

Anthropologie criminelle et pathologisation des pratiques religieuses d'origine africaine chez Justin Chrysostome Dorsainvil et Israel Castellanos

Kali Argyriadis
Maud Laëthier⁷⁴

Tandis qu'en Europe les rivalités coloniales et les guerres balkaniques débouchent sur la Première Guerre mondiale, les pays de la Caraïbe vivent également, dès les années 1910, un autre conflit. La « guerre des bananes » (Langley, 1988 ; Striffler & Moberg, 2003) va en effet mettre en péril leur souveraineté nationale et perturber durablement leur stabilité politique et économique. Les capitaux européens (allemands et français pour Haïti, anglais et espagnols pour Cuba) s'effacent progressivement au profit des intérêts nord-américains. Plusieurs grandes compagnies (la *United Fruit Company*, la *Atlantic Fruit Company* pour ne citer que les plus connues) s'emparent de la production et du commerce alors très lucratif de la banane, du sucre, du tabac et du café, mais aussi des terres ; elles développent les infrastructures pour en permettre l'exploitation, dont elles se réservent le monopole (chemins de fer, routes, télégraphe, téléphone, électricité). Cette mainmise économique se déploie sur la base du maintien de bas salaires, de mauvaises conditions de travail et de discriminations. En réaction, des soulèvements se déclenchent dans différents pays. Les États-Unis vont y répondre par des interventions ou des occupations militaires : au Honduras de 1903 à 1925, au Nicaragua de 1912 à 1933, au Mexique dans le port de Veracruz en 1914, en Haïti de 1915 à 1934, en République dominicaine de 1916 à 1924, et à Cuba à nouveau de 1917 à 1918⁷⁵.

En Haïti comme à Cuba, cette situation influe considérablement sur la pensée politique, scientifique et culturelle de la construction nationale. Si le débat sur la race ne s'effectue pas de la même façon, ni avec les mêmes enjeux dans les deux pays (voir les chapitres 1 et 2), il en va encore tout

⁷⁴ Le travail préparatoire de compilation de données biographiques, bibliographiques et historiques a bénéficié de la collaboration de Jhon Picard Byron et de Samuel Régulus.

⁷⁵ Rappelons que Porto Rico est un territoire des États-Unis sans que ses habitants en soient considérés citoyens. Ce statut évolue en 1917 avec la loi Jones-Shafroth.

autrement de celui qui porte sur le sort devant être réservé aux pratiques religieuses d'origine africaine, unanimement rejetées. En ce début de XX^e siècle où l'hygiénisme – vaste projet de contrôle sanitaire et social – triomphe grâce à la « révolution pasteurienne » (Mucchielli, 2000 : 82), la plupart des anthropologues et des médecins, mais aussi des juristes, tant haïtiens que cubains, ont à cœur d'assainir le « corps social » et d'en extirper tout agent pathogène susceptible d'enrayer la marche vers la modernité. Ainsi, en Europe, malgré les voix dissonantes d'un Janvier ou d'un Firmin, on s'attache à « transformer des êtres humains en types » (Dias, 1994 : 47). Des chercheurs comme Cesare Lombroso (1876, 1892) ou Enrico Ferri (1884) vont marquer leur époque en croyant identifier des « types criminels ». Pour Lombroso, traduit en français en 1887 et en espagnol en 1902, la criminalité peut être liée à une pathologie (épilepsie, folie, alcoolisme) ou à un dérèglement moral ou passionnel. Mais elle peut aussi être innée, repérable à des caractéristiques phisyonomiques et en particulier aux formes du crâne et aux traits du visage ; elle relève alors de l'atavisme, c'est-à-dire du fait que chez le sujet, il n'y a pas eu « évolution » mais « régression » vers la sauvagerie, voire l'animalité (1902 : 500). Les « races sauvages », chaînon manquant de l'évolution pour les penseurs du darwinisme social, sont donc « naturellement » portées à la délinquance.

Parallèlement, des avancées considérables ont lieu dans le domaine de l'étude et de la définition de la « folie ». Les travaux de Jean-Martin Charcot (1882), puis d'Hippolyte Bernheim (1891) sur l'hypnose ont mis en lumière le rôle de la suggestion et de l'autosuggestion dans les phénomènes dits alors d'hystérie. Sigmund Freud s'y réfère pour élaborer sa théorie de l'inconscient, qui contribue à réfuter les approches strictement biologiques des troubles mentaux. Sous le terme de névrose, il propose de regrouper l'hystérie, la névrose obsessionnelle (dont la religion serait une expression propre à l'ensemble de l'humanité au stade primitif, dira-t-il plus tard dans son texte célèbre de 1927, *L'avenir d'une illusion*), la névrose d'angoisse, la neurasthénie et la psychonévrose. Le courant évolutionniste dans lequel il s'inscrit distingue encore, à l'instar de Lucien Lévy-Bruhl dont les travaux connaissent une diffusion et un succès international remarquables (Fernando Ortiz et Justin. C. Dorsainvil le citent abondamment), la mentalité « pré-logique » propre aux « sociétés inférieures » de celle de l'homme civilisé, logique et scientifique (Lévy-Bruhl, 1910). Mais, à la fin du XIX^e siècle, alors que la science médicale positiviste récupère le magnétisme (Méheust, 1999), la psychologie et, avec elle, l'idée de l'unité de l'esprit humain sont encore bousculées par les recherches psychiques qui, alimentées des expériences de médiums, de spirites, proposent une autre théorie de l'individualité (Mancini, 2000 : 143-145). Les théoriciens voient leur conception remise en cause par la thèse selon laquelle le moi peut être labile et le psychisme instable,

spontanément porté à la création d'une « pluralité de personnalités » : celle-ci légitime une réflexion autour d'une « théorie alternative de l'individualité humaine » (*ibid.*). Le *vodou* est, dans ce cadre, considéré avec un intérêt positif, qui contraste avec celui qui lui est d'ordinaire réservé dans le « milieu occidental » (Clorméus, 2015 : 77-78).

Diversement influencés par ces multiples courants, plusieurs chercheurs cubains et haïtiens, accordant plus ou moins de crédit aux peurs et aux fantasmes de la société dans laquelle ils évoluent et à ceux des chroniqueurs étrangers qui la décrivent, vont s'interroger sur le phénomène de la transe de possession, hésitant à le rattacher à l'épilepsie, maladie longtemps tenue pour une manifestation diabolique en Europe et dont les mécanismes neurologiques et psychiques commencent à être mieux compris. Ils vont par ailleurs s'intéresser aux « crimes rituels » dont les journaux de l'époque se font l'écho. Toujours perpétré, dans l'imaginaire populaire, par un adepte de la « magie » ou de la « sorcellerie » africaine – et donc païenne, diabolique, ou tout simplement primitive et attardée –, le « crime rituel » s'attaque par définition à l'enfant innocent, sacrifié sur l'autel d'un *daimôn* barbare. Si la pratique suscite l'indignation de tous, elle ne provoque en revanche la stigmatisation que d'une partie de la population : celle qui occupe la place la plus basse dans l'échelle sociale et se rapproche le plus d'une représentation méprisée de l'Afrique sauvage (paysans analphabètes pour Haïti, vieux Africains natifs, migrants haïtiens et par extension population pauvre « de couleur » à Cuba). Que faire de ces « masses » non éduquées, vestiges d'un passé infamant, et potentiellement névrotiques et/ou criminelles que constituent les citoyens qui s'obstinent à vouer un culte à des divinités africaines ? Que penser de ces pratiques ? Constituent-elles une forme d'atavisme et de parasitisme social qu'il faudrait à tout prix faire disparaître ? N'ont-elles pas déjà « contaminé » le reste de la société, et notamment les femmes, que l'on pense à l'époque plus facilement sujettes à la crédulité, à l'hystérie ? Ou, à bien les observer, ne pourrait-on pas, au contraire, en offrir une description rigoureuse et ce faisant dépasser les préjugés dont elles sont l'objet ?

C'est au cœur de ces débats que se situent les textes de Justin Chrysostome Dorsainvil (1912-1913) et d'Israel Castellanos (1916) dont nous présentons ici des extraits. Le premier, dont le souci est aussi de défendre Haïti et de démentir les rumeurs relayées par la presse étrangère, entend expliquer et décrire les pratiques *vodou* « sans idées préconçues », sous un angle scientifique (2012 [1931] : 25). À partir d'une enquête de première main qu'il réalise à travers tout le pays, il nuance les interprétations courantes qui en sont faites par ses contemporains. Sa démarche, que l'on pourrait qualifier aujourd'hui d'ethnographique, s'appuie sur les recherches qui ont su, au début du XX^e siècle, réfuter les premières théories de Lombroso – à savoir la psychiatrie, la psychopathologie et la sociologie naissante – pour s'intéresser en particulier au

phénomène de la possession. Le second, qui n'a pas eu accès à ces études, mais vient au contraire de découvrir Lombroso et Ferri, ainsi que de farouches défenseurs de la supériorité « naturelle » de la race blanche comme Friedrich Ratzel, adopte une posture eugéniste. En restreignant ses enquêtes aux milieux carcéral et hospitalier, il confirme et renforce les accusations relayées par la presse et préconise des solutions drastiques pour débarrasser la société cubaine de ses « sorciers ataviques ». Bien que très différents l'un de l'autre, ils se réclament tous deux d'une posture scientifique rigoureuse rejetant ces « superstitions » et vont néanmoins contribuer, chacun à leur manière, à poser les jalons d'une nouvelle approche qui reconnaîtra le statut de « religion » à ces pratiques et insistera sur leurs multiples origines africaines.

À l'angle du siècle : le mal du pays revisité

En Haïti, en 1860, la signature du Concordat, conçue comme « un pas vers la civilisation », affirme le caractère catholique de l'État (Clorméus, 2013 : 69). Le Vatican envoie dans le pays des prêtres majoritairement bretons, qui ont la responsabilité exclusive de l'éducation et de la culture (Hurbon, 2005 : 158). Or, afin d'asseoir son hégémonie, le clergé catholique va lutter contre la « honteuse superstition » que constituent les croyances religieuses païennes dans les milieux ruraux (Clorméus, 2012 : 105)⁷⁶. À cet égard, l'affaire dite de Bizoton qui survient en décembre 1863 et coïncide avec l'arrivée du clergé autorisé par le Concordat (Ramsey, 2011 : 83), marquera un temps fort. L'accusation de sacrifices humains et de cannibalisme à laquelle donne lieu cette affaire, au centre du célèbre récit de Sir Spenser Saint-John (1884), jette publiquement un « discrédit » (Métraux, 1958 : 43) sur le *vodou*⁷⁷. À grand renfort de rapports relayés dans la presse, le clergé dénonce aussi le recours aux guérisseurs pour soigner les maladies et décrit des « scènes macabres » dans les cimetières. Précisément modifié en 1864, l'article 405 du code pénal stipule que « tous faiseurs de ouangas, caprelatas, vaudoux, donpèdre, macandals et autres sortilèges seront punis

⁷⁶ On notera que selon Alfred Métraux, l'Église catholique aurait au contraire, dans un premier temps, « laissé faire », confiante en la christianisation progressive et entière du peuple haïtien (1958 : 46).

⁷⁷ Cet épisode est aussi connu sous le nom d'« affaire Claircine », du nom de la petite fille censément « sacrifiée » et « mangée » rituellement à Bizoton par une tante qui en avait la charge et plusieurs de ses acolytes, qui, arrêtés et torturés, « avoueront » leur crime et seront condamnés à mort en 1864. D'autres faits divers de ce type ponctueront ensuite l'actualité haïtienne, comme par exemple en 1904 l'affaire Mercédès Fortuné au Bel-Air, après la découverte du corps mutilé et brûlé d'une enfant (Clorméus, 2015 : 466).

de trois à six mois d'emprisonnement » (Despeignes, 2001 : 139 ; Ramsey, 2005, 2011), assortis d'amendes et de peines plus lourdes en cas de récidive. Les journalistes étrangers se font l'écho de ces accusations, ajoutant force détails qui contribuent au dénigrement du pays tout entier et participent, à l'intérieur comme à l'extérieur, de la construction de la figure d'un « barbare imaginaire » (Hurbon, 1988). Durant toute la fin du XIX^e siècle, les intellectuels haïtiens, à l'exception de Duverneau Trouillot (1885), ne s'intéresseront pas à ces pratiques, sauf pour les combattre ou s'en distancier clairement. Ils soutiendront dans leur grande majorité la première campagne anti-superstitieuse menée par l'Église catholique (avec l'appui de l'État) entre 1896 et 1900, décrite comme une « guerre sainte [...] contre le Monstre du paganisme africain [...] qui fait tant de honte à la nation haïtienne⁷⁸ » (Manigat, 1897, cité par Clorméus, 2015 : 442). Lorsqu'un comité de la Ligue contre le Vaudoux (1896) est créé sous la présidence de Monseigneur François-Marie Kersuzan, évêque français de Cap-Haïtien, il est ainsi constitué de figures intellectuelles et politiques comme Jean François Thalès Manigat ou Antenor Firmin (Ramsey, 2011).

Même si, quelques années plus tard, sous la présidence de Nord Alexis (1902-1908), les persécutions s'apaisent, le pays est considéré, à l'extérieur, comme celui de la superstition et des crimes rituels. La force de ce cliché n'est pas sans lien avec le fait que de nombreuses personnalités haïtiennes de l'époque, comme Hannibal Price dans *Réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti* (1900 : 492), vont jusqu'à nier l'existence de ces pratiques. En 1903, Louis Audain, célèbre médecin, écrit aussi : « On parle du Vaudoux comme si cela existait encore : mais la chose ne vit qu'à l'état de souvenir » (1903 : 167 cité par Hoffmann, 1995 : 59). Néanmoins, le « *vodou* » apparaît dans quelques romans dits « nationaux » ; notamment dans le célèbre *Mimola*, d'Antoine Innocent, paru en 1906⁷⁹. L'écriture romanesque, parce qu'elle utilise différemment l'image des pratiques, dessine les contours d'une autre vision. Ainsi, Innocent explique-t-il dans son prologue qu'il a voulu « tout uniment montrer, étant donné l'opinion défavorable de l'étranger sur cet état de choses, les analogies, les affinités qui existent entre le 'vaudoux' et les 'religions' de l'antiquité » (1906 : XIII)⁸⁰.

Sous la présidence d'Antoine Simon (1908-1911), qui s'affiche comme très pieux malgré les rumeurs sur son adhésion au culte *vodou* (Métraux,

⁷⁸ Jean-François Thalès Manigat, notable et politicien du nord d'Haïti, qui fut directeur du Collège Grégoire de Cap-Haïtien (Clorméus, 2015 : 417), prononce ces mots lors de sa Conférence sur le vaudoux (1897).

⁷⁹ On retiendra aussi les romans de Justin Lhérisson : *La Famille des Pitite-Caille* (1905) et *Zoune chez ninnaine* (1906).

⁸⁰ Jean Price-Mars (1953a) qualifiera même Antoine Innocent d'ethnographe dans un article qu'il lui consacrera en 1953.

1958 : 45 ; Clorméus, 2012 : 109), les attaques du clergé catholique reprennent cependant. Dans les faits, leur œuvre semble néanmoins n'avoir eu que peu de conséquences : en 1910, l'ancien ambassadeur de France en Haïti, Eugène Aubin, évoque dans son ouvrage *En Haïti : planteurs d'autrefois, nègres d'aujourd'hui*, la vigueur de « la superstition populaire », des cultes du « vaudoux » et des cérémonies « africaines » dans les campagnes haïtiennes. Cet ouvrage fera grand bruit tandis que plusieurs journaux, dont les principaux *Le Matin* et *Le Nouvelliste*, publient des articles sur de telles pratiques⁸¹.

Dans ce contexte et face à la concurrence grandissante des églises protestantes, qui affirment que la conversion protège les fidèles contre la sorcellerie, l'Église catholique réagit. Elle déclenche une deuxième campagne anti-supersticieuse (1911-1912). L'offensive est lancée en mars 1911 à la suite de l'incendie de la ville des Cayes, attribué par l'évêque de ce diocèse à la perpétration de « rites cabalistiques » nocturnes dans le cimetière (Clorméus, 2015 : 561). En avril 1911, Monseigneur Kersuzan, quant à lui, envoie une circulaire (confidentielle) aux curés de son diocèse, comportant un questionnaire très complet – qui n'aurait rien à envier aux guides d'entretien de sociologie – à remplir pour dresser un état des lieux de « la superstition en ce pays, ses causes, ses effets, etc. » (cité par Clorméus, 2015 : 562). Enfin, le nouveau président, Cincinnatus Leconte, le 15 mars 1912 (quelques mois avant sa mort dans l'attentat du Palais national), ordonne à ses commandants d'arrondissement de faire respecter le code pénal concernant les « sortilèges » et les danses ou festins qui se prolongeraient au-delà de minuit. Il décrit ensuite sa politique religieuse comme un projet de « moralisation et de civilisation » et s'inquiète de ce que les « pratiques superstitieuses » puissent « servir de moyen inoffensif en apparence de conjurer contre l'ordre public » (cité par Clorméus, 2012 : 119). Son successeur, Tancrède Auguste (grand-père de Jacques Roumain), poursuit son action en demandant aux autorités locales d'aider les prêtres à extirper les pratiques superstitieuses du monde rural. Par la suite, l'instabilité politique ralentit le rythme de la campagne, l'État n'assurant plus aussi efficacement son aide au clergé.

Le début du XX^e siècle voit aussi se développer, dans une perspective hygiéniste, l'accès des populations les plus démunies aux services sanitaires. C'est dans cette perspective qu'est notamment créée en 1898 la polyclinique Péan, une École libre de médecine et de chirurgie qui intègre une école d'obstétrique préparant les jeunes filles au diplôme de sage-femme. Elle devient le foyer d'émergence d'un groupe actif de jeunes médecins désireux, sous la houlette de Léon Audain, de vulgariser les notions médicales et les

⁸¹ Ainsi, en janvier 1912, *Le Nouvelliste* relate des actes de cannibalisme par une supposée secte dite *zo-bop*. Sur les accusations de « zobopisme » dans une capitale prise de terreur, voir Clorméus (2012 : 113-114 ; 2015 : 569-570).

principes d'hygiène. Jean Price-Mars y fonde notamment en 1898 *Le journal des étudiants*, rebaptisé en 1899 *La lanterne médicale* (Bellegarde, 1944 : 16). Le but de cette revue est de « vulgariser les sciences médicales en Haïti en tenant le public au courant de tout ce qu'il ne doit pas ignorer en médecine, de faire la guerre à la routine et au charlatanisme, de combattre les préjugés et les erreurs ayant cours chez nous » (Pressoir, 1901 : 77, cité par Despeignes, 2001 : 171). Vulgarisation médicale, prévention sanitaire et répression contre la médecine populaire (considérée comme du charlatanisme) vont donc de pair pour ces médecins.

Leon Audain, dans *Le mal d'Haïti : ses causes et son traitement* (1908), minimise en outre la portée symbolique et rituelle du *vodou*. Il n'y voit qu'une distraction, qu'il considère destinée à « des grands enfants en veine d'amusements » pouvant être la « conséquence presque fatale d'une alcoolisation périodique et intense, dans l'excitation nerveuse des servantes, trop propre à engendrer des névroses telles que l'hystérie et l'épilepsie et du fait même de ces névroses, certaines suggestions criminelles ». Il propose la suppression des sacrifices publics d'animaux et le contrôle de la « fureur *tafiatique*⁸² » des initiés afin que le « vaudou » ne soit plus qu'une « simple danse populaire, joyeuse et décente » (Audain 1908 : 54-57, cité par Ramsey, 2011 : 103). Les thèses d'Audain semblent refléter l'amorce d'une prise de distance, portée par le milieu médical, avec la politique d'éradication prônée et mise en œuvre par l'Église catholique. C'est dans cette posture que s'inscrit également Dorsainvil. Frappé par « le rôle immense, incroyable, joué par le Vodou dans l'idée générale qu'on se fait au dehors du peuple haïtien », Dorsainvil entreprend d'étudier ce peuple de façon approfondie (Verret, 1952 : XXXI). De manière significative, c'est précisément dans la revue *Haïti médicale* que vont paraître ses premiers articles sur le sujet, dont nous reproduisons ici des extraits. Fondée par le Docteur Paul Salomon en 1909⁸³, dans le même but de vulgarisation que *La lanterne médicale*, dont elle s'inspire, cette revue affiche des « colonnes ouvertes à toutes les opinions ». Elle entend aussi jouer « un rôle d'éclaireur de la société », et ouvre pour cela une rubrique de médico-sociologie (Despeignes, 2001 : 175-176). Or, pour Dorsainvil (1909), le principal problème d'Haïti est le manque d'accès à l'éducation des plus pauvres, qui contribue à perpétuer des pratiques pathogènes, transmises par filiation. Cette idée d'une forme d'« hérédité », qui touche parfois aussi les familles de notables, est mise en cause dès 1912 par des auteurs anonymes dans le quotidien *Le Matin*. D'autres, au contraire, saisissent l'occasion de critiquer la politique « vaudouphobe » de l'État et

⁸² Du *tafya*, nom générique donné au rhum artisanal.

⁸³ Grande figure de la médecine haïtienne et du mouvement en faveur de l'accessibilité aux soins, Paul Salomon a institué en 1910 le service des consultations gratuites à l'hôpital militaire de Port-au-Prince.

qualifient le *vodou* de « religion conforme au génie » du peuple haïtien (Clorméus, 2012 : 125). Ainsi, Audain et Dorsainvil, par le biais de l'approche thérapeutique, vont-ils faire évoluer le regard porté sur le *vodou*. Écartant la vision christiano-centrée, qui met l'accent sur la nature païenne ou diabolique de la possession, ils privilégient une approche en termes de pathologie sociale héritée, se traduisant par des désordres psychiques spécifiques. Ce faisant, ils ouvrent une nouvelle voie pour qu'une décennie plus tard puisse être valorisée l'ancestralité africaine comme source d'une haïtiennité retrouvée (voir chapitre 4).

Au cours de ces années, dans une conjoncture politique qui va de mal en pis et une situation économique qui voit chuter la production du café, la capitale comme les campagnes connaissent des mouvements de révolte, accrus par la pénétration massive des intérêts états-uniens⁸⁴. C'est notamment le cas en 1910 au moment des expropriations brutales pour la construction d'un chemin de fer dans le cadre des « contrats Mac Donald⁸⁵ ». En outre, les motivations des États-Unis, également géostratégiques, et d'autant plus virulentes du fait de la présence importante des intérêts allemands en Haïti (Nicholls, 1975 : 655), s'inscrivent dans une situation qui se distingue par une forte instabilité politique. Entre 1908 et 1915, huit présidents se succèdent à la tête de l'État. Face à cela, en mai 1915, le Département d'État dépêche une commission (la Mission Fuller) en vue de la signature d'une convention pour la mise en place d'un protectorat et la possibilité d'une intervention armée. Jean Price-Mars est alors chef de cabinet, aux côtés d'Ulrick Duvivier, ministre des Relations extérieures (Duvivier, 2015 [1987-1988]). Le « dernier épisode de la longue période d'assauts diplomatiques du Grand Voisin » (*op. cit.* : 13), pour lequel aucun accord ne peut être trouvé, précède l'intervention militaire, sans négociation préalable, qui survient moins de deux mois plus tard. Cette « blessure profonde » qui inaugure la *Pax Americana*, le 28 juillet 1915, débute après le lynchage du président par une foule déchainée et d'autres scènes de tueries dans tout le pays. Rapidement, les *marines* occupent tous les points stratégiques d'Haïti. Après des semaines de discussions, Louis Borno, alors ministre des Affaires étrangères, signe la convention établie par les États-Unis, qui reprend certaines clauses de l'amendement Platt telles qu'elles ont été imposées à Cuba (Gaillard, 1982).

⁸⁴ La politique interventionniste et expansionniste des États-Unis (*Big Stick* puis *Dollar Diplomacy*) consiste, dans un premier temps, à supprimer l'influence économique des Allemands et des Français, alors très présents dans les finances (refonte de la Banque Nationale) et le commerce du pays.

⁸⁵ Outre la compagnie Mac Donald, se trouvent notamment la *Haitian American Sugar Company* (HASCO), la *United West Indies Company*, la *Haitian Developement Corporation*, la *Haitian Products Company*, la *Standard Fruit Company*.

À partir de 1916, à l'imposition en milieu rural de la « corvée », réintroduite dans le code rural et devenue un véritable travail forcé pour la construction de routes, répondent de nombreuses autres révoltes et la manifestation d'un fort sentiment anti-américain (Bellegarde, 1937)⁸⁶. Ambigu quand il est exprimé par ceux qui sont au pouvoir et trouvent un intérêt à une « stabilité » retrouvée, ce sentiment s'inscrit dans une configuration où les appartenances de classe redoublent toujours celle de la couleur et où les divisions entre citoyens semblent indépassables. À cet égard, Dorsainvil, dès 1909, écrit qu'existent en Haïti deux sociétés : l'une formée par une élite « égoïste », l'autre par une « masse stagnante menant une vie comparable à celle des bêtes » (1909 : 38, cité par Nicholls, 1975 : 658). Cette image d'une masse qu'il conviendrait de sortir de sa misère en même temps que de moraliser est reprise par l'occupant. Ainsi, les articles du Code pénal de 1864 qui interdisaient les « sortilèges » sont utilisés pour renforcer l'ordre (Ramsey, 2011 : 120). Comme l'analyse Owens : « les autorités états-unienennes associerent le Vodou et d'autres pratiques culturelles à l'insurrection paysanne et cette association servit à justifier de fréquentes descentes dans les temples et des confiscations d'objets sacrés » (2015 : 354). Comme on le verra, c'est en ce sens que Dorsainvil parle du *vodou* comme du « grand malheur » d'Haïti. Pour autant, et non sans ambiguïté, la pratique religieuse va progressivement sortir des confins de la nation où sa stigmatisation l'avait reléguée.

Étrangers dans leur propre patrie

Si à la fin du XIX^e siècle, à Cuba, ce sont surtout les *náñigos*⁸⁷ qui focalisent les peurs de l'opinion publique et la répression policière, au début du XX^e siècle surgit une nouvelle figure de la barbarie : celle du sorcier africain. Tandis que la jeune nation, assujettie aux États-Unis via l'amendement Platt, se préoccupe de « blanchir » sa population (voir chapitre 2), un débat s'engage sur le statut à octroyer aux pratiques religieuses d'origine africaine, alors indistinctement appelées « sorcellerie ». Certes, la nouvelle constitution, à travers son article 26, octroie la liberté de culte aux citoyens mais elle n'en définit pas moins très clairement ses limites : respect de l'ordre public et de la morale chrétienne. Les religions d'origine africaine, qui pratiquent les sacrifices d'animaux ou la transe de possession impliquant l'usage

⁸⁶ Par la suite, ceux que l'on appelle encore les Cacos, emmenés par leurs chefs, Benoît Batraville et Charlemagne Péralte, sont réprimés dans une violence toujours plus grande de l'occupant (Gaillard, 1982).

⁸⁷ Voir note 84 dans le chapitre 2 et note 26 dans le texte de Castellanos.

de percussions, se trouvent ainsi reléguées d'emblée dans l'illégalité⁸⁸. En 1900, un décret municipal interdit à La Havane les tambours « à l'africaine » et les arrestations de pratiquants de toutes couleurs de peau sont fréquentes dans l'île (Valero Cossío, 1904), la police opérant le plus souvent pendant les rituels (Helg, 2000 [1995] : 15), maîtrisant parfois des personnes en état de transe qui sont dirigées vers les asiles d'aliénés.

Stigmatisées par les intellectuels de tous bords, ces pratiques, mal connues, peu étudiées par les anthropologues physiques, sont surtout l'objet d'attention de fonctionnaires de police, de juristes ou de médecins légistes. Ainsi en 1908, Rafael Roche Monteagudo, un agent de la Police spéciale du gouvernement provincial de La Havane, publie un pamphlet anti-sorciers et anti-ñáñigos : *La policía y sus misterios en Cuba*. Selon lui, les « sorciers » sont des fétichistes ignorants et primitifs, pratiquant les sacrifices humains au dieu Ogún. Il encourage ses collègues à les poursuivre pour abandon d'animaux morts sur la voie publique, vol, avortement, célébration et réunions non autorisées, exercice illégal de la médecine, violation de sépultures et profanation de cadavres. Regrettant qu'ils ne puissent être arrêtés que pour « abus de la crédulité publique », il préconise une loi les condamnant plus précisément dans le code pénal et n'hésite pas à approuver, à défaut, le lynchage (Chávez Álvarez, 1991 : 128). Son texte, bien documenté et illustré de photographies, constitue l'une des premières descriptions de cérémonies et d'attributs rituels d'origine africaine disponible à Cuba. La presse joue aussi un grand rôle dans ce processus de criminalisation – non sans ambiguïté, puisqu'elle relaye par ailleurs les petites annonces proposant les services de voyants, guérisseurs et sorciers de tous horizons. Les archives de Fernando Ortiz (Cuadrado Castellón, 2004) contiennent, dès 1901 et jusque dans les années 1950, de nombreuses coupures de journaux faisant état de supposés enlèvements d'enfants, perpétrés par des sorciers fanatiques et cannibales. C'est d'ailleurs l'affaire de « la petite Zoila⁸⁹ », en 1904, qui va servir de point de départ à *Los Negros brujos*, livre auquel Castellanos se réfère sans cesse dans son texte, et qui fait à l'époque office de référence incontournable sur ces questions⁹⁰.

⁸⁸ Le stigmate retombe aussi, par extension, sur les pratiques spirites populaires (Chávez Álvarez, 1991), à l'époque déjà fortement syncrétisées avec les pratiques religieuses d'origine africaine, comme en témoignent plusieurs articles de journaux qui remarquent par exemple que « ce spiritisme de rue est en train de constituer en réalité un succédané de la traditionnelle sorcellerie » (Martínez Velasco, 1918). Soulignons aussi la mention récurrente de pratiques « sorcières » originaires des Canaries, tout aussi redoutées, sinon plus, que leurs homologues africaines.

⁸⁹ Voir note 37 dans le texte de Castellanos.

⁹⁰ Disciple de Cesare Lombroso et d'Enrico Ferri, ses professeurs à Gênes, Fernando Ortiz avait suivi des études de droit à Madrid. C'est dans cette ville, au *Museo de Ultramar*, en 1901, qu'il découvre les tambours utilisés par les ñáñigos confisqués par la police (Arazandi,

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, ces accusations participaient par ailleurs d'une campagne de dénigrement et de criminalisation de toute la population de couleur à Cuba (Naranjo Orovio, 2006). Chaque soupçon de crime rituel donnait lieu à des arrestations arbitraires de pratiquants religieux, voire à des lynchages de « mendiants noirs » (Chávez Álvarez, 1991 : 77-79). Un climat de peur s'était installé chez tous les citoyens, qui racontaient à leurs enfants que « le Noir avec son sac » allait les emporter pour les manger s'ils n'étaient pas sages. Comme l'exprimera plus tard l'ethnologue Lydia Cabrera, ces menaces « peuplèrent l'enfance de terreur » (1993 [1954] : 196). Or, les accusations ne reposaient, la plupart du temps, que sur des rumeurs propagées à la suite d'accidents ou d'infanticides maquillés en « crimes rituels⁹¹ » (Pérez de la Riva, 2013 [1979] : 106-107 ; Chávez Álvarez, 1991). Les intellectuels « de couleur » protestaient quant à eux contre l'amalgame opéré entre « sorcellerie » et personnes de couleur. Rafael Serra, on l'a vu, y faisait allusion, s'indignant de ce qu'elles soient proférées sans preuves et de ce qu'elles attisent les haines raciales. Ses contemporains pointaient en outre en 1910 la logique, pour eux perverse, qui assimilait Cubains de couleur et Africains : « Les Noirs ne haïssent en rien le Blanc, les Noirs veulent juste [...] qu'on ne les considère pas comme exotiques dans leur propre patrie » (González, cité par Fernández Robaina, 2015 : 69-70). Point d'alliance possible, dans ce contexte, entre l'élite de couleur et les « sorciers » afro-cubains. Une tribune, lancée en septembre 1918 par le journal *El Día*, reflète parfaitement cette situation. Intitulée « Le problème de la sorcellerie traitée par des hommes de couleur », elle réunit des articles qui condamnent ces croyances⁹², rappelant (comme le fait Dorsainvil dans son texte) qu'elles sont partagées par des personnes de toutes classes sociales et de toutes couleurs de peau.

Lorsque Castellanos entame sa carrière de pourfendeur de sorciers, le souvenir du massacre des Indépendants de couleur de 1912 est encore vivace et suscite de terribles inquiétudes, exprimées dès le lendemain de la victoire par deux journalistes de l'armée, auteurs d'un texte de propagande intitulé *Guerre de races* :

2015). Stimulé par ses professeurs espagnols de criminologie, qui lui commandent une étude sur la « pègre » cubaine, il rédige et publie donc cet ouvrage loin de son île natale.

⁹¹ On trouve également dans les archives de Fernando Ortiz de nombreux démentis publiés dans la presse quelques jours après chaque dénonciation sans preuve (Cuadrado, 2004).

⁹² « Tout citoyen qui se respecte, et en particulier les Noirs cubains, doivent se transformer en agents contre les sorciers pour éviter les confusions. » (Manzano y Delgado, 1918) ; « Il n'est pas possible de tolérer, en plein XX^e siècle, alors que l'homme domine les airs et réalise les plus grandes conquêtes scientifiques, que se pratiquent à Cuba des sacrifices humains, dignes des temps médiévaux et des jungles africaines. » (Muñoz Guinarte, 1918 : 1) ; « La pègre est là, et c'est l'élite qui la protège. » (Sorcier repenti, 1918).

« En tout cas, nous les Blancs, vainqueurs à peu de frais, nous pouvons oublier ; mais les Noirs, vaincus, humiliés, les Noirs qui ont senti de nouveau sur leur échine le fouet infamant du dominateur, n'oublieront jamais l'affront du châtiment, ni ne pardonneront à leurs implacables exécuteurs » (Conte & Capmany, 1912 : 7-8)⁹³.

Loin d'avoir fait disparaître le « fantasme de Guarico⁹⁴ », ces événements n'ont donc fait qu'accentuer la montée de la « négrophobie » (Chávez Álvarez, 1991 : 33).

Poursuivis par la justice et abandonnés par les élites « de couleur », les pratiquants des religions d'origine africaine à Cuba tentent de se défendre face à la multiplication des dénonciations dont ils sont l'objet. Les plus instruits d'entre eux, ayant réussi à transformer leurs anciens *cabildos* en sociétés d'entraide placées sous la protection d'un saint patron (Barcia Zequeira, 2012), multiplient les demandes d'autorisation exceptionnelle auprès des autorités pour pouvoir effectuer les cérémonies. Ils y invitent les journalistes, pour prouver leur bonne foi et leur « moralité chrétienne *lucumi* », et publient des lettres ouvertes dans la presse pour protester contre les persécutions policières et dénoncer ce qu'ils considèrent comme une violation de l'article 26 de la constitution. Mais surtout, ils s'adressent directement aux hommes de science : ainsi, la Société de secours mutuel et de divertissement du culte africain *lucumi* Santa Barbara invite Fernando Ortiz, qui assiste régulièrement, dès 1911, à ses rituels (Palmié, 2002 : 249-257). Il semble qu'un lien d'amitié et de respect mutuel soit né entre eux à cette époque, sans qu'Ortiz n'ose s'en réclamer dans ses écrits contemporains. Il dira à ce propos en 1945 : « parler en public du Noir était une chose périlleuse, que l'on ne pouvait faire qu'à la dérobée, en cachette, comme pour évoquer la syphilis ou un péché de famille infâme » (cité par Iznaga, 1989 : 4). Ils écrivent également à l'anthropologue Luis Montané Dardé, au maire de La Havane et au Président de la République, dans l'espoir d'obtenir la légalisation des tambours rituels *batá*, dont ils hispanisent pour l'occasion le nom en *pandereta* (Palmié, *op. cit.*). C'est à propos de l'une de ces lettres que Castellanos entend démontrer que ces gens ne seront jamais civilisables et que même instruits, leur niveau de langue restera toujours grossier.

Dans les années qui suivent, sous la présidence de Mario García Menocal (Parti conservateur), la corruption se développe et la préservation des intérêts

⁹³ Ce texte, qui reprend et développe les propos du Président José Miguel Gómez dans sa proclamation de guerre du 6 juin 1912, explique aux lecteurs qu'il s'agit d'une guerre juste, menée par les « Cubains caucasiens » contre les « Cubains africains », qui, loin d'être des Titans (en référence au surnom du général Antonio Maceo, le « Titan de bronze »), ne sont que des sauvages racistes, analphabètes, lâches et mal organisés militairement.

⁹⁴ Par fantasme de Guarico (nom sous lequel on désignait Haïti à Cuba), Juan Pérez de la Riva désigne la peur, toujours vivace, que les Noirs massacent les Blancs et que « Cuba devienne un second Haïti » (2013 [1979] : 101).

économiques états-uniens est soigneusement garantie (Le Riverend, 1971 : 111-118)⁹⁵. La première guerre mondiale qui éclate en Europe en 1914 provoque une hausse du cours du sucre, et par conséquent des investissements dans l'industrie sucrière cubaine. Le pays, qui frappe monnaie nationale à partir de 1914, s'endette mais prospère en apparence (la chute brutale du cours du sucre en 1920 provoquera une crise économique et politique majeure, voir chapitre 4). Déclarant la guerre à l'Allemagne dans le sillage des États-Unis en avril 1917, sa principale contribution consiste en l'approvisionnement en sucre des pays de la Triple Entente. C'est pourquoi, dans l'Est, dépeuplé au début du siècle par trente années de guerre, les grandes compagnies nord-américaines qui ont racheté les terres à bas prix commencent, malgré les restrictions migratoires, à importer une main-d'œuvre des îles voisines pour les récoltes saisonnières de canne à sucre. Amorcée à petite échelle en 1913, l'initiative prend de l'essor avec le conflit mondial. En 1917, à la suite de pressions des entreprises à capitaux états-uniens et du consul Henry Morgan, le gouvernement vote une loi permettant l'introduction de travailleurs sous contrat (Pérez de la Riva, 2013 [1979] : 49). Entre 1913 et 1931, plus de 300 000 personnes entreront ainsi à Cuba, principalement des hommes, haïtiens⁹⁶. Liés par contrat à une dette qu'ils ne parviennent pas à rembourser, majoritairement analphabètes et ne parlant pas l'espagnol⁹⁷, ils sont corvéables à merci. Leur taux de mortalité est, sur cette période, 40 p. 100 plus élevé que celui de la population cubaine (*op. cit.* : 60).

Leur présence, qui augmente dans les années 1920, suscite peurs, rejet et colère dans les milieux populaires, car ils sont régulièrement utilisés comme briseurs de grève (*op. cit.* : 53) et empêchent la hausse des salaires réclamée par les organisations ouvrières (*op. cit.* : 97). Dès 1916, elle inquiète aussi

⁹⁵ En février 1917, la réélection entachée de fraude de Menocal provoque un soulèvement connu sous le nom de *guerrita de la Chambelona* (du nom d'un chant populaire utilisé en 1908 dans les manifestations des Libéraux en référence à Chambas, village situé dans le nord de la ville de Camagüey, Ortiz, 1985 : 189-190). Il est maté par la menace d'une nouvelle intervention militaire des États-Unis, dont les navires de guerre bloquent les ports et les troupes débarquent « préventivement » en différents points de l'île (elles y resteront plus d'un an), tandis que les garanties constitutionnelles sont levées, comme en 1912 (Le Riverend, 1971 : 127).

⁹⁶ Entre 1915 et 1929, plus de 200 000 Haïtiens auraient quitté légalement le pays pour Cuba (Castor, 1971). Cette émigration profite aussi à l'État haïtien, dont les services consulaires touchent 18 dollars américains par émigrant jusqu'en 1928 (Pérez de la Riva, 2013 [1979] : 78). 15 000 Chinois arrivent à Cuba dans des conditions similaires, sur la même période. Sur la situation des travailleurs haïtiens dans les années 1930 et 1940, voir aussi le chapitre 5.

⁹⁷ Les Jamaïcains, moins nombreux, anglophones et mieux instruits, protégés par les autorités diplomatiques anglaises, seront globalement mieux traités mais subiront un racisme tout aussi virulent (Pérez de la Riva, 2013 [1979] : 14-22).

Castellanos, qui compare leur fétichisme à un « misonéisme sanguinaire » qui risque de contaminer les Afro-Cubains. Très vite, ils vont eux aussi subir une campagne de diffamation dans la presse : qualifiés d'« invasion de la mort », de « fauves ayant l'usage de la parole », de dévoreurs d'enfants blancs, on les accuse aussi d'apporter le paludisme et la « variole de sorciers » (*op. cit.* : 91) et d'être « vecteurs de coutumes vicieuses et criminelles » (Beldarraín, 2006 : 203).

L'une des grandes préoccupations – inscrite dans l'amendement Platt – de l'État cubain et de l'occupant états-unien, dès les premières années de l'Indépendance, était en effet d'assainir les villes et les populations. De nombreuses campagnes sanitaires sont déployées à cette époque : elles entendent ainsi lutter contre le paludisme, la fièvre jaune ou la tuberculose, trouver des solutions au problème des « fous », des mendians et des orphelins qui errent dans tout le pays après la guerre et la « reconcentration », mais aussi éradiquer la prostitution, les combats de coqs et les pratiques culturelles et religieuses d'origine africaines, considérées comme des pathologies sociales dont il convient de détruire les « foyers d'infection » (Marqués de Armas, 2014 : 147-154). C'est dans ce contexte que plusieurs revues médicales, comme le *Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficiencia* (secrétariat d'État créé en 1909 après le départ des troupes nord-américaines) ou la revue *Vida Nueva*, comme leurs homologues haïtiens *La lanterne médicale* et *Haiti médicale*, entreprennent une œuvre de vulgarisation destinée à un public lettré. Fondée la même année par le célèbre bactériologiste disciple de Louis Pasteur, Diego Tamayo y Figueredo (responsable de l'organisation des services sanitaires cubains sous la première occupation), *Vida Nueva* avait pour objectif de diffuser des informations socio-sanitaires, mais aussi de combattre les « passions ataviques des masses ignorantes », le populisme et l'anarchisme, afin de revenir à une « vie civile décente » (*op. cit.* : 155). C'est dans cette revue qu'Israel Castellanos va publier à partir de 1911 des dizaines d'articles, en autodidacte et avec l'appui enthousiaste de Diego Tamayo. Le *Boletín de la Secretaría de Sanidad y Beneficiencia* et *Vida Nueva* vont aussi s'intéresser au courant de l'homiculture, qui entend se donner pour tâche « l'amélioration de la race cubaine » et qui prône le contrôle de l'immigration, mais aussi de la natalité via la stérilisation des délinquants, des aliénés, des alcooliques et des prostituées (considérés comme porteurs de tares biologiques ataviques) ou encore l'interdiction des mariages « interraciaux » (Hernández, 1910, Ramos, 1910, Beldarraín, 2006 : 199)⁹⁸.

⁹⁸ Fortement influencée par l'eugénisme de l'anglais Francis Galton et du nord-américain Charles Davenport, l'homiculture est née à Cuba comme une branche de la puériculture. Portée par le docteur Eusebio Hernández Pérez (élève en 1889 de l'obstétricien français considéré comme le père de la puériculture, Adolphe Pinard) et par son jeune collabrateur Domingo Ramos Delgado, la Ligue nationale cubaine d'homiculture (fondée en 1913) entendait « développer des individus totalement sains et améliorer ainsi la population du pays, tant du point de vue phénotypique que génotypique » (Beldarraín, 2006 : 199).

Le texte d'Israel Castellanos illustre donc parfaitement le ton des débats contemporains de l'anthropologie cubaine, qui hésitent, à cette époque, entre l'incarcération de ceux qu'elle qualifie de parasites sociaux et un eugénisme radical. Ainsi l'anthropologue Arístides Mestre, qui vient de remplacer Luis Montané Dardé à la chaire d'anthropologie de l'Université de La Havane (voir chapitre 1), écrit-il en 1922 que le rôle de la « médecine sociale préventive » est de multiplier les actions contre ces « superstitions barbares », manifestations d'un animisme propre aux cultures inférieures, et propose une loi pour les réprimer, tout en considérant les sorciers comme des malades qu'il faut séparer de la société, étudier, mais aussi soigner. Il appelle également de ses voeux une immunisation de l'ensemble du corps social grâce à l'instruction (Mestre, 1923). Castellanos, quant à lui, prône leur élimination pure et simple.

Des « guérisseurs » de la nation

D'origine modeste, Jean (dit Justin) Chrysostome Dorsainvil (1880-1942), né à Port-au-Prince, est le benjamin d'une famille de neufs enfants, dont Jean Baptiste Dorsainvil, qui sera un historien célèbre (Verret, 1952 : XXIII). Il poursuit néanmoins des études secondaires au Lycée National. Il se distingue à cette époque comme lauréat d'un concours d'histoire organisé par le Département de l'Instruction publique (*op. cit.* : XXV). En 1900, il est reçu à l'École de médecine. Diplômé en 1905, il travaille comme médecin dans différentes régions d'Haïti, puis, il est intégré à la Polyclinique Péan, dirigée par Léon Audain à Port-au-Prince.

En 1907, Dorsainvil participe à la création du Journal *Le Matin* et est intégré à la rédaction de ce journal par Clément Magloire, son gérant-responsable. Il y publie de nombreux articles qui ont trait non seulement à la médecine, son champ de prédilection, mais aussi aux domaines politiques, sociaux et scientifiques, qui le passionnent. Un an plus tard, il remplace le poète et homme politique haïtien, Massillon Coicou (exécuté sur ordre du président Nord Alexis) à la chaire de philosophie du Lycée Pétion (Verret, 1952 : XXVI ; Pascal-Trouillot &

183). Le projet, présenté à Berlin au troisième Congrès pour la protection de l'enfance en 1911, incluait la création d'hôpitaux, de centres de santé, d'asiles, de laboratoires, de musées, de bibliothèques et d'archives pour réaliser des recherches expérimentales et des analyses (*op. cit.*, 2006 : 187). Il ne vit jamais le jour en tant que tel, mais influença en grande partie l'anthropologie criminelle cubaine jusque dans les années 1930. Notons qu'en 1927 fut créé à La Havane le Bureau central panaméricain d'eugénisme et d'homiculture.

Trouillot, 2001 : 324). L'enseignement dans ce prestigieux lycée lui ouvre les portes de l'administration publique haïtienne. Comme d'autres personnalités de l'époque, aux parcours similaires (Pascal-Trouillot & Trouillot, *op. cit.*), il occupe par la suite différentes fonctions : chef de division à l'agriculture, chef de division à l'instruction publique (où il fait éléver l'histoire et la géographie au rang de matières principales dans l'enseignement haïtien, *op. cit.*), directeur général de l'enseignement urbain, inspecteur général de l'enseignement rural, inspecteur de l'enseignement (Verret, 1952 : XXVII). C'est à cette époque qu'il publie son premier essai : *Militarisme et hygiène sociale* (1909), qui anticipe la critique sociale développée plus tard par Price-Mars (1919) en soulignant le rôle crucial des classes dirigeantes dans l'élévation morale et intellectuelle des membres les plus brillants des classes inférieures, qu'il qualifie de « réserves sociales » du pays (Dorsainvil, 1909 : 35).

Dorsainvil s'implique ainsi de plus en plus fortement dans les activités du milieu intellectuel haïtien (Dorsainvil, 1915). Dans la presse, il dénonce l'occupation américaine. Il se distingue notamment par son refus, à maintes reprises, d'occuper la fonction de directeur du département de l'Instruction publique, faute de moyens pour mettre en application le programme éducatif qui lui est cher. Associé également aux entreprises de vulgarisation médicale de ses collègues médecins, il va d'abord s'intéresser au *vodou* dans une perspective d'hygiénisme social, publiant ses premiers textes sur la question en 1912 dans la revue *Haiti médicale*. En tant que professeur d'histoire, il participe en 1923 à la fondation de la Société haïtienne d'histoire et de géographie, « véritable petite académie nationale » au sein de laquelle il travaille notamment aux côtés de Catts Pressoir (Pascal-Trouillot & Trouillot, *op. cit.*). L'année suivante, il formule ses hypothèses sur les origines uest-africaines du *vodou* et du créole (1924) et écrit, avec l'aide des Frères de l'Instruction Chrétienne, son ouvrage majeur, plusieurs fois réédité : *Manuel d'Histoire d'Haïti* (1924, voir à ce propos Magloire, 1997). Ce texte fait suite à plusieurs autres consacrés à l'enseignement primaire (1922). Ses essais sur le *vodou*, dans lesquels Price-Mars reconnaîtra une « action pionnière » (1959 : 61), réunis et publiés en 1931 sous le titre *Vodou et névrose*, contribueront à ce que plusieurs auteurs voient en lui l'un des pères fondateurs de l'école haïtienne d'ethnologie (Nicholls, 1975).

En 1930, il participe à la Ligue nationale d'action constitutionnelle, contre l'occupation américaine, puis fonde le Parti national travailliste (Verret, 1952). En compagnie de Camille Lhérisson, et à l'invite de l'anthropologue Melville Herskovits, Dorsainvil se rend aux États-

Unis en 1934 pour y donner un cycle de conférences (*op. cit.* : XXXVI). À Baltimore, il expose sur l'évolution historique, économique et sociale d'Haïti, et à Philadelphie, à la *County Medecine Society*, il prononce une conférence sur « les aspects du Vodou » (1937 : 5), conférence qu'il reprendra à l'Académie de médecine de New York. La même année, qui est aussi celle du retrait des États-Unis d'Haïti, il publie *Quelques vues politiques et morales (Questions haïtiennes)* (1934) qui regroupe des études principalement publiées en 1930, après la mise en place de la Commission Forbes devant aboutir à la désoccupation du pays. Il insiste, dans cet ouvrage, sur le redressement de « l'âme nationale » (*op. cit.* : IV) et reprend sa critique de l'élite pour déplorer son absence de moralité et son manque de solidarité sociale. *Psychologie haïtienne, Vodou et magie* sort en 1937. Dorsainvil, en historien des religions, y souligne notamment l'importance d'une suspension de tout jugement de celui qui étudie des faits dont le réel déborde la « conscience scientifique ». Il contribue par la suite à la revue *Les Griots* en 1938 et 1939. Il annonce d'ailleurs, dans un texte intitulé « Réponse à une enquête », s'adressant à Arthur Holly, un ouvrage encore inédit : « Essai sur la formation ethnique et morale du peuple haïtien » (1938b : 164). Malade depuis plusieurs années, Jean Chrysostome Dorsainvil s'éteint à Port-au-Prince.



Israel Castellanos González (1891-1978) est né à La Havane. Son grand-père paternel, Antonio Castellanos, était un travailleur *coolie* originaire de Chine qui avait épousé une Mexicaine. Son patronyme était donc celui de son « maître » : Castellanos consacrera une partie de sa vie à des recherches généalogiques pour retrouver son vrai nom, en vain (Delgado García, 2002). Son père, ferblantier, ne pouvait subvenir complètement aux besoins de ses enfants et Castellanos dut exercer toutes sortes de petits métiers pour financer ses études et celles de son frère cadet Agustín Walfredo Castellanos (qui deviendra plus tard un célèbre cardiologue).

Dans des « Confidences » autobiographiques qu'il rédige très tôt en 1917 (citées par De Armas Fonticoba, 2011 : 6), il raconte comment,

en 1908, il fut subjugué par un homme qui évoquait les « formidables découvertes » de Cesare Lombroso et décida d'étudier l'anthropologie (physique) et la criminologie. Autodidacte, entre 1911 et 1914, et alors qu'il n'est pas diplômé de médecine (il n'obtiendra ce grade qu'en 1923), il publie près de soixante articles très remarqués sur les supposées caractéristiques physiques (dégénératives ou ataviques) des criminels cubains et sur ce qu'il nomme « le type sorcier », décrit tant du point de vue somatique qu'ethnographique (Naranjo Orovio & Puig Samper, 1998). C'est Diego Tamayo y Figueroa qui le remarque et devient son mentor. Il le publie dans la revue *Vida Nueva* et lui permet d'accéder aux asiles, aux centres de rétentions d'immigrants et aux prisons pour mesurer, photographier, enregistrer les corps des internés (Amador, 2016 : 92). Sa renommée gagne l'Espagne où, grâce au médecin légiste Antonio Lecha-Marzo, il est également publié dans la *Gaceta Médica del Sur* (1914a) et nommé en 1915 professeur correspondant de l'Institut espagnol de criminologie (Galera, 1988 : 96).

Utilisant ses maigres ressources pour acheter des livres d'occasion, Castellanos va aussi trouver par hasard le fameux manuscrit de Henri Dumont (voir chapitre 1) et se mettre en contact avec Fernando Ortiz pour le rééditer dans la *Revista Bimestre Cubana* en 1915 et 1916 (La Rosa Corzo, 2003 : 175). Ortiz, qui continue à cette époque de s'intéresser à l'anthropologie criminelle et à la dactyloscopie (1913), l'admire et fait son éloge à plusieurs reprises ; il publie ses articles dans la *Revista Bimestre Cubana* (1914b, 1914c). Les deux hommes resteront en contact pendant plusieurs décennies, essentiellement à propos de leurs recherches respectives sur les empreintes digitales. Ortiz l'inscrira en tant que membre honorifique de plusieurs des sociétés savantes qu'il contribuera à créer. Castellanos, qui admire profondément Ortiz sans toujours le comprendre, ne le contestera que sur un point : celui du taux de criminalité des Chinois à Cuba, en avançant, chiffres à l'appui, que ce dernier est très bas, contrairement à celui des Noirs (Castellanos, 1915, cité par Naranjo Orovio & Puig Samper, 1998 : 16).

L'année 1916 est pour Castellanos l'année de la consécration : son recueil d'articles réunis sous le titre *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico-legal*, reçoit le prix de l'Académie de sciences médicales, physiques et naturelles de La Havane (l'ensemble, assorti d'autres articles, sera réédité en 1936 dans la *Revista de técnica policial y penitenciaria*). Cela lui vaut une nomination au poste de professeur honoraire de l'Institut de médecine légale de Cuba (De Armas Fonticoba, 2011 : 8-9). Tout en entamant enfin des études de

médecine en 1917 (Galera, 1988 : 95), il développe des recherches pionnières sur l'identification odontologique et dactyloscopique, thème dont il va peu à peu se faire le spécialiste : en 1921, il est nommé directeur du Cabinet national d'identification et publie des *Instrucciones técnicas a los funcionarios judiciales y de policía*.

Sous le régime d'Antonio Machado, il collabore au Département de moralisation (un organisme de propagande d'État) et entreprend de ficher systématiquement les détenus et les aliénés. Il propose également un plan de réforme du système pénal cubain, participant à l'organisation du centre pénitentiaire *Presidio Modelo*, où seront expérimentées des techniques eugénistes conduisant à la mort de plus de 500 détenus (Marqués de Armas, 2014 : 168 – voir aussi chapitre 5). En 1928, il publie en deux volumes *La delincuencia femenina en Cuba*, qui lui vaut cette fois-ci le prix Lombroso ; il y préconise la stérilisation systématique des prostituées et autres femmes considérées comme délinquantes. Entre les années 1930 et 1950, il publie près d'un millier d'articles, compilés et/ou réédités dans différents recueils, dont *Medicina legal y criminología afrocubanas* (1937). Se liant d'amitié avec John Edgar Hoover, le fondateur du FBI aux États-Unis, il poursuit ses activités de fichage pour le gouvernement de Fulgencio Batista. Surnommé « Le magicien de l'identification » (De Armas Fonticoba, 2011 : 9), il est invité dans toute l'Amérique latine pour retrouver et confondre des criminels. Il s'exile dès les premières heures de la révolution de 1959 à Porto Rico, où il passe onze années, puis s'éteint à Miami (Galera, 1988 : 96).

Héritage universel et filiation africaine : deux approches, deux diagnostics, deux traitements

Les extraits reproduits dans ce chapitre ont en commun d'être issus de textes publiés initialement (au moins en partie) dans les sections socio-sanitaires de revues de vulgarisation médicale. Pensés dans le cadre de campagnes d'hygiénisation, ces derniers ont pour objectif de proposer des solutions pour en finir avec des croyances considérées comme pathogènes pour la société dans son ensemble. Ils ont également la particularité d'avoir suffisamment marqué leur époque pour avoir été réédités un peu plus d'une



À la Grande-Saline. La procession sortant de la cour du Général Ti-Plaisir
(Paru dans Eugène Audin, *En Haïti. Planteurs d'autrefois, nègres d'aujourd'hui*, 1910, Planche XXII)



Les deux cathédrales, Port-au-Prince [Circa 1928]
© CIDIHCA



Antonio Maceo Grajales (1845-1896)



Carlos de la Torre, Luis Montané et José R. Montalvo, membres éminents de la Société d'anthropologie de Cuba, examinent le crâne du général Antonio Maceo à l'occasion de l'exhumation de ses restes le 17 septembre 1899
(Paru dans *El Figaro* [La Havane], n° 36, 24 septembre 1899)

décennie plus tard, dans les années 1930, assortis de textes postérieurs. Toutefois, si les ajouts de Dorsainvil, intégrés à son célèbre ouvrage *Vodou et névrose* en 1931, montrent une évolution certaine de sa pensée, qui tient compte des avancées de son temps et dialogue avec de nouveaux auteurs, il n'en va pas de même pour Castellanos. En 1936, celui-ci ne change rien à son manuscrit et ajoute des articles dont le contenu est redondant, rédigés de sa propre main ou de celle de ses collègues anthropologues physiques, dans un numéro spécial commandé par une revue destinée aux fonctionnaires de police (voir Castellanos, 1936).

Les articles originaux de Dorsainvil, parus en 1912 et 1913, traitent de ce qu'il appelle alors « la question du *vodou* », thématique déjà largement discutée sous un angle moral dans le milieu ecclésiastique et à laquelle il convient selon lui d'apporter une solution (2012 [1931] : 47). S'interrogeant d'abord sur les origines de ces pratiques, il y dénonce l'identification populaire des saints du *vodou* aux saints catholiques, cause de ce que « l'église n'est qu'un prolongement du *Houmfor* » (*op. cit.* : 40). Pour lui, « l'âme guinéenne qui nous a légué un si pesant héritage de croyances » (*op. cit.* : 26) ressuscite en quelque sorte dans le corps des adeptes, sous la forme d'un « habitus nerveux racial » qui constitue un « retour inconscient de l'atavisme des ancêtres » (*op. cit.* : 37). Le phénomène se produit même dans les « meilleures familles », ose-t-il avancer, tout en proposant de les sérier selon l'intensité de cette résurgence (*op. cit.* : 37). Le *vodou* reste par ailleurs pour lui l'un des facteurs de retard et de pauvreté de la paysannerie haïtienne ; aussi insiste-t-il sur le rôle de l'État pour accélérer sa disparition, qui ne saurait être obtenue simplement par l'accès à l'instruction (*op. cit.* : 46).

Mais Dorsainvil va aussi revenir sur la définition de la névrose, dont il rappelle la pluralité de formes, en se référant aux réflexions sur le dédoublement du moi d'Hyppolite Taine ou aux travaux novateurs de Sigmund Freud. Influencé également par le philosophe Henri Bergson, il s'interroge sur « la prise de possession complète de l'homme par le moi subconscient, [...] véritable fragment, suivant l'hypothèse bergsonienne, de l'univers sensible » (*op. cit.* : 54-55). La « névrose vodouïque », autrement dit la transe de possession, son déroulement, ses expressions, son environnement rituel et la façon dont celle-ci peut être conditionnée dès l'enfance par ce qu'il nomme le « milieu d'entraînement », ou au contraire être imitée habilement par des simulateurs, va être ensuite au cœur de son propos.

Fin ethnographe, Dorsainvil s'appuie enfin sur la description de plusieurs rituels pour aborder les différents praticiens que l'on observe en Haïti. Il tente également d'établir une nosologie des affections du point de vue des pratiquants. S'il rejette d'emblée la notion de « surnaturel » pour sa non-scientificité, il s'abstient de trancher sur la nature de certains phénomènes qui semblent l'interroger (clairvoyance, transmission de pensée, rêves pré-

monitoires). Il souligne, surtout, le fait que les praticiens sincères traitent efficacement les « fous » chroniques, ou du moins les débarrassent pour un temps « de leur excitation maniaque » (*op. cit.* : 91), de même que les exorcistes, par l’« autorité de la parole, du geste, la suggestion » (*op. cit.* : 100). Il développe ensuite cette idée, en s’appuyant sur le célèbre texte de Jean-Martin Charcot, *The Faith Healing* (1892) et sur la notion de pythiatisme, empruntée au neurologue Joseph Babinski. Cette longue digression est importante car elle lui permet de revenir sur le fait que la possession, mais aussi le délire de persécution ou la mégalo manie, que l’on retrouve chez nombre d’hommes illustres, ne sont pas choses nouvelles dans l’histoire de l’humanité, ni une spécificité haïtienne : « Il faut aussi se rappeler, et nous saluons, en passant, l’orgueil de race, que même chez le dolichocéphale blond, le plus pur caucasien, nous pouvons constater de terribles retours vers l’atavisme ancestral » (*op. cit.* : 89). Dorsainvil en donne de nombreux exemples historiques, et rappelle, non sans malice, l’existence contemporaine de pratiques similaires : « [...] les 12 millions de spirites avoués de l’Europe et d’Amérique, l’armée des indépendants des études ésotériques, des kabbalistes, des théosophes, des alchimistes, des graphologues, etc., racontent assez à cet égard, l’histoire de la conscience contemporaine » (*op. cit.* : 98)⁹⁹.

Le texte de Castellanos, quant à lui, marque un tournant dans la carrière de ce chercheur autodidacte et entérine son succès auprès du milieu médical et juridique cubain. Dédié à Diego Tamayo y Figueredo, l’ouvrage comporte des précisions sur la couverture : Castellanos y fait mention de sa qualité de « professeur de l’Institut espagnol criminologique de Madrid » et rappelle que ce mémoire a été lauréat de l’Académie des sciences, comme pour masquer son absence de formation médicale. La devise « Kulturkampf » y fait office d’épigraphie, soulignant la posture libérale et positiviste de son auteur¹⁰⁰. Certains chapitres reprennent des articles publiés antérieurement dans les revues *Vida Nueva* et *Revista Bimestre Cubana*, tandis que d’autres viennent compléter un examen sociologique et anthropométrique qui se veut exhaustif des deux « types » criminels cubains identifiés par Castellanos : le *ñanígo* et le sorcier (qu’il distingue du charlatan ou « pseudo-sorcier »). Si le

⁹⁹ Fondé et développé en France au milieu du XIX^e siècle par Allan Kardec (de son vrai nom Denizart Hippolyte Léon Rivail), le spiritisme a connu un succès international immédiat, particulièrement dans les Amériques (Aubrée et Laplantine, 1990), par le biais de réseaux d’adeptes souvent regroupés en fédérations. Le premier Congrès international spirite a eu lieu à Barcelone en 1888.

¹⁰⁰ Le terme, qui désigne la politique religieuse menée par le chancelier impérial d’Allemagne Otto von Bismarck en 1873 dans le but de placer l’Église catholique sous le contrôle de l’État et de contester le primat de la religion sur la science, était traduit à l’époque par « combat pour la civilisation ». C’est sans doute cette idée que Castellanos a voulu mettre en avant dans son texte.

premier résulte pour lui de la survivance « anachronique » d'une « société criminelle » africaine, sorte de mafia obéissant à la loi du Talion d'autant plus dangereuse qu'elle a contaminé « l'élément blanc » (1916 : 12 ; 14), le second, non organisé, est resté dans l'état psychique où il se trouvait quand il a été introduit à Cuba (*op. cit.* : 7). Ces distinctions s'appuient sur le livre de Fernando Ortiz (1906), dont il reproduit des passages entiers¹⁰¹ et dont il tire en particulier la reconnaissance du caractère religieux de cette « sorcellerie » et la description des trois dimensions complémentaires de l'activité du sorcier : prêtrise, fétichisme, divination.

La suite de l'ouvrage propose d'appliquer les théories de Lombroso à l'étude des spécificités de la délinquance cubaine et tente de repérer les caractères physiques qui permettraient de reconnaître sans erreur le *ñáñigo* et le sorcier. Toutes les parties du corps sont explorées, illustrées au besoin par des photographies de faciès de détenus. Ces éléments à l'appui, il conclut à une déficience de l'évolution chez le sorcier. En effet, contrairement aux autres Noirs d'Amérique qui, selon Lombroso, « perdent leur prognathisme, voient leur crâne s'affiner, leurs lèvres devenir moins grosses, leur nez plus droit, leur couleur plus claire, leur visage et leurs oreilles plus délicats », les sorciers cubains, soustraits à « la loi de l'évolution », auraient gardé les caractères de leurs ancêtres africains (Castellanos, 1916 : 30).

Castellanos va ensuite s'intéresser à des traits distinctifs plus « culturels » : le port de la barbe, du foulard, des amulettes, les tatouages, mais aussi les « coutumes » qu'il « biologise » tels la polygamie et le viol (associés à une forme luxurieuse d'instinct de reproduction), l'alcoolisme, le parasitisme, l'instinct altruiste primitif qui conduit le sorcier à perpétrer des crimes rituels pour rendre service à ses fidèles, ou encore l'absence de remord, une sensibilité morale humaine inhibante dont le sorcier, à l'instar de la bête, serait dépourvu. Il insiste également sur l'instinct de soumission naturel chez le sorcier, sa sournoiserie (il ne se venge pas à visage découvert mais avec ses sorts), son incapacité à s'instruire complètement, ses capacités artistiques frustes, sa pratique lascive de la danse mobilisant essentiellement la zone pelvienne, son utilisation de surnoms grotesques, son incapacité à apprendre correctement le castillan et son emploi de « langues vulgaires », dont certaines expressions sont passées dans l'argot populaire, regrette-t-il. À la fin de l'ouvrage, dans les chapitres dont sont ici proposés des extraits, Castellanos développe ainsi l'idée que contrairement au *ñáñigo* et au « pseudo-sorcier » qui sont de simples délinquants, le sorcier constitue un « nouveau type criminel atavique » dont il convient de se débarrasser.

¹⁰¹ De même, les fonctionnaires de justice en utilisaient des extraits pour appuyer leurs réquisitoires lors des jugements des présumés « sorciers » (Chavez Álvarez, 1991 : 30-32).

Maladie et crime Psychopathologie *vs* pathologie sociale

La réflexion sur des formes d'altérité interne, qui à cette époque en Europe, en particulier avec les théories freudiennes, se concentraient notamment sur les névrosés et les enfants, chez lesquels on croyait apercevoir « des points communs avec les comportements des primitifs » (Massenzio, 2015 : 229), s'est prolongée et pour ainsi dire dédoublée dans les Amériques post-esclavagistes en portant l'attention sur des pathologies dont on cherchait à démontrer qu'elles étaient spécifiques aux « Noirs ». C'est à ce titre que la transe de possession est un sujet amplement débattu¹⁰². Dorsainvil et Castellanos, comme plusieurs de leurs contemporains en Haïti et à Cuba, ont à cœur de participer à ces discussions. En se basant sur ses propres observations, Dorsainvil, dans son texte, s'attache surtout à faire l'examen clinique des symptômes physiologiques de ce qu'il considère comme la transe véritable : inexpressivité du visage (« masque vodouique »), nouvelle individualité, changement de voix, violente contraction des muscles, cris, « agilité de singe » : les possédé(e)s, de ce point de vue, semblent à nouveau renvoyés hors du champ de l'humanité. Castellanos quant à lui considère la transe comme un « procédé convulsionnaire » visant à entrer en communication avec les divinités (1916 : 97). Ses descriptions résultent de synthèses établies à partir d'articles de la presse cubaine et d'ouvrages de médecine et d'anthropologie portant sur l'épilepsie en général ou sur des phénomènes y ressemblant dans d'autres régions du monde. Il s'attarde lui aussi sur les symptômes qui transforment la physionomie (convulsions, visage cendreux, altération de l'expression verbale, « cri épileptique »). Comme Dorsainvil, il va se demander si ce procédé relève de la pathologie.

Les deux auteurs écartent vite la comparaison avec l'épilepsie *stricto sensu*, tout en s'en servant comme métaphore : Dorsainvil précise que si les symptômes se ressemblent, les deux phénomènes (« épilepsie vraie » et « crise vodouique ») se distinguent nettement (2012 [1931] : 87). Les conséquences somatiques et psychiatriques de la transe restent pour lui à explorer dans un projet de connaissance universelle qui s'étend aux cas de dédoublement de la personnalité, au caractère épidémique de certains états psychologiques, au phénomène de modification de la sensibilité, à la possibilité d'agir sur celle-ci à distance et aux effets de la croyance et de la persuasion. Castellanos distingue pour sa part « état épileptique » et « sujets épileptoïdes ». Il soupçonne ces sujets, qui ne perdent jamais complètement leur lucidité, de

¹⁰² Notamment au Brésil (Marin, 1997) où le pionnier des études afro-brésiliennes, Raimundo Nina Rodrigues, dans un article consacré à « la paranoïa chez les Nègres », considère la transe comme un « phénomène somnambulique ou hystéroïde » (1903 : 623).

recourir à un procédé hypnotique pour produire l'état épileptique. La transe n'est donc pas pour lui une maladie ou un trouble mental, mais une technique socialement dangereuse (qui s'appuie sur la fatigue psychique ou l'absorption d'alcool) et qui doit pour cela être étudiée par la médecine légale de manière à être combattue efficacement. Les sorciers, chez Castellanos, « canalisent » leur psychisme et leur « capacité délictuelle » dans les « substituts efficaces » que sont la transe (qui fait ressurgir leur animalité), les sacrifices d'animaux, les libations ou encore la luxure (1916 : 98). C'est donc chez lui toute la pratique qui est « pathologisée » et criminalisée¹⁰³.

Si la transe ne constitue donc pas, pour Castellanos, un défi intellectuel en soi, il n'en va pas de même pour Dorsainvil qui s'appuie sur son étude pour questionner la notion même de pathologie. Le *vodou*, dit-il, est une « psycho-névrose », mais ceux qui le pratiquent ne sont pas des malades, au sens médical du terme, dans la mesure où, rappelle-t-il, ce que l'on considère comme étant pathologique correspond d'abord à un écart par rapport à une moyenne, instituée socialement comme une norme. La « crise vodouïque » constitue un événement sortant de l'ordinaire mais qui trouve son sens du point de vue des vodouïsants ; elle est instituée comme une réponse opératoire engendrée par des conditions historiques et existentielles spécifiques. Ce qui est « pathologique » pour la société haïtienne, ce sont les mystificateurs, qu'il faut poursuivre pénallement de même que l'on poursuit les voleurs et les escrocs. Le *vodou*, qui est porteur d'une nosologie spécifique, peut en revanche être considéré comme une technique thérapeutique qui s'avère efficace pour les croyants. Par cette approche, et malgré certaines ambiguïtés, Dorsainvil ouvre des questionnements anthropologiques féconds ; il semble cependant que l'originalité de la définition qu'il donne de la « psycho-névrose » n'ait pas été comprise et Jean Price-Mars lui reprochera plus tard de n'avoir appréhendé la complexité du *vodou* que sous l'angle de la pathologie (1928 : 129-133).

Il est vrai que le lecteur peine parfois à saisir ce que pense vraiment Dorsainvil du *vodou*. Ses conclusions reviennent de façon surprenante à une stigmatisation de la pratique. Si elle reste, nous dit l'auteur, une exception

¹⁰³ Dans un autre article, intitulé « Psychologie des foules » en référence à l'ouvrage éponyme de Gustave le Bon (1895), Castellanos pousse encore plus loin son diagnostic social en élargissant le potentiel délictueux intrinsèque des descendants d'Africains aux classes populaires en général : « On peut constater la survivance du psychisme africain dans les conglomérats carnavalesques, qui suivent invariablement les profondes empreintes tracées par l'esprit de la race. Nous le voyons aussi dans l'exemple de la foule cubaine, ou plus précisément : *la manifestation politique*. Voilà la plus fréquente de nos foules, la plus banale, la plus variée, celle qui réunit par définition tous les éléments populaires de par son caractère démocratique exagéré. C'est elle, pour ce motif, qui signale, mieux que toute autre, l'influence des Noirs sur la masse appelée *peuple*. » (1916a, cité par Marqués de Armas, 2014 : 275).

dans le pays et ne mène que très rarement à des « crimes épouvantables », il faut néanmoins s'en débarrasser en développant non seulement l'accès à l'instruction pour les citoyens les plus humbles (comme le recommande Fernando Ortiz à Cuba au même moment), que « notre indifférence laisse moisir dans la plus profonde ignorance », mais également la moralisation religieuse et la « purification » des croyances. Il en appelle, pour cela, au clergé catholique, à qui ont été confiées, selon lui, les fameuses « réserves sociales » de la nation, si négligées, à tort, par l'élite haïtienne. Il en va, s'enflamme-t-il, du relèvement moral du pays – de la « race » qu'il représente – et de sa rédemption dans le concert des nations. Il faut, pour qu'Haïti se relève, « déraciner les vieilles superstitions ». Dans cette envolée finale, faut-il lire une forme de réponse aux critiques dont ses précédents articles ont été l'objet, une proclamation d'allégeance à ce qui est alors considéré comme idéologiquement correct au sein de l'élite dont il fait partie et à laquelle il s'adresse ? La dernière phrase, toutefois, nuance le propos et met en garde : « on ne détruit que par le sentiment les œuvres nées du sentiment et maintenues par le sentiment » ; les violents autodafés d'objets rituels durant les campagnes anti-supersticieuses sont donc inutiles et traiter « les pauvres gens » comme des criminels n'est sans doute pas la meilleure solution.

Le texte de Castellanos, en phase avec le public auquel il s'adresse, ne s'embarrasse pas de telles nuances ; son propos, peu argumenté, ne fait qu'il-lustrer en la répétant son hypothèse de départ. Ses conclusions débouchent fort logiquement sur des propositions de mesures de répression des criminels que sont les « sorciers » (faux ou vrais) et les *ñáñigos*. Inutile de s'attarder plus avant sur leurs croyances ou leurs pratiques : mieux vaut approfondir le travail initié dans les prisons et créer un Institut de médecine légale comme cela se fait déjà en Argentine ou en Belgique, de manière à ficher les condamnés. Identification et élimination sont les maîtres mots de sa pensée. Tout juste concède-t-il aux restes matériels de ses recherches (crânes des pratiquants et objets rituels confisqués) le privilège d'être exposés, pour l'édition scientifique du public, dans un musée national d'ethnographie¹⁰⁴. L'idée, initialement émise par Fernando Ortiz, était pourtant, déjà chez cet auteur, portée par un désir de connaissance mis au service d'un projet de société incluant les descendants d'Africains : « établir la participation que la race noire a eue dans notre l'évolution de notre société [...], définir sociologiquement ce que nous sommes, ce que nous avons été, et nous aider à nous diriger à partir de fondements positifs vers ce que nous devons être » (cité par Castellanos, 1916 : 107). Cette réflexion sur un « nous » en devenir est

¹⁰⁴ Partisan pour eux de la peine capitale, il propose dans des textes antérieurs et contemporains de confier les corps des sorciers africains à ce musée pour pouvoir, dans l'intérêt de la science, les disséquer : « faisons des recherches sur l'organisme de nos barbares, étudions nos sauvages ! » (1916b cité par Pávez Ojeda, 2009 : 101-102).

évacuée par Castellanos, qui n'y lit qu'un « eux » à « châtier », à « étouffer sur son propre terrain » (*op. cit.* : 108). L'éducation est inutile : ces primitifs, rappelle-t-il, ne sont de toute façon pas capable de s'instruire. C'est une fois encore l'élite qui doit prendre en charge le relèvement moral des sujets pouvant être sauvés (les membres des classes populaires), assistée par la justice pour appliquer les châtiments requis.

Observer les pratiquants, photographier et mesurer les corps

Dorsainvil comme Castellanos, à l'instar de la plupart de leurs contemporains, s'inscrivent dans un cadre scientiste. Mais pour Dorsainvil, qui se réclame des travaux pionniers du docteur Élie Lhérisson (2012 [1931] : 25)¹⁰⁵ et qui ne partage pas l'idée d'une « certitude scientifique absolue », l'important est de proposer une analyse qui dépasse une conception figée de la physiologie humaine, dont il souligne les zones d'ombres. Comme il le rappellera dans l'introduction de *Vodou et névrose*, il entend aussi ne pas s'en tenir aux préjugés : « Il s'agissait moins pour nous de bâtir des théories que de consigner des faits, des observations, de faire entrer dans le cadre de la science, d'intéressants phénomènes qui jusque-là étaient considérés simplement comme de grossières superstitions populaires » (*op. cit.* : 5). Adoptant une posture explicitement distante avec la rumeur, la presse et même l'Église, il souligne qu'il est à la portée de tout observateur sérieux d'assister aux cérémonies *vodou*, qu'aucun secret particulier n'environne et qui n'ont rien de diabolique. Le scientifique sérieux, contrairement au « dilettante indocumenté et tapageur » (qu'incarne pour lui le visiteur étranger), ne peut par exemple ajouter foi aux accusations d'anthropophagie ; cette pratique ne constitue en aucun cas la règle et les quelques cas répertoriés ont contribué à ternir la réputation d'Haïti.

Castellanos, également soucieux de l'image de Cuba auprès des étrangers, ne remet pas en question les idées racistes qui guident son intuition. Il va au contraire tenter inlassablement d'étayer son hypothèse de départ (la possibilité de repérer les sorciers à partir de traits phénotypiques, pour mieux les réprimer) en se basant non sur des observations *in vivo* et *in situ*, mais essentiellement sur l'apparence des corps et sur leurs images – d'où l'importance que revêtent les photographies dans son texte. Car pour Castellanos, dont l'objectif est de récolter ce qu'il appelle des « formes sociographiques »

¹⁰⁵ Lhérisson avait en effet publié en 1899 dans *La Lanterne médicale* un article intitulé « Du vaudou : étude de quelques manifestations psychiques et somatiques observées chez les danseuses », où il assimilait déjà le culte à une forme de névrose (Ramsey, 2011 : 102).

(1916 : 83), l'image parle d'elle-même¹⁰⁶. L'obsession pour la typologie transparaît aussi dans son texte à travers les nombreux clichés qui l'illustrent, où des visages anonymes (à l'exception de ceux restés célèbres tels Bocú, Pina et Papá Silvestre) sont mis au service de la production technique de catégories. L'ouvrage d'Henri Dumont, qu'il s'enorgueillit d'avoir redécouvert, constitue pour lui en ce sens une source maîtresse, du fait des nombreuses illustrations qu'il contient et qu'il inclut dans son corpus¹⁰⁷. Mais, ne trouvant pas de caractères physiques communs signifiants, Castellanos finit par se rabattre sur les « caractères de nature sociale » qui différencieraient le sorcier du *ñanigo* et du criminel classique, d'une part, le *sorcier-né* du *pseudo-sorcier*, d'autre part. Pour Dorsainvil, qui distingue également le « hougan » de ceux qu'il appelle « les vieux types africains ou créoles », il s'agit d'emblée de types sociologiques : « Nous avons voulu faire œuvre de sociologie autant que de médecine », rappelle-t-il à la conclusion de son dernier article.

Le corpus de données sur lequel s'appuie Dorsainvil se base sur les observations qu'il a pu effectuer en mettant à profit sa pratique de médecin. Il a parcouru, dit-il, tout le pays, géographiquement et historiquement, se promenant dans ce qu'il appelle les « campagnes du temps », ces lieux où des pratiques appartenant pour lui au passé sont toujours vivaces. Il n'hésite pas à rappeler l'intimité qu'il entretient avec son objet de recherche (il « sait s'y prendre » pour mettre en confiance le paysan haïtien), même si sa posture est à certains égards surplombante et paternaliste : il regarde, sans participer, et n'est pas dupe des éventuelles mystifications dont il soupçonne les « hougans ». Et c'est bien parce que ses descriptions précises des faits ont une valeur « scientifique » intrinsèque qu'il considère son texte toujours d'actualité près de vingt ans plus tard (1931 : 5)¹⁰⁸. Castellanos, on l'a vu

¹⁰⁶ Dans un texte antérieur, il affirme : « Les caractères somatiques inhérents au dégénéré et au sauvage s'atténuent ou disparaissent si on ne les présente pas avec la sévère phraséologie de la Science. Mais, de même que le style littéraire pêche par son élasticité, le vocabulaire scientifique pêche par sa rigidité ; or il trouve en la photographie et en la gravure une aide efficace et de valeur. [...] vingt volumes d'argumentations sociologiques tombent en disgrâce avec une seule collection de photographies » (1914d cité par Pavez, 2009 : 95-96).

¹⁰⁷ Le texte original (1876) incluait en effet de nombreuses photographies, aujourd'hui partiellement perdues. Les « Noirs » y étaient représentés seuls ou en groupe, en pied, conformément à la scénographie typique de l'époque (Dias, 1994) qui combinait le souci du classement anthropométrique (une règle-mesure est tenue par un personnage) à celui du classement ethnographique (mise en scène d'attitudes, utilisation de costumes et de décors spécifiques).

¹⁰⁸ Dorsainvil reviendra à plusieurs reprises sur la valeur de l'observation directe dans son travail, notamment pour répondre aux critiques de Jean Price-Mars, qui met en doute l'idée que la crise de possession soit déclenchée – consciemment ou non – par le *oungan* (et procéderait donc d'un apprentissage). Dans son ouvrage *Quelques vues politiques et morales (Questions haïtiennes)*, il écrira par exemple : « Mr Mars a plus souvent consulté les

plus haut, prend des photographies et des mesures dans des asiles, des prisons et des centres de détention pour migrants sans jamais y interroger des sujets. Si l'on entend leur voix, c'est au détour d'une lettre qu'il se contente de ridiculiser d'un point de vue grammatical, sans prêter attention aux doléances pourtant clairement exprimées. On ne le voit pas davantage participer à des cérémonies : ses matériaux « de première main » sont donc constitués d'objets rituels confisqués et des corps (vivants ou morts) des prévenus, complétés par les fichiers de police déjà constitués – avec leur mise en scène afférente, qu'il ne perçoit pas. La distance avec son objet d'analyse est totale, renforcée par un appareil « scientifique » dont la violence symbolique agit avec la même redoutable efficacité que la sorcellerie qu'elle prétend condamner¹⁰⁹.

Une religion africaine ?

L'origine africaine des pratiques observées par Dorsainvil, des pratiquants eux-mêmes pour Castellanos (qui les rejette, dans la lignée d'Ortiz, dans le champ d'une « afro-cubanité » alors clairement excluante) ne fait aucun doute pour l'un comme pour l'autre. Dorsainvil, inspiré peut-être par la lecture des travaux antérieurs de Duverneau Trouillot¹¹⁰, s'attache cependant déjà à distinguer ce qui, dans la pratique religieuse, relève d'un héritage africain de ce qui a « pris naissance dans le pays ». Ce faisant, il entend bien combattre les « superstitions » en général, y compris lorsqu'elles s'expriment au sein de l'Église catholique. Les deux auteurs s'inscrivent dans l'évolutionnisme de leur temps qui, d'un point de vue religieux, place l'animisme au bas de l'échelle, le fait « progresser » vers le polythéisme, pour aboutir au monothéisme. Mais ces différents degrés sont conçus par Dorsainvil comme simultanément présents dans toutes les sociétés humaines. Cette visée universaliste entend, là encore, placer son propos au-delà du regard qui stigmatise le pays et sortir le phénomène de la possession de sa spécificité haïtienne pour le réintégrer dans « l'histoire religieuse de tous les peuples,

livres que les faits. Le rôle de la suggestion du houngan, comme je l'ai constaté chez Alphonse Diego à la rivière froide, chez Pierre Toussaint, P. Jn Pierre, à Gombaud à Léogane et dans le sud, est le phénomène le plus apparent des cérémonies vaudouesques » (1934 : 77).

¹⁰⁹ Pour une analyse fouillée des dynamiques de pouvoir qui opposent à l'époque, à Cuba, pratiquants des religions d'origine africaine et anthropologues, dont les mots meurtrissent comme des sorts, voir Palmié (2002 : 201-259).

¹¹⁰ Les hypothèses de Trouillot sur les origines dahoméennes du *vodou* (1885) venaient d'être corroborées par Maurice Delafosse (1912 : 234-235).

de l'antiquité à nos jours¹¹¹ ». Castellanos en revanche considère les pratiques qu'il combat comme étant primitives du fait de leur africanité. Le sorcier, qu'il qualifie de « fétichiste » en établissant un rapport de synonymie entre les termes, fait montre d'un « fanatisme aveugle » – là où Dorsainvil insiste pour rappeler que s'il existe un « fanatisme vodouïque », celui-ci ne diffère en rien, par exemple, d'un « fanatisme musulman » (2012 [1931] : 140).

Comment comprendre, dès lors, que Dorsainvil définisse le « vodouïsme » comme une psychonévrose « raciale, héréditaire » ? Lecteur de Taine et de Bergson, s'interroge-t-il sur les conditions historiques qui permettent la reproduction de cette « psychonévrose » ? Ou, par « raciale », entend-il « lignagère » ? Sa manière d'appréhender l'héritage africain renvoie à l'idée d'une filiation culturelle n'ayant rien à voir avec « une marque distinctive de la race, une sorte d'attribut ethnique, un caractère qui spécifierait d'une certaine manière le Noir d'Haïti » (*op. cit.* : 112). Si pour Dorsainvil, le *vodou* est « notre grand malheur », c'est en ce qu'il stigmatise le pays dans le regard étranger. Aucune glorification de cet héritage culturel n'est encore présente dans ces textes ; il convient au contraire de se débarrasser de ce « legs africain ». Pourtant Dorsainvil hésite déjà et évoque dans d'autres passages la « primitive simplicité » du culte dans un sens plus positif : les vieux Africains (qu'il distingue soigneusement des charlatans), qui reproduisent un culte familial hérité, « servent » les *lwa* et organisent pour cela de « ruineuses cérémonies », mais sont dépeints avec un respect tout médical : ils connaissent les simples et cette « science traditionnelle » permet de pallier dans une certaine mesure l'absence d'accès aux soins dans les campagnes.

De son côté, le ton de l'ouvrage de Castellanos est en parfaite syntonie avec celui des anthropologues physiques cubains de l'époque, qui considèrent le « Noir » comme un type ethnique inférieur, dont toute décadence le rapproche de l'anthropoïde (1916 : 97) et qui ne comprendra jamais les théories scientifiques complexes, affirme-t-il (*op. cit.* : 60). Sa vision de l'Afrique ne s'embarrasse pas de la subtilité des variantes ethniques intracontinentales. Le « sorcier afro-cubain » ne s'est pas créolisé ; c'est un Africain transplanté à Cuba qui ne comprend pas ce qu'on lui reproche, car ses critères moraux sont différents de ceux des pays civilisés. Cette incapacité à changer le rend par nature inadaptable. Pour faire progresser le pays, il faut donc se débarrasser non seulement du fétichisme, mais surtout des sorciers,

¹¹¹ Chez Dorsainvil, la référence constante à l'antiquité grecque et romaine (le panthéon et l'Olympe « vodouïques », les dieux lares), comparaison classique à l'époque, ne doit pas être comprise comme une forme de valorisation, mais comme l'évocation d'un archaïsme maintenant les croyants dans une « servitude morale ».

voire – peut-on comprendre implicitement – des descendants d’Africains en général.

Les deux auteurs diffèrent donc notablement sur ces points et leurs descriptions en témoignent. En effet, alors que Castellanos se contente de reprendre les analyses d’Ortiz, Dorsainvil va s’attacher à produire une ethnographie détaillée du corps sacerdotal, de l’appareil rituel, de la nosologie, de la représentation du monde et de ce qu’il appelle l’« *habitus emprunté* » des adeptes du *vodou*. Comme Ortiz et Castellanos, il distingue « vrai » et « faux » praticien : le premier, le « serviteur », est l’héritier d’une tradition familiale, ancestrale (africaine) de guérison, qui lui confère une certaine dignité. Le second, le « *hougan* », plutôt créole, n’est, comme le *pseudo-sorcier*, qu’un vulgaire parasite qui abuse de la crédulité des plus démunis. Cependant, Dorsainvil se livre à une description beaucoup plus complète de la variété des niveaux d’implication religieuse et des charges rituelles existantes. Deux types de profiteurs professionnels coexistent d’abord, selon lui, en Haïti : les charlatans qui imitent à la perfection les gestes rituels et ceux qui ne simulent pas, mais utilisent leur faculté pour gagner leur vie au dépend des autres. D’autres ensuite, frappés par cette sorte d’héritage somatique familial dont ils ont honte, préfèrent se cacher. Sur la pratique « vraie », il remarque que deux attitudes sont possibles face à la transe : écarter le *lwa* ou l’accueillir dans un premier temps au moyen du « lavage de la tête » (*lave tête*), puis avec l’initiation proprement dite ou *kanzo*. L’originalité de son étude, sa modernité, pourrait-on dire, tient enfin pour une grande part à l’intérêt qu’il porte au processus d’incorporation, dès l’enfance, de cet *habitus*, et, partant, aux logiques de reproduction, de transmission et d’efficacité thérapeutique à l’œuvre dans le rituel, auxquelles il consacre plusieurs pages remarquables.



Au-delà du vocabulaire et du ton employé, propre à leur époque, la lecture attentive des textes de Justin C. Dorsainvil et d’Israel Castellanos nous informe, en creux, sur l’apparition, encore discrète, de fissures dans la façon dont les sciences sociales haïtiennes et cubaines pensent le rapport de leurs nations à l’Afrique. Les pratiques religieuses dont on souligne alors les origines africaines et qui, par les accusations de crimes rituels dont elles sont l’objet, stigmatisent Haïti toute entière ou les descendants d’Africains à Cuba (faisant planer la menace d’une identification de Cuba à Haïti), cessent d’être l’ennemi de prédilection de l’Église catholique pour devenir une affaire d’État et, de là, celle de juristes et de médecins, chargés à cette époque de nettoyer et de guérir le corps social. Outre un objet anthropologique, elles constituent donc un défi pour la société. Or, d’une manière

relativement paradoxale et fondatrice, les scientifiques qui se mobilisent intellectuellement pour aider à leur disparition vont, en s'y intéressant de plus près, participer à la modification du regard porté sur elles dans leur pays.

Ainsi Dorsainvil n'accepte de criminaliser qu'un seul type de pratiquant, parce qu'il n'est pas sincère dans l'exercice de sa fonction et trompe à dessein son public. Il ne « psycho-pathologise » le *vodou* que pour mieux l'universaliser et sortir ainsi Haïti du particularisme stigmatisant qui lui fait offense¹¹². Cette démarche va aussi le conduire, de façon réflexive, à exposer au lecteur les doutes qui l'habitent quant à l'existence d'une unité : unité de la nation, d'abord, mais très vite aussi, unité psychique de l'individu. Dans les deux cas, il reste des zones d'ombre à éclairer : un héritage, bien réel, qui n'est pas forcément celui que certaines élites aimeraient voir mis en avant (mais ce « fond de ténèbres » ne comporte-t-il pas aussi des formes de savoir ?). Il n'y a pas, chez Dorsainvil, unité, mais pluralité du « corps social¹¹³ » et c'est alors cette pluralité qu'il interroge prudemment, sans que la portée heuristique de ce questionnement ne débouche encore sur les développements qui seront les siens ainsi que ceux d'Arthur Holly et de Jean-Price-Mars quelques années plus tard¹¹⁴. Ce n'est qu'en 1924 qu'il déclarera : « Elle n'est donc viable, la race ou la nation qui, parvenue à une certaine civilisation, méprise son passé comme indigne d'elle, parce qu'alors, elle aura rompu sous ses pas la chaîne des traditions qui la lie avec ses ancêtres » (Dorsainvil, 1931 [1924] : 146), et qu'il appellera de ses voeux la création d'une section de la Société d'histoire et de géographie « occupée à mettre en relief, ce qui dans notre formation sociale composite, revient à l'Afrique » (*op. cit.* : 176).

À Cuba, on n'entrevoit rien de similaire sous la plume de Castellanos, lequel, fermement arrimé à l'anthropologie physique, reçoit de surcroît les

¹¹² Dans son article postérieur, « une explication philologique du *vodou* » (paru en 1924 puis inclus en 1931 dans *Vodou et névrose*), il reviendra d'ailleurs sur son intention de départ, précisant qu'il s'agissait pour lui de « ramener le *vodou* aux simples proportions des cultes universels » (2012 [1924] : 153).

¹¹³ Cette logique s'applique aussi au « moi », qui peut être pluriel. C'est par cette possibilité de l'esprit de convoquer d'autres personnalités que peuvent précisément être soulagés certains maux dont souffre le corps.

¹¹⁴ Les travaux d'Arthur Holly témoignent d'une vision du *vodou* extrêmement originale à son époque, adoptant une grille d'analyse ésotérique. Dans *Les daimons du culte voudo* (1918), il dénonce l'attitude de déni par laquelle ses compatriotes seraient conduits à rejeter les pratiques superstitieuses et, ce faisant, à s'humilier et se discréditer. Glorifiant les racines africaines du « voudo », il le présente comme une religion millénaire, inspiratrice du judéo-christianisme, dont les dieux seraient des âmes divinisées par la mort, équivalentes aux *Daimon* des Grecs et aux *Lares* des Romains (*idem* : IV). Malgré les limites de son approche, empreinte de mysticisme, on peut lire chez Holly une dénonciation de ce que Price-Mars qualifiera plus tard de « bovarysme collectif » (voir chapitre 4).

éloges des milieux scientifiques, médicaux et juridiques. Pourtant, au-delà de sa dimension hygiéniste qui « pathologise » et criminalise en bloc la pratique et les pratiquants, au-delà de son obsession caricaturale pour les mesures et les typologies, au-delà de ses tirades racistes, ce texte, par contraste, éclaire de façon frappante l'originalité de la pensée de Fernando Ortiz dans un contexte qui lui est hostile. Omniprésent, constamment cité, ce dernier apporte une caution aux propos simplistes de Castellanos ; pour autant, ce dernier n'en saisit ni les subtilités ni l'évolution. En effet, Ortiz, qui pensait contribuer en 1906 à dénoncer la « magie doublement noire des Afro-Cubains », s'est entre-temps pris de passion pour son objet et a entamé une coopération – encore très ambiguë – avec ceux qui le perpétuent. Dès 1916, ayant mis en lumière l'origine yoruba des pratiques religieuses appelées *lucumí* à Cuba, ils voient en eux les héritiers de l'une des civilisations africaines les plus évoluées du continent (Ortiz, [1995] 1937 : 79). Comme le font Dorsainvil ou Holly avec le *vodou*, il compare le panthéon et la mythologie yoruba à l'Olympe et aux mythes de la Grèce ancienne. Ce point de vue, totalement marginal à Cuba, va le conduire lui aussi, dans les années 1920 et 1930, à prendre la défense des pratiques qu'il avait dans un premier temps condamnées.

Deux questionnements majeurs traversent ces textes de Dorsainvil et Castellanos. Le premier concerne les enjeux anthropologiques posés par les avancées de la recherche sur le psychisme. En toile de fond s'y décline la légitimité de l'objet que constituent les états modifiés de conscience, instituant en même temps un défi épistémologique. Le second touche aux enjeux politiques contenus dans le regard posé sur une partie de la population définie au travers de son « altérité ». Cette « altérité interne » pose en effet un défi à l'échelle de la nation. Elle devient l'objet d'une analyse distanciée qui ouvre néanmoins la voie pour qu'à partir d'elle soit pensée la spécificité de la formation historique à laquelle elle appartient. Elle témoigne enfin d'une « religion nationale », susceptible de prouver l'existence d'une psychologie collective au regard de laquelle, par la suite, la distance assignée pourra devenir la proximité réclamée.

Argyriadis Kali, Laëthier Maud.
Anthropologie criminelle et
pathologisation des pratiques religieuses
d'origine africaine chez Justin
Chrysostome Dorsainvil et Israel
Castellanos.

In Argyriadis Kali (ed.), Gobin E. (ed.),
Laëthier Maud (ed.), Núñez González N.
(ed.), Picard Byron J. (ed.). Cuba-Haïti :
engager l'anthropologie : anthologie
critique et histoire comparée (1884-1959).

Paris (FRA) : CIDIHCA France, 2020, 205-
238.

ISBN 978-2-491-03509-9