Vodun d'esclaves et vodun d'ethnologues

Vodun of slaves and vodun of ethnologists

Vodun de esclavo y vodun de etnólogo

Gaetano Ciarcia

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38919>

DOI : 10.4000/assr.38919

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 55-64

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Gaetano Ciarcia, « Vodun d'esclaves et vodun d'ethnologues », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 16 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38919> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38919>

Gaetano Ciarcia

Vodun d'esclaves et vodun d'ethnologues

À propos de :

MONTGOMERY Eric J., VANNIER Christian N., *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo. Of Spirit, Slave and Sea*, Leyde-Boston, Brill, 2017, 306 p.

Every morning, we prayed at the shrine. Most villagers do just that, asking for health, blessing and good fortune for their activities of day. We, having money, were expected to offer sacrifices too. Most villagers are too poor to do so on a daily basis and we were expected to pick up some of the slack. Every morning we purchased gin, chalk, and kola nuts, sometimes ourselves from various individuals that sold sacred commodities, sometimes we gave money to Munsu or another assistant-in-training who went and purchased them for us. Research began in earnest (Montgomery, Vannier, 2017 : 34).

Le livre d'Eric Montgomery et Christian Vannier (2017) soulève des questions inhérentes à la fois au dynamisme ancien et contemporain des cultes vodun ainsi qu'au positionnement épistémique de ses auteurs. Nous sommes au Togo, dans le village de Gbedala, situé entre la mer et la grande canalisation ouest-africaine de gasoil, près du port de Lomé, la capitale du pays. C'est ici que les deux ethnologues nord-américains – Montgomery depuis la première moitié des années 1990 et Vannier depuis les débuts des années 2000 – mènent leurs enquêtes dans le « temple »¹ propriété d'une famille de pêcheurs et de vodunisants dont le chef fondateur est le guérisseur Bokonosofu Bisi.

Avant de présenter brièvement les divers volets de l'ouvrage, il est opportun de rappeler la polysémie de la notion de *vodun* ; car, suite à la lecture de *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo*, une telle polysémie se

1. D'une manière sans doute réductrice, j'ai choisi de traduire ainsi en français la pluralité de significations que les auteurs attribuent au terme de *shrine*.

révèle être un enjeu (et un écueil) conceptuel implicite, mais crucial. Dans les aires linguistiques éwé, adja-fon et yoruba, la notion de vodun peut indiquer, selon des modalités interchangeable et communicantes, des entités sacrées aux pouvoirs surnaturels et les cultes propres à leur vénération. Des vodun dits « publics » – qui font l'objet de pratiques rituelles diffuses et porteuses d'une mythologie et d'une cosmogonie communément connues – cohabitent, englobent ou sont englobés par des vodun qui peuvent être considérés comme étant claniques, familiaux et personnels. Se manifestant à travers la divination, des sacrifices, des artefacts protecteurs, d'événements vecteurs d'une puissance fondatrice ou des figures d'ancêtres transformés en héros culturels, les vodun sont simultanément émanations abstraites et supports concrets (autels, objets, formules incantatoires, substances rituelles, etc.) de présences pourvues d'une force qui est toujours à maîtriser de la part des humains. D'une manière synthétique, il serait possible d'envisager leur création et leur appropriation par les adeptes comme résultante des logiques sociales du « cumul » (Augé, 1988) et de la « scissiparité »². La première consisterait à s'approprier constamment des éléments exogènes, en les métamorphosant et en les intégrant dans un réseau antérieur de croyances et de matériaux liturgiques. La deuxième, qui lui est reliée, présiderait à la circulation et à la mise à jour des cultes imaginés, selon les cas et les époques, comme étant vernaculaires, hérités ou importés, mais qui, pour leurs officiants, expriment le devenir constamment à l'œuvre d'appropriations anciennes ou récentes, mais aussi les tentatives de domestication d'une *hybris*. Une telle démesure « divine » chargée d'effets pouvant être bénéfiques ou nocifs serait répandue dans ce qui est créé, désiré, vécu, interagi ; elle affecterait ainsi les conduites quotidiennes et les projets de vie des hommes et des femmes.

Les cultes vodun ont pu suivre l'expansion géographique et matrimoniale des collectivités, des lignées, des généalogies et aussi les mouvements et les phénomènes historiques et démographiques, tels les apports des religions du Livre, la traite négrière, la colonisation, la migration, l'urbanisation, la scolarisation, la formation d'États nationaux, etc. Parmi les diverses questions sur lesquelles il est difficile qu'un consensus soit trouvé autant parmi les adeptes que parmi les chercheurs, il y a celles relatives à l'existence dans la cosmogonie vodun d'un dieu suprême, de divinités aux identités et aux pouvoirs relativement définis, régisseuses ou intermédiaires d'un ordre surplombant l'univers mental des croyances et la pratique des rites. Ces oscillations sémantiques sur le vodun en tant que culte et les vodun en tant qu'entités sacrées sont significatives d'une histoire religieuse où les rites populaires locaux plus anciens ont puisé, par exemple, dans des vulgates monothéistes qui leur étaient devenues contemporaines en élaborant des savoirs et des idées dont la provenance originelle a fait sans cesse l'objet de transformations et de mimétismes.

2. C. Merlo, « Activité fétichiste (Bas-Togo et Dahomey) », Archives de la direction des affaires politiques et administratives (réf. Coutumes 2AC908).

De ce fait, l'existence de la réalité mouvante d'un vodun « public » dans les sociétés méridionales du Ghana, du Togo et du Bénin, ne peut pas, aux fins analytiques, être scindée d'un vodun à la genèse plus récente défini depuis au moins un siècle comme gorovodun, et aujourd'hui mieux connu comme tron, c'est-à-dire une pratique à vocation anti-sorcellaire et de guérison qui utilise des noix de kola nécessaires à l'identification, par divination, des maux physiques et psychiques à soigner, à leurs remèdes ou cures.

D'une manière générale, de nos jours, les cultes dits gorovodun ou tron sont considérés comme étant d'origine ghanéenne et/ou vecteurs d'un imaginaire culturel évoquant un héritage septentrional identifié par exemple aux mondes peul ou haussa. Diffusés surtout, mais pas seulement, dans des contextes urbains ou périurbains, ces cultes représentent depuis un siècle – même s'il y a eu plusieurs vagues successives de propagation – une sorte de modernité religieuse « importée », fondée sur la recherche d'une réalisation personnelle, relativement émancipée de l'obédience à des logiques claniques ou lignagères, et explicitement opposée aux pratiques sorcellaires. Le temple au centre des recherches de Montgomery et Vannier appartient à cette sphère du monde social vodun.

An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo. Of Spirit, Slave and Sea se compose de huit chapitres. En guise d'introduction, le premier esquisse un tableau assez général de la situation politique et économique propre aux usages du religieux dans les sociétés ouest-africaines contemporaines. Dans le deuxième, les auteurs retracent l'histoire de la « naissance » des divinités vodun en pays éwé en la connectant à l'histoire des pouvoirs guerriers, dynastiques et religieux dans la région et dans le village de Gbedala. Le troisième chapitre s'intéresse plus particulièrement à la communauté de ce village adossé au « Port Autonome » de Lomé et dont la population vit, dans un état de grande précarité sociale et économique, des activités portuaires, de la pêche, mais aussi de divers trafics illégaux. Dans la deuxième partie du livre, les deux auteurs présentent leur étude du temple. L'histoire et le contexte de l'étude en question y sont constamment illustrés à travers la restitution des modalités immersives de l'expérience ethnographique dans la famille où les interlocuteurs privilégiés des ethnologues sont, outre le chef du temple, ses enfants ainsi que ses collaborateurs, affiliés, clients. En s'appuyant sur leur participation au quotidien de cette communauté de dignitaires et de pratiquants gorovodun, les deux ethnologues relatent à la fois l'actualité sociale de la région, avec sa routine, son économie matérielle, politique et symbolique, et ses moments rituels ordinaires ou saillants. Tout comme certains auteurs le font pour les figures principales du vodun « traditionnel », le gorovodun est constitué, selon Montgomery et Vannier, d'entités sacrées qu'ils considèrent, en reprenant une analogie classique avec les divinités de la Grèce ancienne, comme appartenant à un « panthéon ». Au fil de leur observation du temple, mais aussi des phénomènes sociaux qui gravitent autour de son existence, ils focalisent leur attention sur les relations entre « *the gods and the people that engage, venerate, and contend*

with them ». Ainsi, ils esquissent une cosmologie gorovodun – à la fois parallèle et imbriquée dans la cosmogonie vodun traditionnelle – composée par l’apport de chaque « dieu » à un système moral et normatif, à travers la description des traits de caractère et des mythes qui lui sont corrélés. C’est par la restitution des chroniques des vies de leurs interlocuteurs principaux et des récits de ces derniers que les auteurs entendent comprendre un monde social fait d’affects et de croyances autour du gorovodun comme activité rituelle et capital éthique. D’une manière explicite, ils établissent ainsi une sorte de correspondance narrative entre les biographies des membres de la famille-temple et les facultés de *leurs* dieux appartenant au complexe rituel gorovodun. Les relations culturelles entre ces derniers et leurs adeptes sont également mises en relation avec celles des dieux vodun dont l’existence ne s’identifie pas *stricto sensu* à ce complexe, comme par exemple Mami Wata, Hevioso ou Sakpata. Car, si les pratiques divinatoires le préconisent, ces divinités peuvent intervenir dans les rituels gorovodun.

Toujours, au centre de la recherche, le « shrine » demeure comme un lieu social total autour duquel gravitent les vies des prêtres et des adeptes, mais aussi de nombreux événements qui se déroulent à l’échelle villageoise et au-delà. Cette force d’attraction et de régulation du temple est aussi due à la réputation des certains de ses membres et à ses fonctions sociales multiples en tant que véritable centre ou carrefour d’activités : « hôpital », « église », « cour de justice ». Il s’agit donc d’un lieu englobant, entre autres, les quêtes de guérison physique ; les actions de la prière, de la divination et des offrandes ; l’administration d’une justice religieuse coutumière.

L’existence annoncée dans le sous-titre de rites émanant du passé esclavagiste de la région caractérisés par la métamorphose de la figure de l’esclave en entité sacralisée est étudiée dans le septième chapitre qui clôt l’ouvrage. Dans le sillon de nombreux travaux – parmi lesquels rappelons ceux d’Alessandra Brivio, Judy Rosenthal, Dana Rush, et Tobias Wendl – sur le vodun des « esclaves » Tchamba ou Mami Tchamba, Montgomery et Vannier situent le culte en rapport à l’histoire de la déportation de populations razzées et mettent en exergue la présence dans le culte Tchamba d’un exotisme septentrional, c’est-à-dire de références à des objets et à des représentations imagées emblématiques des régions sub-sahéliennes d’où, à l’époque des guerres de capture et du commerce esclavagiste, une partie importante des vaincus était originaire. De cette manière, et différemment des autres parties du livre où la thèse d’une morphologie communautaire marquée par un ordre moral est privilégiée, le mimétisme cultuel de la figure de l’esclave est observé par les deux anthropologues comme une fabrication sociale significative d’un désordre éthique qui n’est pas « à soigner » ou à expulser, mais comme une force à actualiser et à se rendre alliée. Ce désordre serait un effet significatif de l’histoire de la région et non pas la dérivation d’un panthéon ayant, à l’échelle communautaire, une vague fonction pacificatrice.

À ce propos, les idées émises par les deux auteurs sur le mimétisme cérémoniel des adeptes de Tchamba s’identifiant à leurs ancêtres esclaves

originaires du Nord et devenant les esprits de ceux-ci³ soulèvent des questions qui me semblent mériter un approfondissement conceptuel. Car, dans le culte Tchamba, il ne s'agit pas que d'ancêtres esclaves et de descendants d'esclaves; le rituel est moins un vecteur d'identification à des victimes de l'esclavage que significatif d'une appropriation de la force posthume des captifs d'autrefois et d'une transformation ou d'un renversement de cette force de la part des descendants des familles qui furent leurs propriétaires, aujourd'hui détentrices de *leur* culte. C'est la fureur de l'esclave mort enragé susceptible de menacer les vivants qui fait ici l'objet d'une possession et d'un détournement visant à transformer les esclaves jadis morts en esprits toujours soumis. En ce sens, ce n'est pas l'ancêtre esclave qui est célébré en tant que tel, mais l'esclave qui est ancestralisé en tant que porteur méta-temporel du pouvoir de la famille des anciens maîtres, qui, à travers le culte, non seulement se mettent à l'abri de la vengeance posthume de l'esclave mais utilisent la force dérangeante de celui-ci comme si elle était encore leur propre force. Le prolongement de cette remarque nous amène à interroger l'inclusion du culte Tchamba dans la sphère rituelle du gorovodun et le lien établi par les auteurs entre Tchamba et un exotisme ou imaginaire septentrional à l'œuvre dans les cultes vodun. En ce qui concerne la première question, l'existence d'un culte souvent propriété d'anciennes familles ayant capturé ou acheté et détenu des esclaves consacré à la métamorphose rituelle de ceux-ci n'est pas uniquement propre au gorovodun. Une telle transformation de la figure de l'esclave est afférente aussi à des cultes plus globalisés comme celui de Mami Wata, par exemple (Brivio 2008, 2014). Deuxièmement, en ce qui concerne l'histoire des cultes dans la région, le culte de Mami Tchamba paraît relativement autonome des apports rituels en provenance du Nord islamisé qui, eux aussi, ont été intégrés d'une manière en quelque sorte originelle dans le vodun, comme le prouvent par exemple les origines musulmanes du culte de divination fa qui aurait été importé dans la région par des convois de marchands, et non pas d'esclaves, haussa (Maupoil, 1943, 1945). À ce propos, à des fins analytiques, il est aussi opportun de distinguer que d'assimiler dans l'imaginaire vodun contemporain l'absorption des figures d'esclaves, non musulmans, qui furent raziés parmi les populations sahéliennes ou sub-sahéliennes et la contribution d'éléments ou de matériaux d'origine musulmane qui se sont sédimentés. Bien entendu, de telles nuances n'invalident pas l'observation de phénomènes conjoncturels d'enchâssement de plusieurs motifs d'un exotisme musulman. Car, dans ce contexte, les marges d'invention de la part des officiants-concepteurs de leur version des cultes sont relativement extensibles⁴.

3. À ce sujet, les auteurs écrivent: « *In Tchamba ceremonies, adepts who are descended from northern slaves mimetically performed imagined cultures of the north. Part of this performance involves imagined Islamic practice* » (Montgomery, Vannier, 2017 : 260); « *In Tchamba, ceremony offers a space where adepts mimetically embody the culture of ancestor slaves in such manner that allows one to identify with and become the ancestral slave spirit* » (ibid. : 269).

4. Sur la genèse et le dynamisme des cultes gorovodun, cf. Brivio, à paraître.

Comme nous l'avons déjà évoqué, Montgomery et Vannier mettent en exergue un gorovodun vecteur et simulacre d'une loi sociale positive et intrinsèquement éthique où, par exemple, la maladie peut être interprétée comme l'effet d'actes objectivement fautifs ou mauvais. Une telle logique est appréhendée comme la preuve d'une moralité diffuse ou plutôt d'un fonds de « bonnes » conduites dont la religion populaire serait le réservoir et le conservatoire. Et cela conjointement au constat d'une pathologie sociale diffuse, d'un mal-être qui, comme par contagion, affecte une communauté toujours en quête de survie face aux assauts des contingences matérielles et en proie à une souffrance mentale diffuse. D'un côté, Montgomery et Vannier sont convaincus d'une sagesse immanente aux cultes et aux milieux voduisants. De l'autre côté, ils insistent également sur les conflits qui traversent le temple et la communauté environnante comme les lieux troubles d'une dispute pérenne entre attaques sorcellaires et recherche de remparts mettant les individus à l'abri des relations potentiellement nocives dans lesquelles ils baignent. Malgré le constat d'un espace hanté par une économie sociale (et ajoutons-nous : rituelle) du soupçon et de la jalousie, Montgomery et Vannier sont persuadés de l'existence d'un « *moral code* » (Montgomery, Vannier, 2017 : 137) *super partes* émanant des dieux, qui se transvaserait par décantations initiatiques et liturgiques successives dans les consciences des adeptes et dignitaires. De ce fait, dans le texte, on est confronté à l'impossibilité de cerner le point de vue des ethnographes sur les rapports de force et les affects troubles qui fabriquent les logiques de justice et de responsabilité prétendument imminentes au gorovodun et de fait administrés et interprétés (dans tous les sens de ce dernier terme) par une élite de dignitaires et maîtres de cérémonies. Nous observons plutôt la tentative heuristiquement peu convaincante de ces mêmes ethnographes de s'installer dans une sorte d'épochè discursive où tout le monde est « *embodied* » : les humains par les dieux, les dieux par les humains, les prêtres par les adeptes et vice versa.

Une telle épochè amène les auteurs du livre à fondre dans le creuset du gorovodun des éléments du discours de leurs interlocuteurs qu'il aurait été intéressant d'analyser dans leurs spécificités et contradictions parfois concurrentes entre elles, au lieu de rechercher les assises culturelles d'une déontologie communautaire reconnue comme juste, vénérable et nécessaire. En effet, c'est la place des divers positionnements discursifs et individuels – ceux des ethnologues, qui apparaissent quasi toujours comme un bloc solidaire, entre eux comme avec leur objet de recherche, ainsi que ceux de leurs interlocuteurs – que Montgomery et Vannier évacuent de manière volontaire. Car, ils préfèrent privilégier essentiellement la restitution des pratiques qu'ils envisagent significatives d'un « ressentir » et d'« émotions » qui circulent dans les milieux observés et qui finissent par déterminer aussi leur regard. D'ailleurs, d'une manière qui m'a laissé perplexe, ils affirment d'emblée, dans leur introduction : « *When anthropology is done it makes us think, when it is done well it makes us feel* » (*ibid.* : 13). Avec l'intention d'affirmer ce principe hiérarchique – très discutable dans le cadre d'une étude en sciences sociales – d'une compréhension grégaire d'un « sentir » imaginé détaché du « penser », les mots et les gestes de leurs interlocuteurs sont ainsi

appréhendés volontiers d'une manière éminemment non-critique. Il s'agirait finalement de phénomènes significatifs d'une moralité allant en quelque sorte de soi et réfractaire à une analyse ou à des formes de théorisation susceptibles d'une portée objectivante : « *We argue the vodu gods are dense etiological labyrinth in which one may become lost peeling back layer after layer of material and nonmaterial symbolic and historical accumulations. This is not to relegate them to the realm of metaphor and symbol, existing only in the minds of our research participants. They are not objects or abstractions to be studied; they are relationship to be engaged and experienced* » (ibid. : 137). Selon la méthode ethnographique que les auteurs font découler d'un tel principe, les « bienfaits » de l'expérience semblent rendre pleinement aux sujets divins ou en chair et en os la compréhension et la connaissance de leur réalité à la fois socialement vécue et anthropologiquement saisie. En suivant ce précepte, les ethnologues font comme s'ils étaient des membres de la communauté qu'ils étudient. Par exemple : ils prient, ils font des sacrifices, ils se soignent *comme eux* ; sauf quand il s'agit d'aller recharger les piles de leurs appareils électroniques ou prendre une douche dans l'hôtel limitrophe de leur « communauté ». Une telle alternance finalement très banale de diverses habitudes du terrain « *under the mosquito net* » (Geertz, 1967), comme lieu où une compétence professionnelle s'acquiert par le biais d'une intimité culturelle, est restituée avec probité par les auteurs. Nous les voyons agir dans un milieu qu'ils vivent intensément de l'intérieur avec un engagement certain, mais en s'appuyant également sur leurs conditions d'étrangers politiquement et économiquement privilégiés et sur les objets et les lieux qui marquent et scandent les divers tempos de leur présence double : « *They came in and sat cracking jokes while Eric [Montgomery] organized equipment and prepared himself psychologically. It was going to be a long night. He slung the camera bag over his shoulder. Dzatá [un des prêtres du temple] picked up the tripods and Kossi [un des jeunes prêtres du temple] the pack with all the notebooks, pens, anti-bacterial soap, sunscreen, tobacco, and everything else that might be needed* » (Montgomery, Vannier, 2017 : 221) Finalement, une telle restitution conduit le lecteur à interroger la pertinence conceptuelle du parti pris de l'adhésion au réel sensoriel dont la participation observante des ethnologues, accompagnés dans cette participation par leurs hôtes togolais, se veut imprégnée. Car, malgré cette tentative d'adhésion qui se veut à juste titre fondamentale, une autre condition existentielle l'est aussi. Il s'agit de la distance originelle, ethnocentrique (au sens littéral et non péjoratif du terme) et économique *associant*, dans le cas de cette étude, les mondes de l'ethnologue avec ses objets personnels en situation d'enquête et ses interlocuteurs. Malgré les efforts de mimétisme ethnographique, cette condition reste bien présente et demeure en quelque sorte heuristiquement nécessaire et indépassable par les sens seuls. Elle est en effet présente dans les choses, les gestes, les attentes des uns et des autres : « *We did not want to be cheap sponsors, but our funds were limited* » (ibid. : 220).

La scène du refus de Montgomery de se faire inciser la peau à des fins initiatiques par un rasoir suspect de véhiculer des germes et des maladies, est

là pour montrer que *in vivo* – afin d’assurer de la part de uns et des autres leur être-au-monde – les convictions et les jugements les plus personnels sont toujours prêts à activer leurs dispositifs d’objectivation de la réalité face à ceux que Malinowski définissait comme « les impondérables » du quotidien ou de la vie réelle : « *Getting cut by a suspect razor in peri-urban Africa was a health risk he would not to take* » (*ibid.* : 32). D’une manière tout à fait compréhensible, dans la scène du rasoir, un des deux auteurs ne joue pas totalement le jeu de la restitution d’un sentir empathique du contexte, de la suspension donnée à voir du jugement, du flou entretenu entre actions décrites et croyances pratiquées « comme si ».

En prolongeant une telle perspective, un autre cas intéressant des « désordres » ou des divisions internes à la sphère rituelle et ethnographique observée par les deux ethnologues aurait pu être saisi lors du festival de divinités Fetatrotro que leurs interlocuteurs plus proches de la communauté de Gbedala ont incité les chercheurs à cofinancer. Bien qu’il ne s’agisse pas d’une situation inédite – l’histoire des sociétés ethnologisées est riche en exemples de rituels que leurs observateurs savants ont contribué à organiser et à mettre en scène à des fins jugées pertinentes du point de vue méthodologique – cette situation, tout comme l’épisode du rasoir, n’est pas qu’anecdotique. Elle pourrait être davantage étudiée comme significative des enjeux d’économie matérielle, symbolique et rituelle dont la tenue d’une cérémonie est souvent l’arène. Nous constatons ainsi que la volonté de « ressentir » par allocentrisme sensoriel n’empêche pas que des jugements instantanés agissent comme des formes implicites d’objectivation d’un contexte ; vouloir « sentir » n’évite pas le fait, qu’en ethnographie, bien avant la lettre de la restitution éditoriale et universitaire, on dispose – même lorsqu’on le critique – d’un discours déjà là *qui a et qui est* une position sociale et un langage aussi corporel sur qui fait vraiment quoi. À ce propos, malgré les changements d’époque et des approches méthodologiques et herméneutiques, la leçon d’Ernesto De Martino autour de la notion d’« ethnocentrisme critique » mérite d’être rappelée :

C’est ainsi que se profile le paradoxe de la rencontre ethnographique : soit l’ethnologue tente de faire abstraction totale de sa propre histoire culturelle pour prétendre se retrouver « nu comme un ver » face aux phénomènes culturels à observer et à décrire [...], soit il se fie à d’« évidentes » catégories anthropologiques, éventuellement choisies pour leurs signification prétendument « moyenne », « minimale » ou de « bon sens » [...]. La seule façon de résoudre ce paradoxe est contenue dans le concept même de rencontre ethnographique comme double problématisation du « sien » et de l’« étranger » [...]. L’ethnologie, comme science qui naît de la confrontation du sien avec l’étranger (avec le plus étranger en tant qu’étranger ethnographique), apparaît ainsi comme une reconnaissance de la dispersion actuelle des sociétés et de leurs cultures, et comme confrontation de ces histoires autonomes au sein de la rencontre ethnographique qui font initialement figure de scandale réciproque (De Martino, 2016 : 252).

Ces lignes que De Martino avait écrites au début des années 1960 mettent au jour un positionnement épistémique éloigné de celui assumé par Montgomery

et Vannier. Bien entendu, les périodes sont différentes et les contextes géopolitiques ont changé. Mais au-delà des contingences de la recherche, ces lignes nous parlent d'une autre forme possible d'époque ne consistant pas à croire à ce que les autres font et à faire comme si nous étions *eux*, mais à interroger les fondements du croire ethnographique qui rend ces *eux* pensables en tant que sujets d'une connaissance et d'une relation. À ce propos, il faut peut-être préciser que pour De Martino la question de l'étrangeté ethnographique, ou si l'on veut de l'incompréhensible à rendre compréhensible et comparable, n'est pas forcément le produit d'une distance culturelle ou géographique, elle est à la fois la condition et l'effet de la condition d'enquête elle-même : « Nul besoin, assurément, d'aller très loin dans l'espace pour faire l'expérience de comportements d'abord incompréhensibles ; notre voisin ou même nos parents peuvent en donner quotidiennement la preuve » (*ibid.* : 254). Certes, pour De Martino, le « scandale de la rencontre ethnographique » est aussi le résultat d'une histoire culturelle et d'un regard « européocentriques » et, à ce titre, son approche pourrait paraître en quelque sorte dépassée par l'expérience contemporaine d'une supposée hybridation de perspectives et des points de vue à une époque où l'ethnologue n'est plus le dépositaire du *dernier mot* sur les sociétés qu'il étudie. En réalité, la portée de cette réflexion excède le contexte et l'époque de son énonciation, car elle nous suggère de nous situer sur le terrain au sein d'une relation impliquée qui n'est pas une fusion empathique avec nos interlocuteurs. Car la durée du vécu ethnographique n'est qu'une phase de la fabrication de notre relation au terrain, tout comme le tournage d'un film ne prend son sens qu'au moment du montage des images qui le composent et le définissent en tant que film.

La question *du sentir* et la participation affective et économique à la vie d'un groupe social au sein duquel et grâce auquel une recherche est menée constituent des outils principaux dans la compréhension des sociétés observées par les ethnologues. *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo* nous dit qu'une telle compréhension ne va pas de soi. Le livre témoigne d'une présence intensive et généreuse sur le terrain de la part des auteurs qui, malgré leurs efforts pour vivre et croire partiellement comme leurs hôtes et informateurs, à travers des formes d'initiation tant à la vie culturelle qu'aux conditions souvent difficiles d'une vie quotidienne scandée par le tempo de la liturgie, montrent – parfois à leurs corps défendant – comment dans ce milieu la condition d'extériorité est inhérente à sa compréhension vécue, intimement vécue et impliquée. D'une manière peut-être involontaire, l'ouvrage de Montgomey et Vannier nous rappelle que tout fait ethnographique se fabrique à partir de ses diverses *durées* : celles des actes à observer ; celles des textes et des supports à réaliser par les auteurs ; celles des existences des ethnologues et celles des interlocuteurs et parfois compagnons provisoires ou intermittents de route du chercheur sur le terrain.

Gaetano CIARCIA
CNRS-IMAF
ciarcia.gaetano@wanadoo.fr

Bibliographie

- AUGÉ Marc, 1988, « Les syncrétismes », in *Le grand atlas des religions*, Paris, Encyclopædia Universalis France, p. 130-131.
- BRIVIO Alessandra, 2008, « “Le tron est un vodou propre”. Vodou entre islam et christianisme », in Hainard J., Mathez P., Schinz O. (éds.), *Vodou*, Genève, Musée d’ethnographie de Genève, p. 235-256.
- , 2014, « Evoking the Past through Material Culture: The Mami Tchamba Shrine », in Bellagamba A., Greene S. E., Klein M. (eds.), *The Bitter Legacy: African Slavery Past and Present*, Princeton, Markus Weiner Publishers, p. 149-162.
- , à paraître, « *Gorovodou*: The Genesis of a “Hausa” Vodun », *Journal of West African History*.
- DE MARTINO Ernesto, 2016 [1977], *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles* [*La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*], Paris, Éditions de l’EHESS.
- GEERTZ Clifford, 1967, « Under the Mosquito Net », *The New York Review of Books*, 14 september.
- MAUPOIL Bernard, 1943, *La géomancie à l’ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d’Ethnologie.
- , 1945, *Contribution à l’étude de l’origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*, Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres.
- MONTGOMERY Eric J., VANNIER Christian N., 2017, *An Ethnography of a Vodun Shrine in Southern Togo. Of Spirit, Slave and Sea*, Leyde-Boston, Brill.