

TRANSMISSION DU SAVOIR-FAIRE RELIGIEUX DANS LE VODOU HAÏTIEN : LE CANAL DU RÊVE

Samuel REGULUS¹

Introduction

Comme toute culture créole ou métissée, le vodou haïtien est un produit de contacts, de mélanges, d'inventions et de transformations. Bien qu'au cours de son histoire, il ait été refoulé, marginalisé et qu'il ait souvent fait l'objet d'actes de violence physique, il a pu subsister à travers des regards et traitements discriminatoires pour être perçu aujourd'hui comme un élément central de la vision du monde traditionnelle du peuple haïtien. Étant un puissant marqueur identitaire, il est reconnu sur le plan culturel comme une source vivante d'inspiration et de créativité. Pour qu'il puisse se perpétuer au-delà de la mort de ses premiers porteurs, le rôle des *ougan* et des *manbo* comme gardiens des connaissances et des savoir-faire spécialisés a un poids indéniable dans la passation des croyances et des pratiques vodou aux jeunes générations.

Cette communication vise à réfléchir sur la place du rêve comme mécanisme de transmission du sacré vodou. Au moyen des données empiriques recueillies essentiellement par le biais des

1 Docteur en patrimoine, professeur à l'UEH.

récits de vie², cet article présente l'expérience onirique comme une réalité ethnologique qui implique le passage à l'acte.

Le rêve comme espace de désignation et de formation

L'ethnologue Leblic a publié en 2010 un article dans *Le Journal de la Société des Océanistes* sur la problématique du rêve au sein des sociétés de pêcheurs kanak de Nouvelle-Calédonie où elle travaille depuis 1983. Cet article paraît très innovateur dans le sens où les activités oniriques, souvent perçues dans la littérature ethnologique comme relevant de la sphère du « privé », sont ici abordées avec beaucoup de rigueur et d'assurance à l'aide d'un croisement entre les méthodes de la psychanalyse et de l'ethnologie.

Après avoir démontré l'intérêt ethnographique des rêves, l'auteure (2010 : 106) soutient que le rêve peut être étudié par l'ethnologue comme un « fait social total ». Cette activité onirique puise, selon Leblic, dans sa culture tous les éléments dont il a besoin pour véhiculer son message. Celui-ci tire toute sa valeur de l'écart qu'il y a entre le code propre à la société en question et les transformations qu'il subit au niveau individuel. Elle soutient avec Belmont (2002 : 7) que « le rêve, devenu récit, trouve alors son usage social, et devient un objet qui efface la frontière qu'on suppose trop souvent étanche, entre individuel et collectif ».

En étudiant la fonction sociale du rêve dans le contexte chamanique, Eliade (1968 : 96) a noté que l'instruction des chamans a souvent lieu au cours des rêves... « C'est dans les rêves qu'on établit les rapports directs avec les Dieux, les Esprits et les Âmes des ancêtres ». C'est toujours dans les rêves, a-t-il ajouté, qu'on abolit le temps historique et qu'on retrouve le temps mythique. Dans cette logique, Leblic (2010 : 117) a analysé les rêves dans les sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie comme le vecteur par lequel le prétendant « médiateur » redécouvre ce que les ancêtres n'ont

2 Cet article est, en grande partie, tiré d'une thèse de doctorat soutenue en 2012, à l'Université Laval (Québec Canada).

pas transmis de leur vivant et évite ainsi toute coupure définitive entre le monde des vivants et celui des ancêtres.

Afin d'éviter cette coupure et d'assurer la connexion socio-cosmique, la transmission onirique est très opérationnelle dans le vodou haïtien. Elle se rapporte aux rêves comme lieu de désignation de la future *manbo* ou de l'*ougan*. Elle permet surtout la passation de savoir-faire et aussi représente un espace de formation continue. Le *dòmè reve* (l'acte de rêver) occupe une place centrale au sein du vodou. D'ailleurs, l'un des rôles du rituel *lave tèt* (lavage de la tête) est de donner une mémoire du rêve à ceux qui n'arrivent pas à se rappeler de son contenu. Et ce rituel est recommandé à tout ce qui désire faire connaissance avec sa famille mystique, c'est-à-dire ses *Lwa*.

Autour de quelques exemples

Grégoire³ était identifié depuis son enfance comme quelqu'un qui montrait déjà des signes prémonitoires pour devenir *ougan*, mais rendu à l'âge adulte, il avait d'autres préoccupations et négligeait sa « présélection ». Un soir, durant son sommeil, Papa Loko accompagné d'Ogou et de Simbi⁴ vient lui dire qu'il est temps de prendre l'*ason*. Pensant qu'il était trop jeune pour travailler comme *ougan*, il n'était pas trop motivé à répondre à cet appel. Le lendemain soir, ces trois « personnalités divines » apparaissent à nouveau. Ils lui disent : « Grégoire, tu vas devenir *ougan*, non pas pour t'enrichir, mais pour le respect de ton *lakou* familial. Actuellement, le *lakou*

3 Pour garder l'anonymat, les noms de nos sujets ont été remplacés par des pseudonymes et les données informographiques ont été traitées de manière à ce que le principe de confidentialité soit respecté. Sur le plan déontologique, on admet que les informations généalogiques sont des affaires privées et ne sauraient être mises sur la place publique sans l'accord de tous les membres qui composent la famille concernée (Archassal 2000 : 50).

4 Comme Legba, Loko ou Ogou, Simbi fait partie des grandes divinités vodou. Ils règnent sur la pluie et les eaux douces. Ils chevauchent les rites *rada* et *petwo*. Ordinairement, ils appartiennent au rite *rada*, et ne deviennent des *Lwa* féroces du *petwo* que lorsqu'ils sont affamés, c'est-à-dire quand on néglige d'observer les cérémonies qui leur sont dues (Marcelin 1947 : 131).

est abandonné à lui-même, et tu dois reprendre les activités ». – « Me voyant en pleine forme et occupé dans mes activités personnelles, je n'étais pas intéressé à cet appel », a déclaré Grégoire. Mais après avoir commencé à faire face au prix de sa réticence, il a pris la décision de se faire initier dans le rite *rada kanzo* chez un ancien *ougan* dans la plaine du Cul-de-sac (non loin de Port-au-Prince, la capitale d'Haïti).

Dans le cas de Grégoire, on peut voir que sa rencontre onirique visait à lui rappeler qu'il était un « choisi »⁵ et que le moment était venu de prendre ses responsabilités. Mais cette expérience onirique n'avait pas pour objectif de lui enseigner les savoir-faire relatifs à la fonction d'*ougan*. Pour ce, il devait voir un *Papa Lwa*. Alors que pour Bazil, le « serviteur » responsable de l'un des *lakou* traditionnels des Gonaïves, toute sa formation durant son noviciat a eu lieu dans les rêves.

Il avait environ 10 ans quand il jouait avec le fils d'un « notable »⁶ dans la zone, alors que se déroulait une cérémonie vodou dans le *lakou* auquel il appartenait. Ce notable, qui était assis tout près, lui a fait un signe d'appel. Comme Bazil ne connaissait pas le « monsieur » en question, il pensait que ce personnage s'adressait à son fils et non à lui, pour qui il était un inconnu. Avec plus de précision, il a fini par comprendre que le monsieur s'adressait à lui effectivement. « En s'approchant vers lui, il m'a tenu par la main », raconte Bazil. « Il m'a gardé avec lui et fait appeler mon père en lui recommandant de bien prendre soin de moi, car c'est moi qui vais prendre en charge la responsabilité de ce *lakou*. Il m'a lâché, et j'ai continué à jouer sans rien comprendre de ce qu'il vient de dire à mon père à propos de moi », ajoute Bazil.

Au début des années quatre-vingt-dix, les « anciens » du *lakou* commençaient à voyager à Allada (c'est-à-dire à mourir). À ce moment, chaque soir et au cours du sommeil, un disparu auquel je me suis habitué vient me donner les enseignements de manière progressive, et ceci a duré environ sept mois. Une fois, ma femme qui m'a entendu

5 Il avait neuf ans lorsqu'un ougan expérimenté lui a dit qu'il avait déjà sur le front un « signe ougan ».

6 Un « ougan serviteur » qui jouissait d'un grand prestige.

gronder durant le sommeil m'a réveillé comprenant que j'avais un problème puisque j'ai gardé secrètement mes séances de formations oniriques. Tous les rituels et *regleman* (magie) que j'ai à effectuer, à l'avance, on vient m'enseigner les procédés. Contrairement à d'autres néophytes qui ont besoin du service d'un *ougan* confirmé pour les placer dans leur chambre *lwa*, moi j'ai construit tout seul ma maison de *Lwa*, et je me suis placé moi-même », a déclaré Bazil.

Selon Henriette⁷, la prise d'*ason* de manière concrète de sa dernière fille était une simple formalité, car elle avait déjà eu son *ason* en rêve étant donné qu'elle était déjà une *onsi kouche sou pwen*. Un matin d'un mois de décembre, en se réveillant, à l'aube, elle s'adresse à sa mère en ces termes : « *Manman, m gen ason wi* » (Mère, j'ai de l'*ason*). Sa mère lui répond : « *Ou gen ason ?* » (Tu as de l'*ason* ?). « *Ki jan w fè gen ason an ?* » (Comment se fait-il que tu as de l'*ason* ?) – Elle a répliqué : « *papa m ki ban m ason. Papa m mennen m tèl kote, li fè tèl bagay*⁸, *li fè m sèmanste. Papa m di m m a rakonte 7 lòt ougan ki gen ason sa. Li fè m sèmanste pou m pa di moun sa* » (C'est mon père qui me l'a donné. Mon père m'a amené dans tel endroit, il a fait telle chose, il m'a fait jurer. Mon père m'a demandé de raconter ce qui vient de se passer à sept autres *ougan asogwe*. Il m'a fait jurer de ne pas raconter cela à d'autres personnes).

D'après cette prétendante (*manbo*), son père qui est déjà mort a trouvé nécessaire de lui donner l'*ason* parce que sa mère qui est

7 Henriette est une *manbo* vivant depuis sa naissance dans l'une des communes de l'arrondissement de Léogâne. Lors de l'enquête, en 2010, elle avait 88 ans. Elle est l'unique fille et dernière enfant de son père qui était mariée et avait déjà deux garçons. Mariée à 21 ans avec le *laplas* de son père qui était *ougan*, elle a donné naissance à sept enfants, dont deux filles et cinq garçons qui se situent dans la catégorie d'âge de 45 à 65 ans. *Manbo asogwe* depuis l'âge de 26 ans, actuellement, elle n'est pas trop impliquée dans les activités liées au service des *Lwa* à cause de son âge très avancé. Cependant, en tant que plus ancienne résidente du *lakou* et aussi mère biologique et spirituelle des autres *ougan* et *manbo* de ce lieu, elle est restée comme une référence et consultée au besoin.

8 L'utilisation de ces termes sans précision : *Tèl kote, li fè tèl bagay* (tel endroit, il a fait telle chose) par Henriette fait partie de sa stratégie de parler la prise d'*ason* sans livrer les détails. C'est une manière d'après elle de ne pas divulguer le secret d'*ason*.

encore vivante estimait qu'elle n'avait pas les qualités requises pour accéder au rang de *manbo*. Henriette, après avoir analysé la véracité du rêve raconté, s'est rendu compte que c'était la volonté de l'esprit du défunt (son mari) que sa fille soit *manbo*. Et c'est alors qu'elle a donné son approbation à ce que sa fille aille subir le rituel *kouche sou pwen manbo* et obtienne l'*ason* dans le réel comme une simple formalité, car dans le rêve, on lui avait enseigné tout ce qu'elle devait savoir.

Selon Onel⁹, personne ne lui a jamais appris comment tracer un *vèvè*. S'il arrive à maîtriser les techniques appropriées pour tracer les différentes formes graphiques relatives aux caractéristiques des *Lwa*, tout a commencé dans un rêve. Un soir, à l'âge de 6 ans, au cours d'un rêve, une personne lui est apparue et l'a emmené dans le péristyle de sa tante pour découvrir un livre de *vèvè*. Et le lendemain matin, il est allé à l'endroit indiqué dans le rêve, et effectivement, il l'a trouvé. Depuis lors, tout petit, il commence à reproduire les différentes figures à l'aide de la poudre de calcaire pure qu'il a préparée. Aussi, en observant son aptitude à la réalisation des *vèvè*, on l'a appelé souvent petit *ougan*.

La formation de la *manbo* ou de l'*ougan* est une opération qui se fait par étapes et de manière continue, donc elle se poursuit même après la prise d'*ason*. D'où la nécessité de fréquenter d'autres *ougan* et *manbo* (surtout les plus anciens) à l'occasion des cérémonies qu'ils organisent en vue de confronter leur savoir, et voir des nouveaux éléments susceptibles d'être adoptés. En plus de la fréquentation des autres onfò, le rêve est pour la prêtresse ou le prêtre un espace de communication avec ses *Lwa*, où ces derniers lui révèlent des réponses à de nouveaux problèmes ou des questionnements comme la difficulté de trouver une solution à un cas de maladie. La plupart des éléments du savoir-faire de la

9 Onel de son côté est âgé de 54 ans. Comme Henriette, il est *asogwe* et exerce sa fonction dans la hiérarchie vodou depuis trente ans. Il est le cinquième né d'une famille de huit enfants dans la région métropolitaine de Port-au-Prince. Avec sa femme qui est actuellement dans la prêtrise comme lui, il a une famille de quatre enfants, dont trois filles et un garçon âgés entre 16 à 30 ans. Il a fait la classe de seconde. Mécanicien de profession, il a travaillé comme tel dans la fonction publique à Port-au-Prince.

manbo ou de l'*ougan* s'acquièrent dans le dòmî reve qui représente dans le milieu un espace de formation où des Entités mystérieuses et puissantes communiquent avec leurs serviteurs.

Selon André (petit fils de Henriette), un jour, il y avait un Africain qui était dans la zone et visitait cette lignée familiale ; à son grand étonnement, il n'avait pas besoin d'interprète pour communiquer avec le mari d'Henriette. Ce dernier pouvait lui parler en langage africain de façon explicite à tel point que cet Africain pensait que cet ougan venait juste de rentrer de l'Afrique comme lui. Or, il ne connaissait pas l'Afrique. C'est dans le rêve qu'on lui a appris à parler ce langage.

L'une des nièces d'Henriette avait un problème de santé. Après de nombreuses interventions sans succès des médecins modernes de Port-au-Prince, elle a voulu voir Papa Ogou afin de trouver la solution à son mal. Ainsi, de concert avec son mari (Antoine), Henriette a appelé Papa Ogou à la demande de sa nièce. Ce *Lwa*, en se manifestant dans la tête de l'*ougan* Antoine, avait pour responsabilité de traiter la malade. Comme le processus était long, la *Pitit kay* (enfant de la maison) en question devait retourner à Port-au-Prince pour revenir quelques jours plus tard. Entre temps, dans la nuit, au cours du sommeil, une femme est apparue auprès d'Henriette et lui indiquant ce qu'elle devait faire pour sa nièce malade.

Elle s'est promenade avec moi dans le *lakou*. À cette époque, le *lakou* contenait toutes les variétés de plantes. Elle m'a dit de prendre ceci, de prendre cela. Elle arrachait des plantes et me demande de les prendre. Quand elle a fini de me les arracher, je les compte et elles étaient au nombre de 101. Elle me demande de les préparer de telle manière, de telle manière et elle [sa nièce] devait les prendre de telle façon, de telle façon. Et c'est en respectant cette prescription que ma nièce a trouvé la solution à son mal.

À l'aide de ses *Lwa* formateurs, par le canal onirique, comme Bazil, Mosaline¹⁰ n'a pas de maître spirituel. Si elle a bénéficié du support de son père biologique dans son cheminement vers la prêtrise, la plupart des rites de passage nécessaires à l'exercice de la fonction *manbo* se sont produits à l'aide des instructions reçues dans le rêve et sans l'intervention d'un ancien (*ougan* ou *manbo*). C'est par ce moyen qu'elle a eu par exemple son rituel de *mariage mystique*. À propos de l'apprentissage des chansons vodou, elle a raconté ceci :

« Je ne connaissais pas les chants vodou. Ce sont les chants évangéliques qui sortaient couramment de ma bouche. Un jour, je dormais et me voyais au milieu de trois personnes. Elles chantaient et me demandaient de répéter. Je faisais comme elles m'ont demandé ensuite je me suis réveillé en chantant. C'est ainsi que j'ai appris à chanter vodou ».

L'une des caractéristiques d'une *manbo* ou *ougan* est son aptitude à interpeller les Dieux vodou au besoin. Mosaline nous a dit qu'au début elle ne pouvait pas appeler un *Lwa*. Elle faisait l'expérience de la possession seulement au gré de la volonté des *Lwa*. Jugeant nécessaire qu'elle devait avoir les connaissances qu'il fallait pour les appeler, ils lui ont appris en rêve comment procéder : « *Se nan domi lwa yo vin montre tout sa pou m fè lè m bezwen rele yo* » (C'est au cours du sommeil que les *Lwa* viennent me montrer comment les interpeller).

10 Mosaline de son côté est née et a été élevée entre les départements de la Grand'Anse et le Sud d'Haïti. Elle est veuve et chef de ménage depuis 25 ans. Après sa venue au monde, son père et sa mère ont enfanté quinze autres fils et filles. Pour sa part, elle a deux filles et deux garçons. Le second a 25 ans et pris l'*ason* depuis l'âge de 17 ans contrairement à sa mère qui n'est pas une *manbo asogwe*. Elle a 47 ans et assume la fonction de *manbo* depuis 1986, période qui a marqué aussi son implication dans les mouvements associatifs de défense du vodou. Avant d'être *manbo*, elle chantait dans une chorale évangélique et était très zélée dans le prosélytisme. Institutrice de profession (elle a étudié à l'école normale), elle était directrice et propriétaire d'une école primaire. En vue de s'impliquer pleinement dans les activités vodou (prêtrise et actions éducatives destinées aux vodouisants), elle a abandonné sa profession de base. Elle milite aussi dans des associations de défense des droits des femmes.

Caractère prémonitoire des rêves

Il faut noter aussi que dans cette « culture vodou », les rêves sont très souvent prémonitoires. « Hier, par exemple, poursuit Mosaline, j'avais deux *pitit lwa* dans mon *wonfò*. Avant leur arrivée, je les avais vus dans un rêve, et on m'a indiqué à l'avance ce que je dois faire afin de répondre à leur besoin ». En ce qui concerne ces types de rêve, Métraux (1953 :165) nous a dit que « tout le monde ne jouit pas de la faculté de faire des rêves prémonitoires. Il en est qui ont la “tête claire” et sont réellement avertis de leur destin, et d'autres à qui il arrive exactement le contraire de ce qu'ils ont rêvé ».

Selon l'auteur, la plupart des symboles qui ressortent dans les rêves ont une valeur universelle, par exemple la « perte d'une dent » ; d'autres par contre ne s'expliquent que dans le cadre culturel d'Haïti¹¹. On ne saurait s'étonner que « danse et rire » soient associés à l'idée de mort si on se souvient que les veillées funéraires sont des événements traditionnellement joyeux à l'occasion desquels on rit et on danse. Un de ses informateurs protestants lui a raconté que le jour de ses noces, il avait rêvé qu'il dansait avec sa jeune femme. Celle-ci fut troublée par ce présage et elle mourut six mois plus tard (Métraux 1953 : 166).

Cette qualité prémonitoire du rêve a été l'objet d'un regard ethnologique par Latry (1996) qui a travaillé sur un groupe professionnel et social constitué des artisanes d'un atelier de couture à Bordeaux (France). Dans cet atelier, ce type de rêve touche à de nombreux intérêts domestiques et quotidiens : voyages, visites, paiements et rentrées d'argent, etc., dans une forme qui avoisine

11 Au moyen de divers symboles, les Dieux ou l'esprit des ancêtres manifestent leur présence et délivrent des messages. Une couleuvre endormie marque la présence de *Danbala* ; un sabre ou un poignard, *Ogou Badagri* ; un bateau ou un poisson, *Mèt Agwe* ; un cercueil et une balance, *Bawon Sanmdi*, etc. Certains thèmes de rêve sont aussi interprétés comme des messages venus d'un *Lwa* ou d'un défunt. La visite d'un huissier, des bananes mûres, du maïs, signifient que les morts réclament des prières et des cierges. Si on rêve de sel, c'est signe que les dieux sont mécontents et exigent un sacrifice et des offrandes. Une grosse pierre signifie qu'un *Lwa* vous aime et veut que vous preniez soin de lui (Métraux 1953 : 168).

la double vue. Mais l'auteure (1996 : 53-54) précise qu'il n'est aucun domaine où cette forme de rêve se déploie davantage que la mort. « Le rêve permet, en effet, d'abord et avant tout, de voir les morts ». Cette activité onirique constitue une sorte de tombeau, un genre de création faite à la mémoire et en hommage aux disparus, un « monument » destiné à commémorer et à entretenir leur souvenir.

Dans le cas du vodou haïtien, on a vu que les rêves permettent aux Divinités et aux Esprits des morts de transmettre un enseignement spécialisé aux néophytes. Par la focale du rêve, les *Lwa* ou les ancêtres disparus assurent la formation continue des *manbo* et des *ougan*¹². Chargés de prémonitions, très souvent ces rêves imposent aussi des dispositions psychiques et concrètes à leur destinataire afin qu'il ne soit pas pris au dépourvu.

Cette analyse de la fonctionnalité du rêve dans le vodou haïtien nous révèle un fait ethnologique d'une portée considérable. Ici, les expériences oniriques ne sont pas des rêveries. Elles représentent plutôt le vecteur par lequel la transmission intergénérationnelle se poursuit au-delà de la mort des anciens. Inscrites et interprétées dans un dispositif de croyances et de pratiques vodou, elles sont prises très au sérieux et interprétées comme une forme de communication de messages, de prescriptions et de transmission de savoir-faire impliquant le passage à l'acte.

Dans un regard plus sociologique (Hervieu-Leger 2003 : 151), on peut voir que le rêve – dans le contexte vodou – joue un rôle de vecteur de lien social. En facilitant l'intégration des acteurs de l'expérience onirique à une « communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs », le *dòmi reve* les inscrit du même coup dans une chaîne de la mémoire autorisée qu'est leur tradition familiale et religieuse. Devenu

12 Pour certains c'est uniquement par cette voie qu'ils arrivent à intégrer et à posséder la substance fondamentale de la tradition relative à l'exercice de leur fonction. Pour d'autres (surtout à Port-au-Prince et dans ses périphéries), cette approche doit être complétée par une initiation ponctuelle chez une *manman lwa* ou un *papa lwa* qui sera la mère ou le père spirituel du néophyte.

« principe d'identification sociale », il institue, organise, préserve, reproduit, développe et contrôle le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante.

Bibliographie

- ARCHASSAL, Pierre-Valéry (2000), *L'ABCdaire de la généalogie*, Flammarion, Paris.
- ELIADE, Mircea (1968), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot (Coll. Payothèque), Paris.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (2003), « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 22 : 144-158.
- LATRY, Marie-Claire (1996), « Les couturières de la nuit », *Terrain - Rêver*, 26 : 49-68.
- LEBLIC, Isabelle (2010), « Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis (Nouvelle-Calédonie) - Hommage à Bernard Juillerat », *Le Journal de la Société des Océanistes*, 130/131 : 105-118.
- MARCELIN, Émile (1947), « Les grands dieux du vodou haïtien », *Journal de la Société des Américanistes*, 36 : 51-135.
- MÉTRAUX, Alfred (1953), « Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti », *Journal de la Société des Américanistes*, 42 : 135-198.
- RÉGULUS, Samuel (2012), *Transmission de la prêtrise vodou : Devenir ougan ou manbo en Haïti*, Thèse (Ph. D. Département d'Histoire), Université Laval, Québec.