

Article

« Comment habiller la Vierge? Synchrétisme et anti-synchrétisme haïtien à Montréal »

Heike Drotbohm

Diversité urbaine, vol. 7, n° 1, 2007, p. 31-49.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/016268ar>

DOI: 10.7202/016268ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

COMMENT HABILLER LA VIERGE? SYNCRÉTISME ET ANTI-SYNCRÉTISME HAÏTIEN À MONTRÉAL

Heike Drotbohm

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Nous basant sur une recherche ethnographique réalisée à Montréal, nous mettrons en lumière l'articulation entre les religions catholique et vaudou à partir d'une controverse ayant lieu au sein d'une mission catholique haïtienne montréalaise quant à la représentation pictographique de la Madone. Après un bref survol de l'immigration haïtienne à Montréal, sera abordée la multiplication des champs religieux en contexte migratoire à travers le concept de syncrétisme. Ceci permettra de mettre en évidence la pratique parallèle de différentes religions afin d'articuler divers sujets et besoins. Malgré, ou justement du fait de ces parallélismes, nous verrons comment certains membres de la mission s'efforcent de différencier le catholicisme du vaudou, phénomène qui doit être analysé dans le cadre d'une conscience spécifique de classe au sein de la communauté des migrants haïtiens à Montréal.

Drawing on anthropological fieldwork, I will utilize a debate taking place within the Haitian Catholic mission in Montreal about the pictorial representation of the Virgin Mary as an example in order to illustrate the interplay between Catholicism and Voodoo. After a short overview of Haitian immigration to Montreal, I will discuss the multiplication of religious fields in the migratory context using the concept of syncretism. This will allow me to show the parallel practice of different religions, as it serves to articulate different issues and needs. In spite of, or perhaps due to these parallels, I observed that considerable efforts are made to clearly mark the differences between the two religions. This will be analysed with regard to class consciousness in the Haitian migrant community in Montreal.

Mots clés : diversité religieuse, syncrétisme, diaspora haïtienne, catholicisme populaire, vaudou.

Keywords: religious diversity, syncretism, Haitian diaspora, popular Catholicism, Voodoo.

Introduction

NOUS NOUS TROUVONS À MONTRÉAL, AU CANADA, dans une mission catholique de la communauté immigrante haïtienne. Celle-ci est intégrée à une paroisse catholique québécoise, à laquelle la communauté haïtienne loue des locaux¹. Ici, une fois par semaine², le dimanche après-midi, les catholiques d'origine haïtienne peuvent y vivre 'leur' catholicisme et effectuer les rites catholiques à la manière haïtienne. La mission est le seul endroit à Montréal où cela est possible. Dans les autres paroisses catholiques, les Haïtiens s'intègrent, avec les membres des autres minorités culturelles, à la communauté globale des catholiques québécois.

Les dimanches après-midi, cette église québécoise fait l'objet d'une soudaine transformation qui dure jusqu'au début de la soirée. La chapelle centrale du bâtiment baroque, datant d'environ 1906, avec ses plafonds de couleurs pastel et ses anges ornés d'or, accueille quelques éléments optiques supplémentaires contribuant à convertir l'espace québécois en un espace haïtien. L'autel est décoré avec des bouquets de fleurs colorés et, dans un coin, au fond, sont placés trois grands tambours. Devant l'autel, entre la chaire et les bancs, sont disposés le drapeau haïtien ainsi qu'un grand tableau peint à l'huile d'environ un mètre sur un mètre cinquante.

Sur ce tableau, on peut voir *Notredam Dayiti*. La Vierge de peau

noire est vêtue d'une robe bleue, touchant le sol, sur laquelle on retrouve des motifs représentant une île, une petite maison, de même qu'un soleil levant. La robe est ceinturée à la taille par une grossière corde blanche. Sur sa tête est noué un chiffon blanc, à ses pieds, elle porte de simples sandales bleues, comme celles généralement portées dans les régions rurales d'Haïti. Sur ses épaules est déposé un tissu bleu, descendant jusqu'aux hanches. À l'arrière-plan du tableau est représenté un paysage de collines rocheuses, à gauche de la Vierge, une cascade d'eau coule, à sa droite des plantes grimpent le long de la roche et tombent dans un bassin. La Vierge est tournée vers le spectateur, lui jetant un regard direct. Sa tête est penchée de manière à peine perceptible vers l'avant, ses mains sont légèrement écartées du corps avec les paumes ouvertes. Les épaules et la tête sont encadrées d'une banderole illuminée à la manière d'une auréole, et sur laquelle on peut lire : '*Notredam Dayiti – Nou Nan Min Ou*' (Notre Dame d'Haïti, nous sommes entre tes mains).

Ce tableau nous ramène à une controverse récurrente au sein de la mission. Celle-ci, comme nous l'exposerons un peu plus loin, s'articule autour de la signification de cette Madone en tant que figure d'identification et autour de la façon même de la représenter. Au premier abord, on y reconnaît des motifs typiquement haïtiens, représentant la patrie haïtienne telle qu'elle est conçue

au sein de la diaspora. L'île sur la robe de la Vierge, la petite maison et le soleil levant, tout comme les vêtements de la Vierge — telle une fermière haïtienne avec ses sandales, sa robe bleue et son chiffon sur la tête — évoquent chez le spectateur l'image de la culture haïtienne rurale. Cette culture, dans le cadre des rapports entre modernité et tradition, est associée à une authenticité haïtienne, à un attachement à la famille et au sentiment pour la patrie. De même, les éléments à l'arrière-plan du tableau, les collines et la cascade, réfèrent tout à la fois à la nation haïtienne, à la culture rurale haïtienne, la *paysannerie*³, et à la politique de l'État haïtien lui-même au moment où le tableau fut peint⁴. En outre, avec le drapeau haïtien, le lien de la Madone à la nation haïtienne est évident.

Malgré tout, ce tableau est régulièrement l'objet de controverses au sein de la mission haïtienne. La querelle porte sur deux éléments du tableau : la couleur de peau de la Madone et ses vêtements. Pour certains membres de la mission, la Madone ne serait pas suffisamment noire de peau. En tant que représentante de l'Haïti rural, elle devrait avoir une peau d'un noir profond empêchant toute confusion. Pour d'autres, au contraire, elle n'est pas assez claire. Le tableau représenterait la sainte patronne d'Haïti, Notre Dame du Perpétuel Secours, et celle-ci serait explicitement une Madone blanche et non noire, comme Notre Dame du Mont Carmel

ou Notre Dame du Czestochowa. De plus, elle porterait une auréole dont la lumière devrait, de toute manière, éclaircir la couleur de sa peau. Les opinions de ces deux groupes se rejoignent en ce qui concerne ses vêtements. La robe bleue et en particulier le tissu couvrant sa tête auraient été choisis par l'artiste pour s'adresser à un groupe spécifique de la population rurale, soit aux adeptes du vaudou⁵, et cela ne serait pas tolérable.

Le présent article s'appuie sur ce débat pour expliciter la réflexion et la nouvelle répartition des appartenances religieuses dans l'espace de vie pluriculturel que constitue la métropole montréalaise. Nos propos reposent sur des observations réalisées dans le cadre d'une enquête ethnographique effectuée en 2000, 2002 et 2003 à la fois en Haïti et à Montréal. L'analyse se concentre sur les transformations de la 'croyance aux esprits' haïtienne dans le cadre du processus de migration (Drotbohm 2005). Étant donné que la mission catholique précédemment évoquée représente un lieu de référence central et que le vaudou haïtien est fortement lié au catholicisme, des observations participatives, des entretiens dirigés ainsi que des rencontres informelles ont été menés de manière régulière au sein de la mission.

Dans le cadre de cet article, nous aborderons en particulier la question de la nature du lien dans la religiosité

haïtienne entre le catholicisme et le vaudou, à savoir si ces croyances sont maintenues ou adaptées au sein de la société d'accueil canadienne. Alors que la perspective de l'ethnologie des religions est souvent orientée vers la modification et l'adaptation des représentations et des pratiques religieuses indigènes en contexte migratoire, les changements au sein des grandes religions mondiales ne sont généralement pas évoqués. Nous appuyant sur le concept d'*anti-synchrétisme* développé par Charles Stewart et Rosalind Shaw (1994), nous montrerons que l'intégration des immigrants et leur rencontre avec un environnement pluriculturel peuvent conduire à une modification des politiques du religieux touchant non seulement les pratiques religieuses importées, mais également les religions de la société d'accueil.

Transnationalisme haïtien à Montréal

On peut distinguer deux vagues d'immigration haïtienne au Canada. La première, assez importante pour être signalée, débute en 1957 avec la prise de pouvoir de François Duvalier et le régime dictatorial qui se met alors en place. Jusqu'à la fin des années 1980, ce sont majoritairement les représentants de la classe privilégiée haïtienne qui quittent le pays, en raison de la situation politique sans issue. Toutefois, les années qui suivent voient arriver une seconde grande vague migratoire : de plus en plus de

membres des classes ouvrière et agricole émigrent. Le Québec, province canadienne francophone, se présente comme la destination favorite : en effet, en tant que francophone et créolophone, on y bénéficie de quelques privilèges, comparativement à d'autres groupes d'immigrants, en particulier en ce qui concerne la recherche d'emploi et le contact avec l'administration canadienne (Labelle *et al.* 1983; Piché 1987).

D'autre part, les Haïtiens expatriés entretiennent de façon continue un contact intense avec d'autres localités de la diaspora haïtienne, notamment avec la région des Caraïbes, mais également avec Boston, New York, Miami ou encore Paris. Cette façon de vivre au sein d'un espace éclaté et pluriel, en alternance entre plusieurs lieux tout en se référant aux spécificités culturelles de son groupe d'appartenance, fut étudiée dans les années 90. Plus spécifiquement, une série de chercheurs développa le concept de *transnationalisme*, notamment à partir de l'exemple haïtien (Glick Schiller *et al.* 1992; Basch *et al.* 1994). Aujourd'hui, sur un à un million et demi de personnes d'origine haïtienne vivant en dehors de leur pays d'origine (Glick Schiller et Fouron 2001), 40 000 à 70 000 sont installées à Montréal (Davenport 2003; Dejean 1990 [1978])⁶.

Actuellement, la perception qu'a d'elle-même la communauté⁷ haïtienne de Montréal est fortement

marquée par le fait qu’Haïti, en tant que pays le plus pauvre de l’hémisphère sud a connu au cours du siècle dernier une récession continue : le pays est présentement dans une situation politique, écologique et économique particulièrement critique. Alors que l’intégration socio-économique des Haïtiens dans la société d’accueil canadienne peut être considérée comme une réussite, la communauté étant notamment représentée par de nombreux membres dans les différents secteurs de la vie publique, elle se bat néanmoins contre de nombreux préjugés et stéréotypes, liés à la perception de l’État haïtien au sein de l’espace nord-américain (Richman 1992; Stepick 1998).

Une caractéristique centrale de cette communauté haïtienne — maintenant à sa troisième génération — est sa division en deux parties, reflétant la société binaire de l’Haïti contemporain. D’un côté, une grande partie de l’élite intellectuelle de la communauté se sent proche de la bourgeoisie française et, en raison de sa langue maternelle française, se considère supérieure aux autres minorités ethniques présentes au Québec. Elle prend donc, en partie, ses distances par rapport aux autres immigrants haïtiens, qui peuvent être rattachés au milieu ouvrier, socio-économiquement défavorisé. Cela conduit à son tour, à une méfiance latente à l’encontre d’autres minorités ethniques ainsi qu’à l’encontre de l’élite du propre groupe. Cette

méfiance peut se traduire par une forme de vie relativement conservatrice et adaptée au contexte local, respectant les valeurs, normes et traditions de la société canadienne, de même que par un comportement visant à se démarquer des autres minorités ethniques (Dejean 1990 [1978]; Potvin 1999, 2000).

La construction identitaire collective de la communauté haïtienne à Montréal est nettement façonnée par cette division interne. D’ailleurs, le débat autour de la couleur de la peau et de la robe de la Vierge est intimement lié aux relations entre les deux classes sociales, qui y voient différentes qualités du groupe religieux à travers cette représentation des symboles religieux. C’est ce que nous allons nous attacher à expliciter.

Synchrétisme et catholicisme haïtien au Québec

Ce débat autour de la représentation de la Vierge Marie met en évidence la lutte pour une séparation stricte entre le catholicisme et le vaudou. En Haïti, dès l’arrivée dans le Nouveau Monde d’esclaves africains, le catholicisme et le vaudou sont pratiqués de manière parallèle, les deux s’entrelaçant dans le champ syncrétique de la religion populaire haïtienne (Mintz et Trouillot 1995; Hurbon 2002). Dès le début, ces deux religions sont pratiquées dans un continuum entre espaces urbain et rural. La vénération des esprits

prédomine dans la campagne haïtienne. Elle est principalement le fait des populations plus pauvres, moins scolarisées et de peau plus sombre. Le catholicisme, quant à lui, prévaut dans les villes et, longtemps, on s'empressait de bannir le vaudou du milieu urbain. Toutefois, aujourd'hui en Haïti, les deux religions coexistent et se complètent mutuellement. Le chevauchement du catholicisme et du vaudou se perçoit par exemple lorsque les *vaudouissants* participent aux rites de passage catholiques, intégrant des éléments liturgiques dans les rituels de possession et vénérant les saints catholiques qui, dans le contexte vaudou, représentent visuellement des dieux ou esprits⁸ du vaudou.

Différentes tentatives d'explication sont avancées relativement à la fusion du vaudou et du catholicisme. Certains chercheurs affirment que les esclaves africains dissimulaient tout simplement leurs propres croyances sous le masque des saints catholiques, des processions et des sacrements (Desmangles 1992; Hurbon 2002; Leiris 1981 [1978]). À ce titre, l'identification des esprits du vaudou, des *lwas*, à certains saints catholiques serait purement visuelle et superficielle. D'autres spécialistes, en religion comparée, décrivent quant à eux l'utilisation d'éléments catholiques comme un acte de reproduction, une tentative de s'introduire dans l'inconnu représenté ici par les seigneurs coloniaux afin d'établir la possibilité d'une

compréhension mutuelle⁹. En s'inspirant d'Homi Bhabha (1994) et de sa notion de *mimesis*, on pourrait affirmer que la fusion du catholicisme et du vaudou sert, entre autres, à s'appropriier diverses formes de pouvoir dans un cadre rituel et, de cette manière, à en tester le goût.

La synthèse de représentations et de pratiques religieuses distinctes à l'origine et, subséquemment la genèse d'une nouvelle religion, est appelée 'synchrétisme', terme qui, étant donné l'aspiration de l'orthodoxie catholique à maintenir la 'pureté' de sa propre religion, a longtemps recélé une connotation péjorative. À l'inverse, en ce qui concerne l'ethnologie, des pionniers comme Melville Herskovits (1990 [1941]) ont rapidement souligné le potentiel créatif et interprétatif des processus syncrétiques. Dernièrement, les travaux de Stewart et Shaw (1994), Stewart (1999) ou Greenfield et Droogers (2001) ont même conduit à la réhabilitation et à la réactivation de ce terme, qui fait de plus en plus son entrée dans les débats sociologiques autour des processus de rencontre, de mélange et de pénétration culturels. Ces travaux attachent beaucoup d'importance au fait de considérer les discours et les pratiques religieuses dans un contexte marqué par les questions de pouvoir, de capacité d'action (*agency*), d'autorité et d'authenticité. Le terme ne porte donc plus sur des jugements de valeur quant à la pureté ou la mixité, lesquels ne peuvent d'ailleurs

être appliqués à aucune religion. Stewart plaide pour une « Anthropology of syncretism » (1999 : 58), car, selon lui, le concept est applicable à toutes les sortes de processus d'inter- et de transculturation : « [...] syncretism can be used within this theoretical framework to focus attention precisely on accommodation, contest, appropriation, indigenization, and a host of other dynamic intercultural and intracultural transactions » (*ibid.* : 55).

La rencontre et la pénétration mutuelle des religions peuvent aboutir dans les sociétés multiculturelles modernes autant à des conversions individuelles qu'à la pratique de manière parallèle et simultanée de différentes religions pouvant parfois même s'opposer (Droogers 2001; Kirsch 2004). Sergio Ferretti (2001) rappelle à ce titre que les rencontres entre religions ne donnent pas nécessairement lieu à des dialogues entre partenaires égaux et que les syncrétismes peuvent être compris comme une stratégie utilisée par les groupes défavorisés, leur permettant tout à la fois de maintenir leurs croyances et d'éviter les conflits avec les groupes dominants.

Dans le cadre de l'environnement canadien, multiculturel et pluri-religieux, les immigrants haïtiens, comme les autres, se voient confrontés à une multitude de choix religieux qui se concurrencent afin de les intégrer et recevoir leur participation à la fois

spirituelle et financière. Certains chercheurs montrent à ce propos que la taille de la ville peut constituer un facteur décisif relativement aux appartenances religieuses (Glick Schiller *et al.* 2006). Alors que des trans migrants vivant dans des petites ou moyennes villes se tournent souvent vers un christianisme global, une ville comme Montréal peut offrir une multiplicité de possibilités religieuses.

Souvent, la décision individuelle est également orientée par d'autres systèmes d'ordre de la vie citadine, tels que l'identité ethnique, le genre, la race ou encore la classe sociale. En ce qui concerne la communauté haïtienne, on ne peut donc pas livrer une description exhaustive. Alors que les uns, suite à leur migration en Amérique du Nord, se tournent exclusivement vers le catholicisme, tout en continuant de vivre leur religion dans un champ transnational et translocal (Glick Schiller et Fouron 2001), d'autres se convertissent aux religions protestante, évangélique, musulmane ou autres.

« J'ai maintenant 23 ans. Au cours de ma vie, j'ai été baptisée au moins quatre, non, cinq fois. Au début, j'étais catholique évidemment et je pratique aussi le vaudou, à cause de ma mère. J'ai des amis musulmans, dont j'ai adopté la religion plus tard. Et depuis peu, je suis membre des témoins de Jehova, avant cela, j'étais aussi chez les baptistes. » (Vanessa)

Cette description de Vanessa¹⁰, arrivée à Montréal avec ses parents à l'âge de trois ans, n'est certes pas typique. Toutefois, elle témoigne de la multitude de possibilités et renvoie à une impression de spontanéité et de sélection en ce qui concerne l'affiliation religieuse. Au même titre que d'autres jeunes Canadiens d'origine haïtienne, Vanessa explique qu'elle était tout d'abord intéressée par les cérémonies religieuses ainsi que par les fêtes collectives :

« Chanter, danser, passer son temps libre ensemble, c'est ça que je recherche à l'église. ».

Pour ceux qui se considèrent toujours, voire plus encore qu'auparavant, comme des adeptes du vaudou, la pratique parallèle des deux religions continue invariablement à caractériser leur vie religieuse. Ainsi, ils participent au catholicisme de la société d'accueil tout en se tournant régulièrement vers les esprits du vaudou, que ce soit dans leurs foyers, devant leurs autels privés, ou bien, lorsque c'est possible, à travers l'exécution de cérémonies. De nombreux pratiquants du vaudou me confirment d'ailleurs la nécessité d'une pratique simultanée des deux religions : « *pou sevi lwa yo se pou'w bon katolik* », ce qui signifie : « *pour servir les esprits, tu dois être un bon catholique* ». Les deux religions se complètent et le vaudou ne pourrait être pratiqué sans les symboles catholiques et sans se rendre aux lieux de culte catholique¹¹.

Rosemonde, une dame dans la cinquantaine vivant à Montréal depuis plus de 20 ans, pratique le vaudou ouvertement et va à la messe catholique tous les dimanches. Elle s'explique comme suit :

« Les deux religions sont devenues vraiment importantes pour moi à partir du moment où j'ai quitté mon pays. Au début, je n'ai pas pratiqué le vaudou, mais jamais j'ai oublié d'aller à la messe à la mission. Ici, je me souviens de ma patrie, où nous sommes vraiment très catholiques. Notre prêtre aussi est Haïtien, il nous connaît, dans son homélie il fait référence aux événements qui ont lieu au pays et à la suite de la messe nous passons du temps ensemble et quelques fois, il y a une vraie fête. Plus tard, après quelques années passées ici, il y a eu quelques crises dans ma vie et j'ai senti que les esprits m'appelaient. L'un ne va pas sans l'autre, tu sais. C'est pour ça que maintenant je fais les deux, vaudou et catholicisme, comme cela doit être pour nous. »

Ce témoignage illustre la tendance, répandue chez beaucoup d'émigrés, à s'intégrer dans un premier temps à la religion dominante de la société d'accueil. La reprise de la religion importée, dans notre cas le vaudou, a souvent lieu plus tard, lorsque les ressources et les structures essentielles ont été découvertes et lorsque les croyants ont réalisé la nécessité de rendre hommage aux esprits, même d'aussi loin.

Ici, nous aimerions indiquer une autre transformation qui s'effectue dans le contexte migratoire. La littérature sur le vaudou en Haïti (Desmangles 1992; Rey 1999) explique, comme nous l'avons déjà signalé, que le catholicisme est plus fort dans les villes tandis que la vénération des esprits se déroule davantage en milieu rural. Cependant, suite à la migration, on constate que cette répartition religieuse ne se poursuit que partiellement, ce qui a d'ailleurs été constaté par Karen Brown (2001 [1991]) dans le contexte new-yorkais. En ce qui concerne Montréal, on remarque tout d'abord qu'une partie des immigrants haïtiens réalise une ascension sociale, alors que son affiliation religieuse peut demeurer la même. De plus, lors de la migration, divers adhérents des classes aisées, intellectuelles et autres, s'adressent également aux prêtres du vaudou et entrent en dialogue avec les esprits. Il n'y a donc pas de corrélation claire entre classe sociale et appartenance religieuse. Néanmoins, dans les discours publics, nous observons la persistance d'une division de la communauté haïtienne au niveau discursif, avec d'un côté, la partie pauvre, illettrée, de peau plus sombre, pratiquant le vaudou et de l'autre, l'élite catholique, éduquée et claire de peau qui rejette officiellement le vaudou.

Il convient également de noter que pour la province franco-canadienne du Québec, le catholicisme représente un marqueur identitaire important, en

opposition au reste de l'Amérique du Nord où le protestantisme est dominant. Quand j'ai demandé à une participante à la messe catholique pourquoi elle ne pratiquait pas le catholicisme à la manière québécoise, elle m'a répondu :

« Bien sûr nous faisons partie du Québec. Nous sommes bien intégrés, depuis plusieurs générations déjà, nos enfants sont nés ici et parlent québécois! Les Haïtiens participent aussi à la politique ici au Québec. Mais malgré tout, il y a un besoin important de procéder aux rites catholiques d'une manière haïtienne. Nous faisons les choses différemment, c'est comme ça, d'une manière plus jolie, plus musicale, plus colorée. »

Cette citation dévoile une ambivalence entre les efforts de participation au catholicisme de la société d'accueil et le retrait dans un espace religieux ethnicisé. C'est ainsi que la discussion autour de la manière dont la messe catholique est ou devrait être célébrée, autour du choix des chants et des instruments par exemple, existe depuis la création de la mission et continue encore aujourd'hui d'enflammer les esprits.

Ces problématiques en toile de fond de notre analyse, nous allons distinguer maintenant les débats qui secouent la mission catholique haïtienne autour de la question de l'existence possible de signes avant-coureurs d'un mélange entre catholicisme et vaudou, certains

activistes diraient d'un noyautage du catholicisme à travers les pratiques vaudou. Comme nous allons le voir, ces débats revêtent une dimension politique qui se différencie nettement de la situation au pays et qui nous invite à repenser la multiplication et la différenciation des appartenances religieuses.

Négocier appartenances ethniques et sociales

Lors de ma recherche à Montréal, j'avais pris l'habitude de participer à la messe du dimanche après-midi de la mission haïtienne et de me joindre ensuite au cercle de volontaires qui restaient encore quelques heures avec le prêtre haïtien pour régler des questions d'organisation ou bien pour discuter des derniers événements touchant la communauté. Ces discussions, que je poursuivais parfois seule avec le prêtre, m'ont particulièrement aidée à comprendre le rôle de la mission haïtienne dans la reproduction de l'identité haïtienne à Montréal, en contexte migratoire.

Un des points importants, régulièrement discuté, concernait par exemple l'utilisation du créole haïtien en tant que langue du culte. En effet, non seulement le prêtre célèbre entièrement la messe en créole, mais il a également fait en sorte, dans les premières années suivant sa prise de fonction, que de nombreux chants et litanies soient traduits du latin ou du français vers le créole. Cela lui a causé

l'antipathie des parties bourgeoises de la communauté haïtienne, celles-ci s'identifiant à la partie cultivée et francophone de la culture haïtienne et considérant le créole comme un symbole de la culture rurale, illettrée et pauvre. Le prêtre explique ce point dans les termes suivants :

« C'est la clientèle moyenne qui nous fréquente, les gens riches ne viennent pas ici, ils pensent qu'ils sont des Québécois [il imite l'accent québécois]. Ils vont chez le prêtre québécois. La question de la classe, ça gêne beaucoup la mission. Ils n'apprécient pas que ce soit une messe dans leur propre langue, même si c'est la seule langue qu'ils maîtrisent correctement! [...] Jusqu'à présent, il y a des gens qui ne viennent pas à la messe, parce que c'est en créole. [...] Ce n'est pas une bêtise, qu'on a dit que chaque peuple a le droit de pratiquer sa religion dans sa langue. La majorité des Haïtiens comprennent le créole. Même s'ils disent : 'Je parle le français, je ne comprends pas le créole', c'est de la blague. Au contraire : souvent ils ne sont même pas capables de participer à une conversation en français, seulement quelques phrases.¹² »

Comme autre critique porté contre l'haïtianisation de la messe catholique, on peut souligner l'argument selon lequel les autres minorités ethniques en sont ainsi exclues : en effet, d'autres Antillais, des Africains et des Sud-Américains anglophones, également fortement représentés dans ce quartier de la ville, ne peuvent pas en saisir les contenus

en créole haïtien. Pour cette raison, la participation à la messe est ressentie comme un marquage identitaire qui implique une dimension politique. Ce débat au sein de la diaspora sur l'utilisation du créole haïtien comme instrument de différenciation et d'identification a été décrit dans le cas de New York, l'introduction du créole dans la liturgie catholique ayant provoqué la scission de la paroisse catholique. Elle fut en effet interprétée par la classe bourgeoise comme une dégradation de la culture haïtienne, comme le début d'un acheminement vers le vaudou et comme une isolation de la communauté haïtienne au sein de l'environnement pluriculturel new-yorkais (Basch *et al.* 1994; Buchanan 1979; Stepick 1998).

Cependant, la controverse déclenchée au sein de la communauté haïtienne dans le courant des années 1980, et qui se poursuit toujours à l'heure actuelle, n'est pas uniquement le fait de l'ethnisation linguistique de la mission catholique : l'utilisation de tambours et de crécelles tout comme l'introduction d'éléments liturgiques n'appartenant pas au catholicisme de Rome sont également en cause. Par exemple, le prêtre, au début de chaque messe, salue la paroisse par « *Ay Bobo – onè* » (honneur), ce à quoi la paroisse répond « *respè* » (respect). Il s'agit d'une forme de salutation qui trouve sa source dans la culture rurale haïtienne. Dans la littérature scientifique, on trouve même des indications sur les origines vaudou du

« *Ay Bobo* »; en fait, une séparation claire entre le vaudou et la culture rurale haïtienne est impossible, ceux-ci étant interreliés à différents niveaux.

Le prêtre décrit d'autres réflexions sur l'haïtianisation de l'espace catholique comme suit :

« Le décor que nous avons ici, nous essayons toujours d'ajouter quelques éléments, pour nous identifier avec l'endroit. Malgré tout, nous aimerions avoir un endroit à nous, pour nos couleurs, nos tableaux, nos dessins. [...] Si j'avais l'autorisation, j'enlèverais toutes les statues qui sont ici. Après, j'utiliserais des couleurs plus colorées, plus vivantes. Nous, en Haïti, on aime les couleurs lumineuses et belles. Quoi encore? Les bancs, je les disposerais en cercle autour de l'autel. Mais, à ça, je n'y pense plus. Avant, lorsque j'étais plus jeune, il y avait des conflits entre les propriétaires [Québécois] et nous. Ils ne nous comprenaient pas. Ils ne connaissent pas Haïti et comme notre pays est plein de couleurs et qu'ils ont un autre goût, nous n'aimons pas trop leur façon de mettre les choses en place. »

Par ailleurs, étant donné le fait que tout Haïtien est familier du parallélisme entre vaudou et catholicisme, à un certain moment la question s'est posée quant à l'interprétation de ce lien par le prêtre de la mission, lui-même d'origine haïtienne. Coutumier de l'étroite relation entre les deux systèmes de

croyances, celui-ci est en effet obligé de l'aborder dans son travail quotidien. Régulièrement, des *vaudouissants* lui rendent visite, lui demandant de l'aide, en général pour cause de graves problèmes de santé. En tant que chef de la paroisse catholique, il semble donc accepter ou tolérer le lien ou plutôt la non-étanchéité entre catholicisme et vaudou et reste relativement détendu face aux débats ayant lieu entre les membres de la paroisse quant à la 'pureté' du catholicisme haïtien. Selon lui, l'illustration de la Vierge Marie tout comme la totalité des autres éléments liturgiques, ne servent qu'à l'identification de la paroisse haïtienne avec leur mission. Il n'y aurait aucun besoin de purifier la pratique religieuse et de séparer de manière catégorique le catholicisme et le vaudou, l'important étant, à son avis, de réunir les gens, de leur permettre de profiter de la messe et de se sentir encore Haïtiens.

À travers les affirmations du prêtre sur la mise en forme de l'espace de l'église, on peut distinguer deux niveaux de perception de soi : interne et externe. D'une part, vers l'intérieur, on constate la projection de l'image d'un catholicisme haïtien 'authentique', qui se différencie du catholicisme québécois. La controverse, au sein de la mission, quant à l'interprétation des symboles culturels utilisés, à l'haïtianisation du catholicisme, au choix des éléments de la tradition haïtienne devant être maintenus à l'étranger, témoigne de

ce souci identitaire. Au moment de la controverse au sein de la mission, le débat entre les Haïtiens — qui s'identifient à leur classe sociale — s'oriente le long de symboles culturels qui peuvent être interprétés de manière essentialiste. D'un autre côté, vers l'extérieur, le besoin que manifestent les immigrants haïtiens de se différencier, de poser des limites les distinguant du Québec multiculturel est clair. Le contact avec la société d'accueil, représentée ici par les hôtes québécois de la paroisse catholique, contient en cela des traits nettement ambivalents... Les efforts pour créer un espace religieux propre et ethnique 'autre' font donc face au besoin de devenir une partie intégrante de la société d'accueil, d'y prendre sa place notamment par le biais d'une participation 'discrète' à la vie religieuse québécoise.

La Vierge Marie ou l'esprit de la séduction?

Enfin, le débat décrit ci-dessus, touchant à la couleur de peau ou à la robe de la Madone, doit être interprété en lien avec la religion populaire haïtienne qui, comme nous l'avons explicité plus haut, transfère les signes catholiques de son propre contexte et les assortit de contenus vaudous. Notre Dame du Perpétuel Secours, la sainte patronne d'Haïti représentée sur le tableau, ne se retrouve pas seulement devant l'autel catholique, mais aussi dans les logements privés de beaucoup de

croyants du vaudou. Bien entendu, ce ne sont pas tous les catholiques haïtiens qui pratiquent simultanément le vaudou. Selon mes propres estimations, environ dix pour cent des catholiques haïtiens pratiquent le vaudou et sont en même temps plus ou moins intégrés dans la paroisse catholique¹³. Pour ces croyants, les saints catholiques sont souvent intégrés aux autels privés, tandis que les *rotgatwois*, qui servent à honorer les esprits du vaudou, sont généralement installés dans les chambres à coucher ou les caves afin qu'ils ne soient pas accessibles au premier regard. Alors, le tableau ne représente plus Marie, la sainte catholique, mais plutôt un esprit très populaire en Haïti : Erzulie, l'esprit de l'amour, de la maternité et de la séduction. À Montréal, cette *lwa* apparaît sous deux variantes, Erzulie Freda et Erzulie Dantor, qui comme nous allons le voir, se différencient fortement l'une de l'autre.

Erzulie Freda est décrite comme l'incarnation de la féminité et de la fécondité. Elle traite ses adeptes avec douceur et tendresse, représente la séduction et le romantisme et aime s'entourer de luxe ainsi que de symboles de son statut. Sur les illustrations qui lui sont associées, sa peau est très claire et elle porte des vêtements soit d'un rose tendre, soit bleu ciel. De plus, on sait qu'elle aime par-dessus tout manger du poulet accompagné d'ananas et de riz, et qu'elle apprécie de flirter avec ses admirateurs masculins. Dans la

littérature scientifique, Erzulie Freda est entre autres considérée comme l'incarnation des aspirations inaccessibles des hommes, en contribuant à visualiser les désirs des croyants elle soutient la capacité des hommes à rêver (Deren 1992 [1953]; Desmangles 1992). D'autres chercheurs, comme Terry Rey (1999) par exemple, la décrivent dans une perspective politique comme une illustration du désir humain, permettant de donner un visage à la volonté de la masse rurale par rapport au style de vie luxueux des seigneurs blancs vivant dans le milieu urbain. Ils analysent donc cette *lwa* dans le cadre des inégalités sociales caractérisant Haïti et interprètent les hommages faits aux *lwas*, ayant encore lieu aujourd'hui, comme l'expression d'une discrimination socio-économique toujours actuelle.

Le pendant d'Erzulie Freda, Erzulie Dantor, est une femme noire de peau, sans-gêne, presque grossière et pouvant devenir terriblement furieuse et colérique. Les couleurs préférées d'Erzulie Dantor sont le rouge et le bleu profond, son plat préféré est le cochon frit accompagné de haricots rouges et elle boit des quantités importantes de rhum. Dantor, qui est nettement moins populaire en Haïti, voit par contre son image revalorisée dans la diaspora (Drotbohm 2005). Les deux détails iconographiques les plus importants en ce qui la concerne sont l'enfant dans les bras et les cicatrices sur le visage, détails qui sont fréquents sur

les illustrations des Madones noires. Ces signes réfèrent aux caractéristiques décisives de cette *lwa* : sa maternité et sa nature combative. Dantor est décrite comme une de ces femmes ayant largement contribué à la révolution haïtienne et qui ont perdu la parole durant le combat pour leurs enfants (Dayan 1998 [1995]). Sa disposition au combat, son sens de la justice et son dévouement inconditionnel pour ses enfants font aujourd'hui de Dantor une des *lwas* favorites de la plupart des croyants du vaudou que j'ai pu interroger à Montréal.

Le tableau exposé lors de la messe de la mission portant le nom *Notredam Dayiti* représente quant à lui, selon les éléments du peintre, Notre Dame du Perpétuel Secours, la sainte patronne du pays, à laquelle on associe un mythe spécifique. Dans les années 1881 et 1882, Haïti subit une épidémie de variole causant la mort de 100 000 personnes. La légende raconte qu'une prière de neuf jours récitée à l'échelle nationale, une neuvaine en hommage à Notre Dame du Perpétuel Secours, provoqua enfin de fortes précipitations qui furent comprises comme une purification de l'île mettant ainsi fin à l'épidémie (Rey 1999).

Cet éventail de personnages féminins très différents atteste que les Haïtiens croyants au vaudou discutent à travers ce tableau non seulement de l'idée de classes sociales, mais aussi de leur perception de la race. Tout

comme en Haïti, Freda, l'esprit à la peau claire, est associée à l'élite urbaine, et Dantor, la Noire, représente la population pauvre du milieu rural.

Étant donné que la Madone représentée sur le tableau n'est ni vraiment claire de peau ni véritablement noire, nous avons affaire, avec ce débat se déroulant à Montréal, à un mélange imaginaire de différentes représentations de Marie et des esprits féminins que l'on peut difficilement dissocier les unes des autres pour des raisons historiques et culturelles. Ce tableau cache plutôt une multitude de figures féminines, significatives selon différentes perspectives haïtiennes. En outre, on constate que les membres de la mission s'efforcent de mettre en place, par le biais d'un marquage précis, une pratique religieuse dont on ne peut mettre en doute les éléments catholiques. En inscrivant les possibles interprétations du tableau dans un cadre historique et culturel, il devient clair que les discours au sein de la mission touchant à la représentation correcte de la couleur de peau ou de la robe de la Madone reflètent les efforts fournis par quelques catholiques haïtiens afin de ne pas être vus comme des croyants aux esprits et en même temps d'affirmer leur attachement à la patrie et à ses traditions.

Dans cet exemple, les dimensions spécifiques à la classe sociale sont ostensibles. En effet, de nombreux

membres de la mission s'appliquent à nier chaque soupçon quant à l'existence d'une pratique religieuse commune entre catholicisme et vaudou. En s'appliquant à dissocier de la sorte catholicisme et vaudou, ceux-ci manifestent leur inquiétude quant à la possibilité que leur communauté puisse être associée avec le vaudou et, conséquemment, avec les populations pauvres, illettrées et noires du milieu rural haïtien. En même temps pourtant, nos observations démontrent que d'autres membres de la mission sont capables de voir dans la représentation picturale de la Madone des personnages féminins d'origine *vaudouesque*.

Conclusion : du syncrétisme à l'anti-syncrétisme

Le débat au sein de la mission traitant de la couleur de peau et des vêtements de la Vierge Marie illustre les différentes perspectives religieuses et symboliques qu'il est possible de rencontrer parmi les croyants haïtiens de Montréal. Si marquer la différence entre catholicisme et vaudou n'est pas forcément nécessaire en Haïti — les systèmes religieux coexistant, se complétant et parfois même s'influençant mutuellement — ce besoin collectif de différenciation religieuse croît au sein de la diaspora.

Partant de la multitude de possibilités quant à l'interprétation de la lithographie de la Madone — selon les contextes spatiaux dans lesquels

elle se trouve — j'ai interrogé les personnes au sujet de l'association subjective qu'elles font de la représentation : « Est-ce que la dame sur l'image représente *Erzulie* ou la Vierge Marie catholique? ». Les réponses des croyants ont été unanimes : sur leur autel privé, le *rotgatwoi*, il s'agit d'*Erzulie* tandis que dans l'espace catholique, elle représente la Vierge Marie. Par ailleurs, une grande partie des personnes interrogées à Montréal furent très surprises, et parfois même fâchées, que je puisse supposer qu'elles se servent de l'espace catholique pour honorer leurs *lwas*. La plupart des croyants me confirmèrent l'association de l'icône avec la Vierge Marie dans le cadre de leur pratique religieuse publique et catholique, et ils y exploraient en conséquence les thèmes lui étant liés. À la maison par contre, sur l'autel où l'icône posée représente l'une des deux *Erzulie*, ils semblent aborder des thèmes et des idées tout à fait différents. Ces deux sphères paraissent donc nettement séparées, non seulement physiquement, mais aussi spirituellement.

Ainsi, d'une part, les croyants s'efforcent de différencier leurs appartenances religieuses et, d'autre part, ils attachent de l'importance à une séparation clairement visible des champs de référence religieux auxquels ils participent pourtant simultanément et parallèlement. Le concept d'*anti-syncrétisme*, développé par Shaw et Stewart (1994), prend en

compte la multiplicité des discours religieux et met l'accent sur l'originalité religieuse ainsi que sur le renforcement des limites entre les champs religieux. Parallèlement, ils soulignent malgré tout que la gestion de la diversité religieuse dans les sociétés pluriculturelles peut aboutir à des syncrétismes aussi bien qu'à des anti-syncrétismes : « that syncretism and anti-syncretism can both be paths to the construction of 'authenticity' and identity is underscored by instances which both are used in the same cultural nationalist debate » (1994 : 9).

Sur la base de ces observations, le résultat suivant s'impose : le déplacement spatial des immigrants implique leur rattachement subjectif à divers champs religieux. Le quotidien étant tissé d'ensembles de problèmes et de questions complexes, les différents espaces religieux sont utilisés comme autant de ressources permettant d'aborder ces thèmes, à la maison en tant que *vaudouissant* et à l'église catholique en tant que catholique. Ces appartenances religieuses ne se contredisent pas, elles sont d'ailleurs considérées comme tout à fait valides en alternance et complémentaires.

Cependant, la rencontre avec la société d'accueil pluriculturelle mène à une perception plus sensible des questions de classe et de race et cela peut engendrer un désir de différencier plus distinctement les deux sphères religieuses. Cet article met en lumière

l'hétérogénéité des perspectives et des approches au sein de la communauté haïtienne, à travers l'exemple de la représentation iconographique de la Madone. Ces anti-syncrétismes, constatés en contextes pluriculturels, font partie des politiques identitaires des minorités visibles. Ils permettent au groupe de reconstruire son image, en particulier au moment de la négociation d'une identité ethnique face aux stéréotypes et attentes d'autres groupes d'immigrants ainsi que de la société d'accueil. Le débat touchant à la couleur de la peau ou à la robe de la Madone dénote le désir de quelques parties de la mission catholique d'écarter le vaudou et de le confiner dans la sphère domestique et, de cette manière, de dé-syncrétiser le catholicisme haïtien, afin de le rendre 'pur' et 'authentique'.

Note biographique

Heike Drotbohm

Professeure adjointe en anthropologie sociale à l'université de Fribourg (Allemagne). Elle a mené des recherches ethnographiques en Haïti, à Montréal et aux îles du Cap-Vert. Elle travaille principalement sur les sujets de la translocalité et de la créolisation. Son domaine d'intérêt inclut les religions et la migration, l'anthropologie des enfants et de la jeunesse ainsi que les constructions translocales des relations sociales primaires, comme la famille et l'amitié.

Notes

¹ L'étude fut réalisée grâce à une bourse de doctorat du Land Hesse ainsi qu'au soutien du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM). Je souhaite remercier les membres de la mission haïtienne, particulièrement le prêtre, pour leur hospitalité et leur amabilité à m'initier aux fondements de leurs débats. Je voudrais également remercier les évaluateurs des Cahiers du groupe de recherche Diversité urbaine pour leurs commentaires et Charlotte Papy pour le travail de rédaction.

² Outre la messe dominicale, des messes haïtiennes supplémentaires ont lieu dans l'église, mais moins régulièrement. D'autre part, il existe une multitude de comités, souvent établis en fonction du sexe et de l'âge, qui sont responsables du règlement des questions d'ordre social et des manifestations plus importantes.

³ Les collines sont une caractéristique de l'Haïti rural, dont le nom traditionnel, *Ayiti*, signifie pays de collines dans la langue des Arawaks.

⁴ La cascade est un symbole politique qui fut particulièrement employé par le gouvernement de Jean-Bertrand Aristide. Son parti politique, *Lafanmi Lavalas*, a pour symbole une cascade. Cette référence utilisée par ce parti proche du gouvernement me fut d'ailleurs partiellement confirmée au cours des entretiens.

⁵ Les adeptes du vaudou se définissent eux-mêmes comme 'pratikan' ou bien 'vaudouissant' et soulignent à travers cela une pratique religieuse prédominante dans le vaudou, comme par exemple la célébration de cérémonies et l'entretien d'un autel dans le logement privé. Nous favoriserons donc cette appellation dans la suite de l'article.

⁶ Les chiffres diffèrent entre Haïtiens officiellement enregistrés et Haïtiens non enregistrés, c'est-à-dire immigrés de manière illégale. Les autres lieux d'installation de la diaspora haïtienne assez importants pour être cités sont : New York City, Miami et Boston ainsi que Paris (Stepick 1998; Delachet-Guillon 1996). La République dominicaine, Cuba et certaines îles antillaises francophones sont également des destinations privilégiées.

⁷ La communauté haïtienne immigrante sera, dans le présent article, simplement appelée 'communauté', selon sa propre dénomination. Dans le contexte montréalais, ce terme réfère moins au territoire commun des voisinages urbains qu'à un lien politique, social et culturel dépassant les affiliations géographiques.

⁸ Les esprits ou les divinités sont appelés *lwas* dans le vaudou haïtien. Leur position et leur signification dans le vaudou ont été étudiées en détail, voir par exemple Métraux (1958), Desmangles (1992) ou Hurbon (1995). En ce qui concerne le concept haïtien des esprits à Montréal, voir Drotbohm (2005).

⁹ Voir par exemple Dayan (1998) ou Rey (1999). Également, Taussig (1987) ou Kramer (1987) poursuivent des approches semblables dans leurs travaux sur le chamanisme et la possession par les esprits.

¹⁰ Tous les noms des individus mentionnés dans le texte sont des pseudonymes.

¹¹ La structure et la pratique des réseaux du vaudou, fonctionnant aux échelles locale et transnationale, reliant Montréal à Boston, Miami à Port-au-Prince, de même que la signification des autels privés et des cérémonies furent décrits dans un autre cadre, voir Drotbohm (2005).

¹² Cet entretien avec le prêtre, comme les entretiens suivants, fut mené en juillet 2002.

¹³ Il me fut impossible d'établir un recensement statistique pour deux raisons. Premièrement, le vaudou est chargé d'une série de stéréotypes négatifs aux États-Unis et au Canada, les personnes interrogées ne peuvent donc s'y apparenter que difficilement (ou bien confesser leur foi). Deuxièmement, l'appartenance simultanée à différentes religions pourrait conduire à ce que, pendant une enquête ayant lieu dans l'église catholique, le catholicisme soit favorisé.

Bibliographie

Basch, L., N. Glick Schiller et C. Szanton Blanc, 1994. *Nations Unbound. Transnational Projects, postcolonial predicaments and deterritorialized Nation-States*. Amsterdam, OPA (Overseas Publishers Association).

- Bhabha, H., 1994. *The location of Culture*. London, Routledge.
- Brown, K., 2001 [1991]. *Mama Lola: a Vodou priestess in Brooklyn*. Updated and Expanded Edition. (Comparative Studies in Religion and Society, 4). Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Buchanan, S.H., 1979. « Language and identity: Haitians in New York City », *International Migration Review* (Staten Island, NY), vol. 13, n° 2, p. 298-313.
- Davenport, J., 2003. « Haitians largest visible minority », *La Gazette*, 22/01/2003, Montréal.
- Dayan, J., 1998 [1995]. *Haiti, history, and the gods*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Dejean, P., 1990 [1978]. *D'Haïti au Québec*. Montréal, Cidihca.
- Delachet-Guillon, C., 1996. *La Communauté haïtienne en Île-de-France*. Paris, L'Harmattan.
- Deren, M., 1992 [1953]. *Der Tanz des Himmels mit der Erde. Die Götter des haitianischen Vodou*. Wien, Promedia.
- Desmangles, L.G., 1992. *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. New York, University of North Carolina.
- Droogers, A., 2001. « Joana's Story : Syncretism at the Actor's Level », in S.M. Greenfield et A. Droogers (eds.), *Reinventing Religions, Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, p. 145-162.
- Drotbohm, H., 2005. *Geister in der Diaspora. Haitianische Diskurse über Geschlechter, Jugend und Macht in Montreal, Kanada*. Marburg, Curupira.
- Ferretti, S.F., 2001. « Religious Syncretism in an Afro-Brazilian Cult House », in S.M. Greenfield et A. Droogers (eds.), *Reinventing Religions, Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, p. 87-98.
- Glick Schiller, N., A. Caglar et T.C. Guldbrandsen, 2006. « Jenseits der 'ethnischen Gruppe' als Objekt des Wissens: Lokalität, Globalität und Inkorporationsmuster von Migranten », in H. Berkin (dir.), *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt a. M., New York, Campus, p. 105-144.
- Glick Schiller, N. et G.E. Fouron, 2001. *Georges Woke Up Laughing. Long-distance nationalism and the search for home*. Durham/London, Duke University Press.
- Glick Schiller, N., L. Basch et C. Blanc-Szanton (dir.), 1992. *Towards a transnational perspective on migration. Race, Class, Ethnicity, and nationalism reconsidered*. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 645, New York, The New York Academy of Sciences.
- Greenfield, S.M. et A. Droogers, 2001. « Introduction: A Symposium », in S.M. Greenfield et A. Droogers (eds.), *Reinventing Religions, Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, p. 9-19.
- Herskovits, M.J., 1990 [1941]. *The myth of the Negro past*. With a new introduction by S.W. Mintz. Boston, Beacon Press.
- Hurbon, L., 2002. *Dieu dans le vodou haïtien*. Nouvelle édition. Paris, Maisonneuve et Larose.
- Hurbon, L., 1995. *Voodoo. Search for the Spirit*. Paris, Gallimard.
- Kirsch, T., 2004. « Restaging the Will to Believe: Religious Pluralism, Anti-Syncretism, and the Problem of Belief », *American Anthropologist*, vol. 106, n° 4, p. 699-709.
- Kramer, F., 1987. *Der rote Fes: Über Besessenheit und Kunst in Afrika*. Frankfurt a. M., Athenäum.
- Labelle, M., S. Larose et V. Piché, 1983. « Émigration et immigration : les Haïtiens au Québec », *Sociologie et Sociétés*, Vol. XV, n° 2, p. 73-88.
- Leiris, M., 1981 [1978]. *Das Auge des Ethnographen*. Ethnologische Schriften II. Frankfurt a.M., Syndikat.

- Métraux, A., 1958. *Le vaudou haïtien*. Préface de Michel Leiris. Paris, Gallimard.
- Mintz, S. et M.-R. Trouillot, 1995. « The Social History of Haitian Vodou », in D.J. Cosentino (dir.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*. (UCLA Fowler Museum of Cultural History). Los Angeles, University of California Press, p. 123-147.
- Piché, V., 1987. « L'immigration haïtienne au Québec. Modalités d'insertion », in A. Philippe et S. Coulibaly (dir.), *L'insertion urbaine des migrants en Afrique*. Actes du séminaire 'insertion des migrants en milieu urbain en Afrique'. Lomé, Paris, l'Orstom, p. 201-221.
- Potvin, M., 2000. « Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne » in M. Potvin, B. Fournier et Y.Couture (dir.), *L'individu et le citoyen dans la société moderne*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, p. 185-225.
- Potvin, M., 1999. « Second Generation Haitian Youth in Quebec: Between the 'Real' community and the 'Represented' Community », *Études Ethniques au Canada*, vol. XXXI, n° 1, p. 43-72.
- Rey, T., 1999. *Our lady of class struggle: the cult of the Virgin Mary in Haiti*. Asmara, Africa World Press.
- Richman, K., 1992. « A Lavalas at Home / A Lavalas for Home": Inflections of Transnationalism in the Discourse of Haitian President Aristide », in N. Glick Schiller, L. Basch et C. Blanc-Szanton (dir.), *Towards a transnational perspective on migration. Race, Class, Ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York, The New York Academy of Sciences, p. 189-200.
- Shaw, R. et C. Stewart, 1994. « Introduction: problematizing syncretism », in C. Stewart et R. Shaw (dir.), *Syncretism, Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London, Routledge, p. 1-26.
- Stewart, C. et R. Shaw (dir.), 1994. *Syncretism, Anti-Syncretism: The politics of religious synthesis*. London, Routledge.
- Stewart, C., 1999. « Syncretism and its synonyms: Reflections on Cultural Mixture », *Diacritics*, vol. 29, n° 3, p. 40-62.
- Stepick, A., 1998. *Pride against Prejudice. Haitians in the United States*. Boston, London, Allyn & Bacon.
- Taussig, M., 1987. *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press.