esclaves privilégiés : conducteurs, cochers, artisans spécialisés ou domestiques qui se transformaient souvent en surveillants ou contremaîtres pour la plus grande partie des esclaves qui travaillaient aux champs¹⁹. Bien que de tels esclaves dussent ultimement répondre devant leur maître, leurs activités et leurs projets ne coïncidaient pas toujours avec ceux du maître, bien entendu. Cela est bien démontré par le fait que le grand soulèvement du mois d'août 1791, qui sonna le début de l'abolition de l'ordre esclavagiste à Saint-Domingue, fut préparé dans des assemblées de plus de deux cents esclaves, qui étaient tous des chefs d'ateliers sur lesquels on pouvait compter pour mobiliser les autres esclaves rapidement (Garrañ Coulon 1794, vol. 2 : 211-212). Si les chefs d'ateliers n'alignaient pas toujours leur comportement sur la volonté des maîtres, cela ne signifie pas, toutefois, qu'ils se faisaient toujours champions de la cause des simples esclaves ; ces derniers pouvaient les haïr, eux et leur pouvoir, même s'ils les respectaient et leur obéissaient — et cela tout aussi bien avant que pendant la révolution.

Les esclaves, surtout les nouveaux arrivants, ou au moins ceux qui étaient nés en Afrique, étaient aussi membres de leur nation. Comme nous l'avons vu, les nations se manifestaient surtout aux funérailles ou dans les danses médiumniques. Les esclaves pouvaient s'attacher à leurs compatriotes du même domaine, mais ils étaient aussi susceptibles de connaître ceux des domaines voisins qui appartenaient à leur nation, les ayant rencontrés aux funérailles et lors d'autres événements religieux, créant ainsi une appartenance à la communauté religieuse nationale, d'une nature différente de celle de l'atelier. Les meneurs de ces organisations se nommaient typiquement les « roi et reine » de la congrégation religieuse.

À certains égards, ces meneurs étaient les équivalents à Saint-Domingue des chefs de congrégations africaines et peut-être remplissaient-ils de plus nombreuses fonctions sociales encore, comme cela se faisait dans d'autres organisations religieuses d'inspiration « nationale », ailleurs au Nouveau Monde. Dans la description détaillée de Moreau de Saint-Méry, ces meneurs, entourés de dignitaires moindres, étaient souvent richement vêtus et on leur obéissait servilement, du moins lorsqu'ils occupaient leur fonction religieuse. Ils détenaient leur pouvoir du fait qu'ils étaient les élus de l'autre monde plutôt qu'en vertu de la volonté du maître, et leur habileté à entrer en transe, prédire les événements ou guérir les malades, signes de grâce et de contact avec le monde surnaturel, avait son importance pour la conservation de ce pouvoir (Moreau de Saint-Méry [1797] 1958).

Ainsi, dans le domaine religieux, ne pouvaient se maintenir dans la position de chef que ceux qui savaient en démontrer la capacité, tout comme en Afrique. Comme en Afrique aussi, ce pouvoir pouvait s'employer au bien comme au mal.

19. On trouvera dans Cauna (1987 : 111-121) un exemple détaillé tiré des archives d'un domaine.

et l'usage qu'on en faisait recelait une foule d'ambiguïtés comme celles que l'on retrouve entre les rois forgerons et les rois conquérants du Kongo et de l'Angola. Ainsi les chefs religieux et les ancêtres ou les divinités dont ils étaient les médiateurs pouvaient apporter leur aide à l'ensemble de la communauté ou bénir des requérants individuels ; mais ils pouvaient aussi nuire aux ennemis et les mettre à mort, ainsi que promouvoir des buts et des désirs égoïstes.

L'intercession auprès du monde des esprits dans le but de causer la mort et, dans son prolongement, la fabrication et la distribution de poisons étaient considérées comme de la sorcellerie en Afrique. Il est incontestable que des sorciers pratiquaient dans la Saint-Domingue coloniale en opérant selon la tradition africaine (c'est-à-dire en utilisant leurs capacités de médiums et leurs savoirs pour nuire aux autres). Macandal a été le plus connu de ces sorciers. Les rapports d'enquêtes sur ses activités et sur celles de ses successeurs (toute une classe d'empoisonneurs fut connue sous le nom de « Macandals ») livrent beaucoup d'information sur les pratiques de ces gens. Jacques Courtin, juge qui contribua à l'enquête sur les activités de Macandal, publia, en 1758, un tel mémorandum qui repose sur le témoignage de Macandal ainsi que sur celui d'autres témoins en ce qui a trait aux « prétendues pratiques magiques et empoisonnements » de la Saint-Domingue de son époque²⁰.

Bien que les dirigeants de la colonie aient craint que Macandal et ses pareils ne complotent l'extermination des maîtres des plantations et des colons, ces enquêtes révèlent, en fait, qu'ils utilisaient habituellement leurs pouvoirs pour répondre aux demandes de clients esclaves et le plus souvent pour résoudre des animosités ou des questions de droits sexuels (Pluchon 1988 : 211). Quelques rares dirigeants coloniaux reconnaissaient ces faits et faisaient ressortir que la grande majorité des décès par empoisonnement affectaient les esclaves, et les motifs de la plupart de ces empoisonnements étaient la jalousie ou la recherche du pouvoir et du prestige. Relativement peu d'empoisonneurs nourrissaient des idéaux révolutionnaires et, même lorsque le maître était la victime, l'affaire était de nature personnelle, empêtrée dans le réseau plus large des interrelations entre les esclaves, auxquelles les maîtres étaient inévitablement mêlés (*ibid.* 1988 : 231-278).

En effet, on peut clairement lire dans cette documentation qu'il y avait un nombre assez important de personnes disposées à invoquer les forces du mal pour leurs clients, fugitifs qui vivaient en marge des plantations ou personnes encore esclaves. Mais la distinction entre le sorcier qui utilisait son pouvoir pour tuer et le prêtre qui intercédait en vue de bienfaits était confuse en Afrique et elle était tout aussi confuse dans le vaudou de Saint-Domingue. Par exemple, dans son mémoire, Courtin distingue la grande et la petite cérémonie et les décrit. Tandis que la grande cérémonie paraît faire intervenir la sorcellerie, la petite s'apparente à la médiation habituelle et comprend de nombreux éléments chrétiens, comme

20. ANF Colonies, F3. 88 *Mémoire sommaire sur les prétendues pratiques magiques et empoisonnements* (1758), cité intégralement dans Pluchon (1988 : 208-219) et pages 175-176 pour les conclusions.

cela se voyait fréquemment dans le vaudou de l'époque, qu'ont décrit d'autres auteurs (Pluchon 1988 : 213-214). Toutefois, il apparaît que sous l'influence de la sorcellerie chrétienne, les cérémonies à fins maléfiques comprenaient des prières adressées au démon chrétien qui répondait au nom de Charlot. Toutefois, bien que Courtin crût que les prières chrétiennes adressées au Diable ne relevaient que d'une pure moquerie, il est tout aussi probable que le Diable ait rejoint la cosmologie surnaturelle du vaudou en tant que nouvelle entité spirituelle, peut-être assimilée à une divinité africaine que l'on pouvait invoquer à des fins maléfiques ou du moins nuisibles (*ibid.* : 216-217). Le fait que Macandal en vint lui-même ultérieurement à représenter le principe actif d'un type de charmes (*ibid.* : 1988 : 219-220)²¹ reflète la croyance, commune en Afrique centrale du moins, qui veut que la plupart des charmes ne deviennent opérants que grâce à l'esprit ancestral de la première personne à avoir « découvert l'art » de rendre le charme efficace (Cavazzi 1665, vol. A, Livre 1).

Il n'y avait aucune séparation claire entre les associations de sorciers ou de leurs disciples (qui souvent devaient se plier à une initiation complexe) et les associations générales ayant pour but d'accomplir des médiations en vue du bien, puisque les chefs de ces associations étaient aptes à exercer leurs pouvoirs dans l'une ou l'autre. Et puisque toutes ces associations furent contraintes à pratiquer clandestinement en raison des lois coloniales répressives, surtout après la grande peur des empoisonnements de 1757-1759, cette distinction était encore plus difficile à établir dans les archives coloniales.

Parvenus à ce point, il nous faut étudier le rôle du vaudou dans la révolution. Depuis l'affirmation de Dalmas, qui écrivait en 1814, selon laquelle la conspiration révolutionnaire originelle était née sous l'inspiration des serments et des rituels vaudou (Dalmas 1814 : 116-118), certaines personnes considèrent que le vaudou a joué un rôle central dans la révolution (Laguerre 1989). Cette idée répandue s'est trouvée renforcée par le fait que Macandal et les nombreux sorciers de la période prérévolutionnaire furent partie prenante d'une conspiration et parce qu'on racontait que certaines chansons vaudou contenaient des messages « anti-blancs »²².

En fait, comme Pluchon l'a démontré, une telle théorie ne peut-être vérifiée adéquatement dans les documents. Non seulement les idées qu'on se fait du complot d'empoisonnement sont exagérées par la paranoïa coloniale, mais elles s'expliquent plus facilement par les pratiques de sorcellerie des religions africaines. De plus, la traduction des chansons vaudou effectuée par les chroniqueurs coloniaux, sans doute eux-mêmes victimes de la mentalité de l'époque, ne correspond pas à leur contenu réel. Le texte célèbre de la chanson rapportée par Moreau de Saint-Méry et celui, moins connu, de Drouin de Bercy ne sont ni anti-coloniaux ni anti-Blancs, mais ils sont de simples invocations contre la sorcellerie en langue kikongo, bien qu'on puisse interpréter la sorcellerie dans un sens politique et que

21. En 1785, dans le « français administratif », être « macandalisé » signifiait être empoisonné par magie.

22. Voir les traductions imaginatives de Moreau de Saint-Méry ([1797] 1958, vol. 1 : 67) et Drouin de Bercy (1814 : 176).

cette interprétation soit ici probable²³. Le texte de Moreau est particulièrement clair et peut facilement être traduit²⁴ :

Eh! Eh! Bomba, hen hen	Eh! Eh! Mbumba [un esprit protecteur], eh! eh!
Canga bafio té	Arrête les Noirs
Canga mun de lé	Arrête les Blancs
Canga do ki la	Arrête les sorciers
Canga li.	Arrête les tous ²⁵ .

C'est un fait établi que les médiateurs religieux ont participé à la révolution, certains même en tant que chefs militaires, bien que ce ne fût pas le cas de la majorité (Pluchon 1988 : 130-131). Bien sûr, on fit appel à eux pour bénir les soldats ou leur fabriquer des amulettes protectrices, comme ils l'auraient fait en Afrique ou comme les aumoniers européens le faisaient pour les armées européennes ou rebelles (*ibid.* : 131-139). Mais il n'y a aucune raison de croire que le vaudou ait été une sorte d'organisation clandestine anti-coloniale ou révolutionnaire.

Le vaudou était plutôt une religion africaine, pratiquée par une population majoritairement africaine à Saint-Domingue. En tant que religion africaine, elle se conformait à l'ensemble de la cosmologie et des pratiques de son continent d'origine, tout en estompant les différences religieuses entre les Africains des diverses régions et le christianisme. Comme toute religion, le vaudou exerça un rôle dans la vie des esclaves, et il subvint à leurs besoins pendant la révolution et la période qui s'ensuivit.

Texte inédit en anglais traduit par Michelle Mauffette

Références

- BEYREUTHER E. et G. MEYER (dir.), 1965, *Büderische Sammlung*, 7 vol., Hildesheim.
- Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, « Les origines des esclaves des Antilles », vol. 23 (1961) à 29 (1964).
- CALTANISSETTA L. da, [1701] 1974, *Il Congo agli inizi del settecento nella relazione del P. Luca da Caltanissetta*. R. Rainero (dir.). Florence, La Nuova Italia.
- CARTEAUX F., 1802, *Histoire des désastres de Saint Domingue*. Bordeaux, Pellier-Lavalle.
- CASTELLO DE VIDE F. R. de, 1800, *Viagem do Congo do Missionario Fr. Raphael de Castello de Vide hoje Bispo de S. Thomé*. Manuscrit Vermelho 296. Lisbonne, Academia das Ciencias.
- CAUNA J., 1987, *Au temps des isles à sucre. Histoire d'une plantation de Saint Domingue au XVIII^e siècle*. Paris, Karthala.

23. J'ai démontré ailleurs que le contenu politique de ces chants pouvait être considérable et qu'ils ont un caractère politique aussi bien que personnel (Thornton 1993).

24. N.d.T. — Notre traduction du texte anglais de Thornton.

25. On trouvera un commentaire sur la traduction de ce texte dans Thornton (1993 : 210-213).

- CAVAZZI G. A., 1665. *Missione Evangelica al Regno di Congo*. Manuscrits Araldi. Modene.
- CHARLEVOIX P. F. X. de (dir.). 1730-1731. *Histoire de l'Île Espagnole ou de Saint-Domingue*. 2 vol., Paris, F. Barrois.
- COURLANDER H., 1960. *The Drum and the Hoe : Life and Lore of the Haitian People*. Berkeley, University of California Press.
- DALMAS A., 1814. *Histoire de la Révolution de Saint-Domingue*. 2 vol., Paris, Mame Frères.
- DAVIS W., 1985. *The Serpent and the Rainbow*. New York, Warner.
- . 1987. *Passage to Darkness : The Ethnobotany of the Haitian Zombi*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- DEBIEN G., [1786] 1972. « Assemblées nocturnes d'esclaves à Saint-Domingue. 1786 », *Annales historique de la Révolution*. 44 : 273-284.
- DENIS L. et F. DUVALIER. 1944. « L'évolution stadiale du vaudou », *Bureau d'ethnologie*. 2, 12 : 1-29.
- DESCOURTILZ M. É., 1809. *Voyage d'un naturaliste et ses observations*. 3 vol., Paris, Plon.
- DEREM M., 1953. *Divine Horsemen : The Living Gods of Haiti*. Londres, McPherson.
- DICOMANO R. da. [1798] 1972. « Informação sobre o reino de Congo », in A. Brásio (dir.), « Informação sobre o Reino de Congo de P. Raimundo da Dicomano », *Studia*. 34 : 19-42.
- DROUIN DE BERCY, 1814. *Voyage de Saint-Domingue*. Paris, s.e.
- FERREIRA PIRES V., [1800] 1957. *Viagem de Africa em o Reino de Dahomé*. São Paulo, Claudio Ribeiro de Lessa.
- GAETA A. da, 1669. *La Maravigliosa Conversione alla Fede de Jesu Christo della Regina Singa*. Naples, s.e.
- GARRAN COULON J.-P., 1794. *Rapport sur les troubles de Saint Domingue, fait au nom des Comités du Salut Public, de Législation et de la Marine réunis*. 4 vol., Paris, Imprimerie nationale.
- GEGGUS D., 1989. « Sex Ratio, Age and Ethnicity in the Atlantic Slave Trade : Data from French Shipping and Plantation Records », *Journal of African History*. 30 : 23-44.
- GRAY R., 1983. « "Como vero Principe Cristiano" The Capuchins and the Rulers of Soyo in the Late Seventeenth Century », *Africa*. 53 : 39-54.
- HERSKOVITS M., [1937] 1964. *Life in a Haitian Valley*. New York, Octagon.
- . 1938. *Dahomey : An Ancient West African Kingdom*. 2 vol., New York, J. J. Augustin.
- HURSTON Z. N., 1981. *Tell My Horse*. New York, Harper and Row.
- LABAT J.-B., [1742] 1972. *Nouveau voyage aux Îles de l'Amérique*. Réimpression sous forme de fac-similé. Fort de France, s.e.
- LABOURET H. et P. BE RIVET, [1658] 1929. *Le royaume d'Ardra et son évangélisation au XVIII^e siècle*. Paris, Institut d'ethnologie.
- LAGUERRE M., 1989. *Voodoo and Politics in Haiti*. New York, St-Martins.
- LAW R., 1991. « Religion, Trade and Politics on the "Slave Coast" : Roman Catholic Missions in Allada and Whydah in the Seventeenth Century », *Journal of Religion in Africa*. 21 : 42-77.

- MACCAFFEY W., 1986, *Religion and Society in Central Africa : The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago, University of Chicago Press.
- MÉTRAUX A., 1972, *Voodoo in Haiti*. New York, Schrocken.
- MONNEREAU , 1765, *Le parfait ingotier*. Marseille, s.e.
- MOREAU DE SAINT-MÉRY L. E., [1797] 1958, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de l'Île de Saint-Domingue*. 3 vol., Paris, Société de l'histoire des colonies françaises.
- NECESSIDADES F. de, 1858, « Factos memoraveis da História de Angola », *Boletim Official do Governo General da Provincia de Angola*, n° 642 et 643 (16 et 23 janvier).
- PLUCHON P., 1988, *Vaudou, sorciers et empoisonneurs. De Saint-Domingue à Haïti*. Paris, Karthala.
- PRICE-MARS J., 1983, *Thus Spoke the Uncle*. Washington, Three Continents Press.
- SACCARDO G., 1982-1983, *Congo e Angola con la storia dei missionari cappuccini*. Vol. 3, Venise, Curia Provinciale dei Cappuccini.
- THIEL J. F., 1987, *Der Christliche Kunst in Afrika*. St. Augustin, Anthropos.
- THOMPSON R. F., 1983, *Flash of the Spirit : African and Afro-American Art and Philosophy*. New York, Random House.
- THOMPSON R. F. et J. CORNET, 1981, *Four Moments of the Sun : Kongo Art in Two Worlds*. Washington, Smithsonian Institution.
- THORNTON J., 1984, « The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750 », *Journal of African History*, 25 : 147-167.
- , 1988, « On the Trail of Voodoo : African Christianity in Africa and the Americas », *The Americas*, 44 : 261-278.
- , 1993, « "I am the Subject of the King of Congo" : African Political Ideology in the Haitian Revolution », *Journal of World History*, 4 : 181-214.
- , 1995, « Perspectives on African Christianity » : 169-198, in V. Hyatt et R. Nettleford (dir.), *Race, Discourse and the Origin of the Americans*. Washington, Smithsonian Institution.
- , 1998, *Africa and Africans in the Formation of the Atlantic World, 1450-1800*. New York, Cambridge University Press.
- , 1998b, *The Kongolese Saint Anthony : D. Beatriz Kimpa Vita, 1684-1706*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WANNYN R., 1962, *L'ancien art de métal au Bas-Congo*. Champles, Vieux Planquesaule.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue pré-révolutionnaire

On conçoit souvent le vaudou comme une religion africaine plus ou moins intacte ayant cours en Haïti, et dont les composantes chrétiennes font partie de l'héritage colonial. La population d'Haïti, et en conséquence sa religion, provient dans une large mesure de deux bassins de populations africaines : la région entourant le Dahomey et son arrière-pays, et celle du Kongo au centre ouest de l'Afrique. Dans ces deux régions, existait un processus de changement religieux dû au fait qu'aucune de ces deux traditions n'avait un sens aigu de l'orthodoxie, de sorte que toutes deux se montraient capables de flexibilité. Ces deux régions, mais surtout celle du Kongo, avaient aussi fait l'expérience d'un long contact avec le christianisme. Dans le cas du Kongo, la population se considérait elle-même comme chrétienne ; au Dahomey, elle se montrait intéressée par le christianisme et en avait une certaine connaissance. Parvenues en Haïti, ces populations régionales créèrent des communautés nationales fondées sur l'entraide et le soutien mutuel entre compatriotes, ce qui comprenait la pratique religieuse. Mais la vie dans les plantations forçait aussi les gens originaires de différentes régions à vivre ensemble. Le christianisme sous sa forme vaudouisante procura à ces différentes communautés le moyen de communiquer entre elles.

Mots clés : Thornton, religion, vaudou, Haïti, Afrique

The Roots of Voodoo. African Religion and Haitian Society in Pre-Revolutionary Saint Domingue

Voodoo is often seen as a more or less intact African religion functioning in Haiti, and its Christian elements are a part of the colonial heritage. Haiti's population, and hence its religion, derived in large measure from two African source populations : the religion around Dahomey and its hinterland and the Kongo region of west central Africa. In both these regions there was an ongoing process of religions change occasioned by the fact that neither tradition had a strong sense of orthodoxy and was thus capable of flexibility. Both regions, but especially Kongo had also had long contact with Christianity. In the case of Kongo, the population regarded itself as Christian, in Dahomey they were interested and had some knowledge of Christianity. Once people from these regions reached Haiti they developed national communities built around mutual aid and support of people from their home regions, including religious life, but plantation life also forced people from different regions to live close together. Christianity in its Voodoo form provided a means of communicating between the diverse communities.

Key words : Thornton, religion, voodoo, Haiti, Africa

John K. Thornton
Department of History
Millersville University
Millersville, PA 17552
États-Unis