

alliances that emerged around it. Her work on changes in local agricultural strategies as responses to fundamental structural shifts at an international level extends Akhil Gupta's earlier work in *Postcolonial Developments* (1998). Global frameworks and transnational homogenous regulations and market stimuli do not necessarily result in the homogenization of all localities. Fitting picks up some of the threads announced by Lind and Barham (2004) in their analysis of maize and tortillas by expanding and updating our understanding of the production of a commodity with a very complex social life: a commodity that has become global and that has recently been affected by dramatic structural changes in the framework that regulates its very nature (at a genetic level) and governance (at a national and international level). The second part of the book discusses how local households have adapted to the extreme pressures brought about by the post-NAFTA years. Fitting presents these households as diversified transnational economic units that subsidize corn cultivation with national and transnational wages (remittances). This is important as it connects the study to two fundamental trends in peasant issues: diversification and dependability.

Diversification is a key feature of peasant economies; pre-modern agrarian communities do not specialize. Monocropping is a contribution of the capitalist economy, while more traditional practices tended to raise a diverse portfolio of cultivars. Their integration into modernizing larger frameworks brought about unprecedented tensions in peasant ways of life, but it also created new opportunities to diversify their economies. In addition, there is a search for dependability. As Fitting puts it, nowadays it is often cheaper to buy imported corn than to produce it. The indigenous households, however, have not stopped producing corn; it is a highly productive cultivar that is a fundamental part of the local diet and has a constant market when cash income is needed. It is a safe investment in a volatile world.

The implementation of modernity often results in a conflict of moral economies. Mathews and Fitting describe two instances of this interaction between different ways of understanding sociality and economy. On the one hand, Mathews emphasizes the hybrid product emerging from the friction between scientific and indigenous forestry. Fitting, on the other hand, highlights the capacity of local communities to expand their traditional behavioral portfolios and adapt to new socioeconomic conditions. In both cases, local, fairly isolated communities and environments are explained as the result of its participation and interaction with international flows of people, information, commodities, and knowledge.

Appadurai could have been thinking about these two books when he wrote "the work of the imagination ... is neither purely emancipatory nor entirely disciplined but is a space of contestation in which individuals and groups seek to annex the global into their own practices of the modern." (1996:4).

## References

- Agrawal, Arun  
2005 *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Durham, NC: Duke University Press.
- Appadurai, Arjun  
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gupta, Akhil  
1998 *Postcolonial Developments: agriculture in the making in modern India*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lind, David, and Elizabeth Barham  
2004 *The Social Life of the Tortilla: Food, Cultural Politics and Contested Commodification*. *Agriculture and Human Values* 21:47-60.
- Lipovetsky, Gilles, and S. Charles  
2005 *Hypermodern Times*. New York: Polity.
- Polanyi, Karl  
1944 *The Great Transformation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

**Vonarx, Nicolas**, *Le Vodou haïtien – Entre médecine, magie et religion*, préface de Raymond Massé, postface de Maximilien Laroche, Rennes et Laval, Presses de l'Université de Laval / Presses Universitaires de Rennes, 2012, 271 pages.

*Recenseur : Erwan Dianteill  
Université Paris Descartes /  
Institut Universitaire de France*

Les études anthropologiques sur le vodou ont une longue histoire, depuis Jean Price-Mars (1928), Herskovits (1937), Simpson (1940) et Métraux (1958), jusqu'à McCarthy Brown (1991) et McAllister (2002), pour ne citer que quelques exemples d'études marquantes. Longtemps, l'anthropologie du vodou s'est employée à une triple tâche, à savoir démontrer 1) que l'on avait affaire à une religion (et non à de la sorcellerie), 2) qu'il s'agissait de pratiques et de croyances normales dans la société haïtienne (et non de pathologies psychiques) et enfin 3) que le vodou était issu de sources africaines et/ou européennes. Nicolas Vonarx se propose quant à lui d'aborder l'étude du vodou dans la perspective de l'ethnomédecine. Après un premier passage dans l'île en 1998 et 1999, l'auteur a mené une enquête de terrain de huit mois en zone rurale (2002-2003), dans le département de l'Artibonite, dans le village de Bwa-Bijou. A partir de cette enquête, il défend une thèse simple qui remettrait « en question plus d'un demi-siècle de production socio-anthropologique sur le vodou » : « le vodou haïtien est un système de soins ou une ethnomédecine », « il faut l'accepter comme un système de soin aux dimensions magico-religieuses, au lieu de le définir d'emblée comme une religion afro-américaine dont certaines dimensions renvoient à la maladie » (p. 32). Le propos a le mérite d'être clair, reste à savoir s'il est pertinent.

La première partie de l'ouvrage situe le vodou dans le champ thérapeutique haïtien. Trois secteurs médicaux sont identifiés, à savoir la médecine créole haïtienne, la biomédecine et les Eglises évangéliques pratiquant la guérison. Le parcours thérapeutique combinant des passages par ces trois secteurs est fréquent, comme en témoignent plusieurs cas présentés ici. Le recours à la biomédecine est possible, mais il apparaît dans les témoignages comme un danger si la maladie est considérée comme le produit d'une attaque sorcellaire. En effet, au lieu de guérir, on pense que les injections de médicaments ordonnées par les médecins renforcent l'agent spirituel nuisible, au point de tuer la personne malade. Le vodou n'est donc pas un dernier recours, mais plutôt une première étape dans l'itinéraire thérapeutique. Vonarx note aussi rapidement (p. 41), ce que l'on constate ailleurs en Amérique Latine et en Afrique, que l'appartenance religieuse chrétienne du malade n'empêche pas de recourir au vodou (ou dans d'autres pays, à des cures « traditionnelles »).

Il ne faut pas confondre vodou et médecine créole haïtienne : les deux secteurs d'activité ne se recouvrent pas complètement, dans la mesure où cette dernière n'implique pas nécessairement la référence au monde des esprits *lwa*. Cette médecine populaire consiste avant tout en soins par les simples, les feuilles, les racines, les poudres, utilisés en décoctions, en bains d'herbes, avec des massages, des frictions. Les médecins-feuilles qui pratiquent cette médecine sont aussi parfois des accoucheurs, mais ils n'ont pas de formation médicale universitaire. Leur savoir dépend à la fois de traditions familiales et/ou de révélations (les rêves semblent jouer un grand rôle). Le système biomédical en Haïti se caractérise en revanche par l'existence de dispensaires souvent implantés par des organisations humanitaires, avec plus ou moins de succès sur le long terme. La médecine officielle est peu présente en milieu rural, et elle est chère. En revanche, le secteur biomédical non officiel est très actif : à Bwa Bijou, Vonarx a compté une dizaine de pharmacies où l'on peut se procurer des médicaments en fonction de ses besoins et de ses moyens, avec une pratique fréquente de l'automédication. Certains thérapeutes sont « à cheval » entre médecine traditionnelle et biomédecine, dans la mesure où ils ont reçu une formation de base dans ce dernier domaine, à l'occasion par exemple d'une campagne de lutte contre la malaria. Enfin, les Eglises chrétiennes proposent des soins fondés sur l'exorcisme (expulsion de l'esprit du mal, considéré comme agent pathogène) et l'infusion de l'Esprit Saint, qui guérit et protège le corps malade. Les Eglises protestantes de type « Armée céleste », qui sont spécifiques à Haïti, ont développé un ensemble de rituels thérapeutiques originaux, comme l'usage de la sueur des personnes touchées par l'Esprit Saint (p. 61-62). Il faudrait étudier plus avant cette « Armée céleste », car ce mouvement religieux présente un profil tout à fait intéressant en vue d'une comparaison avec l'Afrique et l'Amérique Latine.

En complément, Vonarx consacre un chapitre à l'influence du vodou sur les autres secteurs de soin afin de montrer son omniprésence religieuse et médicale. Les médecins-feuilles,

même s'ils ne sont pas initiés dans le vodou, associent leur pratique à une forme de spiritualité. Les thérapeutes « traditionnels » se disent généralement appelés, d'une certaine façon contraints, à exercer leur métier. Ils n'ont pas choisi cette profession, elle s'est imposée à eux ; ce qui rappelle fortement la structure initiatique dans le vodou, où ce sont les dieux qui décident du destin de l'homme. En outre, on l'a déjà signalé plus haut, le mode d'acquisition du savoir médical n'est pas rationnel. C'est par le rêve ou par les conseils de son ange gardien que l'on sait comment soigner, sans pour autant que le médecin-feuille ait une relation avec l'esprit identique à celle du oungan avec le *lwa*. Du côté de l'« Armée céleste », il apparaît que les pasteurs sont souvent d'anciens vodouisants, conduits au vodou puis au christianisme par une maladie. Oungan et pasteurs partagent les mêmes cadres de références quand il s'agit de diagnostiquer et de soigner une maladie : le trouble corporel vient d'un *lwa*. L'usage des plantes se retrouve dans le vodou comme dans les rituels « célestes », où des poudres et des liquides fabriqués par les oungan sont manipulés contre les *lwa* du vodou... Les pratiques sont ainsi tellement semblables que oungan et pasteurs pentecôtistes « non célestes » s'accordent à voir dans l'« Armée céleste » une sorte de vodou. Enfin, le vodou est présent aussi dans la sphère d'activité biomédicale. Les docteurs-feuilles avouent fréquemment travailler « dans un cadre mystique » (p. 79) même s'ils ont une formation biomédicale. Certaines infirmières sont initiées au vodou et soignent elles aussi avec des moyens mystiques en dehors des dispensaires. Le vodou pénètre ainsi, selon Vonarx, à des degrés divers le champ thérapeutique. On peut s'étonner ici, même si la démonstration paraît globalement convaincante, qu'elle soit si peu dialectique. En d'autres termes, la présence de la biomédecine et le développement du prosélytisme protestant n'auraient-ils aucun effet sur les pratiques, en particulier thérapeutiques, des oungan et des mambo ? Vonarx tend à présenter le vodou comme « un système de référence phare et dominant au sein du pluralisme médico-religieux haïtien » (p. 87), mais le vodou est-il imperméable aux transformations de l'espace religieux et médical ?

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée au vodou étudié comme « système de soin ». La vocation de oungan ou de mambo apparaît comme le produit d'un itinéraire de maladie et de soin. De nombreux exemples illustrent ce point qui n'est pas vraiment neuf, puisque Métraux le soulignait déjà (1958:57-58). Vonarx livre une bonne ethnographie de certaines cérémonies (les « services ») qui illustrent la relation spécifique des spécialistes du vodou avec leur divinité tutélaire. Les descriptions des lieux de culte (les « badji ») sont précises et illustrées de photographies, en particulier celles qui se déroulent au carrefour, dans le cimetière ou dans l'espace domestique. Ces descriptions permettent d'actualiser nos connaissances sur les rites du vodou, et c'est là un grand mérite de l'ouvrage. Mais on peut remarquer dès à présent que la guérison n'est qu'un but parmi bien d'autres de ces cérémonies, ce que note presque toujours l'auteur, d'ailleurs, quand il écrit par exemple : « La plupart des rituels vodou renvoient

directement ou *indirectement* vers le sujet de la santé et de la maladie » (p. 135, je souligne).

Le quatrième chapitre est dédié à l'étiologie du vodou, c'est-à-dire aux théories explicatives de la maladie dans cette religion. Pour l'auteur, l'explication de la maladie est un processus évolutif et non le produit d'une catégorisation a priori, fondé sur des catégories bien ancrées dans l'esprit des malades et de leur famille. En d'autres termes, lorsqu'une maladie survient, on ne sait guère comment l'appréhender, la classer et y remédier. C'est l'incertitude qui domine au début de l'itinéraire thérapeutique, et ce n'est que par la consultation de spécialistes que l'identification du mal peut être accomplie. Vonarx souligne que l'étiologie est changeante en fonction des résultats obtenus par les thérapeutes. Si celui-ci échoue et celui-là réussit, c'est que ce dernier avait raison contre le premier. La grille herméneutique est donc le produit d'une trajectoire thérapeutique. Les trois types de maladie identifiés par l'auteur sont donc associés non directement à une cause, mais à un *mode thérapeutique*. Il s'agit de la maladie du Bon Dieu, de la maladie de l'hôpital et de la maladie du praticien vodou. La première reste inexplicable, elle part comme elle est venue, sans intervention humaine ; la deuxième se règle par la biomédecine ; la troisième par la relation avec les esprits. Lorsque le malade en arrive au *badji*, c'est-à-dire au cabinet de consultation vodou, c'est par la divination (le lwa qui possède le praticien observe la flamme d'une bougie ou tire les cartes, et délivre des oracles) que s'éclaire l'origine et le traitement de son mal. Celui-ci peut avoir pour origine la négligence du patient à l'égard de ses lwa familiaux, ou le refus de se plier à l'appel personnel d'un loa (voir par exemple la transcription d'une conversation entre lwa et consultant, p. 143-149). Mais la maladie peut aussi venir d'une attaque sorcellaire : c'est une personne humaine qui cherche à nuire par des moyens surnaturels que l'on met en cause. La responsabilité du mal est déplacée sur un tiers qui a envoyé l'âme d'un mort ou un lwa persécuter le malade. Il peut aussi s'agir d'un *lougrou*, c'est-à-dire d'un homme capable de se transformer en animal pour sucer le sang d'une personne et la faire dépérir. Vonarx écrit que ces attaques sorcellaires « n'ont rien à voir avec des rapports au monde et des valeurs héritées » (p. 159), contrairement aux maladies de type « sanction individuelle ». Cette affirmation ne laisse pas d'étonner, car les croyances aux morts, aux lwa et aux vampires sont clairement des éléments culturels, c'est-à-dire symboliques et transmissibles. La différence entre les deux registres, en tout cas du point de vue du rapport à la tradition et à la culture, semble un peu oiseuse, et les développements qui suivent cette assertion sur l'« ontologie haïtienne » et la notion de personne (p. 159-177) montrent d'ailleurs l'existence d'un substrat culturel au sein duquel ces pratiques prennent sens. Quelques pages de ce chapitre sur la façon dont les représentations exogènes négatives des Noirs de l'île, d'abord coloniales et catholiques, ont pu influencer l'idée que les Haïtiens ont d'eux-mêmes, et comment ils ont pu se conformer à ces préjugés, les rendant réels (p. 172-176), présentent un grand intérêt et mériteraient

d'être développées. La distinction magie/religion, appréhendée dans son rapport à la maladie en fin de chapitre, apparaît beaucoup moins pertinente et surtout peu utile pour comprendre ce qui se joue dans la maladie : la première serait de l'ordre de l'agression et de la protection individuelle, la seconde de l'ordre de l'intégration sociale et cosmologique. Or, il nous semble plutôt que dans le vodou comme dans d'autres religions africaines et afro-américaines, la maladie déstabilise simultanément la relation de la personne à son entourage social (et surtout familial) et spirituel, la cure visant ensuite à rétablir cette relation dans son équilibre.

Le dernier chapitre traite des rituels thérapeutiques. On y trouve décrites les pratiques correspondant à la typologie des maladies spirituelles citées dans le chapitre antérieur. Sans entrer ici dans les détails, on notera que, de façon bien connue, on apaise des lwa ou les ancêtres par des offrandes et des sacrifices. Quand il s'agit d'un appel d'un lwa, la cure passe par l'établissement d'une alliance avec l'esprit, relation qui peut aller jusqu'au mariage mystique déjà décrit par Métraux (1958:189-195). L'ethnographie des pratiques anti-sorcellaires, avec plusieurs études de cas, est très éclairante sur la logique du « renvoi » des âmes nuisibles. Les pages consacrées aux rites remédiant au « coup de lwa » sont inédites : ces rites consistant à « condamner » et à éloigner le lwa du malade en le mettant au défi de réaliser des choses impossibles (p. 218-219), n'avaient jamais été décrits, pas plus d'ailleurs que le « décoiffage » (p. 230-231). De même, l'ethnographie de la lutte contre les *lougrou* ou des pratiques de protection mystique est excellente et enrichit incontestablement la connaissance du vodou haïtien.

En conclusion, l'auteur réaffirme sa thèse : le vodou est un système de soin aux dimensions magico-religieuses. Il précise néanmoins que le « soin » ne porte pas seulement sur le corps physique, mais vise au rétablissement plus global du bien-être d'une personne. En tant que système de soin, le vodou ne se réduit donc pas à la seule guérison corporelle. On s'éloigne donc sensiblement de l'ethnomédecine dont il était question en introduction. Mais alors, le lecteur se demande quelle est la limite du « soin » : trouver du travail, évincer un rival amoureux, se protéger d'un voisin agressif ou s'en prendre à sa belle-mère, est-ce du soin ? L'extension du concept semble telle que la thèse perd une grande partie de sa capacité explicative. Par ailleurs, on l'a dit plus haut, la distinction entre magie et religion, qui sont pour nous plutôt des *points de vue* sur la relation spirituelle que des catégories explicatives correspondant à des pratiques séparées, pose problème ; or, c'est l'une des clefs de la démonstration. On ajoutera aussi que l'idée d'une religion « pure », c'est-à-dire dénuée de toute finalité pratique, est une illusion. Si toute religion est nécessairement finalisée par des buts individuels ou collectifs, alors le vodou n'est pas une exception. Reste que, même si les propositions avancées sont contestables, elles sont aussi stimulantes, et l'ouvrage présente un grand intérêt ethnographique, qu'il faut saluer.

## Références

Herskovits, Melville  
1937 *Life in a Haitian Valley*. New York: A. A. Knopf.

- McAlister, Elizabeth  
2002 *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and Its Diaspora*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- McCarthy-Brown Karen  
1991 *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Métraux, Alfred  
1958 *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Price Mars, Jean  
1973[1928] *Ainsi parla l'oncle...essai d'ethnographie*. Montréal: Léméac.
- Simpson, G. E.  
1940 *The Vodun Service in Northern Haiti*. *American Anthropologist* 42(2):236-254.

## Lexique

- Badji : chambre du sanctuaire où se trouve l'autel des lwa, lieu de travail du prêtre et praticien vodou.
- Lwa : divinité, esprit dans le vodou
- Lougarou : être humain, souvent une femme, capable de se transformer en animal (chat, chouette, insecte) pour sucer le sang des enfants en particulier ; le *lougarou* n'est donc pas un « loup-garou » mais bien un vampire.
- Mambo : prêtresse, praticienne du vodou.
- Oungan : prêtre, praticien du vodou.

---

**Gagnon, Denis, et Hélène Giguère, dirs.,** *L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, 346 pages.

*Recenseur : Claude Gélinas*  
*Département de philosophie et d'éthique appliquée*  
*Université de Sherbrooke*

Depuis sa création en 2004, la Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse de l'Université de Saint-Boniface, sous la direction de Denis Gagnon, a beaucoup contribué à relancer les travaux sur les Métis et le métissage au pays, particulièrement du côté francophone. Le présent ouvrage collectif s'inscrit principalement dans l'un des trois axes de recherche privilégiés par la chaire, l'axe « identité et culture », et présente les textes de communications présentées lors du Troisième atelier international sur les identités et cultures métisses tenu à Winnipeg en 2010. D'entrée de jeu, le livre se divise en quatre parties, la première étant consacrée au rôle du choix et de la contingence dans la définition des identités métisses personnelles et communautaires. Alors que dans une perspective historique Jean-Luc Bonniol y propose une typologie des dynamiques évolutives des identités métisses à la lumière des rapports de domination qui les sous-tendent, Sonia Gerard explore également à des fins typologiques et dans une perspective psychologique les modalités de construction identitaire auprès d'individus issus de couples mixtes en France. Pour sa part, à partir d'exemples cliniques, Marie-Andrée Ciprut s'intéresse à l'identité personnelle métisse d'enfants adoptés dans

une culture différente de celle de leur lieu de naissance, tandis que Roselyne de Villanova aborde le domaine des politiques publiques en France en faisant ressortir comment l'écart entre leur visée intégratrice et les pratiques des immigrés crée des entraves au développement de compétences métissées susceptibles d'aider à réduire la distance entre les cultures.

La seconde partie est consacrée aux thèmes de l'émergence et de la reconnaissance des communautés métisses du Canada et regroupe des études de Paul Charest sur les communautés métisses du Labrador méridional, de Fabien Tremblay sur les Métis de la Gaspésie et d'Emmanuel Michaux sur les Acadiens métis, les Métis magouas de Yamachiche à l'ouest de Trois-Rivières et les Métis de Saint-Laurent au Manitoba. Ces contributions ont en commun de faire ressortir, plus ou moins explicitement, le caractère récent de l'affirmation d'une identité métisse dans l'espace public, particulièrement dans l'Est du Canada, le lien entre cette émergence et un contexte politique et juridique particulier, de même que l'idée qu'il aurait été historiquement mal vu de s'affirmer comme Métis en raison du caractère péjoratif attribué à un tel particularisme. À cet égard, les trois auteurs ont ici clairement fait le choix de s'attarder à la réalité identitaire contemporaine des différentes communautés métisses, sans entrer dans le débat sur leur existence historique et sans chercher à savoir si, antérieurement, les membres de celles-ci s'attribuaient et ressentaient collectivement une identité distincte sur la base de leur double ou triple héritage culturel. Dans l'ensemble, ces trois contributions représentent un ajout plus que bienvenu au corpus encore trop chétif d'études portant sur l'affirmation identitaire des communautés métisses contemporaines au Québec et au Canada.

La troisième partie aborde les dimensions dynamiques et stratégiques de la définition identitaire. Lamia Missaoui aborde le problème de la scolarisation des jeunes tsiganes en faisant ressortir comment, face au milieu communautaire dense auquel appartiennent ces enfants, l'école peine à leur transmettre les compétences culturelles et sociales requises pour accéder à l'autonomie adulte et citoyenne dans la société française. D'où l'avantage qu'il y aurait, selon l'auteure, à promouvoir les expériences de mixité sociale. Pour sa part, Robert Papen s'intéresse à la situation linguistique des Métis de l'Ouest canadien en insistant sur la complexité et l'ambiguïté qui caractérisent l'utilisation des langues ancestrales, et du « mitchif » en particulier, comme marqueurs identitaires chez ces derniers. Enfin, Joanna Seraphim aborde la situation des femmes au sein de la communauté métisse de Winnipeg et ce, à travers les relations de pouvoir qu'elles entretiennent avec les hommes métis et amérindiens, souvent marquées par la discrimination sexuelle et ethnique, tout en faisant ressortir les stratégies par lesquelles ces femmes parviennent néanmoins à préserver et transmettre une identité métisse. Enfin, la quatrième partie de cet ouvrage dresse, d'une part, un état des lieux des recherches sur les processus de métissage produites en Europe, en présentant principalement sous l'angle de l'anthropologie les débats théoriques et les fondements