

Article

« La transe vaudouesque : un syndrome de déviance psycho-culturelle »

Emerson Douyon

Acta Criminologica, vol. 2, n° 1, 1969, p. 11-70.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/017006ar>

DOI: 10.7202/017006ar

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

LA TRANSE VAUDOUESQUE:
UN SYNDROME DE DÉVIANCE
PSYCHO-CULTURELLE

Emerson Douyon

PLAN GÉNÉRAL

Introduction	13
Première partie: aspect phénoménologique	
A. Caractéristiques générales du Vaudou	14
B. Concept de <i>loâ</i>	16
C. <i>Crise de loâ</i> (possession ou transe vaudouesque)	18
D. Interprétations de la <i>crise de loâ</i>	22
E. Examen des thèses en présence	30
Deuxième partie: étude expérimentale et implications criminologiques	
A. Questions préliminaires	35
B. Résultats de l'expérimentation	39
1. Personnalité des possédées du Vaudou	39
2. Possession et contrôle de l'agressivité	47
a) Relations avec le suicide	47
b) Relations avec les états dépressifs et la criminalité	53
Conclusion	56
Glossaire	59
Bibliographie	64

INTRODUCTION

Chaque groupement humain se présente selon un certain nombre de traits culturels fondamentaux par lesquels il se définit. Ces attitudes de base modèlent la personnalité de chaque membre de la communauté et lui servent de lieu d'identification avec les autres. Ce point focal de référence commune lui permet en outre de se situer dans ses rapports interculturels et de se façonner un mode d'être dans le monde.

C'est ainsi que lorsqu'on veut représenter Haïti, on la désigne symboliquement par la frénésie de deux mains noires sur un tambour conique. Si on veut, dit-on, identifier un Haïtien dans un groupe, on n'a qu'à lui réserver un tambour comme siège: on l'entendra bientôt gronder. Bien qu'à cet égard, l'Haïtien soit semblable au nègre du Brésil, de Trinidad, de Cuba ou du Dahomey, on préfère circonscrire exclusivement à la personnalité de celui-là un tel trait culturel qui semble émerger de son inconscient collectif. Qu'on le veuille ou non, le Vaudou que symbolise ce tambour fait partie de la définition même du peuple haïtien.

Sous une apparente simplicité, le Vaudou cache une incroyable complexité de croyances et de rites disparates où les lacunes de la tradition orale ont été parfois suppléées autant par la fantaisie imaginative des ethnologues que par les caprices personnels des adeptes de ce culte. Afin de rendre plus intelligible le problème de la crise de possession qui nous préoccupe particulièrement, nous allons le replacer d'abord dans son contexte naturel en décrivant d'une manière concise et synthétique les traits essentiels du Vaudou.

PREMIÈRE PARTIE

ASPECT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

A. CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DU VAUDOUI

Le Vaudou se présente tout d'abord comme une véritable religion. Bien qu'il ne comporte ni théologie dogmatique, ni morale codifiée, ni structure hiérarchisée, il offre toutefois un ensemble de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées. Les liens qu'il établit entre l'homme et la puissance divine postulent de façon implicite des réalités transcendantes par rapport au monde sensible. De telles réalités, même si on les conçoit de l'extérieur comme de faux dieux auxquels s'adresse un culte idolâtre, ne sont pas moins objet de piété et de dévotion aussi bien que la source d'une expérience intérieure et d'une spiritualité authentique. De plus, l'observance d'un rituel liturgique à l'intérieur d'un sanctuaire, la présence de sacrements, l'intuition de mystères sacrés, le sens du péché et du repentir par les moyens de sacrifices expiatoires, l'existence de la communion par la consommation des offrandes, constituent dans le Vaudou les éléments d'une vie religieuse socialement organisée, reconnue et acceptée.

Le Vaudou est essentiellement une religion polythéiste et animiste, ne comportant aucun chef suprême sur la terre. Les croyances et le rituel varient d'une région à l'autre du pays et ne maintiennent leur intégrité que grâce à la fonction coordinatrice de certains chefs de confréries. Le culte comprend deux formes : l'une publique, source de curiosité folklorique et touristique, l'autre privée, strictement fermée à l'observateur étranger et réservée aux cérémonies secrètes tenues de manière cyclique

par les membres d'une famille ou d'un groupe de familles à l'intention des dieux domestiques. Chaque vaudouisant entretient en outre un oratoire personnel en l'honneur de ces derniers.

Le Vaudou est une « religion dansée » (Métraux, 1958). Aux paysans qui constituent la presque totalité de ses adeptes, il offre des occasions de rencontres sociales bruyantes nullement incompatibles avec le caractère sacré des cérémonies. En priant, les fidèles ne disent pas leurs joies, leurs peines, ou leurs misères, mais ils les miment. Une cérémonie vaudouesque est, selon Bastide (1950b, 1960), un vaste psychodrame qui comporte des rôles appris et des scènes improvisées. La crise de possession qui culmine ce drame liturgique est l'élément surprise du spectacle.

S'il faut danser pour ses dieux, il est aussi recommandé de leur donner à boire et à manger. À ces divinités toujours assoiffées et affamées, il faut de généreuses libations et de copieuses « mangeailles » offertes au cours de *services* périodiques. Ces banquets qui s'accompagnent de sacrifices où le sang animal coule à flots, représentent une sorte de repas communautaire gigantesque qui s'étend parfois sur toute une semaine. Cette importance capitale accordée à la nourriture dans le Vaudou en fait une religion essentiellement orale.

Lorsqu'on a nourri ses dieux et qu'on a accompli ainsi ses *devoirs* envers eux, on s'attend en retour à ce que les divinités s'acquittent de leurs promesses envers les hommes, selon un principe de réciprocité logique si caractéristique des modes d'interaction dans le Vaudou. Un tel commerce où le chantage tient une grande place fait du Vaudou une religion à préoccupation purement utilitaire, essentiellement orientée vers la satisfaction immédiate des besoins primaires de l'existence. Les rapports entre fidèles et divinités sont basés sur la crainte, la suspicion, l'angoisse, le conflit, l'agressivité, et la vengeance. Il faut se défendre aussi bien contre les hommes que contre les dieux, d'où un système complexe de protection et de contre-attaque qui divise la communauté, alimente une tension psychique énorme et oblige chacun à vivre sur la défensive dans le Vaudou.

En contraste avec les religions traditionnelles qui situent les réalités divines dans un univers intelligible dont les choses terrestres ne sont qu'un reflet, les dieux du Vaudou sont là, maintenant, dans ce monde tropical, au milieu des paysans. Ils

chevauchent leurs fidèles comme un cavalier sa monture. Le Vaudou est une religion de l'incarnation perpétuelle où chacun peut prétendre jouer à Dieu ou jouir du pouvoir de se dédoubler en homme-dieu. Dans cette théorie de dieux, qui se déroule sous nos yeux, il est parfois difficile de reconnaître à travers ces gracieuses ou tumultueuses figures de danse à quel personnage on a vraiment affaire. Les divinités présentent de fait une curieuse ressemblance psychologique avec les fidèles, tant par leur langage truculent et obscène que par leurs manières frustes d'où l'indécence n'est pas exclue, note Métraux (1958). À voir les dieux s'engueuler ou chercher à s'attirer les faveurs de l'autre sexe, on ne peut s'empêcher de penser à un drame religieux où le sacré et l'irrévérence se côtoient continuellement.

À celui qui y vient en spectateur, les cérémonies, les rites et les danses vaudouesques offrent, sous des dehors de fête du village, l'aspect d'une comédie musicale à l'intention purement religieuse. Cependant, les fortes sensations que procure l'assistance à ce drame religieux font pressentir la présence dans les coulisses d'un monde grouillant et inquiétant d'êtres invisibles dont la projection intermittente sur la scène fait ressortir le caractère insolite du Vaudou. De tous les phénomènes spectaculaires associés à la pratique de ce culte, la *crise de loâ* constitue certainement un élément de mystère et une redoutable question-problème. Avant d'explorer les dimensions de ce problème et ses implications pour la criminologie clinique, il convient tout d'abord de préciser les concepts de *loâ* et de *crise de possession* qui sont des réalités omniprésentes du culte vaudou.

B. CONCEPT DE LOÂ

Loâ est un terme qui signifie divinité, esprit ou génie. Autrement désigné sous le vocable *mystère*, il renvoie aux grands dieux africains aussi bien qu'à la foule innombrable des esprits locaux qui ont proliféré au gré de la fantaisie sur la terre d'Haïti. Ils portent des noms respectables comme *Général Achille Piquant*, *Baron-Samedi*, *Grande Brigitte*, des surnoms aussi désinvoltes que *Ti-pété*, *Guédé-caca*, *Guédé-Oussou*. Il y en a de sophistiqués, parlant « pointu » ou à la française comme le couple étranger *la Sirène et la baleine*; il y en a de grossiers comme le guerrier et coureur *Ogoun* qui mange son cigare et réclame du rhum pour réchauffer ses testicules gelés. Les uns grondent comme la tempête, tel *Agaou* surnommé le *canonnier*

du *Bon Dieu*, ou bien dardent la langue la tête en bas et imitent le sifflement du serpent comme *Damballah*.

Les autres sont médecins comme *Loco*, le patron des *docteurs-feuilles*, font au contraire le malade comme le boiteux *Legba Atibon*, ont des préjugés de couleur comme la coquette et sensuelle *Erzulie*, font leurs premiers pas et pleurent de faim comme le bébé *Linto*, débutent à l'école et ânonnent sur leurs livres de classe comme les *Jumeaux* ou bien font le clown, exhibent un phallus en bois ou un cordon ombilical de leur sac, appellent le rhum *pissé-tigre* et les lunettes, *double-langnette* (Métraux, 1958) : ces derniers sont les *guédés* nasillards et excentriques, ou les génies de la mort.

En plus de ces traits caractériels, chaque *loâ* est mystiquement affilié à la *famille des esprits Rada* ou à la terrible *nation des mystères Péto*. Conséquemment, il a ses rythmes, ses salutations, son répertoire de pantomimes, son *arbre-reposoir*, sa source, son trou de roche, son jour de la semaine, sa couleur de prédilection, sa diète, ses parfums, ses instruments, ses symboles. Les *loâs* se marient entre eux, se jalouent, se trompent, divorcent et convolent en secondes noces. Ils vont même jusqu'à épouser les fidèles dont ils réclament un trousseau, une chambre et un lit, une soirée d'amour et surtout la promesse d'une fidélité conjugale pour la vie.

Les *loâs* remplissent des rôles multiples au sein du Vaudou. On leur prête la réputation de recommander des nominations à certains postes, car ils auraient l'oreille des autorités en place. Ils préviennent à temps au sujet des noirs desseins de l'ennemi, parce qu'ils voltigent d'une maison à l'autre. Ils veillent à l'administration du budget familial et suggèrent dans certains cas les meilleurs atouts pour accumuler des revenus. Leur précieuse connaissance de la flore tropicale comme des propriétés médicinales des racines, des écorces, des feuilles et des fleurs fait de certains d'entre eux de fins cliniciens dont les interventions diagnostique et thérapeutique accomplissent souvent des prouesses curatives qui n'ont pas fini d'ennuyer la médecine officielle. Si *Legba* est leur chef et leur principal interprète, ces *mystères* sont toutefois capables d'initiative personnelle et peuvent souvent se passer de médiateur entre eux et les hommes. Rêves, visions, crise de possession sont des témoignages quotidiens de leur existence, principalement de leur toute-puissance.

C. CRISE DE LOÂ (POSSESSION OU TRANSE VAUDOUESQUE)

Puisque les *loâs* ont des mœurs, des statuts, des fonctions, des intérêts et attitudes très diversifiés, l'incarnation de leur personnalité sous la forme de transe mystique présente d'un *criseur* à l'autre des variations très marquées. Pour en donner une image concrète, voici une description purement phénoménologique de la « possession vaudouesque », telle que nous l'avons maintes fois perçue personnellement chez les paysans haïtiens. Cette crise consiste dans le fait qu'une personne, soit sous l'influence des cantiques, du tambour, et des danses au cours d'un rite vaudou, soit soumise à une stimulation endogène de nature inconnue durant son sommeil ou pendant l'état de veille et en dehors de toute atmosphère cérémonielle, se métamorphose subitement et s'aliène dans une personnalité de substitution. On découvre qu'un *loâ* vient de la *monter, danser et marcher dans sa tête*. Alors commence la *chevauchée divine*, selon un vocabulaire équestre et militaire fort en usage dans le Vaudou.

Le *criseur* ou *choal* (cheval) des *loâs* compose sur son visage un masque caractéristique. Éperonné par son divin cavalier, le regard fixe, le front en sueur, le corps rigide tendu en avant, il fonce droit, s'arrête, se cabre, trébuche, tombe, roule, se débat, s'immobilise enfin dans une attitude cataleptique. Entouré, secouru, réveillé après un temps plus ou moins long, il est salué et reçu par des chants, des libations, des accolades, des cierges allumés. Quelques pas de danse caractéristiques, un cantique spécial, ou un rituel particulier exécuté par le possédé permettent à l'assistance de vérifier l'identité du *loâ*.

C'est à ce moment que sous le coup d'une « inspiration surnaturelle », le *criseur de loâ* commence à s'exprimer dans un créole à forte consonance africaine et parfois inintelligible. Questionné par l'assistance, il révèle le passé et l'avenir, dicte ses volontés, adresse des reproches ou des compliments, prescrit en faveur des malades ou les soigne sur place. Il n'est pas rare non plus d'entendre le *loâ* critiquer sa *monture* et laisser des messages à l'adresse de son *cheval*.

D'autres fois, il se constate une hyperactivité générale accompagnée d'une absence appréciable de la sensibilité à la chaleur et à la douleur. L'effet parapsychologique le plus spectaculaire de la crise consiste en un accroissement d'énergie

physique chez le *criseur*. Des infirmes marchent droit; des inhibés sautent comme des araignées, ou se faufilent entre les jambes, insaisissables comme des couleuvres; des femmes fragiles soulèvent des hommes ou exécutent entre les branches d'arbres géants des acrobaties qui donnent le frisson. On en a même vu manger du verre sans se blesser, enjamber des flammes sans se brûler ou devenir si dangereux pour eux-mêmes et les autres, qu'il a fallu les attacher solidement après une véritable battue pour les ramener à leur domicile.

Il existe des *criseurs* qui prétendent entendre des appels du dehors. Ils font allusion à certains groupes, à certaines personnes qui leur en veulent ou désirent les enlever, à leur *cheval* fictif qui les attend impatiemment dans la cour pour les ramener dans leur province natale. Ils voient encore des phénomènes qui échappent à la perception de l'entourage, développent des peurs subites et inexplicables, deviennent tout à coup tristes, pleurent sans pouvoir être consolés, puis exhibent sans transition apparente une exubérante gaieté. Dans le même temps, ils peuvent aussi accomplir certains rituels à caractère symbolique, tels que presser la main ou esquisser un nombre déterminé de pas en alternant la gauche et la droite, appuyer la tête contre celle d'un autre, baptiser avec le crachat ou la sueur, ou faire tourner les spectateurs dans deux directions opposées successivement.

La rumeur veut que les possédés soient saisis avant la crise d'un courant électrique qui parcourt leur corps de bas en haut. D'autres sentent venir la crise de loin, dès les premiers accents d'un cantique rituel ou aux premiers accords d'un rythme particulier du tambour. La crise ne se produit pas si cette stimulation sensorielle cesse dès le début. Tout se passe comme si les dispositions à la crise se synchronisaient lentement avec le rythme et que le charme était interrompu juste au moment où l'harmonie critique allait être réalisée. Le *criseur* reste sur son élan et présente un état d'hébétude bénigne. On dit qu'il n'est pas entré en transe, mais a été seulement *saoulé par le loâ*. C'est là un signal d'alarme, une sorte de mise en garde divine contre toute imprudence.

On ne saurait trop insister sur ce fait que la *crise de loâ* est éminemment contagieuse. Rares sont les *criseurs* capables d'assister à une *crise de loâ* sans se sentir ébranlés. La simple vue d'un autre *criseur* en transe, le contact avec une sécrétion ou une partie quelconque de son être, la perception des flammes

de la cérémonie, la détonation rituelle de petites charges de poudre, une vaporisation de *clairin* sur l'assistance par le *houn-gan* suffisent, en plus d'autres facteurs déjà mentionnés, à déclencher une réaction en chaîne parmi les *criseurs potentiels*. Ceux-ci doivent fuir la scène s'ils ne désirent pas que les *loàs* se détachent de l'esprit des autres pour venir *marcher dans leur tête*.

La plupart des *criseurs de loâ* sont inconscients de leur crise, selon toute apparence. Lorsqu'ils sortent de la transe, ils paraissent engourdis et semblent revenir d'un sommeil très profond. Ils sont comme un dormeur qui se réveille dans un endroit inconnu. Ils écartent le voile dont on avait recouvert parfois leur visage. Ils interrogent alors l'assistance pour savoir ce qu'ils ont fait ou raconté durant leur crise. En général, ils en sont étonnés, demeurent sceptiques ou avouent n'en garder aucun souvenir. Dans certains cas rares, la crise peut durer plus d'une semaine. L'individu devient alors un *criseur ambulatoire*, qui parle peu ou pas, se retire en lui-même, s'isole, paraît indifférent, bizarre et incompréhensible. Souvent, l'entourage ne finit par s'apercevoir de cet état de crise permanente qu'aux réponses évasives du *criseur* qui témoignent de la persistance dans ce dernier d'une personnalité étrangère à son moi.

La *crise de loâ*, indépendamment de son aspect rituel ou non rituel, se présente généralement selon deux formes cliniques. Dans sa forme primaire ou récente, elle est caractérisée par la violence et une perte de contrôle sur les fonctions cognitives, affectives et motrices de la personnalité. On dit alors que le sujet est *monté* par un *loâ bossal* qui nécessite d'être *dompté*, car il maltraite trop son *cheval*. Ce *loâ* sauvage désire être *servi* et commence à *réclamer* un serviteur. Pour qu'il ne se venge pas, il est urgent de le *ramasser*.

La forme secondaire ou habituelle prend place lorsque le jeune *criseur*, cédant à la pression de l'entourage et à la peur des représailles des *loàs*, décide de dresser un autel domestique et de se consacrer au service de ses *mystères*. Ses crises de possession revêtent alors un caractère plus sociable et plus pacifique. Elles expérimentent moins souvent la perte de connaissance totale ou cataleptique pour s'acheminer vers un état crépusculaire caractérisé par un léger hiatus dans le courant de la conscience. Toutefois la possession par certains *loàs* reste toujours marquée par l'agressivité même après que le *criseur* les

a ramassés, fait baptiser ou fixer par une cérémonie spéciale dite du *laver tête*.

En général, les *criseurs de loâ* sont admirés ou respectés de la communauté. Ils tirent un certain prestige du fait de leur capacité de s'évader dans l'irréel et de communiquer avec des dieux puissants et invisibles. Certaines personnes tentent de les imiter et simulent des crises de possession. Elles ne font que s'attirer le ridicule, la moquerie ou le blâme du public. Le but de ces individus est de faire savoir à l'entourage certains besoins fondamentaux dont ils se croient frustrés. Étant trop inhibés pour le faire durant leur état de veille, ils se revêtent alors de la personnalité d'un *loâ* pour conférer à leur demande un caractère divin.

D'autres *criseurs*, au contraire, transplantés de leur milieu d'origine à la ville comme garçons ou servantes, par exemple, ont honte parfois de leur disposition naturelle aux *crises de loâ*. Celles-ci, éclatant en pleine nuit ou au milieu d'une manifestation mondaine, gênent par leur caractère intempestif, bruyant et souvent violent. Ces *criseurs-domestiques* finissent par se percevoir comme des êtres exceptionnels qui sont connus dans le quartier par cet aspect bizarre de leur personnalité. Comme ils se font renvoyer parfois d'un foyer à l'autre pour cette même raison, certains d'entre eux se rendent compte que leur instabilité occupationnelle vient de leur réputation de *criseur*. Dès lors, il y en a qui ressentent leur état virtuel de possédé comme la présence en eux d'un corps étranger dont ils voudraient être débarrassés, et s'en réfèrent au *houngan* ou au pasteur pour être libérés de leur *loâ*. Ce qui jusque-là était considéré comme une source de prestige pour les siens est regardé maintenant par ces *criseurs* et par l'entourage comme un handicap social.

Notons que dans certaines familles, la *crise de loâ* semble héréditaire. Les enfants des *criseurs* ont tendance à faire aussi des *crises de loâ*. Il sera toujours difficile de préciser si ces enfants deviennent *criseurs* parce qu'ils ont hérité la crise de leurs parents ou parce qu'ils ont vécu avec une mère ou un père *criseur* et se sont identifiés à eux. Mais, en général, seulement un ou deux enfants de ces familles montrent une disposition naturelle à faire ces crises. Ils sont parfois désignés par les parents eux-mêmes ou élus par la famille entière sur l'indication des *loâs*, grâce à l'interprétation symbolique de certains signes ou de quelques rêves. Ces *criseurs-nés* ont parfois un choc devant

la révélation de leur destinée et développent souvent une certaine anxiété face aux lourdes responsabilités de leur vocation.

Il est enfin d'observation courante que la grande majorité des *criseurs de loâ* se recrute surtout parmi les femmes. Ces sujets seraient de condition matrimoniale variée et sont généralement originaires des couches rurales de la classe ouvrière. Tandis que les hommes auraient tendance à présenter, à la place de trances véritables, des équivalents psycho-moteurs dont les manifestations calmes s'arrêteraient au bord de la grande crise, les femmes montrent, au contraire, une propension très marquée vers les formes dramatiques et tapageuses de la possession.

D. INTERPRÉTATIONS DE LA CRISE DE LOÂ

POSITION HISTORIQUE DU PROBLÈME

Lorsqu'on assiste à une transe vaudouesque, on est d'abord frappé par le caractère apparemment anormal du phénomène. On dirait, comme l'a bien noté Alfred Métraux (1958), que les *criseurs* « parcourent rapidement la gamme des symptômes nerveux » (p. 107). Parmi les manifestations cliniques les plus évidentes, on observe le dédoublement de la personnalité, le déficit graduel dans le contact avec la réalité, la perte de connaissance avec abolition des réflexes, une attitude catatonique, une régression extrême, la glossomanie, des délusions et hallucinations de toutes sortes, le délire de grandeur et de persécution, l'agressivité envers soi et les autres, des rituels et des phobies, du mimétisme animal, des idées de référence, des fugues, de l'amnésie et de la confusion mentale, des accès de rire et de larmes injustifiés, la dramatisation affective, le sadisme et l'exhibitionnisme.

Si, à ces troubles mentaux et nerveux, on ajoute les multiples fractures occasionnées pendant les chutes, les symptômes physiques de migraine, de vertige, de stimulation électrique préliminaire, de somnolence extrême et de sensation d'ivresse consécutive, on aura une idée assez complète du tableau clinique présenté à l'observateur par la *crise de loâ*. C'est dans ce vaste répertoire de désordres neuro-psychiatriques que médecins et psychiatres ont largement puisé pour ouvrir les débats sur l'existence d'une véritable psychopathologie du Vaudou. Chacun, selon sa spécialité ou son optique particulière, en a retenu certains éléments de diagnostic différentiel pour appuyer sa thèse personnelle.

C'est ainsi que J.-C. Dorsainvil (1931) soutient que: « Le Vaudou est une psychonévrose religieuse raciale caractérisée par un dédoublement du moi avec altérations fonctionnelles de la sensibilité, de la motilité et prédominance des symptômes pithiatiques » (p. 111). L'auteur, dont les travaux de pionnier ont servi de point de départ à la passionnante controverse sur le Vaudou haïtien, a, de plus, affirmé dans une évolution subséquente de sa pensée que le Vaudou présente, d'autre part, les traits d'une psychose raciale héréditaire greffée à la structure de personnalité socialement ambivalente de l'Haïtien, lequel constamment, « vit sur ses nerfs ».

Dans la même perspective, le docteur Jean Price-Mars (1928) parle de la *crise de loâ* comme d'un

... état mystique caractérisé par le délire de la possession théomaniaque et le dédoublement de la personnalité. Elle détermine des actes automatiques et s'accompagne de troubles de cénesthésie... Elle contient un ensemble de manifestations physiologique et psychique qu'on trouve associées chez les mêmes malades, et qui se présentent, les premières, comme des réalisations d'attitudes anormales de paralysie, de contractures et de crises nerveuses... les serviteurs du *loâ* seraient des « déséquilibrés psychiques pourvus d'une constitution mythomaniaque » (p. 123, 140).

Si la transe vaudouesque apparaît aux deux auteurs précités comme un phénomène essentiellement anormal et dont l'explication ressortit à la pathologie descriptive traditionnelle, elle revêt, au contraire, un aspect psychodynamique nouveau avec l'approche du docteur Louis Maximilien (1945). Celui-ci définit en effet la *crise de loâ* comme « un phénomène nerveux d'ordre suggestif qui se réalise d'une façon extrêmement aisée chez une catégorie d'individus antérieurement préparés quant aux éléments qui constituent le contenu de la crise et quant au déclenchement de la crise par rapport à l'ambiance » (p. 30).

C'est sans doute la considération de semblables facteurs dynamiques, à la fois structuraux et fonctionnels conditionnant la phénoménologie de la crise, qui a amené le psychiatre Louis Mars (1956, 1958) à formuler une opinion très nuancée au sujet de la crise de possession.

En dernière analyse, dit-il, la *crise de loâ* est stricto sensu un processus *schizonoïde* d'apparence mystique qui survient chez nos paysans et les porte au sommet du mysticisme où ils communient avec leurs dieux, leurs génies, dans l'intimité de leur chair et de leur esprit (1956, p. 90).

Le processus *schizonoïde* caractériserait des « troubles de dissociation de la personnalité précédés ou non d'une période d'ambivalence et additionnés d'autres symptômes » (1956, p. 95). Il faut, en outre,

... distinguer la crise de possession rituelle de la possession-maladie qui surgit, en règle générale, indépendamment de toute atmosphère cérémonielle ... La *crise de loâ* rituelle serait une conduite originale, un mécanisme mental normal. Si elle présente parfois une incidence pathologique, celle-ci doit être liée à l'histoire personnelle d'un individu mais n'est pas la règle chez tous les criseurs (1958, p. 218).

Transportant le problème sur le terrain de la psychiatrie dynamique, le docteur Wittkower, assisté des psychiatres Lamarck Douyon et Legrand Bijou (1964), a tenté de formuler une interprétation psychanalytique de la *crise de loâ*. Après avoir noté l'infime proportion des possédés parmi les participants aux cérémonies vaudouesques, l'occurrence en période de stress émotionnel de possession non rituelle, l'évidence de déséquilibre mental chez ceux qui sont possédés malgré eux ou par des dieux inappropriés, il remarque que, du point de vue phénoménologique, la crise ressemble beaucoup à la fois à l'épilepsie, à l'hystérie et à un état d'hypnose. Mais si elle présente les phénomènes d'« aura », de convulsions et d'amnésie typiques de l'épilepsie, par contre les mouvements convulsifs ne se produisent pas en dehors des cérémonies (*sic*) tandis que les effets concomitants et rémanents de la transe épileptique, tels que morsure de la langue, incontinence sphinctérielle, et la fatigue prolongée (*sic*) manquent dans la symptomatologie de la *crise de loâ*.

Celle-ci, à cause de son caractère rapide, révèle plutôt des traits qui suggèrent la manifestation d'un épisode hystérique. Mais la transe peut se présenter aussi bien chez des névrosés que chez des psychosés et servir de voie d'expression de leur pathologie. Ainsi un schizophrène peut organiser tout son délire paranoïde de grandeur ou de persécution autour de certains thèmes vaudouesques. Dans la ligne des tendances hystérisiformes, l'auteur propose comme diagnostic final en regard de la crise de possession, un « phénomène de suggestion chez des sujets impressionnables vivant dans une culture qui met l'accent sur la soumission et la suggestibilité » (p. 9).

En parallèle à cet effort de diagnostic différentiel, l'auteur applique à la crise de possession le schéma classique de la psychanalyse. Selon Wittkower, en effet, la crise est l'aboutisse-

ment d'une longue préparation où les facteurs tels que l'atmosphère de la cérémonie, le type de personnalité autoritaire et persuasive du *houngan*, l'anticipation et la « désirabilité » de la possession jouent un rôle important. Cette transe libère et gratifie des besoins sexuels, agressifs, narcissiques et exhibitionnistes longtemps refoulés, allège la tension émotionnelle, la culpabilité et l'anxiété. Au-delà des mécanismes d'identification, d'introjection, de compensation, de rationalisation, de formation réactionnelle et de régression très actifs dans le déroulement de la crise, et par-devers une impression apparente de déplaisir et de gêne chez le *criseur*, on peut déceler au fond des bénéfices secondaires appréciables qui expliquent l'attrait et la permanence du Vaudou et de ses trances dans le milieu rural haïtien.

Bien que l'auteur ne se prononce pas nettement sur le caractère normal ou anormal du phénomène, il laisse l'impression que la crise serait une « suggestion d'état » au sens de Filiozat (1943) et devrait être abordée sous l'angle de la parapsychologie. Car il ne faut pas oublier qu'à côté de manifestations d'allure pathologique soulignées par tous les auteurs précédents, il subsiste dans la crise des éléments sains. Ainsi la présence dans la crise de phénomènes de perception extra-sensorielle comme la clairvoyance, la préconnaissance, la télépathie, la psychokinesthésie, la rapidité de récupération des *criseurs*, la normalité de leur existence en dehors des moments de transe, la différence frappante entre eux et les malades mentaux haïtiens hospitalisés ou non, l'incapacité de discriminer parmi les *criseurs* et les *non-criseurs* dans la population urbaine et rurale, sont des facteurs à considérer. Les *houngans* eux-mêmes auraient, dit-on, assez de flair clinique pour faire le départ entre la possession vaudouesque chez un individu normal et cette même possession chez un malade mental. Par conséquent, il est hors de question pour les vaudouisants eux-mêmes de confondre ici le pathologique et le culturel.

Tous ces faits expliquent en partie les réserves et scrupules méthodologiques de plusieurs auteurs qui s'interrogent sur le bien-fondé d'un recours à la psychopathologie pour expliquer la crise de possession, alors que celle-ci semble davantage s'accommoder d'une analyse ethnologique ou sociologique. Melville et Frances Herskovits (1937) furent les premiers à souligner avec vigueur le caractère normal de la *crise de loâ*. Ils concèdent que la possession peut être un exutoire à la tension psychique,

une compensation pour des besoins frustrés et que son occurrence peut être expliquée en termes d'instabilité nerveuse ou de susceptibilité à la suggestion. Mais ils rejettent l'hypothèse de manifestation hystérique désordonnée associée à une orgie alcoolique et sexuelle.

La possession est au contraire, du point de vue du milieu haïtien, un phénomène culturel socialement normal, une partie de l'expérience religieuse qui n'apparaît névrotique qu'en regard d'une culture étrangère. Le caractère contrôlé et réglé de ce phénomène si répandu à travers le pays, la considération que la possession apparaît selon des règles bien définies et dans des circonstances spécifiques qui font regarder, par exemple, comme un défaut de contrôle sur son *loâ vagabond* le fait par un intrus d'être inopportunément possédé lors d'une cérémonie strictement familiale, sont autant de preuves en faveur de la normalité de la *crise de loâ*.

Cette mise en garde contre une interprétation pathologique à priori de la transe vaudouesque a été reprise par le professeur Roger Bastide (1950b, 1960) dans ses différents rapports d'observation sur le Vaudou africain, sud-américain et antillais. En réaction contre une longue tradition médicale et psychiatrique qui considère les rites des religions africaines ou afro-américaines comme un processus de détraquement du système nerveux qui laisserait des traces permanentes dans la structure de la personnalité, il affirme que la possession, loin d'être une culture morbide de l'excitation érotique ou mystique, remplit plusieurs fonctions psychologiques et sociales normales dans le cadre de son contexte culturel.

Bastide a organisé toute son argumentation sur la normalité culturelle de la transe autour des deux thèmes majeurs de l'adaptation et du contrôle. Selon lui, la crise de possession assure, avec le culte vaudouesque tout entier, une fonction d'équilibre au sein de la personnalité. En tant que « technique de résolution des tensions » (1960, p. 32), elle facilite une émergence symbolique du refoulé dans une atmosphère de joyeuse liberté. Dans la période cathartique du drame liturgique réglé par la tradition ancestrale, le Noir se délivre de ses conflits et de ses complexes, « exorcise par le rituel mythique le refoulé, en le jouant ». Cette sorte de « cure motrice » ou de confession dansée, dont est exclue la femme enceinte ou menstruée ou en deuil, demeure sous le contrôle constant du groupe qui discipline la fureur des dieux et impose aux idio-

synchrases personnelles des « modèles fournis par la tradition » (1950b, p. 247-259).

Tant que le *criseur* se conforme à la solidarité créée par le culte vaudouesque, il reste en homéostasie avec son milieu et lui-même. C'est dans la mesure où il s'éloigne des cadres pré-établis, renonce au « contrôle de son inconscient par le groupe » pour chercher ailleurs une expression religieuse aliénatrice que cet équilibre de sa personnalité sera rompu. La « transe, conclut Bastide, est un trait culturel normal et obligatoire dans les civilisations nègres... » (1960, p. 520). « Il suffit de fréquenter les cultes africains pour noter que la plupart de ceux qui s'y livrent jouissent de la meilleure santé mentale possible, et sont des modèles, les hommes de force musculaire, les femmes de beauté voluptueuse et saine » (1950b, p. 251).

Bien qu'il remarque une certaine similitude entre la crise de possession et la « bouffée délirante » si fréquente dans la nosologie psychiatrique en Haïti, le psychiatre américain Ari Kiev (1961a, 1961b) n'a pas cru justifié comme Herskovits (1937) et Bastide (1950b, 1960) de ramener la transe à un phénomène pathologique. Reprenant à son compte certains arguments déjà mis en relief, il ajoute que ce phénomène hautement institutionnalisé de dissociation mentale apparente est en fait l'objet d'une sanction sociale. Il s'agit, selon lui, d'une forme apprise de conduite sociale ou de réalisation symbolique d'un rêve d'enfant. Tout jeune paysan haïtien espère connaître un jour l'expérience exaltante et privilégiée de la transe. Ayant été « exposé » dès son plus jeune âge à l'atmosphère de la possession, il s'est longuement préparé afin de pouvoir réaliser à sa maturité cet idéal du moi. La transe une fois établie se présenterait dès lors à la manière d'un « réflexe conditionnel ». Elle est susceptible d'être déclenchée comme une réponse psychophysiologique complexe à une configuration de stimuli culturels prédéterminés par la tradition.

Tout aussi astucieuse est l'explication d'Alfred Métraux (1958) qui, dans son remarquable travail de synthèse sur le Vaudou haïtien, a particulièrement mis l'accent sur l'aspect « comédie » ou « jeu de rôle » des cérémonies vaudouesques. Bien que la possession soit un exutoire aux « rancœurs cachées » par ses « explosions de franchise », ou puisse être une quête de la sécurité auprès de la foule qui veille sur la pudeur du *criseur*, le protège contre la violence ou les accidents, ou soit enfin une occasion de faire un « plein de narcissisme » par la recherche

des *au chant*, des *escortes*, des *baise-terre*, des poignées de main, des promesses et faveurs qui témoignent d'une certaine reconnaissance, il reste que les possessions réglées du culte laissent très peu de place à la fantaisie personnelle.

Contrairement à l'hystérie où le patient, indifférent, « agit » ses pulsions inconscientes, la possession rituelle serait une « expression pantomimique de fantasmes » de la mythologie vaudou. Il s'agit, avant tout, de se conformer à un personnage. Le *houngan* qui fait des passes de magnétiseur pour parvenir à la maîtrise des *houssis* en transe, le *criseur* sur commande qui montre à l'étranger des *loàs* désirés, la possédée qui commet des distractions et lapsus ou évite de salir sa belle robe neuve en rampant comme la couleuvre *Damballah*, le spectateur qui reste assis, les bras croisés, la mine rébarbative et attache une graine à son mouchoir pour *amarrer son loâ* et se soustraire à la transe collective, sont autant d'acteurs qui réussissent ou échouent dans la composition de leur rôle (Métraux, 1958, p. 106-120). Dans cette atmosphère toute de gravité et de solennité, chacun peut, par la possession, se parer à tour de rôle de « vêtements de rechange » en s'approvisionnant sans cesse à une sorte de « vestiaire de personnalités multiples » où les comportements à jouer sont préparés longtemps à l'avance (Leiris, 1938).

La *crise de loâ* n'a pas été seulement soumise à l'observation psychiatrique et ethnologique, elle a également fait l'objet de violentes polémiques dans les revues, dans les pamphlets et dans les journaux où le problème a souvent évolué du plan sociologique aux considérations politiques et nationales (Able *et al.*, 1956; Alexis, 1957; Cabon, 1933; Cinéas, 1945; Denis *et al.*, 1949; Durant, 1960; Kersuzan, 1895; Leyburn, 1945; Métraux, 1958; Montilus, 1963; Peters, 1960; Pompilus, 1963; Price-Mars, 1928; Rigaud, 1953; Romain, 1959; Roumain, 1942, 1944; U.N.E.S.C.O., 1951).

On sait qu'entre le Vaudou et le catholicisme il a toujours existé une profonde animosité. Cette « querelle de l'héritage sacré » (Cinéas, 1945) a toujours opposé le culte des ancêtres, les Noirs, au culte des colons, les Blancs. Adopter la religion des anciens maîtres équivalait pour les fils des anciens esclaves à une trahison symbolique.

Quels sacrilèges l'enfant noir n'allait-il pas commettre pour la plus grande gloire du Dieu des blancs ! Pendant trois cents ans, le *houmfort* avait défié la cathédrale... Les *loàs*

n'ont pas permis que tes mains sacrilèges se lèvent contre la vieille *Remembrance...* (Alexis, 1957, p. 60-61).

Cette hostilité a pourtant évolué en cette forme de religion que le peuple appelle « mélange » en référence au syncrétisme du Vaudou et du catholicisme. Toutefois, le catholicisme du paysan haïtien demeure une façade officielle, celle du dimanche matin. Au fond, le vaudouisant trouve triste et austère l'atmosphère de ces églises chrétiennes qu'il définit de cette façon pittoresque: « *Moun chita chanté zimm* » (c'est-à-dire, ce ne sont que des personnes assises chantant des hymnes). À un Dieu muet dont la représentation lui paraît plus de l'ordre métaphysique, il préfère le recours, en cas d'*engagement*, à ces dieux dont il peut vérifier l'existence et l'intervention sensible dans les moindres faits de la vie quotidienne.

Dans sa contre-attaque contre les vaudouisants, le clergé a eu souvent l'occasion de préciser ses conceptions sur les phénomènes du Vaudou:

Les cérémonies superstitieuses et païennes, les danses dégradantes désolent nos campagnes, et nos villes même sont loin d'être à l'abri... Et, ce que nous ne pouvons dire que les larmes aux yeux, des personnes mêmes qui se prétendent chrétiennes et qui fréquentent les sacrements, ne craignent pas d'y participer comme si elles pouvaient à la fois servir Jésus-Christ et le *diable* (Kersuzan, 1895).

De son côté, le frère Montilus (1963) déplore profondément que:

Les paysans n'admettent pas facilement de démenti contre ces phénomènes purement imaginaires qu'ils racontent et nous écoutent d'une oreille distraite lorsque nous déblatérons contre les « *loàs* ». On connaît leur réflexion après les sermons à l'emporte-pièce contre la superstition: « *ça cé parole pè* » (ce ne sont que les paroles d'un prêtre) (p. 15).

En effet, selon les représentants de l'Église en Haïti, la crise de possession est due à une intervention du « démon » sous la forme de divinités africaines, au cours de cérémonies dionysiaques à caractère magique. Le pécheur qui en est atteint doit se faire exorciser, renoncer à ces pratiques idolâtres et redécouvrir le vrai Dieu auquel inconsciemment il adresse ses offrandes (Able *et al.*, 1956; Peters, 1960).

Le catéchisme créole, publié par les soins de l'archevêché de Port-au-Prince (Haïti), précise de façon encore plus claire la vision du Vaudou par le clergé haïtien:

31. Qui est le principal esclave de Satan ?

R: C'est le *houngan*.

32. Quel est le nom que les *houngans* donnent à Satan ?
R: *Loàs*, anges, saints, morts, *marassa*.
34. Comment les gens servent-ils Satan ?
R: En péchant, en faisant des maléfices, de la magie, des « *mangers-loâ* », des « *mangers-les-anges* », des « *mangers-marassa* ».
37. Avons-nous le droit de nous mêler aux esclaves de Satan ?
R: Non, parce que ce sont des malfaiteurs, ce sont des menteurs comme *Satan* (cité par Métraux, 1958, p. 299).

Ce à quoi les sociologues, dont plusieurs marxistes, s'objectent vigoureusement. « Ce qu'il faut mener en Haïti, ce n'est pas une campagne anti-superstitieuse, mais une campagne antimisère » (Roumain, cité par Pompilus, 1963, p. 40). Replaçant la question du Vaudou et de la possession dans le cadre des structures socio-économiques de la paysannerie haïtienne, les sociologues pensent qu'« il y a injustice et naïveté à reprocher aux paysans de gaspiller une bonne partie de leurs maigres revenus en cérémonies païennes » (Métraux, 1958, p. 51). Si l'on analyse, comme Alfred Métraux (1957, 1958), Paul Moral (1961), Jacques Roumain (1942, 1944) et Jacques Alexis (1957), les relations fonctionnelles entre les croyances vaudouesques et le problème économique en Haïti, on s'aperçoit que le Vaudou traduit à la fois le miracle continu de la survivance de l'« arrière-pays » et l'insécurité du paysan privé de l'assistance médicale et sociale, hanté par la maladie, la disette due aux caprices des saisons, les tentatives d'expropriation des bourgeois « francisants » de la ville qui exploitent son analphabétisme.

Les *loàs*, dit Jacques Alexis (1957), sortent de la terre comme les bananiers, comme le manioc, comme le maïs ... Les *loàs* sortent de notre terre parce que notre terre est misérable ... ils ne mourront que le jour où la lumière chassera l'obscurité dans les cases, le jour où des machines agricoles henniront dans les champs, le jour où les habitants sauront lire et écrire, le jour où la vie changera, pas avant ... (p. 270).

E. EXAMEN DES THÈSES EN PRÉSENCE

Lorsqu'on parcourt l'impressionnante littérature consacrée au Vaudou, on arrive vite à la conclusion que la diversité des points de vue sur la question de la crise de possession loin de préciser les aspects essentiels du phénomène crée, au contraire,

une grande confusion quant à la véritable nature de la transe vaudouesque. Si on voulait vraiment embarrasser un Haïtien, professionnel ou profane, au sujet d'une donnée fondamentale de son milieu culturel, il suffirait de l'inviter à se prononcer sur la nature de la *crise de loâ*. Dans ses explications, il se trouverait sollicité par tant d'avenues sinueuses et sans issue qu'il serait comparable à l'individu qui, selon la jolie expression de Karen Horney (1937), se trouve enfermé dans une tour obscure dont les fenêtres ne s'ouvrent que sur d'autres ténèbres.

Nous avons vu, avec l'approche psychiatrique, que les diagnostics les plus contradictoires ont été proposés au sujet de la possession dans le Vaudou. La plupart de ces points de vue faisaient allusion tantôt à une structure névrotique, tantôt à une organisation psychotique, tantôt à des conditions intermédiaires de désorganisation de la personnalité à la limite du normal et du pathologique. Cependant les médecins haïtiens ou étrangers, qui ont eu l'occasion d'examiner la question, sont unanimes à reconnaître que la simple observation psychiatrique est absolument insuffisante pour rendre compte d'un phénomène aussi complexe et aussi élaboré que la crise de possession.

Ce point de vue fut particulièrement mis en évidence à l'occasion d'une discussion publique sur la possession entre spécialistes de disciplines différentes, organisée par l'auteur de la présente recherche, à l'occasion du passage en Haïti du neurologue français François Lhermitte¹. Ce dernier, après avoir fait remarquer que l'épilepsie est un acte trop simple et trop automatique pour être retenue dans l'interprétation de la *crise de loâ*, déclarait en conclusion d'un brillant exercice de diagnostic différentiel ne rien connaître d'analogue à la transe vaudouesque, dans tout le vaste répertoire de la pathologie nerveuse. On peut rapprocher cette opinion de celle du professeur Henri Ellenberger (1959) qui, dans une monographie sur les rapports entre la maladie mentale et la culture, a fait état d'une série de manifestations émotionnelles et d'entités cliniques dont la spécificité culturelle les classe en marge de toute psychopathologie connue.

« On n'est justifié, dit Roger Bastide (1950b), de rechercher le pathologique dans le social que lorsque celui-ci vient de gens malades » (p. 184). Or, les *criseurs de loâ* sont-ils vraiment anormaux ? Là est toute la question. Tous les efforts dialectiques déployés par les tenants de la position psychiatrique

1. Communication personnelle.

en faveur d'une psychopathologie du Vaudou se heurtent, il faut le dire, à des objections difficiles à éluder. Comment, disent les « culturalistes », considérer le phénomène de la possession comme anormal alors qu'il ne se trouve personne dans le milieu, en dehors des spécialistes récemment débarqués de l'étranger, pour s'en étonner ? Le caractère réglé, conditionné, anticipé, désirable, suggestif, réversible, intégré, adapté, conformiste et non souffrant de la transe, tel que développé précédemment, interdit certainement d'étiqueter comme morbide un fait social répandu, qui a reçu la sanction de toute une communauté depuis plus d'un siècle.

Par contre, la thèse culturaliste est essentiellement basée sur des critères de normalité sociale et statistique dont la valeur ici est fort douteuse. Si le Vaudou est un trait culturel universellement distribué dans les campagnes haïtiennes, on ne peut pas dire pour autant que chaque famille paysanne a ses *criseurs*. La transe véritable, spontanée, non l'« expérience pour voir » de la crise, est relativement rare dans tous les villages, sur la foi même des paysans. De plus, bien des formes larvées de maladie mentale paraissent aussi bien intégrées que la possession, dans la structure primitive et indifférenciée de la paysannerie haïtienne. L'observance courante d'un rituel par quelques membres d'un groupe ne change pas nécessairement sa nature pathologique fondamentale en regard de la normalité individuelle. La pratique normale du totémisme dans plusieurs sociétés n'exclut pas, selon Bastide (1950b), la possibilité que ce système ait été imaginé par un sorcier névrosé et que la tradition perpétue cette névrose à travers des gestes collectifs.

Il est important de noter, d'autre part, que les sociologues, les ethnologues et les psychiatres à tendance culturaliste, ont toujours préféré centrer leur argumentation sur la possession rituelle ou culturelle. Ils évitent prudemment de « commenter » au sujet de la possession non rituelle ou « possession-maladie » selon la dichotomie hypothétique formulée par l'ethno-psychiatre, le docteur Louis Mars (1958). C'est que les facteurs de conditionnement, d'apprentissage, de suggestion, de « jeu de rôle », de milieu cathartique, d'ambiance hypnotique, de contagion hystérisiforme, de groupe « sécurisant », apparemment si actifs durant les cérémonies, ne semblent jouer aucun rôle dans les *crises de loâ* survenues pendant le sommeil par exemple.

D'où la nécessité logique où se trouvent ces auteurs de recourir en dernière analyse à la pathologie pour expliquer

certaines « formes de possession » qui, dans leur déroulement, se conformeraient moins à des archétypes ou modèles de base, inscrits dans la tradition ancestrale, qu'à « la dictée de la libido personnelle » (Bastide, 1960, p. 521, 525). C'est ainsi que les Herskovits (1937) reconnaissent que « le phénomène de la possession dans les cultures nègres au moins, n'est pas encore expliqué de façon satisfaisante, en grande partie à cause du manque de rapports sur les antécédents et l'incidence de certains cas » (p. 11). Bastide (1950b) de son côté dit: « Tant qu'on n'aura pas cependant de bonnes monographies analytiques de quelques-uns de ces « fils de saints », nous serons obligés de rester sur le terrain de l'hypothèse » (p. 257). Quant à Métraux (1958), il finit par avouer après avoir confronté sa position avec celles des autres que « la crise de possession pose une véritable énigme psychologique » (p. 108).

Nous ne nous attarderons pas à réfuter l'approche du clergé haïtien qui suppose le problème résolu avant même de l'avoir analysé. Le fait de considérer le *criseur de loâ* comme un possédé du démon a peu de poids dans une considération objective du phénomène sous investigation, car cet apriorisme métaphysique né d'une simplification extrême de la question est purement hypothétique et tout à fait stérile, du point de vue de la recherche. De plus, il suffit de se rappeler que dans l'histoire de la psychopathologie, bien d'autres phénomènes comme l'hystérie, la délinquance criminelle et l'épilepsie ont été faussement attribués à une intervention quelconque du démon ou de puissances extra-terrestres non identifiées pour se rendre compte que, derrière cette prétendue psychopathologie du diable, il existe bien des phénomènes naturels auxquels seule notre ignorance confère le sceau du mystère.

Quant à l'approche socio-économique du Vaudou, elle a selon nous le mérite de montrer la solidarité de ce culte avec les cadres sociaux où il s'insère. Mais elle a le tort de généraliser au culte des *loâs* la thèse marxiste, qui considère toute expérience religieuse comme un épiphénomène social dérivant d'une infrastructure économique. Si les Américains de race noire ne pratiquent pas le Vaudou comme les Antillais, les Sud-Américains ou les Africains, ce n'est pas parce qu'ils sont protégés par une civilisation matérielle surdéveloppée, c'est d'abord parce qu'ils ont évolué dans le protestantisme qui constitue, selon Métraux (1958), un « cercle magique » (p. 312) qui protège contre les *loâs*. N'oublions pas non plus que bien des

Noirs américains protestants poursuivent l'expérience de la transe et pratiquent l'adoration de couleuvres sacrées au cours d'exercices spirituels dont la nature convulsive paraît fort suspecte aux anthropologues. Si les conditions d'existence en Haïti s'amélioraient au point d'atteindre un bien-être économique et social généralisé, il n'est pas certain que le Vaudou disparaisse du même coup des campagnes haïtiennes. Peut-être que le culte s'embourgeoisera et qu'aux misérables *maisons de loâs* actuelles succéderont, comme à Cuba ou au Brésil, des *houmforts* mieux construits et plus riches.

Toutes ces considérations nous conduisent à la constatation finale que le problème de l'interprétation de la crise de possession dans le Vaudou haïtien demeure entier. Devant toutes les ambiguïtés suscitées par les nombreuses controverses au sujet de la vraie nature de ce phénomène, nous sommes dans la nécessité de nous demander, à la manière d'Henri Bergson (1934) confronté avec les redoutables sophismes de Zénon d'Élée, si la question ne paraît pas insoluble, parce que sans doute elle a été mal posée. En nous appliquant à mieux la poser, aurons-nous sans doute plus de chance de ramener bien des contradictions apparentes à un point unique, à « quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple » (p. 137) que le *criseur de loâ* pourrait *tomber* toute sa vie sans jamais réussir à se faire comprendre.

ÉTUDE EXPÉRIMENTALE ET IMPLICATIONS CRIMINOLOGIQUES

A. QUESTIONS PRÉLIMINAIRES

Rien n'est plus vague que le concept de crise en psychopathologie. En tant que symptôme, on retrouve cette manifestation dans une variété énorme de troubles physiques, nerveux, mentaux comme dans les circonstances ordinaires de la vie quotidienne. Qu'elle soit provoquée par une décharge anormale de potentiel électrique dans un circuit quelconque du système nerveux comme dans l'épilepsie, par le désir symbolique d'agir des pulsions inconscientes comme dans l'hystérie, ou par une simple bouffée délirante comme dans la schizophrénie, la crise représente toujours une manifestation extérieure et superficielle d'une réalité psychologique infiniment plus profonde et plus complexe. Lorsqu'on considère, me disait un ami neurologue, l'infinité de facteurs physiques, physiologiques, biochimiques et neuro-dynamiques susceptibles de déclencher une crise, on arrive vite à la constatation qu'il ne s'agit point là d'une entité clinique distincte, mais d'un ensemble de manifestations ressortissant aussi bien à la pathologie qu'à la psychologie normale.

De fait, n'importe quel individu est potentiellement un *criseur*. La perte d'un être cher, la violence d'une colère suffisent souvent à provoquer des explosions d'affects dont le caractère incontrôlable reproduit en partie le tableau clinique de la transe. On sait maintenant que des foules hypnotisées peuvent connaître l'expérience de crises collectives en série semblables à celles qui se produisent dans le Vaudou, ainsi qu'en font foi des expériences récentes en France ². De même, il est technique-

2. Communication personnelle du D^r François Lhermitte.

ment possible de provoquer des crises expérimentales à l'électro-encéphalographie ou au laboratoire, soit par stimulation sensorielle, soit par synchronisation des ondes cérébrales avec des rythmes épileptiformes (Neher, 1964). Certains rapports d'observation font également état du fait que certains étrangers à la culture haïtienne ou africaine, assistant pour la première fois à des cérémonies vaudouesques, tombent en transe comme les *criseurs* du Vaudou (Deren, 1953).

La simple observation de la crise de possession peut faire découvrir par voie d'analogie plusieurs points de ressemblance ou de différence avec d'autres types de crise apparaissant dans un contexte différent de celui du Vaudou ou n'ayant aucun rapport véritable avec une cérémonie vaudouesque. Mais cette comparaison purement phénoménologique, si féconde en contradictions, s'est révélée jusqu'ici stérile et tout à fait incapable de rendre compte de la vraie nature de la *crise de loâ*. La difficulté consiste précisément à résoudre cette complexité de la transe vaudouesque, à la dépouiller de toutes les scories qui l'apparentent à autre chose, pour découvrir à travers les résidus de l'analyse, le fondement de son originalité propre.

Or, ce qui a toujours obscurci le problème de la crise de possession et constitué un obstacle redoutable à la prise de conscience de sa réalité existentielle, est le fait que son approche traditionnelle a été solidaire d'une dialectique purement verbale. On s'est toujours cru obligé d'affirmer au départ que ce phénomène est normal ou pathologique, puis d'articuler toute une série d'arguments logiques pour le prouver. Sur ce terrain comme sur celui de tous les phénomènes humains complexes, il est difficile de convaincre ses contradicteurs par le simple recours à la logique des analogies. Car tout ce qui se ressemble n'est pas nécessairement identique. Le souci de l'objectivité commande de passer du domaine de l'opinion à celui des faits, du plan de la construction hypothétique à celui de l'expérimentation.

En abordant cette étude expérimentale de la crise de possession, nous nous gardons bien de formuler en principe aucune hypothèse de travail. Attentif à ne pas répéter l'erreur de nos prédécesseurs dans l'observation de la psychopathologie du Vaudou, nous évitons tout recours à de tels schèmes mentaux qui, dans la mesure où ils représentent la projection d'une théorie préconçue, portent souvent à préjuger de la nature du phénomène sous investigation. Cette attitude de « reconversion mentale » ou de réceptivité sympathique à l'égard des faits à

recueillir nous paraît nécessaire au seuil même de notre exploration.

On m'objectera sans doute que lorsqu'on ne sait pas ce que l'on cherche, on ne sait pas non plus ce que l'on trouve. Qu'il est nécessaire d'aborder la réalité avec une attitude interrogative et des cadres mentaux préétablis. Car la nature ne fournit de réponse significative qu'à ceux qui savent la questionner et qui se méfient du hasard. Aussi bien, notre volonté d'aborder les faits de la crise avec une candeur méthodologique et de les appréhender selon une optique nouvelle n'est-elle pas incompatible avec certaines lignes directrices destinées à nous guider dans notre recherche, et à organiser, pour les rendre intelligibles les multiples données de l'expérimentation.

Nous nous posons donc les questions suivantes à propos de la transe vaudouesque :

a) Existe-t-il un profil caractéristique de la personnalité du *criseur de loâ* ?

b) Ce profil correspond-il à un tableau clinique : 1) de nature « normale », c'est-à-dire en conformité exclusive avec des valeurs religieuses et culturelles collectives, socialement acceptées et universellement distribuées à l'intérieur d'une communauté ethnique homogène ; 2) de nature « caractérielle » (selon une réceptivité particulière à un conditionnement hypnotique, ou selon des prédispositions héréditaires propres) ; 3) s'agirait-il, au contraire, d'une condition « pathologique » bien définie ? Auquel cas sommes-nous en présence d'une pathologie du type organique, névrotique ou psychotique ?

Comme, selon toute apparence, la crise de possession revêt l'allure d'un phénomène complexe et surdéterminé, il nous semble que pour bien appréhender ce « quelque chose » de mystérieux dont la présence ou l'absence dans la personnalité serait responsable de la crise et différencierait le *criseur* du *non-criseur*, une approche convergente et multidisciplinaire de la transe vaudouesque est méthodologiquement indispensable à cette première recherche expérimentale sur ce phénomène. Toutefois, si ce procédé de réduction expérimentale par élimination progressive des variables en cause semble être fondamental, il ne constitue qu'une étape initiale dans notre étude.

Ici le problème le plus important à notre sens n'est pas tant de diagnostiquer la crise que d'explorer l'univers mental du *criseur*. Il est relativement commode de catégoriser un phénomène lorsqu'on vise à des fins de simple classification. Mais, il

nous paraît plus fascinant et plus capital pour cette recherche de transcender tout schématisme nosologique ou caractériel pour tenter d'accéder à la réalité intérieure du *criseur*.

Que représente la crise aux yeux du *criseur* et de son milieu ? Quelle fonction véritable sert-elle au sein de la personnalité ? Quel rôle positif ou négatif joue-t-elle dans le processus d'adaptation ? Quelles sont les variables dont la synchronisation par un mécanisme régulateur en explique la genèse, et l'évolution au sein du psychisme ? À quelles conditions est-elle susceptible d'être expérimentalement provoquée ? Dans quelles limites favorise-t-elle l'établissement d'une maladie mentale ou nerveuse, ou joue-t-elle au contraire comme mécanisme inhibiteur d'une pathologie latente ? À quel prix est-elle accessible à tous ou réservée à des initiés, en tant que simple exercice d'ascèse mentale ? Ou n'est-elle enfin qu'une dangereuse culture du morbide comportant les risques de traces permanentes dans la structure de l'appareil psychique ?

La stratégie générale de cette recherche³ a été planifiée de telle sorte qu'elle nous permette au moins d'amorcer une réponse à ces questions fondamentales au sujet de la *crise de loâ* et de tenter par ce biais une percée dans le domaine si profondément obscur de la parapsychologie.

Quarante-quatre (44) sujets de sexe féminin répartis en deux groupes expérimentaux (N: 25) et un groupe contrôle (N: 19) ont été examinés à cet effet. Le premier groupe expérimental (crise rituelle) comprenait des catholiques illettrées qui tombent en transe durant les cérémonies vaudouesques. Le deuxième groupe expérimental (crise non rituelle) également composé de catholiques illettrées incluait des sympathisants du Vaudou qui expérimentent la crise en dehors de toute atmosphère liturgique. Chaque sujet fut soumis d'une part à des tests de contrôle⁴ (médical, neurologique, laboratoire), d'autre part à des examens psychologiques (Raven, Goldstein-Scheerer, Sacks, Rorschach, autobiographie, observation du comportement, épreuves objectives d'examen mental). L'expérimentation fut poursuivie de façon intermittente de 1957 à 1963 au rythme de huit séances de trois heures chacune par sujet. Elle fut con-

3. Cette recherche fut financée par « Aquinas Fund » et par « The Institute for the Study of Man » (New York).

4. Les tests de contrôle furent réalisés par les professeurs Hervé Martin (neurologue), Paul Boncy (pathologiste) et Jean Pereira (biochimiste), de la Faculté de médecine, Université d'Haïti.

duite dans le dialecte créole et eut lieu en dehors des périodes de transe vaudouesque.

B. RÉSULTATS DE L'EXPÉRIMENTATION

Les résultats complets des examens physique et neurologique, des analyses de spécimens (sang, selles, urine) soumis au laboratoire, des tests psychométriques, psycho-moteurs, projectifs, et autres épreuves de personnalité ont déjà fait l'objet de deux rapports techniques (cf. Douyon, 1965, 1968). Les considérations suivantes seront faites dans une perspective essentiellement criminologique.

1. PERSONNALITÉ DES POSSÉDÉES DU VAUDOÛ

L'analyse des données expérimentales, dont un résumé très succinct est présenté ici, nous a permis de mettre en évidence chez la *criseuse de loâ* une structure de personnalité qui diffère significativement de celle de la paysanne haïtienne moyenne. Grâce à nos différentes techniques d'exploration, nous avons apporté la preuve cumulative d'une constellation névrotique et psychotique du caractère chez des personnes sujettes à la transe. Toutefois le groupe des possédées à tendance non rituelle n'a pas manifesté dans son comportement ni dans sa personnalité une orientation psychopathologique plus accusée que dans le cas du groupe dont la transe apparaît surtout au cours d'un rituel vaudouesque.

L'essentiel est qu'il existe un profil psychologique de la *criseuse de loâ* qui explique le choix permanent de la possession comme une réponse préétablie aux multiples problèmes que pose l'existence.

Les possédées du Vaudou haïtien présentent en commun les traits suivants:

a) Une grande instabilité d'humeur qui confère à leur conduite un caractère imprévisible. Ces sujets se fâchent très facilement, ce qui porte souvent les amis, les patrons et les parents à les considérer comme susceptibles. Ce trait de caractère explique souvent leurs difficultés tant dans le domaine de l'emploi que dans ceux des relations familiales, amicales et « conjugales ».

b) Une agressivité à fleur de peau qui prend souvent une forme explosive, destructive ou incontrôlable. L'histoire des possédées est remplie de récits de provocation, de batailles, d'épisodes d'emprisonnement. L'explosion des affects a lieu non

seulement au cours de fréquentes pertes de connaissance à l'occasion d'une colère ou de funérailles, mais encore durant des transes furieuses. Certaines possédées deviennent alors loquaces et dénotent une agressivité verbale qu'on ne leur reconnaissait pas. Elles passent leur temps à injurier, à dénoncer, à se plaindre. D'autres broient du verre entre leurs dents, se déclarent une bête sauvage, réclament leur poignard, vont « baliser » les champs avec une machette, ou crient à tue-tête « voici le diable » dans une tentative pour s'identifier au démon. Il y en a aussi qui essaient de se jeter à l'eau sans savoir nager, vont se jucher au faite d'un arbre d'où elles menacent de sauter ou s'arment d'un couteau pour s'attaquer à l'entourage. Leurs loâs eux-mêmes se nomment « Criminel » ou *dimensan* (dis-moi que je suis en sang).

Beaucoup de possédées avouent même se sentir hostiles sans raison apparente, en dehors de leur période de transe. Elles ont alors l'impression d'une montée de sang à leurs gencives, sous leur peau et dans leur cerveau au point qu'elles vont parfois se mettre la tête sous le robinet pour calmer leur saignement de dents, leur démangeaison cutanée ou leur migraine. Elles donnent alors à leur entourage l'impression d'être toujours en colère et de *cuper* ou de faire continuellement la moue même durant leur sommeil alors qu'elles n'en veulent à personne en particulier.

Notons que le père de la possédée apparaît souvent comme un homme brutal et alcoolique. Il a parfois commis un meurtre ou menacé de le faire. Cette agressivité est ressentie sous la forme d'une menace par la fille qui par ailleurs parle de son père avec une hostilité non déguisée.

c) Une tendance à se représenter l'existence sous un jour très pessimiste. La plupart des possédées ne nourrissent aucun espoir pour l'avenir et n'attendent que la mort. Cette réaction s'accompagne souvent de crises de larmes fréquentes et d'accès de désespoir qui les portent parfois à penser au suicide. D'ailleurs, quel que soit le nombre ou la fréquence de ses transes, chaque possédée *tombe* irrésistiblement soit à la fête des morts ou à la Toussaint, soit la veille de Noël ou durant les festivités des Rois. La possession, même si elle est individuelle, suit donc un cycle qui vraisemblablement est celui de la mort et de la naissance et dont la signification dynamique mérite d'être soulignée.

d) De même que les possédées ont tendance à se croire les préférées de leur mère en particulier, elles sont également enclines à se percevoir comme jouissant d'une sollicitude spéciale

de la part des dieux du Vaudou. Elles estiment en effet que ce n'est pas sans raison que les *loàs* ont choisi de venir *danser dans leur tête* et non pas dans celle d'une sœur ou d'un frère.

Si nous avons démontré qu'il faut être psychologiquement perturbé pour être possédé (les résultats au test Rorschach sont très significatifs à cet égard), nous avons également établi avec des faits qu'il existe une conjonction de facteurs qui concourent à la production d'une crise de possession, savoir:

a) Une transmission d'attitudes pathologiques à l'intérieur de la famille: l'examen de l'hérédité tant par voie directe que collatérale montre que pour la majorité des cas le nombre des nerveux, des alcooliques, des individus au comportement bizarre dans la lignée parentale de chaque possédée est impressionnant. On ne saurait s'étonner dès lors que nos sujets ayant hérité d'une constitution affective aussi lourdement chargée témoignent d'une disposition naturelle à toute une gamme de manifestations nerveuses.

Car une possédée ne *tombe pas de loâ* uniquement, elle s'affaisse aussi en d'autres circonstances. En réservant les cas douteux, nous avons noté que soixante-quatre pour cent (64%) des sujets du groupe expérimental ont l'habitude de perdre connaissance à l'occasion d'une contrariété, d'une dispute, du décès d'un parent, d'un ami ou même d'un inconnu dans le voisinage. Ces crises nerveuses et funéraires offrent une curieuse analogie avec la transe vaudouesque. La seule différence vient du fait qu'elles ne s'accompagnent pas du dédoublement de personnalité ni de l'excessive activité fantasmagorique et mythique si typiques de la possession. Par leur caractère quasi automatique et par leur absence d'élaboration idéationnelle, elles se rapprochent plutôt de la crise épileptique sans en être une.

Une telle relation entre la transe vaudouesque et d'autres types voisins de crises souligne chez nos sujets une tendance remarquable à la décompensation mentale et à l'évasion hors du réel dès qu'il y a impossibilité d'affronter une situation pénible ou angoissante de façon appropriée. À tout stress nos sujets tendent à appliquer une solution commune: la fuite par le moyen d'une crise. Le type de cette crise dépend du contexte même du stress. Crises funéraires, crises de colère, crises de possession semblent bien être les expressions différentes d'une même intolérance à la frustration et d'une même rage d'impuissance devant l'adversité.

b) Un milieu propice au conditionnement à la transe et à

l'identification avec les *criseurs de loâ*. La possession vaudouesque est le fruit d'un certain apprentissage. Nos sujets, qui descendent de toute une lignée de parents *criseurs*, ont été familiarisés très tôt avec la possession et plusieurs possédées avouèrent qu'elles s'attendaient d'une certaine manière à *tomber* un jour en transe conformément à une véritable vocation individuelle. Ainsi leur première expérience personnelle de la possession n'a fait que confirmer cette expectative. La crise de possession s'installe toujours à l'intérieur d'une personnalité qui a été longuement préparée à la recevoir.

c) Un renforcement par le milieu de ce processus d'apprentissage afin que la transe soit fixée comme une habitude. C'est dans son interaction avec l'entourage que la possédée réalise vite et dès sa première transe qu'une bonne *crise de loâ*, ça paie toujours. Toute activité est suspendue « lorsque la possédée paraît ». La foule envahit les lieux, car la présence d'au moins un spectateur est requise pour donner un sens à l'acte de la possession et répondre au désir de dialogue de la possédée.

Nos sujets se disent « protégés » durant la crise. On ne permet jamais au *loâ* de maltraiter son *cheval*. On va jusqu'à le sermonner de bien se conduire. Le patron lui-même, qui d'ordinaire n'hésite pas à prendre les grands moyens à l'égard des domestiques, leur témoigne une plus grande considération et y met un peu plus de façons lorsqu'il s'adresse aux *mystères*. D'autant que dans les discours de l'esclave-possédée il y a souvent des allusions aux propres affaires du maître.

Comme on le voit on n'est jamais neutre ou indifférent à l'égard de la transe. On peut être pour ou contre mais on s'y intéresse toujours et intensément. D'ailleurs une possession est trop bruyante pour passer inaperçue. Elle force l'attention et la considération. Elle est un spectacle intéressant pour les autres. Quant à la *servante des loâs*, c'est sa façon à elle de se faire reconnaître. A la vérité l'acte de la possession n'est jamais isolé. Pour qu'il ne soit pas gratuit, il doit s'inscrire dans le contexte d'une relation de possédée à public. Il n'y a de possession qu'en vue de quelque chose. En formulant sa demande, en transmettant le message des dieux, la possédée n'espère qu'un résultat: être comprise à travers ses *mystères*.

Nous avons noté par ailleurs que la crise se présente comme une réponse psychophysiologique complexe à une stimulation essentiellement endogène, même chez des sujets qui paraissent surtout influencés par le climat du rite vaudouesque. La céré-

monie n'est souvent que l'occasion ou le prétexte à la décompensation mentale, elle n'est nullement indispensable. Au point que la crise n'offre souvent que des rapports lointains avec la religion sur laquelle elle se greffe à la manière d'un épiphénomène. Elle s'explique moins par le Vaudou que par la personnalité des possédées.

Elle ne serait normale que si les possédées se limitaient à jouer une « geste » ancestrale, conformément à des modèles imaginaires fixés par la tradition; mais, derrière l'écran du *loâ*, c'est leur propre personnage qu'elles présentent et leur drame intérieur qu'elles jouent. Le style très personnel de la possession trahit donc la possédée par la concrétisation des tendances individuelles. Celles-ci font sans cesse irruption à travers un rôle composé, mais trop vite oublié. Mais pourquoi privilégier ce type de réponse alors que des voies bien différentes d'expression de soi sont ouvertes à la pathologie? C'est ici qu'il convient de rappeler la manière dont un paysan haïtien vit un conflit pour comprendre en profondeur le problème de la transe au niveau de cette sous-culture.

Pour peu qu'on ait vécu dans les campagnes haïtiennes, on se rend vite compte que la plupart des conflits individuels ne sont pas avec les vivants, mais avec les *morts* et les *loâs*. Ici dans les rapports interhumains, il faut toujours passer par une « médiation surnaturelle ». D'où une si grande fréquence de troubles émotionnels d'origine prétendument extra-terrestre. Or, cet univers des *esprits* est beaucoup plus apeurant que le monde visible. Son caractère « anxiogène » vient d'une menace invisible continue, imprécise et omniprésente.

Dans l'« arrière-pays » il existe un paupérisme peut-être moins apparent qu'ailleurs. La misère matérielle frappe surtout le prolétaire de la ville, absolument coupé de toute ressource. Le paysan garde toujours une base économique: la terre infiniment divisée, il est vrai, et désespérément assoiffée. La structure familiale à la campagne est beaucoup plus cohérente, même si le *plaçage* est la règle. On n'abandonne ni la fille-mère, ni l'orphelin, ni le vieux à l'âge de la retraite. Les jeunes ont plus de cadres de référence que la paysanne en domesticité à la ville. Ils ont entre eux des rapports beaucoup plus personnels. La *gaguère* et le Vaudou leur fournissent les seules distractions qui interrompent la lourde monotonie de la vie campagnarde.

Mais le paysan pauvre jouit d'une quiétude matérielle toujours précaire, nullement à l'abri des caprices de la nature,

des incertitudes du marché, de l'exploitation des gens de la ville, de l'oralité dévorante et insatiable de ses dieux. De plus, son analphabétisme, son isolement culturel et technique, sa fixation aux traditions africaines indéracinables, son long héritage de pratiques superstitieuses profondément archaïques, le condamnent à vivre dans un monde animiste où la causalité morale et magique a toujours le pas sur la causalité physique. La terreur constante du paysan, c'est encore moins la misère ou les catastrophes économiques que ses croyances. Il croit davantage à une menace des *loàs* qu'à celle des hommes.

On imaginerait mal un cas classique d'obsession compulsive par exemple dans un tel univers. Nous n'y avons jamais rencontré un conflit au sujet du temps, de l'argent, de la propreté, de l'entraînement à la toilette dans les formes traditionnelles, pour la bonne raison qu'il n'y a ni horloge, ni banque, ni robinet, ni chambre de toilette autour. Par contre, combien avons-nous vu de ces paysans tourmentés par l'imminence de leurs *devoirs* envers les *loàs* ou craindre la ruine financière du fait de ces obligations périodiques. Combien sont torturés par l'idée de laisser leurs excréments à vue d'œil dans le champ du voisin au lieu de gratter le sol comme le chat pour les y enterrer et éviter ainsi d'avoir l'anus retourné à l'envers si jamais l'autre décidait de brûler le produit de leur défécation au cours de terribles sortilèges.

On voit donc que si les conflits de base demeurent identiques, leur expression culturelle varie selon des valeurs reconstruites dans le milieu. On regarde le monde autrement selon qu'on le perçoit d'une luxueuse villa ou d'une *caille-loâ*. Parce que ses problèmes sont d'un autre ordre, le citadin fera une crise du type bourgeois et s'identifiera toujours au personnage de ses lectures, de son milieu. Il produira des types de fantasmes conformes au monde de la technicité.

Le paysan analphabète au contraire n'a à sa disposition que les génies des sources, des arbres, des roches, de la mer, de la tempête, des grands chemins et des carrefours. Ses regards ne se détachent de la terre que pour se porter vers ses *loàs*. Dans son délire, il ne parlera pas de machine infernale comme un habitant d'une cité industrielle. Il fera toujours allusion à son *cheval*, son compagnon de lutte. Son langage sera équestre. Sa névrose ou sa psychose revêtiront des formes frustrées reflétant les conditions sociales de son existence. Son aliénation restera circonscrite aux limites de sa culture. Ainsi un directeur d'une

« maison de santé » pour les gens de l'« arrière-pays », frappé par tant d'originalité culturelle chez ses patients, nous disait en confiance: « Ici nos fous sont différents des fous étrangers. »

On peut retrouver dans les conduites de la possession tous les types de comportements anormaux, tous les fantasmes, toutes les impulsions, toutes les techniques défensives d'une personnalité anormale. Mais la *crise de loâ* elle-même ne se réduit à aucune entité clinique particulière. Elle est un syndrome original de la psychopathologie du Noir en pays sous-développé. Nous l'appellerons le syndrome de l'« arrière-pays ». Quelle que soit la dominante affective de la personnalité de ses victimes, cette manifestation exprime une réalité *sui generis* inexplicable en dehors de ce « complexe analphabétisme-misère-angoisse » qui caractérise la vie rurale en Haïti.

Tout compte fait, la *crise de loâ* doit être interprétée à partir de la notion de désespoir. Les possédées ne trouvent une certaine jouissance que dans la crise. Celle-ci représente bien une fuite d'une réalité déplaisante. Elle est à la fois une mort symbolique et une naissance à une nouvelle vie. La possédée se perd pour se retrouver ou plutôt le *loâ* tue son *cheval* pour le ressusciter. « On dort, puis on se réveille », telle est l'expression capitale que les possédées utilisent elles-mêmes pour caractériser leur transe et qui représente selon nous cette « réalité simple, infiniment simple et si extraordinairement simple » à laquelle il faut réduire l'apparente complexité de la crise.

La possédée, à l'instar de son père ivrogne qui trouve dans la boisson son meilleur alibi, cherchera elle aussi un refuge confortable dans une expérience « aliénante ». Elle sera fascinée par le monde irréel de la possession où, comme dans l'enfance et dans le rêve, un désir n'a qu'à être exprimé pour être aussitôt satisfait. Elle pourra dire ce qu'elle voudra, agir comme elle l'entend. La possédée n'est pas plus responsable de sa crise qu'un alcoolique de ses délires, un rêveur de ses songes ou un enfant de ses jeux imaginaires. La crise passée, la possédée revient à l'organisation de sa personnalité antérieure tout en gardant les bénéfices que sa crise lui aura rapportés, et la possibilité d'avoir recours encore à la transe dès que la nécessité interne s'en fera sentir. Désagrégation, régression et reconstruction, tels sont, comme chez le schizophrène, les trois moments majeurs de son cycle existentiel (Burstin, 1963).

L'essence de cette transe, nous l'avons vu, consiste en la formulation d'une demande. La sagesse populaire dit bien: « *ouap*

prend pose loâ'ou pou di çà ou vlé » (vous vous cachez derrière un esprit pour mieux exprimer ce que vous voulez dire). Or, que réclame la possédée, si ce n'est qu'on la protège, qu'on lui donne à boire et à manger, qu'on l'habille, qu'on lui permette de revoir ses parents, qu'on lui fasse des cadeaux, qu'on l'écoute, qu'on cesse de la maltraiter, qu'on la reçoive avec des offrandes, bref qu'on lui donne enfin des preuves d'amour. Et que recherche la possédée dans sa crise ? Des poignées de main, des accolades, un appui pour sa tête, des invitations à la danse, des échos à ses chansons, une occasion de bénir avec sa sueur ou son crachat, une communion à la même coupe, donc la chaleur d'un contact humain.

Songez aussi qu'elle est si faible et si malade qu'elle s'affaisse, ne peut plus prendre soin d'elle-même, s'abandonne entre les mains des autres, se fait rampante comme une couleuvre, impuissante comme l'infirmes sans ses béquilles, dépendante comme la quêtuse, braillarde comme une damnée. Elle s'accuse, se menace, se fait du mal, prend des risques sur sa vie, souhaite se fondre avec les éléments de la nature. Même consciemment, elle avoue en dehors de la crise qu'elle n'attend rien de la vie et n'espère que sa mort prochaine.

De fait que de fois ne s'est-elle anéantie par ses transes pour éviter le suicide réel ? Que de fois n'a-t-elle été ainsi jusqu'au-delà de la vie, mais en deçà de la mort ? Nous retiendrons de la *crise de loâ* ce sens d'une conduite de sauvetage qui permet de continuer à vivre, à condition qu'on puisse arrêter l'existence et en sortir de temps à autre en raison d'un danger d'asphyxie. La crise figure la solution d'un conflit, un dispositif de réduction de tension et d'angoisse. Faire disparaître la crise, ce serait laisser l'individu sans défense, bloquer la voie habituelle de canalisation des impulsions, mettre l'inconscient à nu, et ouvrir bien grandes les avenues de la folie.

L'équilibre final des possédées elles-mêmes exige qu'on respecte ce jeu de rôle ou cette régression institutionnalisée au service de l'adaptation. Car si la *crise de loâ* s'est révélée une réaction infantile de la personnalité, une rage impuissante d'enfant fâché quoique infiniment plus élaborée qu'une simple crise de nerfs, elle se présente bien plus comme le mécanisme homéostatique d'une société qui n'est pas encore parvenue à l'âge de la psychanalyse.

2. POSSESSION ET CONTRÔLE DE L'AGRESSIVITÉ

De même que l'alcoolisme semble être l'alternative du suicide chez le Canadien français, ainsi la possession représente un équivalent des tendances suicidaires chez l'Haïtien. Dans les deux cas il existe un fond dépressif latent avec recherche d'évasion dans une conduite déviante. Ici nous limiterons notre thèse à la considération des relations intimes entre le suicide, les états dépressifs et la possession chez l'Haïtien.

a) *Relations avec le suicide*

Tout dans la nature paraît animé d'un obscur « élan vital ». Chaque entité vivante déploie le maximum d'énergie pour assurer l'intégrité et la permanence de son être. Seul l'homme, comme indifférent à cet appel impérieux de la vie, marque parfois une sorte d'aspiration au néant. Toutefois le suicide, négation même des instincts fondamentaux de tout ce qui respire, a toujours revêtu aux yeux du commun des hommes l'aspect d'un mystère: cette fureur contre soi-même, cette volonté consciente de se retrancher du monde, ce mélange complexe de déterminisme et de liberté, ce saut aveugle dans un au-delà de ténèbres n'ont pas fini d'étonner la raison.

Néanmoins le suicide, aussi ancien que l'humanité, est considéré dans toute société et au même titre que le crime comme un phénomène normal. Quand il s'en produit un cas, les organes de presse en font la relation comme d'un banal fait divers. Des services publics spécialisés en dressent la statistique. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le suicide est un fait social extrêmement rare en Haïti. L'office haïtien de statistiques⁵ a révélé que le nombre annuel des suicides varie entre deux et trois mais qu'il est impossible d'en établir le taux exact en raison de la trop grande sporadicité de ce phénomène dans le pays. Sans doute une population où le suicide est presque ignoré cache-t-elle une énigme.

On sait que des étrangers ont coutume en débarquant en Haïti de se renseigner aussitôt sur le taux annuel de suicide dans ce pays. Ils avouent alors leur étonnement d'apprendre que cet indice des morts volontaires est l'un des plus bas au monde en considération de l'incroyable densité de la population. Ils s'expliquent mal que des êtres humains soumis à une telle intensité de stress vital et à la frustration continuelle de tant de

5. Communication personnelle.

besoins fondamentaux dans l'existence montrent si peu de propension au suicide libérateur.

Cependant, il ne suffit pas de constater la rareté du suicide dans le milieu social haïtien, il faut surtout rechercher, dans les perspectives d'une criminologie comparée, les causes de la quasi-absence de ce phénomène en Haïti, ou plutôt les raisons de cet attachement obstiné des Haïtiens à l'existence. Plusieurs pourraient d'abord s'opposer à cette enquête sous prétexte que la question de savoir pourquoi les Haïtiens ne se suicident pas soulève en fait un faux problème.

On peut chercher comme Durkheim (1960), Halbwachs (1930), Freud (1964), Menninger (1938) à déterminer les causes du suicide dans une société, mais il ne convient pas de s'interroger sur l'absence de ce phénomène dans cette même société, puisque le suicide serait par nature un fait pathologique et le désir de vivre, une tendance naturelle de tout être humain. Des travaux relativement récents (Meerloo, 1966) ont montré que le suicide n'est pas en principe la conséquence de troubles organiques ou mentaux. Les lésions du cerveau dont on soupçonnait l'existence chez le suicidé se sont rarement révélées à l'autopsie. Il existe d'autre part des cas de suicide normal à l'origine desquels on découvre souvent un sentiment d'orgueil ou de supériorité face au milieu, de haine ou de jalousie réactionnelle, d'humiliation compréhensible ou encore le souci de l'opinion publique, la crainte justifiée d'une sanction, parfois la recherche d'une issue aux dures conditions de l'existence, rarement le désir de percer le mystère de l'au-delà et de réaliser une expérience mystique nouvelle. Les suicides des geôliers dans les camps de concentration nazis ou les exploits des jeunes kamikazes japonais durant la deuxième guerre mondiale témoignent suffisamment en faveur de la normalité psychologique de certains candidats à la mort volontaire. D'ailleurs la névrose, quand elle existe, n'est souvent qu'une « facilitation », une étape intermédiaire entre la cause et le phénomène, un moment de l'acte-suicide, ainsi que l'a très bien souligné le psychiatre Gabriel Deshaies (1951).

On pourrait aussi représenter que, si l'Haïtien attache tant de prix à la vie, c'est par l'effet de cet instinct de conservation qu'on trouve au fond de toute conscience humaine et qui mobilise contre la mort toutes les fonctions de la vie. Mais toute la question est précisément de savoir pourquoi le rôle inhibiteur d'un tel instinct opère si efficacement en Haïti, alors que dans la plupart des pays un certain appétit de la mort semble alimenter

sans cesse la promotion des suicidés. Sans renvoyer à l'exemple des États-Unis où l'on a officiellement noté un suicide toutes les vingt minutes (*la Presse*, 1968a), rappelons seulement qu'en Dominique, pays voisin d'Haïti, où la population est deux fois moindre, dispose d'un territoire deux fois plus étendu et jouit de meilleures conditions de vie en tant que pays sous-développé, on a enregistré une moyenne annuelle de quatre-vingt-quinze (95) suicides selon les statistiques publiées pour la période allant de 1946 à 1950. On voit donc qu'un recours normal aux comparaisons statistiques confirme l'absence relative de suicides en Haïti et nous autorise dès lors à en chercher les déterminismes profonds.

Parmi les causes de la carence de morts volontaires en Haïti, on pourrait retenir en premier lieu les conditions climatiques particulières où se déroule la vie du peuple haïtien. Certains sociologues ont cru découvrir quelque corrélation entre le taux de suicide et le climat d'un pays. La baisse de la pression barométrique engendrerait un pessimisme favorable au suicide, alors que les périodes de hausse créeraient un optimisme susceptible de faire prendre goût à la vie. Il n'est pas encore prouvé que le degré de saturation de l'atmosphère dans les pays chauds détermine une baisse ou une augmentation du taux de suicide. Néanmoins, si l'on se place au point de vue purement sociologique, on peut remarquer qu'un régime tropical provoque un ralentissement dans le train de l'existence normale: cette atmosphère lourde endort les puissances actives de l'être, enveloppe la conscience de torpeur et incline vers une recherche continue du repos.

Il s'ensuit que cette passivité générale entraînerait une diminution des contacts sociaux. D'où moins d'occasions de conflits avec autrui et, partant, moins de motifs de désirer la mort. Le suicide exige, au contraire, une certaine intensité de l'existence et une certaine tension vitale. L'absence de suicides en Haïti dépendrait donc d'abord de l'action dormitive du climat sur le mode de vie des Haïtiens.

A cette influence atmosphérique probable paraît liée celle de la structure géographique du pays. On sait que le suicide est fréquent surtout dans les plaines, dans le voisinage des grands fleuves et sur les côtes. Il se révèle par contre assez rare dans les montagnes: la difficulté des voies de pénétration, le rythme lent de la circulation, la monotonie et l'uniformité de l'existence expliqueraient cette carence. Or, les trois quarts de la superficie

d'Haïti sont formés de chaînes montagneuses. C'est d'ailleurs à cette particularité géographique que le pays doit son nom indien qui signifie terre haute et boisée.

L'immunité des Haïtiens contre le suicide pourrait ressortir, en troisième lieu, à la situation économique du pays. Durkheim (1960) souligne justement que la misère protège tandis que la richesse serait la grande pourvoyeuse du suicide, dans la mesure où ses fluctuations mêmes impliquent la révolte contre une soudaine déchéance. Il pourrait être permis de croire que l'Haïtien a fini par s'accommoder de son état chronique de sous-développé, si souvent cité en exemple, et qu'il ne se suicide pas, précisément parce qu'il est misérable.

Mais cette misère même n'est pas sans issue. L'attente d'un bonheur futur, les perspectives d'une amélioration prochaine de ses conditions d'existence font oublier au miséreux habituel ses déboires, ses soucis, et l'attachent à l'existence en dépit de la sombre peinture que lui fait de lui-même l'insatisfaction actuelle de ses besoins et de ses aspirations. S'il y a des pays où le principal intérêt de l'existence et le plus clair des espérances des hommes sont centrés sur les activités industrielles et commerciales, il y en a d'autres où l'individu attache ses ambitions et ses projets au mouvement même de la vie sociale, à une sorte de jeu de hasard où, pour gagner, il n'est que d'être habile et d'attendre. L'Haïtien, en général, accroche son train de vie et son avenir aux fortunes de la politique. Il aime et souhaite des changements perpétuels, des « réformes ». La chute d'un ministère ou d'un chef d'État provoque toujours comme une explosion d'espérances. Tout gouvernement nouveau présage une aurore nouvelle. Aussi bien l'instabilité administrative, née d'une crise politique endémique avec ses à-coups et ses hasards, semble renouveler les perspectives de l'avenir et recréer sans cesse un climat d'optimisme où chacun puise d'autres raisons de s'attacher à l'existence.

D'autre part la sociologie du suicide montre que ce phénomène fait des ravages dans les sociétés où la famille commence à se désagréger par l'affaiblissement des coutumes et des traditions. Or, la famille haïtienne, principalement au niveau des classes défavorisées, paraît fortement structurée. Les traditions s'y maintiennent dans toute leur vitalité et confèrent au groupe familial une cohésion, une homogénéité qui favorisent la vie en commun. La solidarité ainsi créée se traduit par ce qu'on pourrait appeler le « complexe du voisin ». Le groupe familial se prolonge

au-delà du foyer par des relations de voisinage. Dans les sections rurales surtout, le voisin est traité parfois au même titre qu'un parent. Il vient en aide à la famille économiquement et socialement. Il se forme donc entre voisins une véritable association contre les forces autodestructrices.

C'est aux sources de la religion que cet attachement à la vie paraît surtout s'alimenter. L'expérience révèle que les Haïtiens forment un peuple essentiellement religieux et qui trouve dans les cérémonies cathartiques du Vaudou des exutoires d'inquiétude. Le paysan vit au milieu de ses morts et de ses *loàs*, de ses autels et de ses *houmforts*. Il entretient avec les *esprits* un commerce familier. Le culte qu'il leur rend est, pour lui, occasion de chants, de danses, de beuveries. Il vit sous la protection permanente des dieux, ses ancêtres africains. Il est fort contre l'adversité, comme jadis les esclaves de Saint-Domingue, et, comme eux, préservé de toute velléité de rechercher la mort. Bien plus, quand il est *marassa*, *chouquette marassa*, *dossous* ou qu'il est *choal messieurs dames yo*, il n'est pas un homme ordinaire: il n'est pas « sain et sauf »; il est entouré d'esprits tutélaires; quoi qu'il lui arrive, il n'éprouve ni désespoir, ni même découragement; il ne saurait aspirer au néant.

Il n'est pas étonnant dès lors que l'Haïtien soit porté à attribuer à tout suicide une cause surnaturelle. Lorsqu'un homme se pend par exemple, on creuse une fosse sous les pieds du pendu. La corde elle-même ne doit être touchée par personne: certaines vibrations en émanent qui constituent un *guignon* et une menace de contagion. Puis on cherche parmi les ennemis du mort celui qui l'avait menacé d'un sort magique ou mieux encore parmi les *loàs* de l'Olympe vaudou celui que le suicidé avait négligé de *servir*. Tout suicide ne saurait être qu'une mort par suggestion, une punition d'une puissance occulte, le signe d'une transgression des traditions séculaires et sacrées.

Chaque société, dit-on, a son taux de suicide, qui reste constant pendant de nombreuses années et qui renseigne sur la température morale du milieu. Si nous observons ces pays où le taux de suicide est particulièrement élevé, nous remarquerons que la fréquence de ce phénomène répond toujours à un certain degré de civilisation. Il n'y a que les sociétés adultes à fournir un nombre considérable de morts volontaires. Là, le rythme de la vie est plus accéléré, l'équilibre économique et social plus instable, l'existence plus « engagée ». L'homme y trouve plus d'occasions de conflits, de heurts avec ses semblables,

plus de sujets de mécontentement et de motifs de désespoir. La technicité et l'intellectualité s'y développent aussi, amenant une division plus accentuée du travail, une désintégration progressive des traditions familiales et de la conscience religieuse, une confrontation plus dramatique avec les problèmes de l'existence. Le monde artificiel, organisé, structuré, ainsi élaboré et construit, en arrive à perdre de sa spiritualité primitive et ouvre à un plus grand nombre de malheureux la porte de sortie du suicide.

La conception de l'existence de l'Haïtien interdit à celui-ci de s'engager par cette porte au-delà de laquelle règne une éternité de mort. La vie sociale en Haïti est relativement simple. Le paysan vit dans un groupe familial dont les liens de solidarité l'attachent à un ensemble de traditions qui sous-tendent son existence. Son existence, il la vit au milieu de ses « bêtes » et de ses champs. Ses problèmes sont simples: entretenir sa vie matérielle et s'assurer la protection de divinités occultes. Dans les provinces, la vie sociale est concentrée surtout dans les lieux de prière, églises ou temples. Le type de l'homme de la ville est celui du fonctionnaire, du petit boutiquier. Il n'y a que la capitale, Port-au-Prince, où l'ennui et la monotonie ordinaire de la vie sociale fassent place à une activité périodiquement intense.

Cette structure sociale, où la complexité de l'existence est extrêmement réduite, entretient dans la mentalité des Haïtiens une atmosphère continuelle d'euphorie. Un étranger à qui nous parlions, un jour, de l'absence de suicides en Haïti nous répondit avec enthousiasme: « Mais, il y a la nature; il y a ces fleurs, ce soleil. Ici, l'on chante toujours; le moindre « tam-tam » fait danser. Ce peuple lyrique et heureux aime trop la vie pour penser un moment au suicide. » Rien de plus vrai. Le suicide ne saurait être une superstructure de la situation économique du milieu. Il n'y a de misère que consciente. Le misérable qui ne se sent pas tel ignore son infortune: c'est un homme heureux. Le suicide est solidaire de la conscience de soi et d'un certain raffinement intellectuel. Tout se passe comme s'il y avait diverses étapes dans la vie des peuples. Les peuples adultes, particulièrement remarquables par leur taux de suicide, seraient ceux où le progrès de la civilisation industrielle et technique coïnciderait avec une intensité de la vie intellectuelle et un sentiment plus aigu de la réalité.

Il y a, certes, différentes façons de vivre la vie. On peut la vivre dans l'intensité, dans la lucidité, dans l'« éveil » de

la conscience. On peut la vivre, au contraire, dans la tranquillité, dans l'insouciance, dans l'indifférence à l'égard de sa véritable valeur. La première manière, qui caractérise parfois ce qu'on appelle la « civilisation », conduit fort souvent au désir du néant. La seconde définit, à notre sens, la sagesse haïtienne. Sa portée métaphysique est sans doute modeste. Mais elle est une sûre garantie contre cette impression d'absurdité, cette tendance à la « nausée » que suggère souvent l'existence.

b) Relations avec les états dépressifs et la criminalité

Nous venons de voir que la quasi-absence de suicides en Haïti relève autant de facteurs socio-économiques, tels que l'intégration de la structure familiale, la forme de vie communautaire, que d'éléments plus proprement psychologiques, tels que l'accoutumance à la misère, une philosophie fataliste de l'existence si bien illustrée par les proverbes haïtiens et le recours continuels aux *loàs* du Vaudou comme source de stimulation et de réconfort. Cette rareté des cas de suicide dans le pays est d'ailleurs à rapprocher du taux de criminalité dont l'indice compte parmi les plus bas au monde, selon une récente déclaration publique du Ministre du Tourisme haïtien à la presse canadienne (*la Presse*, 1968b). Cette constatation peut être confirmée en outre par les rapports statistiques de la police, des tribunaux, des hôpitaux et de l'office national des statistiques (voir par exemple Institut haïtien de statistiques, 1951-1968, et Quartier général des forces armées d'Haïti, 1965).

Or, la question qui se pose est bien celle-ci : si le paysan haïtien ne manifeste aucune inclination ni au suicide ni au crime, quel usage fait-il donc de son agressivité ? Pourquoi les sujets de notre expérimentation désirent-ils tellement mourir, et pourquoi n'essaient-ils jamais consciemment de s'enlever la vie ? C'est ici que la *crise de loâ* paraît bien être la seule réponse à cette question ou la seule alternative à cette neutralisation des tendances destructrices.

On connaît mal en effet la façon dont un paysan haïtien exprime un état dépressif. On sait seulement que la mort d'un être cher et la séparation forcée d'un enfant d'avec la famille provoquent de sa part des réactions paradoxales. On se réjouit dans les campagnes haïtiennes de voir un fils ou une fille partir en domesticité à la ville souvent pour la vie entière, et sans espoir de retour. La mère ou le père qui supportent déjà un lourd fardeau familial sont heureux de s'en débarrasser et en

font littéralement cadeau à l'étranger qu'ils rencontrent pour la première fois.

De même lorsqu'un membre de la famille meurt, parents, voisins et amis se relaient à son chevet pour *tenir le cri*. Ce phénomène dit du *Quimbé rèl* qui rappelle la tradition des pleureuses de l'Antiquité exprime, selon toute apparence, non pas une douleur profonde et subjective, mais une forme institutionnalisée de solidarité devant la mort. La veillée funèbre qui s'ensuit est une véritable bamboche paysanne où l'on raconte au milieu des beuveries, des jeux de hasard et des galanteries amoureuses, les exploits juvéniles du défunt, ses aventures extra-maritales, ses hauts faits à la *gaguère*, ses talents comme danseur de *congo*, de *yanvalou*, ou de la *meringue*.

Quant à la parade funéraire vers le cimetière, elle s'accompagne de courses, de chants, de danses et d'un rituel compliqué, qui donnent au défilé plutôt l'aspect d'une réjouissance du village et qui situent l'expérience du deuil à la frontière imprécise de la douleur et de la joie. D'ailleurs, pourquoi s'attrister puisque tous savent que le défunt n'est pas vraiment mort, qu'il continue à se nourrir dans l'au-delà, à visiter les siens à l'occasion de visions et de songes, qu'il hante toutes les cérémonies familiales et qu'il se réincarne souvent dans la personnalité d'un *loâ* protecteur.

Il semble au contraire que tout le cycle de la dépression se retrouve dans une *crise de loâ*. Il n'y a qu'à assister à une scène vaudouesque pour s'en convaincre. À ce sujet, nous avons toujours été frappé par ce moment du rituel dans le Sud où la maîtresse de cérémonie, les larmes aux yeux, entonne avant sa transe ce cantique aux accents pathétiques: « *Moin connain gnou jou pou moin mourri (bis), mais avant' m mourri, fò' m fouillé trou' m mette là, sévérine, moin tounnin poisson lan dleau* » (je sais qu'un jour, je dois mourir (bis), mais avant de mourir, je dois creuser mon trou, sévérine, je deviens un poisson dans l'eau).

D'autre part, toute la séquence de la crise comporte une tonalité nettement dépressive. C'est que la possédée, en dépit de son apparente érotomanie, n'est pas une excitée sexuelle au sens d'une hystérique; c'est plutôt une affamée d'amour au sens d'une déprimée. Ce qu'elle cherche au fond, c'est à travers le sexe un contact profondément humain. Nous l'avons montré: son oralité, son sens aigu de la culpabilité, son masochisme, sa quête d'attention, son besoin de reconnaissance à travers ses

chants, ses danses, son désir de dialogue, sa personnalité abandonnienne de base, sa psychologie de préférée des *loàs*, sa fixation maternelle, sa transition rapide des phases de prostration et de mélancolie à des périodes d'exubérance et de toute-puissance où elle s'identifie au véhicule des dieux, font inévitablement penser au cycle maniaco-dépressif d'une personnalité en déséquilibre à la recherche d'un point de stabilité.

Lorsqu'on se rappelle que durant les cérémonies vaudouesques les sacrifices d'animaux consacrés font couler un flot de sang dont l'assistance se sert pour se désaltérer, se *croix-signer*, se frictionner ou pour ses libations; lorsqu'on se représente aussi qu'en ces mêmes occasions le meurtre de soi-même ou de ses ennemis est mimé sous la forme d'un psychodrame au réalisme poignant, et qu'on évoque enfin le déroulement d'une crise de possession comme la figuration d'une mort symbolique, on comprend que le Vaudou exprime le désespoir de l'Haïtien qui y trouve un exutoire pour son agressivité refoulée et sa dépression potentielle. Dès lors il est aussi permis de croire que ce système magico-religieux masque une forme de déviance psycho-culturelle, compense la rareté de suicide et d'homicide en Haïti, ou joue indirectement un rôle réducteur de la délinquance et de la criminalité dans ce pays.

CONCLUSION

Sans doute beaucoup de professionnels engagés dans la pratique en Haïti comme en d'autres milieux sous-développés, où la culture valorise la possession et ces types de personnalité caractéristiques de la *criseuse des loàs*, seraient intéressés à prolonger nos considérations épistémologiques sur le plan de l'action. Prêtres et pasteurs, médecins et éducateurs peuvent bien se demander à la lecture de notre travail expérimental si nous n'avons pas démontré que la possédée est anormale sans prouver pour autant que la crise de possession est pathologique. Car « ce qui est morbide pour les individus peut être normal pour la société », dit Durkheim (1960, p. 418).

Aussi nous ne nous faisons pas d'illusion : entre présenter l'évidence d'un comportement pathologique de la part de nos *criseuses* et espérer que l'entourage de celles-ci modifie ses croyances et ses attitudes à l'égard de la *crise de loâ*, il y a là une différence énorme. Les valeurs de la possession sont trop bien installées dans la mentalité paysanne pour en être délogées par le simple recours à la dialectique. Le prestige social que confère le fait d'être en communication avec l'invisible et les dieux vaut bien pour une possédée toute la part de puérité dont s'accompagne la transe.

En conclusion de tout ce qui précède, nous formulons les recommandations suivantes :

a) Il y a nécessité de décaper la crise de possession de son aspect ésotérique pour l'intégrer à la psychiatrie haïtienne à titre de technique psychothérapique basée sur le psychodrame vaudouesque. De même que l'électrochoc provoque chez le grand déprimé une crise épileptiforme expérimentale, de même

la mise en place du « jeu de la transe » pourrait aider à communiquer au niveau de l'analphabétisme un matériel précieux qui risque de demeurer autrement incommunicable.

b) Beaucoup de phénomènes parapsychologiques sous-jacents à la crise de possession méritent d'autres investigations expérimentales. Ainsi:

1) La télémétrie des rythmes du tambour et leur synchronisation avec les ondes cérébrales, en particulier les ondes alpha pour rendre compte des phénomènes électriques apparemment actifs dans l'occurrence de la crise.

2) La mise au point d'un test de la possession pour évaluer le degré relatif de dissolution de la conscience durant la transe, et apprécier à quel point la possédée joue un personnage mythique ou son propre drame intérieur.

3) L'étude plus poussée de la transe au cours du sommeil afin d'identifier avec plus de précision le stimulus interne ou externe de cette forme mystérieuse de la possession vaudouesque.

4) La provocation, grâce au contrôle de variables expérimentales, d'une crise de possession avec stimulation sensorielle variée capable de reproduire au laboratoire toutes les conditions nécessaires au déclenchement spontané de la transe.

5) L'enregistrement en vue d'une analyse par le laboratoire de linguistique comparée d'un échantillon représentatif des « dialectes des dieux » afin de faire le point sur les phénomènes de glossomanie dans la possession.

6) L'étude de possédées lettrées, s'il en existe d'authentiques, par le moyen de tests comme le dessin à main libre et au miroir pour approfondir des problèmes laissés inexplorés par nous, comme l'image du corps et l'écriture automatique. Pour ce dernier cas, nous ne disposons que d'une seule observation sur une période de deux ans (non rapportée ici).

7) Une recherche bien conduite sur la *crise de loâ* chez les enfants. Certains cas nous ont été relatés par des amis, mais il nous a été impossible de vérifier leur authenticité en dépit de nos enquêtes pour arriver à être mis en contact avec l'un de ces enfants exceptionnels.

8) La détermination à l'aide d'un dispositif expérimental plus approprié du mécanisme de la transmission de la transe des parents aux enfants. L'épreuve cruciale devrait consister à vérifier le sort de ces enfants de *criseurs* précocement séparés de leurs parents (comme le fait se produit constamment en Haïti où les paysans aiment confier dès le plus bas âge leurs enfants

aux bourgeois des villes, sans entretenir le moindre contact avec ceux-là jusqu'à l'adolescence). On saurait alors une fois pour toutes si la crise de possession est capable ou non de se produire sans apprentissage préalable.

À cette longue et passionnante étude qui dépasse certainement autant les ressources d'un seul homme que l'espérance même de toute une vie nous convions les générations successives des chercheurs.

GLOSSAIRE

- ARBRE-REPOSOIR:** Arbre où demeure un *loâ*. C'est le plus souvent la calebasse dont les fruits en forme de courge servent aussi bien aux usages domestiques (gourde, bol), à la décoration intérieure (lampes), à la fabrication d'instruments de musique (*tia-tia*) qu'au rituel vaudouesque.
- ASSON:** Calebasse recouverte d'un filet dont les mailles comprennent des graines de porcelaine ou des vertèbres de serpent.
- BACCA:** Souvent représenté par un gros chien noir. Il peut désigner aussi tout autre animal à l'allure suspecte, parfois traînant une chaîne après lui dans la nuit. Il est au service des *loâs* ou des sorciers.
- BAIGNER, ou SE FAIRE BAIGNER:** Action de conjurer le mauvais sort, ou de conférer une certaine immunité personnelle en plongeant le corps dans un bain magique.
- BOCOR:** Du mot *fon bakono* qui signifie prêtre. C'est un guérisseur, un *houngan* versé dans la magie noire.
- BOSSAL:** Mot d'origine espagnole qui signifie brutal, sauvage. Un *loâ* est dit *bossal* lorsqu'il n'est pas encore dompté.
- BOULA:** C'est un tambour minuscule, le plus petit des trois tambours du rite *Rada*.
- BOULÉ-ZIN:** C'est une cérémonie qui consiste à enflammer l'huile dont on a préalablement enduit des vases d'offrandes.
- BOUQUI:** Sot. S'oppose à malice comme « gens sottes » s'oppose à « gens l'esprit », dans les contes haïtiens.
- CABOCLES et CAFOUS:** Types de métis brésiliens.
- CAILLE-LOÂ:** C'est le *houmfort* ou le sanctuaire des esprits. Il peut abriter dans le même temps la famille. On l'appelle encore *caille-mystère*. Dans certains cas il figure une petite maison isolée dans la cour.
- CANARI:** Grande jarre qui sert aussi bien aux usages domestiques qu'au rituel vaudouesque. *Casser les canaris* est un rite funéraire.
- CANDOMBLÉ:** L'équivalent sud-américain du Vaudou haïtien. Ce mot désigne selon les régions, la religion elle-même, les danses ou le sanctuaire.
- CANZO:** Un *canzo* est un individu qui a reçu l'initiation vaudou au cours d'une cérémonie spéciale dite *cérémonie-canzo*. Par extension se dit de toute personne, initiée ou non, capable de toucher au feu sans se brûler.

- CAPRELATA:** Mot qui désigne un charme magique en général. Synonyme de *point* souvent dans le Sud.
- CHOAL-LOÀ:** Le cheval du *loà* littéralement. La possédée représente la monture de son divin cavalier dans le Vaudou.
- CLAIRIN:** Sous-produit du rhum. On l'appelle encore *tafia*.
- COMPÈRE:** Signifie parrain. Parfois sert à exprimer le respect aux personnes plus âgées; plus rarement se dit d'un monsieur avec une nuance ironique.
- COUI:** Sorte de bol fabriqué à l'aide d'une courge (calebasse) sectionnée en deux moitiés.
- COLUR:** Mot polyvalent en créole. Désigne tantôt un jardin, tantôt un enclos, tantôt un long et sinueux corridor reliant deux rues, tantôt une multitude de chaumières à usages divers. Tout dépend du contexte.
- CRISE DE LOÀ:** Signifie crise de possession ou transe vaudouesque.
- CRISEUSE DE LOÀ:** Néologisme préféré au terme traditionnel de possédée. Il indique d'une façon spécifique la personne sujette aux trances dans le Vaudou et non à la possession démoniaque (selon le peuple).
- CROIX-SIGNER:** Tracer une croix sur un objet ou sur une personne. On peut se servir de la farine, du sang, de la sueur, du crachat, etc.
- CUPER:** Désigne une forme spéciale de moue accompagnée d'un bruit caractéristique des lèvres. Il exprime souvent l'hostilité ou la frustration. Lorsque le bruit est très accentué il indique la provocation.
- DANSER DANS LA TÊTE:** Expression particulière au Vaudou pour désigner la transe. En créole, il n'existe pas de terme propre équivalent au mot français possédée. *Un loà danse dans sa tête, un loà la monte, la réclame, la fatigue, marche sur elle, etc.*, sont les périphrases employées pour parler d'une possédée.
- DIVINOR:** Dans le Sud, c'est l'équivalent du *houngan*. Ailleurs, il a le sens spécifique de devin. En principe tout prêtre du Vaudou est en même temps *divinor*.
- DJÉVO:** Chambre d'initiation, une des dépendances du sanctuaire vaudou.
- DOCTEUR-FEUILLE:** *Houngan* ou profane qui connaît les propriétés curatives des plantes tropicales. Sert à désigner ironiquement les mauvais médecins.
- DOSSOU:** Enfant né après des jumeaux. Il a beaucoup moins de pouvoirs que ces derniers qui représentent souvent des *loàs*.
- ENGAGEMENT:** Voir *point-chaud*.
- ENVOÛTEMENT (en Haïti):** Ensemble de rites magiques destinés à tuer une personne à distance en agissant sur son substitut symbolique (poupée, image dans l'eau, etc.) ou sur des objets appartenant à cette personne.
- ÊTRE TENU PAR UN LOÀ:** Se dit de tout malaise, de toute douleur, de toute maladie inexplicables par des causes naturelles connues. Le *loà* tient les gens lorsqu'il désire être ramassé, servi, nourri ou lorsqu'il est mécontent d'un membre de la famille pour une raison quelconque.
- EXPÉDITION:** Technique consistant à rendre un animal possédé de l'esprit d'un mort. En conséquence l'animal doit être mis à mort. S'applique aussi aux êtres humains qui souffrent alors de la maladie dont est mort le défunt. *Faire une expédition* ou *envoyer un mort* sont des expressions équivalentes.
- GAGUÈRE:** Enceinte circulaire réservée au combat de coqs. Sert secondairement aux danses vaudouesques et aux réunions politiques.

- GARDE:** Sorte de talisman que portent les vaudouisants. Il consiste le plus souvent en un petit sac au contenu mystérieux et dont le pouvoir magique a été composé par le *houngan*. Les bébés en portent souvent à leur cou.
- GOURDE:** L'unité pour le papier-monnaie en Haïti. Un dollar américain vaut cinq *gourdes* ou piastres.
- GOVI:** Désigne une cruche. On invite les *loàs* à y descendre.
- GUIGNON (en Haïti):** Sorte de mauvais sort attaché à quelqu'un et qui modifie le cours de sa destinée. Il peut être provoqué par un compliment, une effluve magique, un *ouanga*, un attouchement quelconque. On en protège quelqu'un par changement de prénom, par un bain magique ou par une cérémonie vaudouesque.
- HASCO:** « Haitian American Sugar Company ». Usine sucrière située dans les faubourgs de Port-au-Prince, la capitale du pays.
- HOUMFORT:** C'est le temple vaudou. Les cérémonies et les danses s'y déroulent seulement sur convocation spéciale. Il n'y a pas de service dominical dans le Vaudou. L'assistance régulière aux cérémonies n'est obligatoire que pour le *houngan*, la *mambo* et leurs proches serviteurs. Cependant pour plaire aux touristes on établit de plus en plus en fin de semaine (samedi soir) des « bamboches sous la tonnelle ».
- HOUNGAN:** Prêtre vaudou souvent désigné autrement par le terme plus familier de *gangan*. Selon ses fonctions, il devient *divinor*, *bocor* ou *médecin-feuille*.
- HOUNGUENICON:** Il dirige le chœur de la *société-houmfort*. Lorsque le rôle est tenu par une femme, on parle de *reine-chanterelle*.
- HOUNSSI:** Ce sont les assistants du *houngan* ou de la *mambo*. Parmi les vaudouisants, ils sont les seuls à avoir suivi un stage formel d'initiation par le chef de la *société-houmfort*. Ils se recrutent surtout parmi les femmes.
- LAMPE ÉTERNELLE:** C'est l'équivalent vaudou de la lampe du sanctuaire. Elle repose au milieu du *rogatoire*.
- LAPLACE:** Le maître de cérémonie dans le Vaudou. Il est armé d'un sabre ou d'une *machette* et assiste le *houngan*.
- LOÃ:** Mot clef dans le Vaudou. Il désigne tous les esprits ou *mystères* grands et petits qui sont à l'origine de la crise de possession ou *crise de loã* (transe vaudouesque). On dit *loã-racine* pour indiquer un esprit ancestral et *loã-maitre-tête* pour identifier l'esprit principal d'une possédée.
- LOÃ-MONTER:** Expression indiquant qu'un *loã* vient de sauter sur sa monture (possession).
- MACHETTE:** Genre de couteau très long et très large au bout recourbé vers le haut. Sert surtout à la coupe de la canne à sucre et à divers usages domestiques.
- MAMAN:** Variété spéciale de la batterie des tambours.
- MAMAN-LOÃ:** Se dit ironiquement de toute possédée qui est *montée* par une infinité de *loàs*. La *maman-loã* désigne parfois la *mambo*, tandis que le *papa-loã* réfère au *houngan*. Secondairement une *maman-loã* comme une *maman-bouzin* (prostituée en chef), évoque l'idée d'une possédée ou d'une prostituée qui présente un fort embonpoint.
- MAMBO:** Prêtresse du Vaudou. On l'appelle encore *divinèse*. À ne pas confondre avec *madivinèse* qui signifie lesbienne. Il n'y a pas de *mambos* parmi les *bocors*, mais lorsqu'une *mambo* pratique la magie noire, on dit qu'elle est un *loup-garou*.

MANGER-LOÃ: Cérémonie vaudouesque où l'on donne principalement à manger aux esprits. Une cérémonie pour les *loãs* peut être un *manger-les-anges*, un *manger-les-morts*, un *manger-marassa*. Si la cérémonie est une simple libation, on l'appelle *jetter d'eau* (verser de l'eau).

MARASSA: Synonyme de jumeaux. On ne dit pas *loãs-jumeaux*, mais *loãs-marassas* dans le langage de l'arrière-pays.

MYSTÈRE: Synonyme de *loã*.

NÉGRIER: Nom commun aux bateaux qui faisaient le trafic des esclaves, ou la « traite des Noirs » entre l'Afrique et l'Amérique.

OGAN: Pièce métallique que l'on fait résonner avec une tige de métal. C'est parfois une cloche.

OUANGA: Renvoie à un liquide magique répandu au sol, à un sac ficelé, à une odeur suspecte et persistante, à une poudre contenue dans une lettre, à une bouteille au contenu indéterminé, etc., et dont l'effet est de provoquer la maladie, la malchance ou la mort.

PÉ: Autel en maçonnerie dans un sanctuaire vaudou. On dit encore *pégi*.

PÈRE-SAVANE: Personnage très populaire dans les campagnes haïtiennes. On le rencontre aux cérémonies vaudouesques et aux rites funéraires. Il est parfois le seul alphabétisé dans la foule. Il récite des prières en français et en latin à la manière du prêtre dont il imite la conduite et qu'il représente officieusement.

PÉRISTYLE: S'appelle encore tonnelle. C'est une pièce qui prolonge le sanctuaire et qui est surtout réservée aux cérémonies et danses publiques.

PESER (une personne): Se dit d'un cauchemar provoqué par un *loã* ou par un *loup-garou*. S'accompagne en général d'une sensation de pesanteur corporelle.

PEYOTTE: Sorte de cactus.

PIERRE-TONNERRE: Pierre triangulaire, généralement de couleur grise et marquée d'un trait blanchâtre. On la laisse tremper dans un bain aromatique, dans l'huile ou dans l'eau bénite. La *Pierre-tonnerre* représente un dieu, un génie ou un *loã*.

PITITTE-FEUILLE: Littéralement signifie non pas petite feuille comme le pense Métraux, mais « enfant des feuilles ». En fait c'est un enfant de cœur. Il est souvent le fils, le filleul, ou le protégé du *houngan*.

PLAÇAGE: Sorte de concubinage sanctionné par la tradition paysanne. C'est une union morale de deux époux en dehors de l'Eglise avec l'assentiment des parents et de la communauté. Le *plaçage* est souvent une étape intermédiaire vers le mariage catholique regardé comme une ascension dans l'échelle socio-économique. Bien des gens *placés* ayant de nombreux enfants se disent paradoxalement trop pauvres pour se marier. L'institution du *plaçage* a été corrompue dans les villes où elle est devenue l'équivalent du concubinage occidental.

POINT-CHAUD: Sorte d'engagement contracté envers un génie malfaisant, en général un *loã bacca*. On lui promet le sacrifice d'un être cher qui peut être ses parents (*coq et poule*), sa femme enceinte (*bouteille pleine d'eau*), etc., en retour de services extraordinaires (guérison ou fortune matérielle). Cet engagement est volontaire ou involontaire.

POTEAU-MITAN: Colonne centrale et sacrée du péristyle. Les esprits y montent et descendent durant les cérémonies.

POT-TÊTE: Littéralement pot de la tête. C'est le réservoir qui renferme l'âme de l'initié. On y trouve des cheveux, des poils des aisselles et du pubis, des rognures d'ongles, etc.

- RADA**: Vient du dahoméen Allada, ville d'Afrique. Il y a la *nation des loàs Rada*, les rites *Rada*, les tambours *Rada*, etc.
- RAMASSER UN LOÃ**: Signifie rendre un culte à un esprit. Un *loã* traîne n'importe où; aussitôt qu'on le *ramasse*, il vient *danser dans votre tête*. *Ramasser un loã* consiste essentiellement à lui dresser un oratoire, à lui consacrer un jour de la semaine et à lui offrir au moins un dîner annuel ou *service-loã*.
- ROGATOIRE**: Déformation créole du terme oratoire. On parle plus souvent de *table-rogafoire*, pour désigner le lieu principal d'un culte privé.
- RONDE-DÉDÉ**: Danse. S'emploie souvent dans un sens ironique.
- SÉGOND**: Avec le *maman* et le *boula*, il complète la trilogie des tambours *Rada*.
- SERVICE**: Synonyme de *manger-loã*. Dans le Sud, il désigne une cérémonie vaudouesque particulièrement fastueuse.
- TOMBER-LOÃ**: Action de tomber en transe.
- VAUDOÛ**: Nom générique des divinités dahoméennes. Ce mot s'écrit encore *Vodu, Vodun, Voodoo*. Notons que l'orthographe des mots créoles n'est pas encore fixée. Certains adoptent une écriture phonétique, d'autres une transcription littéraire qui se rapproche davantage de l'orthographe des mots français.
- VENDRE (une personne)**: Gager la vie de quelqu'un chez un *bocor* pour une forte somme d'argent. La personne est vouée à une mort rapide dès que l'esprit a satisfait la cupidité du vendeur. On parle dans le même sens d'*engagement*.
- VÉVÉ**: Figures géométriques dessinées par un artiste du Vaudou. Elles représentent les caractéristiques ou la signature des *loàs*.
- VLAMBINDINGUE**: Membre d'une « société-secrète ». Il s'appelle encore *galipotte, mauvais air, mauvais œil, zobop*, etc., selon les régions. En général on parle plutôt de *loup-garou*.
- ZOMBI**: Être mythologique représentant un défunt ressuscité, mais privé de son âme qui a été enfermée dans un pot par la baigneuse de cadavres. D'où l'habitude d'empoisonner les cadavres pour empêcher la transformation d'un individu décédé en « mort-vivant ». Le *zombi* est muet, il fixe toujours le sol, veille sur les plantations, va voler chez le voisin pour le bénéfice de son maître. Il recouvre l'usage de la parole et sa personnalité première si, par imprudence, on lui offre un repas salé. Bien des schizophrènes et des débilés profonds se méritent facilement la réputation de *zombi*.

BIBLIOGRAPHIE

- ABLE, A., J.-C. BAJEUX et J. PARIZOT (1956) : *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Editions du Cerf.
- ALEXIS, J. (1957) : *les Arbres musiciens*, Paris, Gallimard.
- AUBOURG, M. (1955) : « La divination dans le vaudou », *Bulletin du Bureau d'ethnologie*, Port-au-Prince, série 2, n° 12: 36-46.
- BASTIDE, R. (1950a) : *Introduction à l'étude des interpénétrations des civilisations*, texte polycopié.
- (1950b) : *Sociologie et psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1960) : *les Religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERGSON, H. (1934) : *la Pensée et le mouvant*, Paris, Alcan.
- BIJOU, L. (1963) : « Aspects psychiatriques du Vodou haïtien », *Revue Rond-Point*, Port-au-Prince, Imprimerie des Antilles, n° 8: 6-9.
- BURSTIN, J. (1963) : *Désagrégation, régression et reconstruction dans la schizophrénie*, Paris, Privat.
- CABON, P.-A. (1933) : *Notes sur l'histoire religieuse d'Haïti*, Port-au-Prince, Petit séminaire, Collège Saint-Martial.
- CINÉAS, J.-B. (1945) : « Réponse au R. Père Foisset », *la Phalange*, Port-au-Prince, nos 12, 13 et 14 (mai) : 1-2.
- DENIS, L., F. DUVALIER, M. AUBOURG et L. VIAU (1949) : *l'Avenir du pays et l'action néfaste de M. Foisset*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat.
- DEREN, Maya (1953) : *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*, New York, Thames and Hudson.
- DESHAIES, G. (1951) : *Psychologie du suicide*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DEVEREUX, G. (1956) : « Normal and Abnormal: The Key Problem of Psychiatric Anthropology », in: *Some Uses of Anthropology*, Washington, Anthropological Society; cité par Ari Kiev, « Prescientific Psychiatry », in: *American Handbook of Psychiatry*, New York, Basic Books, 1966, vol. 3, chap. 12, p. 165-179.
- DORSAINVIL, J.-C. (1931) : *Vodou et névrose*, Port-au-Prince, Imprimerie La Presse.

- et FRÈRES DE L'INSTRUCTION CHRÉTIENNE (1949): *Manuel d'histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, Imprimerie des Frères de l'Instruction chrétienne.
- DOUYON, E. (1952): *le Suicide en Haïti*, mémoire inédit, Université d'Haïti, Ecole Normale Supérieure.
- (1955): *le Facteur coloration dans le test thématique d'aperception*, thèse inédite, Université de Montréal, Institut de psychologie.
- (1963): « Les tests d'intelligence et de personnalité appliqués aux enfants haïtiens », communication présentée au Troisième congrès caraïbéen pour la santé mentale, Kingston (Jamaïque); texte publié en anglais dans le *Résumé des travaux du congrès*, Kingston (Jamaïque), West Indies University Press.
- (1964): « Certains aspects de l'application des techniques psychologiques en pays sous-développés », communication présentée au Congrès de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences, *Cahiers de psychologie clinique*, n° 1: 31-37.
- (1965): *la Crise de possession dans le Vaudou haïtien*, thèse inédite, Université de Montréal, Institut de psychologie.
- (1968a): « L'examen au Rorschach des vaudouisants haïtiens », in: *Trance and Possession States*, Montréal, Imprimerie Electra, p. 97-119.
- (1968b): « Psychopathologie du diable », *Journal of Interamerican Studies*, 10 (n° 3): 384-392.
- DURANT, M.-F. (1960): *Cent ans de Concordat, bilan d'une faillite*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat.
- DURKHEIM, E. (1960): *le Suicide*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ELLENBERGER, H. (1959): « Aspects culturels de la maladie mentale », *la Revue de l'Association canadienne de psychiatrie*, 4 (n° 1): 26-37.
- (1963): « Les mouvements de libération mythique », *Critique*, Paris, 19 (n° 190): 248-267.
- Estadística del suicidio en la Republica Dominicana* (1951), Ciudad Trujillo, Gouvernement dominicain, Seccion de publicaciones.
- FILIOZAT, Y. (1943): *Magie et médecine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- FREED, S. et Ruth FREED (1964): « Spirit Possession as Illness in a North Indian Village », in: *Trans-cultural Psychiatric Research*, Montréal, McGill University Press, 1: 106-107.
- FREUD, S. (1964): *Au-delà du principe de plaisir. Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- GILL, M. et Margaret BRENNAN (1961): « Trance in Bali », in: *Hypnosis and Related States*, New York, International Universities Press, p. 294-318.
- GOLDSTEIN, K. et M. SCHEERER (1941): *Abstract and Concrete Behavior. An Experimental Study with Special Tests*, Washington (D.C.), American Psychological Association, série 53, n° 2.
- GOYER, Francine (1957): *les Techniques projectives en anthropologie*, texte polycopié (inédit).
- HALBWACHS, M. (1930): *les Causes du suicide*, Paris, Alcan.
- HALLOWELL, J. (1945): « The Rorschach Technique in the Study of Personality and Culture », *American Anthropology*, 47: 95-110.
- HARPER, E.B. (1964): « Spirit Possession and Social Structure », in: *Trans-cultural Psychiatric Research*, Montréal, McGill University Press, 1: 107-108.

- HERSKOVITS, M. et Frances HERSKOVITS (1933): *An Outline of Dahomean Religions Belief*, New York, Memoirs of the American Anthropological Association, vol. 41.
- (1937): *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf.
- HORNEY, Karen (1937): *The Neurotic Personality of Our Time*, New York, Norton.
- INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUES (1951-1968): *Bulletin trimestriel*, Port-au-Prince, Gouvernement haïtien.
- KERSUZAN, M. (1895): *Circulaire*, Archevêché du Cap-Haïtien, 16 juillet.
- KIEV, A. (1961a): « Folk Psychiatry in Haiti », *Journal of Nervous and Mental Diseases*, n° 132: 260-265.
- (1961b): « Spirit Possession in Haiti », *American Journal of Psychiatry*, n° 118: 133-141.
- LANTERNARI, V. (1963): *The Religions of the Oppressed*, New York, Knopf.
- La Presse (1968a): « Un suicide toutes les vingt minutes aux États-Unis », Rapport sur les travaux du 1^{er} congrès nord-américain de suicidologie, Montréal, 30 mars, p. 1.
- (1968b): « Conférence de presse du Ministre du Tourisme d'Haïti », Montréal, 31 juillet, p. 5.
- LEIRIS, M. (1938): « Les Dieux Zaars », cf. R. Bastide (1950b).
- LEYBURN, J. (1945): *The Haitian People*, New Haven, Yale University Press.
- LINTON, R. (1956): *Culture and Mental Disorders*, New York, Thomas.
- MARS, L. (1956): *la Crise de possession dans le vodou. Essai de psychiatrie comparée*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
- (1958): *Nouvelle contribution à l'étude de la crise de possession*, texte photocopié, Port-au-Prince.
- MAXIMILIEN, L. (1945): *le Vodou haïtien. Rites Rada-Canzo*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État.
- MEERLOO, J.-A.-N. (1966): *le Suicide*, Bruxelles, Ch. Dessart.
- MENNINGER, K. (1938): *Man against Himself*, New York, Harcourt, Brace and World.
- MÉTRAUX, A. (1957): *Haïti: la terre, les hommes et les Dieux*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière.
- (1958): *le Vodou haïtien*, 6^e éd., Paris, Gallimard.
- MONTILUS, G.-S.-C. (1963): « La pratique religieuse haïtienne dans ses dimensions historique et sociologique », *Revue Rond-Point*, Port-au-Prince, Imprimerie des Antilles, n° 8: 10-14.
- MORAL, P. (1961): *le Paysan haïtien*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- NEHER, A. (1964): « A Physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies Involving Drums and Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects », in: *Trans-cultural Psychiatric Research*, Montréal, McGill University Press, 1: 91-93.
- PETERS, C. (1960): *la Croix contre l'Asson*, Port-au-Prince, Imprimerie La Phalange.
- POMPILUS, P. (1963): « Le Vodou dans la littérature haïtienne », *Revue Rond-Point*, Port-au-Prince, Imprimerie des Antilles, n° 8: 4-6.
- PRICE-MARS, J. (1928): *Ainsi parla l'oncle*, Paris, Imprimerie de Compiègne.
- QUARTIER GÉNÉRAL DES FORCES ARMÉES D'HAÏTI (1965): *Rapport statistique sur les arrestations opérées par l'armée d'Haïti dans tout le pays selon les causes de 1955 à 1965*, rapport inédit, Port-au-Prince, Armée d'Haïti.

- RAMOS, A. (1938) : cf. P. Verger (1957).
 — (1940) : *O Negro Brasileiro*, Sao-Paulo, cf. R. Bastide (1960).
- Recensement général de la République d'Haïti (1950) : Port-au-Prince, Gouvernement haïtien, Publication du bureau de recensement.
- RIGAUD, M. (1953) : *la Tradition vaudoo et le vaudoo haïtien. Son temple, ses mystères, sa magie*, Paris, Niclus. Photographies d'Odette Mennesson-Rigaud.
- RODRIGUEZ, N. (1900) : *l'Animisme fétichiste des nègres de Bahia. Métissage, dégénérescence et crime, atavisme psychique et paranoïa*, cité par P. Verger (1957).
 — (1935, 1945) : cf. R. Bastide (1960).
- ROMAIN, J.-B. (1959) : *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat.
- ROUMAIN, J. (1942) : *A propos de la campagne « antisuperstitieuse »*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat.
 — (1944) : *Gouverneurs de la Rosée*, roman, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, « Collection indigène ».
- SEABROOK, W.B. (1929) : *The Magic Island*, New York, The Literary Guild of America.
- U.N.E.S.C.O. (1951) : *l'Expérience-témoin d'Haïti* (première phase: 1947-1949), Paris.
- VERGER, P. (1957) : *Notes sur le culte des Orisa et Vodun*, Dakar, Ifan, « Mémoires de l'Institut français d'Afrique noire », n° 51.
- WITTKOWER, E.D. et L. BIJOU, (1963) : *Psychiatry in Developing Countries*, texte photocopié, présenté à la Convention annuelle de l'Association psychiatrique américaine.
 —, L. DOUYON et L. BIJOU (1964) : *Spirit Possession in Haitian Vodun Ceremonies*, texte photocopié, Montréal, McGill University, Department of Psychiatry, et Port-au-Prince, Centre de psychiatrie.
- YONEBAYASHI, T. (1964) : « Kitsunetsuki (Possession by Foxes) », in: *Trans-cultural Psychiatric Research*, Montréal, McGill University Press, 1 : 95-97.
- ZILBOORG, G. et G. HENRY (1941) : *A History of Medical Psychology*, New York, Norton.

RÉSUMÉS

SPIRIT POSSESSION: A PSYCHO-CULTURAL SYNDROME OF DEVIANT BEHAVIOUR

The Voodoo trance represents the principal aspect of deviant behaviour among coloured people. This tricky phenomenon, always considered a challenge to any scientific explanation, was subjected to an experimental analysis.

We wanted to find out what the trance performers have in common and to check whether a typical psychological structure could be associated with their deviant behaviour.

The sample included forty-four subjects divided into three categories: a) a ritual group, b) a non-ritual group, c) a control group. No male subject was used because very few men are ever possessed by spirits. Every subject was submitted to a preliminary medical check-up (physical, neurological and laboratory tests), and to a series of psychological examinations (Raven, Goldstein-Scheerer, Sacks, Rorschach, autobiographical and personality questionnaires).

The findings of the neurologist, the pathologist and the laboratory were completely negative as far as somatic predisposition to trance was concerned. But evidence of significant differences between the experimental and the control groups was demonstrated on the basis of personality tests and autobiographical questionnaires.

Spirit possession, to be induced, requires not only specific conditioning experiences, but also a disturbed, anxious and depressed personality. The non-ritual form does not imply a higher degree of pathology.

An intimate relationship between possession, states of depression and suicide has been indicated. The trance seems to be the only alternative for the neutralization of hostile feelings, either directed to the self or to others. The inhibitory effect of possession could finally prove to be a factor in reducing criminality in Haiti.

LA POSESIÓN VODUESCA: UN SÍNDROME DE CONDUCTA PSICO-CULTURAL DESVIANTE

Explicar la crisis de posesión en el Vodú equivale a comprender una dimensión fundamental de la psico-patología del negro. Este fenómeno, que ha constituido siempre un enigma psicológico, es aquí objeto por vez primera de una comprobación experimental.

Se trataba de saber si existe un perfil característico de la personalidad de los posesos del Vodú y de estudiar la verdadera naturaleza de dicho perfil. Cuarenta y cuatro sujetos del sexo femenino repartidos en dos grupos experimentales y uno de control fueron examinados con esta finalidad. Cada sujeto fué sometido a pruebas de control (médico, neurológico, laboratorio) y a exámenes psicológicos (Raven, Goldstein-Scheerer, Sacks, Rorschach, autobiografía, observación del comportamiento, pruebas objetivas de examen mental).

Los resultados indican que los factores físicos e intelectuales deben ser eliminados en cualquier consideración etiológica de la posesión. En cambio, la persona expuesta a crisis de loa presenta una evidencia psico-patológica demostrada experimentalmente. Hay que estar psicológicamente perturbado para ponerse en trance, el cual no se limita sin embargo a un tipo único de personalidad mórbida. La posesión voduesca no es más patológica fuera del contexto de las ceremonias. Supone, además de un nerviosismo excesivo, predisposiciones particulares y un acondicionamiento a la crisis. La posesora, neurópata o psicópata, solo puede ser comprendida a través de la noción de desesperación. La crisis le es indispensable para ayudarla a mantener un equilibrio esencialmente inestable.

Existe por otra parte una relación íntima entre la posesión, el suicidio y los estados depresivos. Una gran parte de la agresividad del haitiano encuentra una salida natural en el trance voduesco, que constituye un medio de neutralización de tendencias destructivas. De esta manera el Vodú compensa eficazmente la rareza de casos de suicidio y homicidio en Haití y ejerce indirectamente una función reductora de la criminalidad en este país.

DIE «VUDU» BESESSENHEIT: SYNDROM EINER PSYCHO-KULTURELLEN DEVIANZ

Wenn man einen «Vudu» Besessenheitsanfall zu deuten vermag, so heisst das, dass man zu einem tiefen Verständnis einer grundlegenden Dimension der Psychopathologie des Schwarzen gelangt ist. Dieses Phänomen, das immer ein psychologisches Rätsel gewesen ist, ist hier zum ersten Mal experimentell untersucht worden.

Wir wollten erforschen, ob es einen charakteristischen Persönlichkeitszug des Vudubesessenen gibt und welche seine wirkliche Natur ist. Zu diesem Zweck sind 44 weibliche Probandinnen — unterteilt in zwei Untersuchungsgruppen und eine Kontrollgruppe — untersucht worden. Jede

Patientin wurde einerseits Kontrolltests (medizinische und neurologische Tests und Laboruntersuchungen), andererseits psychologischen Examen unterworfen (Raven, Goldstein-Scheerer, Sacks, Rorschach) und auf Autobiographie, Verhalten und objektive geistige Aufnahmefähigkeit untersucht.

Die Ergebnisse beweisen, dass physische und intellektuelle Faktoren aus jeder ätiologischen Betrachtung des Anfalls auszuschneiden sind. Auf der anderen Seite hingegen, zeigt die Person, die einen Loaanfall erlebt, eine deutliche psychopathologische Neigung, die experimentell nachgewiesen ist. Um einen Trancezustand zu erleben, muss man psychologisch gestört sein, aber die Krise ist nicht auf einen einzigen krankhaften Persönlichkeits-typus beschränkt. Die Vudubessenheit ist — aus dem Zusammenhang der Zeremonien gerissen — nicht *mehr* pathologisch. Sie setzt, ausser einer Hypernervosität, besondere Prädispositionen voraus und eine Angewöhnung an den Trancezustand. Man kann die echte Natur einer Besessenen, ganz gleich, ob sie neurotisch oder psychotisch ist, nur dann begreifen, wenn man als Ausgangspunkt den Begriff der Verzweiflung in Betracht zieht. Die Krise ist ihr lebensnotwendig, um ihr zu helfen, ein im Wesentlichen unstesetes Gleichgewicht beizubehalten. Des weiteren besteht eine enge Beziehung zwischen der Besessenheit, dem Selbstmord und den depressiven Zuständen. Beim Bewohner von Haiti findet ein beträchtlicher Teil seiner Aggressivität im Vuduanfall ein natürliches Ventil, das wie ein Mittel zur Neutralisierung zerstörerischer Tendenzen erscheint.

So kann man sagen, dass der Vuduzauber auf positive Weise Mord und Selbstmord auf Haiti ersetzt, die beide dort sehr selten vorkommen, und dass er so, auf indirekte Art, wesentlich zur Verminderung des Verbrechens in diesem Lande beiträgt.

ТРАНС-ВУДУ : СИНДРОМ КУЛЬТУРНО-ПСИХИЧЕСКОЙ ДЕВИАЦИИ

Объяснение экстаза транса-Вуду колдунов дает возможность понять основной аспект психо-патологии черных. Этот сложный феномен, который всегда являлся как бы вызовом для научного объяснения, был первый раз подвергнут экспериментальному анализу.

Мы хотели узнать, что характерно для околдованных, а также, нельзя ли найти соотношение между типичной психологической структурой и их патологическим поведением. Для исследования, группа из сорока четырех женщин была разделена на две экспериментальные группы (ритуальную и не-ритуальную) и одну контрольную группу. Каждый субъект был подвергнут, с одной стороны, предварительному медицинскому осмотру (физическому, неврологическому и лабораторным испытаниям), и с другой стороны, психологическому исследованию (Равен, Гольдштейн-Ширер, Сакс, Роршах; введены автобиография, наблюдения над поведением, объективное изучение психического исследования).

Результаты неврологического, патологического и лабораторного исследования оказались вполне отрицательными, что касается соматической предрасположенности к трансу. Но значительные различия между экспериментальной и контрольной группами были очевидны из тестов личности и автобиографических анкет.

Нужно быть под влиянием одержимости, чтобы экспериментировать подчиняющимися над "вуду" акциям. Не-ритуальная форма не означает высшей степени патологии.

Было указано на близкую связь между ненормальным состоянием одержимого субъекта, состоянием депрессии и самоубийственной наклонности. Оказывается, что Вуду-транс является единственной альтернативой для нейтрализации враждебных чувств, обращенных к самому себе или к другим индивидуумам. В конечном счете тормозящий эффект одержимости мог бы служить фактором уменьшения преступности в Гаити.

EMERSON DOUYON

Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure (philosophie), Université d'Haïti (1952).

B.A. (psychologie), Université de Montréal (1953).

Licence en psychologie, Université de Montréal (1955).

Ph.D. (psychologie), Université de Montréal (1965).

Pratique professionnelle et enseignement de la psychologie en Haïti (1956-1962), aux États-Unis (1962-1963) et au Canada (1963-1967).

Professeur-assistant au Département de criminologie, Université de Montréal (1968).

Vice-président du Center for Haitian Studies, New York (1968).