

## **Vodou et production des savoirs**

### **La place du terrain anthropologique (Note de recherche)**

#### **Voodoo**

#### **The Role of the Anthropological Terrain in the Production of Knowledge**

#### **Vudú y producción de conocimientos**

#### **El lugar de la práctica de campo antropológica**

Nicolas Vonarx

Volume 29, numéro 3, 2005

Altermondialisation : quelles altérités?  
Alterglobalization, Which Alterities?  
Altermundialización : ¿cuáles alteridades?

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012615ar>  
DOI : <https://doi.org/10.7202/012615ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)  
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Vonarx, N. (2005). Vodou et production des savoirs : la place du terrain anthropologique (Note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 29(3), 207–221. <https://doi.org/10.7202/012615ar>

Résumé de l'article

Une analyse des savoirs produits sur le vodou haïtien met en évidence le peu de matériel empirique disponible sur cet objet magico-religieux. Ce manque de matériel explique en partie les limites des savoirs sur le vodou et remet en question un certain nombre de conclusions couramment admises dans la littérature socio-anthropologique. Pour éclairer cette lacune, l'auteur propose d'aborder les exigences et les modalités du terrain anthropologique en Haïti à partir d'une collecte de données effectuée dans les campagnes haïtiennes et destinée à une analyse microsociale des savoirs et des pratiques vodou. Dans ce texte, il partage son expérience en soulignant les particularités du terrain sur le vodou, les difficultés qu'on peut y rencontrer et des stratégies qu'on peut éventuellement adopter pour une meilleure connaissance du vodou. Il suggère que la complexité d'un terrain anthropologique sur le vodou peut expliquer en partie le manque de matériel empirique disponible sur cet objet.

# VODOU ET PRODUCTION DES SAVOIRS

## La place du terrain anthropologique

### *Note de recherche*

Nicolas Vonarx



Dans nos travaux précédents, nous avons discuté des savoirs produits sur le vodou haïtien en éclairant les coulisses de cette production. Sur un fond de réflexion épistémologique et dans une analyse plutôt critique du savoir, nous avons souligné la participation des auteurs dans leur production scientifique. Nous avons identifié les limites des savoirs sur le vodou et constaté un manque considérable de matériel empirique disponible sur cet objet. Sur ce dernier point, des chercheurs ont fait le même constat. Par exemple, Brodwin (1996) limitait les observations de pratiques religio-thérapeutiques vodou à quelques pages rédigées essentiellement par Métraux, alors que ces pratiques sont les plus courantes dans le vodou. Dans le même sens, D'Ans (1985) parlait d'une pauvreté et d'une partialité des études ethnographiques sur le vodou en précisant qu'il manquait encore des recherches pour décrire convenablement et bien comprendre cet objet. Globalement, nous pouvons résumer le matériel empirique sur le vodou d'Haïti aux quelques descriptions de cérémonies destinées aux *lwa*<sup>1</sup> et aux morts, un peu documentées par Parsons (1928) et par Simpson (1940, 1954), aux descriptions moins complètes d'Herskovits (1937), de Métraux (1958), de Leiris (1951), de Courlander (1960), et à des données dispersées ici et là chez des ethnologues haïtiens inspirés par un courant indigéniste avant 1960. Après cette date, on remarque que le matériel ethnographique est quasiment inexistant. Ajoutons enfin que les descriptions disponibles concernent des rituels vodou publics qui sont accessibles à tous ceux qui en sont informés, qu'ils soient invités ou simples observateurs. Pour les activités vodou privées qui sont gérées par une famille ou par un consultant, et qui se font à l'abri des regards, nous ne disposons pas vraiment d'observation.

Le manque de matériel empirique sur le vodou est flagrant. Néanmoins, ce manque est rarement mis en évidence. Il est en fait bien dissimulé derrière des répétitions habituelles des auteurs qui puisent couramment dans la synthèse de Métraux (1958) pour discuter du vodou. Le « vodou de Métraux » traverse alors les années sans que l'objet ne change et sans qu'on ait à redire sur ce qui le compose. Par conséquent, le vodou semble fort bien connu, et les écrits nous font croire qu'il est un

---

1. Les *lwa* sont les esprits vodou. Ils sont aussi appelés *zanj* (ange), *sen* (saint), *mystè* (mystère) et *dyab* (diable).

système religieux bien organisé et homogène que partagent la majorité des Haïtiens. Or, nos résultats de recherche anthropologique sur le vodou dans les campagnes haïtiennes nous ont permis d'avancer qu'il fallait nuancer un certain nombre de conclusions couramment admises sur le vodou. Effectivement, nos recherches nous ont permis de souligner que certains auteurs ont surinterprété le vodou et qu'ils ont mis l'accent sur ses aspects substantifs. Elles ont montré que le vodou a toujours été étudié dans le cadre d'une socio-anthropologie des religions, et qu'on n'a pas traité des rapports qui existent entre la santé et le vodou, alors qu'ils sont les plus importants quand on s'intéresse à ses aspects fonctionnels. En étudiant les épisodes de maladie des Haïtiens et en suivant leurs démarches de recours aux soins, en analysant minutieusement les pratiques vodou et en déplaçant cet objet d'étude dans le champ de la santé, nous avons proposé une nouvelle lecture du vodou. Nous avons finalement conclu qu'il fallait définir le vodou comme système de soins à connotation magico-religieuse au lieu de le définir d'emblée comme une religion.

En situant le vodou au sein du pluralisme médico-religieux haïtien et en démontrant l'existence d'un système de soins vodou, nous avons donné du contenu à un ensemble de savoirs et de pratiques qui étaient jusque-là inconnus dans la littérature. Dans cet exercice, nous avons relevé de nombreuses différences<sup>2</sup> entre le vodou diffusé dans la littérature socio-anthropologique et celui que nous dévoilaient les discours et les pratiques des *oungan*<sup>3</sup> sur le terrain. Bien sûr, certaines de ces différences relèvent parfois d'un vodou multiple sur le territoire haïtien (Laguerre 1979), d'un vodou qui peut varier d'une région à une autre en fonction d'un environnement physique et de traditions religieuses africaines réparties dans l'ancienne colonie de Saint-Domingue. Le vodou est par définition multiple à cause de ses différentes sources africaines et des rencontres singulières de traditions religieuses qui se sont opérées dans la société de plantation. Il l'est aussi parce qu'il s'est adapté à un nouvel environnement aux caractéristiques variées et parce qu'il a été soumis à la précarité économique du contexte haïtien, aux luttes anti-superstitieuses de l'Église catholique et aux condamnations protestantes incessantes. Le contenu, la forme et la planification des rituels vodou ont été affectés par ces facteurs, mais les différences entre un vodou de terrain et le vodou de la littérature ne trouvent pas seulement leurs raisons dans la réalité haïtienne et dans l'objet vodou. D'après nous, elles s'expliquent aussi par le manque de matériel empirique disponible sur le vodou. Car, dès que le matériel apparaît dans une recherche anthropologique, il remet facilement en question des conclusions sur le vodou. En d'autres mots, les différences qu'il faut s'attendre à relever en confrontant le vodou de la littérature avec des recherches

- 
2. Ces différences concernent notamment le panthéon vodou et sa division en deux catégories distinctes, la description des esprits vodou et leurs caractéristiques, la possession vodouesque, l'initiation et le calendrier rituel vodou.
  3. Le *oungan* est le praticien vodou. Il est aussi appelé *bòkò*.

anthropologiques qui adoptent une approche microsociale trouvent aussi des raisons dans l'insuffisance des recherches de terrain réalisées sur le vodou.

Il convient donc de mener une réflexion d'ordre méthodologique pour comprendre les limites des savoirs produits sur le vodou. Cette réflexion doit permettre d'expliquer pourquoi le matériel empirique sur le vodou est considérablement absent alors qu'on prétend connaître suffisamment cet objet et que les recherches de terrain sur le vodou ne sont plus à la mode. Nous pensons à ce titre qu'aborder les circonstances de la collecte des données et les modalités du terrain anthropologique en Haïti peuvent nous éclairer sur l'absence de matériel. Dans tous les cas, ces circonstances et ces modalités peuvent nous mettre en situation pour notifier la complexité de cette démarche méthodologique spécifique à l'anthropologie. Les paragraphes suivants y sont consacrés. Nous commencerons par revenir brièvement sur la recherche ethnographique en Haïti et sur la rupture qui s'est opérée avec ce type de recherche dans les années 1960. Nous progresserons ensuite sur le terrain à partir de nos expériences en Haïti pour relever les particularités d'une collecte de données sur le vodou. Nous discuterons de l'accessibilité aux pratiques vodou, des limites des discours recueillis sur le vodou et de l'identité attribuée au chercheur par la population observée. Nous verrons alors que le terrain impose un certain nombre d'exigences auxquelles le chercheur doit être prêt à répondre si son objectif est de bien connaître le vodou haïtien dans la réalité des acteurs.

### **Des recherches ethnographiques sur le vodou avant 1960**

En disant qu'il manque de matériel empirique sur le vodou, il convient de préciser qu'il y a bien eu des monographies sur le vodou à une certaine période. Pendant qu'on mettait sur pied une ethnologie haïtienne dans les années 1930 et 1940, la culture populaire haïtienne se déployait en plusieurs thèmes de recherche. Dans cette organisation de la recherche en Haïti, de jeunes ethnologues haïtiens se préoccupaient du vodou et de son contenu. Ils l'intégraient dans le projet d'analyser le folklore et la vie du paysan haïtiens. Même si ces chercheurs ont réalisé leurs travaux sans décrire leur méthode et sans nous donner des précisions sur les informateurs qu'ils ont rencontrés (Paul 1949), nous étions au début de la recherche scientifique en Haïti et cette littérature nous aura au moins fourni une lecture du vodou bien différente des dérapages et des propos racistes véhiculés sur Haïti et son vodou par des romanciers de la fin du 19<sup>e</sup> et du début du 20<sup>e</sup> siècle.

Dans les recherches de cette ethnologie haïtienne débutante, nous remarquons que le matériel empirique est noyé dans des conclusions raccourcies qui ont tendance à construire le vodou sur le même schéma que les religions chrétiennes. Ce matériel n'est pas systématiquement mis en évidence, si bien qu'il est difficile de distinguer les données éventuellement récoltées des savoirs personnels des auteurs. Par contre, nous devons de bonnes descriptions de quelques rituels vodou à des chercheurs étrangers qui s'intéressaient aux cultures afro-américaines et aux processus

de réinterprétation culturelle et de syncrétisme provoqués par la rencontre de l'Afrique et de l'Europe en Amérique. Il leur revient la majeure partie du matériel disponible, et ils ont posé les bases d'une connaissance ethnographique sur le vodou avec les auteurs haïtiens. Et ces bases servent toujours de références après 50 ans en raison de leur pertinence, et parce qu'elles sont les seules à nous donner accès à la réalité du terrain.

Les investigations ethnographiques du vodou se limitent à ces travaux parce qu'on s'est éloigné de la recherche de terrain en Haïti à partir de 1960. En fait, on note après cette date une rupture avec ce type de démarche qui s'explique notamment par la dégradation progressive de la situation sociopolitique à cette période. Haïti était en plein régime Duvalier et le contexte politique d'alors ne favorisait pas la recherche, ni la connaissance empirique du vodou. La présence du dictateur François Duvalier à la présidence d'Haïti enfermait le pays sur lui-même, au point où la recherche sur le terrain devenait très difficile. D'une part, il fallait contrôler étroitement l'accès au terrain pour des chercheurs pour que les exactions du dictateur ne transpirent pas à l'extérieur. D'autre part, le régime duvalieriste incitait la plupart des intellectuels haïtiens à l'exode vers le Canada, les États-Unis et la France. La recherche haïtienne se trouvait donc affectée par l'émigration de sa matière grise, et la recherche empirique devenait moins prioritaire que la politique haïtienne et l'intention de montrer combien le nouveau régime pouvait nuire aux Haïtiens.

Les difficultés pour accéder au terrain et pour analyser le vodou dans une approche microsociale des pratiques ont eu pour effet de modeler le projet de connaissance sur le vodou haïtien. De nombreux chercheurs ont alors commencé à traiter du vodou à partir de leurs expériences et à partir d'intérêts politico-religieux. D'autres en ont discuté dans ses dimensions politiques, dans ses aspects historiques et identitaires, le déracinant de la réalité haïtienne au profit de théorisations macrosociales éloignées du vécu et du quotidien des Haïtiens. Malgré cela et ces nouvelles directions de recherche, le vodou est resté un thème important de la littérature scientifique qui traite d'Haïti. En témoignent l'abondance des travaux sur le vodou et les rappels systématiques au vodou dès qu'il s'agit de présenter Haïti. Toutefois, ces nouvelles orientations nous ont éloignés d'une approche plus phénoménologique. Elles ont fait des pratiques vodou un sujet secondaire et laissé dans l'ombre les aspects fonctionnels du vodou dans la vie quotidienne des Haïtiens. Elles dominent encore aujourd'hui la production des savoirs sur le vodou en entraînant avec elles une méthodologie de recherche dans laquelle l'ethnographie, la proximité avec les acteurs, le terrain et une collecte de données n'ont pas vraiment leur place.

### **Quand le terrain anthropologique reste indispensable**

Quand il s'agit d'analyser la place du vodou dans le quotidien des Haïtiens, ses savoirs et ses pratiques, le terrain anthropologique est une étape incontournable. Cette étape s'accompagne bien sûr du choix du lieu où le chercheur doit faire sa

collecte de données. Ce choix se fait généralement en fonction de sa problématique de recherche et de ce qu'il cherche à connaître de son objet. Par exemple, si l'objectif est d'analyser les mécanismes de réappropriation locale des savoirs scientifiques produits sur le vodou, une réafricanisation du vodou et un vodou transnational, il est bon que le chercheur conduise sa recherche dans certains hauts lieux du vodou en Haïti, ces lieux qui sont soi-disant garants d'une tradition vodou originale. Le chercheur devra aussi côtoyer un vodou urbain, rencontrer les membres des associations nationales de défense du vodou et collecter des données dans des sanctuaires vodou qui s'appuient sur des savoirs diffusés dans la littérature et qui organisent des rituels d'une grande virtuosité. Mais nous savons que le vodou d'Haïti n'est pas que celui-là. Plus encore, il est souvent autre chose quand on prend le chemin des campagnes haïtiennes dans lesquelles il est celui de la majorité des Haïtiens. Dans ces campagnes, le chercheur rencontre et choisit des praticiens vodou qui n'ont pas encore emprunté à la littérature, qui ne participent pas à des conférences sur le sujet et qui n'ont pas encore adopté les discours de revendication identitaire et de valorisation du vodou diffusés par les associations de défense du vodou. Dans ce cas, et pour analyser un vodou rural, le chercheur est confronté à une réalité et à des impératifs qu'il doit prendre en compte pour adopter ses stratégies. Car l'objet est d'abord peu accessible et ne se laisse pas facilement voir. Il doit néanmoins observer des pratiques, puisqu'il ne peut pas se contenter des discours des acteurs qui sont limités par le contexte de condamnation du vodou. Enfin, le terrain rappelle au chercheur qu'il est aussi un acteur social et la population construit une représentation du chercheur en fonction de ses activités, une représentation qui favorise ou qui entrave sa recherche. Nous allons maintenant aborder ces différents points.

### **L'observation des pratiques vodou : une question d'accessibilité**

Pour une connaissance du vodou, il semble évident que l'observation devient la première technique d'enquête du chercheur. En effet, des pratiques vodou doivent être directement observées pour que puisse se faire une analyse de pratiques inspirée par un matériel original et adéquat. Mais voilà, il ne s'agit pas d'observer des scènes de la vie quotidienne. Les pratiques vodou ne sont pas facilement accessibles quand l'objectif du chercheur est de suivre pas à pas les activités d'un praticien et qu'il cherche à comprendre chaque étape qui constitue un rituel ou une pratique vodou.

Bien sûr, le *oungan* ne se cache pas de l'être. Il s'affiche souvent comme tel, nous accorde de l'intérêt, nous présente cordialement son habitation et se valorise par l'attention que nous portons à son travail. Une invitation à une soirée dansante pourrait même nous mettre à l'aise avec les lieux, nous familiariser avec certaines attitudes, avec des gestuelles, des chants et des rythmes musicaux. Mais les activités des *oungan* ne sont pas seulement des festivités où les proches et le voisinage sont conviés. Elles ne se résument pas non plus aux soirées qu'ils organisent et aux cérémonies annuelles qu'ils donnent en public et dont on vante la grandeur. Les travaux

du praticien ont aussi comme finalité de donner la mort, d'envoyer la maladie, de rendre justice, de protéger une cour, de traiter une maladie, de rendre chanceux un consultant et d'autres choses encore. Ces activités sont beaucoup moins visibles. Moins visibles parce qu'elles sont privées, moins bruyantes, et que les participants y sont moins nombreux. Moins visibles aussi parce qu'elles commencent le plus souvent à la tombée de la nuit et qu'elles se poursuivent tard le soir, dans l'enceinte du *badji*<sup>4</sup> et à l'extérieur, quand on ne distingue pas qui va là, et quand le moment est peu propice aux visites de voisinage. Car tout Haïtien des campagnes sait que le monde de la nuit est réservé au travail des *oungan* et des *Iwa*, à l'activité de diables, de bandes de sorciers et de toutes autres manifestations semblables qui hantent les carrefours, les cimetières et les sentiers, au service des malfaiteurs et des *oungan*. On évite donc d'y flâner quand on n'est pas de ceux-là et qu'on n'a pas les moyens de faire face à des situations périlleuses.

Pour accéder aux pratiques d'*oungan* noctambules, il faut alors se déplacer accompagné, avoir de bonnes références et avoir réalisé au préalable un travail de proximité avec des praticiens. Il faut donc que des personnes soient disponibles pour le chercheur, qu'elles ne soient pas inquiètes de sortir la nuit et ne soient pas inquiétées d'être vues dans des lieux et à des moments qui les associeront négativement au vodou. La durée du terrain est alors déterminante pour que le chercheur puisse évoluer dans un réseau et que se crée un rapport de confiance avec ses accompagnants et avec des praticiens. Ces conditions sont les premières clefs qui pourront ouvrir au chercheur les portes d'un vodou nocturne dans le cas où il n'a pas choisi de payer ses observations ni de solliciter une pratique pour son propre compte.

Ces portes ouvertes, la patience et la résistance du chercheur deviennent à leur tour une condition de la collecte des données. Car le travail de terrain n'est pas une sinécure. Comme le rappelle Copans :

L'expérience des climats non tempérés, d'un environnement difficile, d'un habitat inhabituel sans parler de conditions matérielles de la vie quotidienne (alimentation, repos, santé, tranquillité scientifique), des déplacements, forme un arrière-fond qui mobilise l'énergie, épuise l'enthousiasme de la découverte, déprime le caractère.

Copans 1998 : 12

Parce ce qu'en plus de monter les mornes et de se déplacer à pied pendant des heures sous une chaleur accablante, il faut s'attendre à des rendez-vous ratés. Le chercheur comprend vite qu'il est tributaire d'une autre temporalité et sa programmation connaît des réajustements continuels. L'heure du début d'une pratique vodou est souvent incertaine et nous devons d'abord nous réjouir d'avoir l'occasion de

4. Le *badji* est une pièce où travaille le praticien vodou. Dans les campagnes, le « sanctuaire » vodou se limite souvent à cette pièce, alors qu'il est composé de multiples pièces aux diverses fonctions chez des *oungan* plus aisés.

venir y assister, car dans un contexte économique haïtien qui empire chaque jour, les diverses pratiques vodou sont de moins en moins courantes. Et quand elles commencent, elles ne durent pas trois ou quatre heures. Même si des praticiens travaillent parfois rapidement pour réaliser une étape de pratique thérapeutique ou pour répondre à une demande spécifique, il s'agit souvent de rester dans des *badji* de six à dix mètres carrés pendant six heures d'affilée ou plus, de prendre des notes à la chandelle, inconfortablement installé, dans une atmosphère où se mélangent des parfums, des poudres et des liquides le plus souvent nauséabonds, irritants et très gênants. Il faut y revenir le lendemain et le surlendemain pour poursuivre l'observation, terminer tard dans la nuit et reprendre au lever du jour. Autant dire qu'observer un rituel pose souvent quelques problèmes. Il faut donc demander aux praticiens de nous éclairer sur les différentes étapes des rituels et de nous signaler les éléments manquants de leurs pratiques. Là encore, une relation de proximité avec le *oungan* est nécessaire pour que des conversations puissent suivre des observations, car en plus des absences du chercheur et de ses incompréhensions, il est susceptible de procéder à des sur-interprétations, tout spécialement si ses grilles de lecture et d'analyse sont empruntées au vodou issu de la littérature.

### **Des discours sur le vodou limités**

Ce cadre d'observation n'est peut-être pas celui de tous les chercheurs intéressés par le vodou et chaque chercheur gère à sa façon ses relations, mais l'accessibilité à des données relatives au vodou dans le milieu rural risque fort de ressembler à celle énoncée ci-dessus. Le chercheur doit faire avec et s'il ne peut pas rester un certain temps sur son terrain pour apprendre la langue locale et pour développer un réseau de relations dans lequel les praticiens vodou sont les principaux acteurs, il doit se satisfaire des discours recueillis en interrogeant des praticiens et des Haïtiens sur le vodou. Dans ce cas, la pertinence de ses données est réduite, car l'observation des pratiques reste une condition *sine qua non* d'une bonne connaissance du vodou. Le matériel empirique se résume alors à des discours dont la valeur dépend essentiellement des informateurs que le chercheur va solliciter. En plus de problèmes susceptibles d'apparaître quand il accepte pour vraies des observations et des interprétations effectuées par d'autres, le chercheur doit situer les discours sur le vodou dans leur contexte pour en apprécier certaines limites.

### ***Les discours des Haïtiens sur le vodou***

Quand on s'entretient sur le vodou avec les Haïtiens des campagnes, on les invite sur un sujet sensible qui fait référence à une forte stigmatisation et à des condamnations historiques dont le vodou et ses adeptes ont toujours fait les frais. Il faut donc composer avec des non-dits, des implicites et des réticences. L'immersion du



chercheur dans le quotidien des Haïtiens devient encore cet essentiel qui permet de délier des langues et de décoder certains discours. Localement, on s'attend plutôt à ce qu'un chercheur occidental rencontre la population dans l'intention de lui faire bénéficier d'un projet de développement. Un sujet comme le vodou qui a toujours fait mauvaise presse à Haïti et aux Haïtiens est bien secondaire. Les priorités du chercheur ne sont pas les mêmes que celles de la population, et ses informateurs lui demandent avec raison comment ils pourraient bénéficier de ses travaux.

Le chercheur doit alors convaincre les autres et lui-même de l'importance de sa recherche compte tenu de la précarité du contexte haïtien. Ses compétences dans l'usage de la langue créole, ses efforts de persuasion et sa présence d'abord scientifique doivent l'y aider. Mais c'est encore insuffisant pour croire que la participation des informateurs aux enquêtes sera dorénavant entière, car le chercheur n'est pas dans une société où chacun a quelque chose à dire sur tout et n'importe quoi, où tous peuvent donner leur avis impunément sur des faits qui les concernent et qui concernent leurs proches. Au contraire, le discours est sous contrôle et les barrières qui limitent la parole sont nombreuses. Dans une société où la coercition et les régimes autoritaires ont toujours muselé la population, où chaque engagement peut être compris comme politique<sup>5</sup>, où chaque mot sur autrui est pesé et mesuré, où le créole haïtien offre le loisir de dire sans se compromettre en usant de suggestions, d'implicites et de métaphores, il n'est pas facile de recueillir des expériences vécues et de définir clairement l'attitude de chacun vis-à-vis du vodou. Le chercheur doit donc composer avec un silence déguisé tout en contournant cette disposition pour collecter ses données. La confiance et la proximité des autres, observés et interrogés, sont les ingrédients essentiels des échanges productifs.

Dans ce contexte, qu'en est-il alors des discours de ceux qui participent à des pratiques vodou et qui peuvent nous en apprendre à ce sujet? Considérons d'abord que les étrangers en Haïti véhiculent des *a priori* sur le vodou et qu'ils attendent qu'on mette en mots leur imaginaire d'Occidentaux où le vodou côtoie le « Nègre » cannibale, les sortilèges, la sorcellerie et les poupées de chiffon épinglées de mille et une aiguilles. Il est alors donné d'entendre qu'il n'y a pas de vodou dans les environs ou que des pratiques scandaleuses et macabres se réalisent encore chez des Haïtiens d'une autre époque, plus loin, toujours plus loin quand on s'éloigne dans les campagnes. Autrement dit, on nous confirme que la barbarie recule devant la civilisation et nous récoltons des histoires et des anecdotes sur le vodou qui valident l'imaginaire occidental. Le chercheur doit alors faire la part des choses et se mettre en quête d'une crédibilité qui l'emportera sur des fabulations et des exagérations. Son immersion dans la réalité locale et la connaissance qu'il s'en fait lui permettent

---

5. On dit en Haïti « m'pa nan politik », que « je ne fais pas de politique », sous-entendu qu'on ne remet rien en question au sujet des pouvoirs en place, mais surtout, pour dire que nous ne prenons pas de risque en parlant d'autrui et de sujets sensibles.

alors de comprendre quand ses informateurs lui parlent d'un vodou dont ils font l'expérience et quand ils lui partagent des faits vécus.

Bien qu'il soit important d'obtenir des discours sur le vodou sans que l'informateur ait fait l'expérience de l'objet, il faut aussi connaître la participation des acteurs à des pratiques et analyser comment ils organisent un recours aux praticiens vodou. Cette relation au vodou est plus personnelle et n'est pas confiée au premier venu. Au contraire, les discours s'ajustent à des espaces de moralité dont Brodwin (1996) a souligné l'influence dans les itinéraires thérapeutiques en Haïti. On se défend d'être de ceux qui recourent au vodou, on s'en cache, on nie tout lien et on exclut toute participation. On mobilise alors un discours de rejet historiquement et socialement enraciné dans la société haïtienne. Le discours produit s'ajuste à la moralité et à l'intégrité sociales de l'individu qu'une parole ou une histoire vécue pourrait très bien atteindre. Par conséquent, il est difficile d'éclairer les relations que les Haïtiens des campagnes entretiennent avec le vodou parce qu'il est rare d'être invité par un consultant dans une pratique ou pour une consultation. Ce privilège dépend à nouveau d'une proximité avec les Haïtiens. Une relation qui dépasse celle d'informateur à chercheur est souvent nécessaire. Elle permet de dissiper les apparences du socialement correct et du socialement acceptable. Elle libère l'informateur d'un certain ordre du discours en ouvrant la porte sur son vécu et ses problèmes, en le situant dans son rapport quotidien aux praticiens et à ce qui motive sa consultation.

### *Les discours des praticiens vodou*

Recueillir les discours de *oungan* est pertinent pour comprendre leurs savoirs et leurs pratiques pour en analyser le sens. Mais là encore, des barrières entravent une fine connaissance du sujet. D'abord, les discours des praticiens sur le vodou ne peuvent pas restituer complètement la dimension de leurs pratiques. Étant le plus souvent possédé par un ou plusieurs *lwa* pendant les pratiques et réalisant des rituels sans protocole strict explicite, le praticien ne dévoile qu'un schéma approximatif de ses activités dans les entretiens. Ensuite, l'interroger sur ce sujet le place dans une situation délicate, parce qu'il est invité à partager des connaissances qui relèvent du secret et d'une transmission divine qui l'a privilégié. En d'autres mots, il doit prendre des précautions pour ne pas divulguer certaines connaissances et cela limite considérablement les informations récoltées dans les entretiens quand on cherche des approfondissements sur ses pratiques et ses savoirs. De cette manière, le praticien se protège parce que ceux qui possèdent ses savoirs pourraient lui nuire et neutraliser l'efficacité de ses travaux. En même temps, ses secrets lui garantissent des pouvoirs et une reconnaissance dans la communauté. Les perdre en les partageant pourrait remettre en cause son statut. Par conséquent, pour collecter certaines données relatives aux savoirs et aux pratiques vodou, le chercheur doit s'initier au vodou avec un

ou plusieurs praticiens, moyennant un certain prix, ou bien, fouiller constamment, tel un renard, pour reprendre l'expression de Geertz (1986).

Dans les deux cas, certaines dimensions des pratiques et des savoirs doivent quand même lui échapper. Dans le premier cas, l'initiation du chercheur risque de réduire le vodou qu'il étudie à celui de son initiateur et de rendre difficile la distanciation nécessaire avec l'objet. Elle l'invite à valoriser le vodou et son expérience comme le font certains chercheurs initiés (Vonarx, à paraître). Dans le second cas, en fouillant, la négociation se passe cette fois d'un contrat rémunéré et des pourparlers s'engagent souvent afin d'obtenir des informations. Là, le chercheur doit confirmer ses connaissances sur le vodou pour en obtenir toujours davantage. Il négocie cette collecte en échangeant des informations dont le praticien pourrait éventuellement profiter pour que chacun y trouve son compte.

## **Le chercheur observé**

### **Une nouvelle identité dans la collecte de données**

En plus de devoir collecter des données pertinentes pour éclairer son objet d'étude, le chercheur doit s'adapter à la population et à ce qu'elle perçoit de ses activités pour employer au mieux ses techniques sur le terrain. Même s'il fait des efforts pour rappeler chaque fois ses objectifs de travail et les raisons de sa présence, il n'empêche qu'il doit tirer des conclusions en fin de parcours sur l'écart entre ce qu'il cherche à faire comprendre et ce que la population a retenu de sa présence. Bien sûr, dans les campagnes haïtiennes, la recherche scientifique et l'université n'entrent pas dans un champ de conceptualisations locales. La présence du chercheur sur le terrain trouve alors sa signification dans ce qu'elle fait voir aux yeux de tous et chacun. La collecte de données est alors influencée par une représentation que les observés construisent du chercheur. Ce qu'ils perçoivent et partagent de ses attitudes, ce qu'ils devinent de sa présence, de ses activités et de ses intérêts, oblige le chercheur à ajuster ses stratégies et ses postures sur le terrain. Rappelons par exemple que Brodwin (1996) avait séjourné chez un père catholique lors de ses enquêtes en Haïti et que cette relation l'avait coupé d'un certain discours sur le vodou et de certaines pratiques. Par contre, son association avec l'Église catholique lui avait permis d'enrichir son exposé sur les espaces de moralité qui modèlent les discours et les itinéraires thérapeutiques. L'auteur précise à ce sujet :

However, the catholic connection determined my public identity for most people, and it thereby fundamentally affected my research. Most people assumed I was catholic (even more, that I was a relative of Père Joseph). So in our discussions about religious healing they adopted the formal catholic position and vehemently denounced the realm of the lwa.

Pour accéder au vodou et à ses pratiques, une association avec l'Église catholique peut être désavantageuse, comme le serait une relation étroite du chercheur avec des églises protestantes. Le chercheur doit donc être attentif aux situations qui peuvent lui nuire. Sur le terrain, notre proximité évidente avec les *oungan* et une grande fréquentation des lieux de pratiques nous associaient au vodou et nous rendaient sympathisant des praticiens. À force de nous voir les visiter et chercher toujours des informations au sujet du vodou, on nous disait *oungan*, on colportait que nous étions là pour obtenir certains pouvoirs dont nous allions faire usage à notre retour au Canada. Certains voulaient nous faire voir des situations extravagantes, des choses que nous n'avions pas encore observées. Des enfants nous montraient parfois de la méfiance, comme d'autres nous prévenaient des risques que nous encourions à être trop proches des affaires de Satan. Des croyants convaincus voulaient éperdument nous convertir, nous faire accepter Jésus comme sauveur personnel. Certains nous disaient fou, en exil et en pleine errance. Des professeurs de l'école où nous avons séjourné quelques mois avaient même rapporté à leur direction qu'il fallait se méfier de notre présence à cause de notre relation avec le vodou. Bref, nous étions sous surveillance et devenions le sujet de conversation pour une population qui devait définir la présence d'un étranger aux activités relativement suspectes.

En dépit de ces perceptions dont il faut gérer les effets dans un quotidien déjà bien chargé, notre réputation d'apprenti *oungan* nous donnait des avantages. Elle favorisait notre accès aux praticiens et aux pratiques vodou, puisqu'on trouvait légitime de nous voir fréquenter certains lieux, de rencontrer certaines personnes et d'aborder certains sujets. Favret-Saada (1977) avait déjà fait référence à cette situation particulière du chercheur dans son milieu et expliquait déjà dans son ethnographie en quoi la nouvelle identité du chercheur pouvait déterminer positivement une collecte de données. Intéressée par la sorcellerie dans le bocage français, elle rapportait en effet que les personnes qui parlent de sorcellerie et qui cherchent des informations sur ce sujet y sont toujours associées. En bref, il n'est pas concevable d'aborder la sorcellerie dans un but désintéressé. Il n'est pas plus concevable de consulter un praticien sans lui demander de service. Mettre les pieds dans le registre de la sorcellerie entraîne le chercheur vers des questions de pouvoir et vers l'usage qu'il peut faire des connaissances obtenues, puisqu'il ne peut être qu'envoûteur, désenvoûteur ou envoûté, d'après Favret-Saada. D'évidence, il est concerné, et l'auteur d'ajouter :

[...] il ne s'agit pas exactement d'une situation classique d'échange d'information, dans laquelle l'ethnographe pourrait espérer se faire communiquer un savoir innocent sur les croyances et les pratiques de sorcellerie. Car qui parvient à les connaître acquiert un pouvoir : plus on sait, plus on est menaçant et plus on est menacé magiquement.

Il en est de même pour une recherche sur le vodou et nous partageons ces conclusions compte tenu de la situation dans laquelle nous étions en Haïti. Notre identité de praticien potentiel ou confirmé nous conférait le droit d'en savoir plus et d'en apprendre plus que d'autres sur certains sujets. Nous faisons progressivement partie du paysage et la population avait trouvé le besoin de nous y inscrire pour pouvoir se positionner dans des interactions et des rencontres. En assumant cette identité sans la remettre systématiquement en cause, nous en profitons malgré nous dans nos enquêtes pour approfondir le sujet des savoirs et des pratiques vodou. Les règles du jeu imposées par le terrain et par la population nous engageaient ainsi à suivre des voies qui nous conduisaient à des données pertinentes ; nous étions influencé par une identité que les observés nous accolaient et par une nouvelle figure qui convenait très bien à nos enquêtes. En intégrant cette nouvelle identité et en adaptant certaines considérations éthiques de la recherche en sciences sociales en fonction du contexte, le chercheur y trouve son compte. Finalement, il est souvent influencé par une représentation de la population qui l'aide ou qui ne l'aide pas à emprunter les chemins les plus appropriés pour la réalisation de son projet de recherche.

## Conclusion

Comme nous l'avons vu, le choix de recueillir du matériel de terrain sur un objet magico-religieux met le chercheur dans une position délicate et lui impose certaines stratégies. Les modalités d'accès au vodou influencent son rythme de travail et sa façon d'être pour mener à bien sa collecte. Il doit non seulement s'assurer un contact fréquent avec plusieurs *oungan*, mais il doit être systématiquement à l'affût pour avoir l'opportunité de se retrouver aux bons endroits aux bons moments. Le temps passé sur le terrain et la proximité du chercheur avec la population sont toujours des atouts pour le succès d'une collecte. Dans le cas du vodou, il s'agit d'une quête perpétuelle d'observations et d'une attention de chaque instant, car la programmation du chercheur est sans cesse à redéfinir. L'adaptation est de règle et un chercheur trop pressé a des chances de ne pas atteindre une connaissance suffisante du vodou.

Il faut donc faire fi des difficultés de la vie quotidienne dans les campagnes haïtiennes, du climat sociopolitique haïtien très perturbé et de l'insécurité qu'il entraîne. Ce contexte ajoute certainement des difficultés au chercheur, mais il n'empêche pas un rapport privilégié avec le vodou et ne doit pas l'éloigner du terrain. Car ce rapport est déterminant pour une bonne connaissance du vodou et ne pas s'y engager restreint les savoirs produits sur cet objet et néglige ses principaux aspects. En considérant l'importance d'une approche microsociale des pratiques et des savoirs vodou pour comprendre le vodou haïtien, il est urgent de revenir sur des enquêtes de terrain en Haïti. De cette manière, des chercheurs feront leurs propres expériences du terrain et seront soumis à un objet et à une réalité qui leur rappelleront les grandes lignes de ce texte. Ils combleront les carences du matériel de terrain sur le vodou,

ne se satisferont pas seulement de discours et s'y trouveront même « transformés » par le regard des observés. Ils préciseront d'autres difficultés et les contraintes du terrain anthropologique qui influencent, d'après nous, l'absence de matériel empirique sur le vodou et notre connaissance de cet objet. Dans tous les cas, ils pourront combler les lacunes sur le vodou avec leurs données, pourront discuter les conclusions couramment admises dans la littérature, souligner les surinterprétations des chercheurs sur le sujet et proposer une construction du vodou plus proche de la réalité parce qu'ils auront eu recours à une démarche méthodologique et anthropologique incontournable.

## Références

- BRODWIN P., 1996, *Medicine and Morality in Haiti*. Cambridge, Cambridge University Press.
- COPANS J., 1998, *L'enquête ethnographique de terrain*. Paris, Nathan Université.
- COURLANDER H., 1960, *The Drum and the Hoe*. Berkeley et Los Angeles, University of California.
- D'ANS A.-M., 1985, « Vaudou haïtien et cultures populaires dans l'aire des Caraïbes » : 389-413, in A. Akoun (dir.), *Mythes et croyance du monde entier*, Vol III. Paris, Lidis-Brepols.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- GEERTZ C., 1986, *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HERSKOVITS M., 1937, *Life in a Haitian Valley*. New York, A.A. Knopf.
- LAGUERRE M., 1979, *Études sur le vodou haïtien. Bibliographie analytique*. Montréal, Centre de Recherches Caraïbes.
- LEIRIS M., 1951, « Sacrifice d'un taureau chez le houngan Jo Pierre-Gilles », *Présence Africaine*, 12 : 22-36.
- MÉTRAUX A., 1958, *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard.
- PARSONS E. C., 1928, « Spirit Cult in Hayti », *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 20 : 157-179.
- PAUL E., 1949, *L'ethnographie en Haïti*. Port-au-Prince. Imprimerie de l'État.
- SIMPSON G. E., 1940, « The Belief System of Haitian Vodun », *American Anthropologist*, 47, 1 : 35-59.
- , 1954, « Magical Practices in Northern Haiti », *American Anthropologist*, 67 : 395-403.
- Vonarx N., (à paraître), « Des savoirs scientifiques sur le vodou haïtien. Rétrospective et analyse critique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*.

## RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

### *Vodou et production des savoirs : la place du terrain anthropologique*

Une analyse des savoirs produits sur le vodou haïtien met en évidence le peu de matériel empirique disponible sur cet objet magico-religieux. Ce manque de matériel explique en partie les limites des savoirs sur le vodou et remet en question un certain nombre de conclusions couramment admises dans la littérature socio-anthropologique. Pour éclairer cette lacune, l'auteur propose d'aborder les exigences et les modalités du terrain anthropologique en Haïti à partir d'une collecte de données effectuée dans les campagnes haïtiennes et destinée à une analyse microsociale des savoirs et des pratiques vodou. Dans ce texte, il partage son expérience en soulignant les particularités du terrain sur le vodou, les difficultés qu'on peut y rencontrer et des stratégies qu'on peut éventuellement adopter pour une meilleure connaissance du vodou. Il suggère que la complexité d'un terrain anthropologique sur le vodou peut expliquer en partie le manque de matériel empirique disponible sur cet objet.

Mots-cléfs : Vonarx, vodou haïtien, terrain anthropologique, production de savoirs scientifiques

### *Voodoo: the Role of the Anthropological Terrain in the Production of Knowledge*

An analysis of the sum of knowledge produced on the subject of Haitian Voodoo reveals how little empirical material can be found on this magico-religious subject. The scarcity of material constitutes a partial explanation for the limited knowledge-base involving Voodoo and raises questions as to certain widely-accepted conclusions found in the socio-anthropological literature. To shed new light on the issue, the author suggests an approach to the requirements and conditions particular to the anthropological terrain in Haiti based on his collection of data in rural Haiti and subsequent microsocial analysis of Voodoo knowledge and practices. The article describes his experience, putting particular emphasis on the relationship between the terrain and Voodoo, difficulties that can be encountered and strategies that can ultimately be drawn on to acquire a better understanding of Voodoo. He suggests that the influence of the complexity of the anthropological terrain on Voodoo may explain in part why there is so little empirical material available on the subject.

Key Words : Vonarx, Haitian voodoo, anthropological terrain, production of scientific knowledge

### *Vudú y producción de conocimientos: el lugar de la práctica de campo antropológica*

Un análisis de los conocimientos producidos sobre el vudú pone en evidencia el escaso material empírico disponible sobre este objeto mágico-religioso. Esta carencia de material explica parcialmente los límites de los conocimientos sobre el vudú y cuestiona un cierto número de conclusiones normalmente aceptadas en la literatura socio-anropológica. Para comprender esta carencia, el autor propone abordar las exigencias y modalidades de la práctica de campo antropológica en Haïti a partir de la recolección de datos realizada en el campo haitiano y destinados a un análisis micro-social de los conocimientos y prácticas vudúes, las dificultades que

pueden surgir y las estrategias que se pueden adoptar para profundizar el conocimiento del vudú. Se sugiere que la complejidad de la práctica de campo antropológica sobre el vudú puede explicar parcialmente la escasez de material empírico disponible sobre ese objeto.

Palabras clave : Vonarx, vudú haitiano, práctica de campo antropológica, producción de conocimientos científicas

*Nicolas Vonarx  
Département d'anthropologie  
Université Laval  
Québec (Québec) G1K 7P4  
Canada  
nicolasvonarx@voila.fr*