

Wander Numa, Ph.D, DBA¹ ·

Dr.wandernuma@ufch.org

Donnet Ervilus, M.D.² ·

ervilusdonnet@ufch.org

Charles Lindor, Psychologue¹,

charleslindor@ufch.org

Junior Jean Louis, étudiant en Licence 4 de psychologie¹

Juniorjeanlouis@etudiants.ufch.org

¹ Université Franco-Haïtienne du Cap-Haïtien (UFCH), Département de Psychologie

² Centre Hospitalier Ervilus Donnet (CHED), Cap-Haïtien, Haïti

Le pèlerinage au sanctuaire de Filomiz : dispositif de régulation psychosociale des jeunes

Résumé

Depuis plusieurs années, les espaces de pèlerinage et de consultation spirituelle connaissent une fréquentation croissante en Haïti, particulièrement chez les jeunes. Dans le département du Nord, le site de Bord-de-Mer de Limonade associé à Filomiz rassemble chaque mardi et chaque vendredi des milliers de pèlerins en quête de protection, de guérison, de soulagement émotionnel et d'amélioration de leurs conditions de vie. Cette étude exploratoire qualitative s'intéresse aux fonctions psychologiques, sociales et symboliques de ces rassemblements à partir d'une observation clinique et ethnographique réalisée entre le 22 mai et le 5 juin 2026, complétée par une étude de cas centrée sur la responsable spirituelle anonymisée du site (R.S.). Les principaux résultats suggèrent que le pèlerinage fonctionne comme un espace de coping spirituel collectif, de catharsis, de soutien communautaire et de régulation émotionnelle. Ces fonctions semblent s'inscrire dans un contexte d'insécurité, de précarité économique et d'effritement des structures institutionnelles. Cet article propose le concept d'écosystème communautaire de coping spirituel et invite à repenser les liens entre santé mentale, culture

et spiritualité dans le contexte haïtien contemporain. A notre connaissance, cette recherche constitue la première analyse clinique et ethnographique consacrée au sanctuaire de Filomiz. Enfin, cette recherche contribue au développement d'une psychologie interculturelle contextualisée en Haïti.

Mots-clés : *Vodou haïtien ; Filomiz ; santé mentale ; coping spirituel ; jeunesse haïtienne ; résilience psychosociale ; ethnopsychologie ; étude de cas.*

Abstract

For several years, pilgrimage and spiritual consultation sites have attracted growing attendance in Haiti, particularly among young people. In the northern department, the Bord-de-Mer de Limonade site associated with Filomiz gathers thousands of pilgrims every Tuesday and Friday in search of protection, healing, emotional relief and improved living conditions. This exploratory qualitative study examines the psychological, social and symbolic functions of these gatherings through clinical and ethnographic observation conducted between May 22 and June 5, 2026, complemented by an in-depth case study of the site's anonymized spiritual leader (R.S.). Results show that the pilgrimage functions as a space for collective spiritual coping, catharsis, community support and emotional regulation in a context of insecurity, economic precarity and

institutional erosion. This paper introduces the concept of communal spiritual coping ecosystem and calls for a rethinking of the links between mental health, culture and spirituality in contemporary Haiti. To the best of our knowledge, this research constitutes the first clinical and ethnographic analysis devoted to the sanctuary of Filomiz. Finally, this research contributes to the development of a cross-cultural psychology contextualized in Haiti.

Keywords: *Haitian Vodou; Filomiz; mental health; spiritual coping; Haitian youth; psychosocial resilience; ethnopsychology; case study.*

I. INTRODUCTION

1.1. Contexte international et ancrage local

Dans de nombreuses sociétés, les sites de pèlerinage constituent des systèmes informels de soutien psychosocial, mobilisant des ressources symboliques, communautaires et rituelles que les services de santé mentale formels ne fournissent pas (Kleinman, 1980 ; Eliade, 1959). Cette fonction n'est pas propre aux sociétés dites « en développement » : les recherches menées en Europe, en Amérique latine et en Afrique subsaharienne montrent que les pratiques spirituelles populaires jouent un rôle structurant dans la gestion collective du stress et de l'adversité (Good, 1994 ; Bourdieu, 1972). En Haïti, ce phénomène revêt une acuité particulière. Selon le Ministère de la Santé Publique et de la Population (MSPP, 2020), moins de 1 % du budget de la santé est alloué à la santé mentale, et le ratio psychiatres/population est parmi les plus faibles du continent. Dans ce vide institutionnel, les espaces spirituels populaires remplissent de facto des fonctions que la psychologie clinique n'est pas encore en mesure d'assurer.

Parmi ces espaces, les lieux de pèlerinage liés au Vodou haïtien occupent une place particulièrement importante. Dans plusieurs régions du pays, des milliers de personnes fréquentent régulièrement des sites associés aux lwa afin de solliciter protection, guérison, réussite économique, ouverture des chemins ou soulagement émotionnel. Dans le département du Nord, le site de Bord-de-Mer de Limonade, associé à Filomiz, constitue aujourd'hui l'un des espaces spirituels les plus fréquentés les mardis et vendredis.

L'importance de ces rassemblements dépasse largement le cadre strictement religieux. Les pratiques observées autour de Filomiz mobilisent des dimensions émotionnelles, communautaires, symboliques et thérapeutiques particulièrement marquées. Les chants,

les bains rituels, les possessions, les consultations spirituelles, les prières et les interactions collectives semblent participer à des formes populaires de régulation psychologique et de gestion de la souffrance.

Malgré l'intérêt croissant porté aux rapports entre spiritualité et santé mentale, les lieux de pèlerinage haïtiens demeurent peu étudiés sous l'angle de la psychologie clinique. Cette lacune est particulièrement manifeste concernant le sanctuaire de Filomiz à Bord-de-Mer de Limonade.

La question principale de cette recherche est la suivante : comment le pèlerinage de Filomiz fonctionne-t-il comme espace de régulation psychosociale pour des jeunes en contexte de crise, et quels mécanismes spécifiques cette régulation mobilise-t-elle ?

Afin de répondre à cette question, l'article présente d'abord les fondements théoriques, puis la méthodologie, les résultats, leur discussion et les implications cliniques.

1.2. Objectifs de la recherche

L'objectif général est d'analyser les fonctions psychosociales du pèlerinage de Filomiz à travers une double approche méthodologique originale. Les objectifs spécifiques sont : (OS1) analyser l'organisation spatiale, rituelle et symbolique du site ; (OS2) identifier les fonctions psychosociales du pèlerinage à travers les verbatims de la responsable spirituelle anonymisée (R.S.) ; (OS3) discuter les implications cliniques pour le développement d'une psychologie haïtienne culturellement contextualisée.

II. CADRE THEORIQUE

2.1. Le Vodou haïtien comme système culturel et social

Le Vodou haïtien constitue un système religieux et culturel profondément enraciné dans l'histoire du pays. Pour Jean Price-Mars (1928), le Vodou représente une expression authentique de l'identité populaire haïtienne. En rompant avec les visions coloniales qui présentaient les pratiques populaires comme archaïques ou irrationnelles. Price-Mars défend l'idée que les croyances vodou participent à la structuration du lien social, de la mémoire collective et des représentations symboliques. Puis Alfred Métraux (1958) décrit le Vodou comme un système cohérent de représentations reliant les individus aux lwa, aux ancêtres et à la communauté : les cérémonies et rituels permettent aux adeptes d'organiser symboliquement les expériences de souffrance et d'incertitude. Il faut souligner que Laënnec Hurbon (1987) souligne que le Vodou

fonctionne aussi comme un espace de résistance culturelle et de médiation sociale dans des contextes marqués par la précarité et l'exclusion. Enfin Leslie Desmangles (1992) insiste sur le caractère profondément synchrétique du Vodou haïtien : les pratiques observées articulent héritages africains, catholicisme populaire et réalités historiques haïtiennes. Ce syncrétisme apparaît clairement dans les observations réalisées à Bord-de-Mer de Limonade, où les références catholiques et vodou coexistent constamment.

2.2. Coping religieux et gestion de la souffrance

Les théories du coping développées par Lazarus et Folkman (1984) permettent de mieux comprendre les mécanismes psychologiques impliqués dans les pèlerinages contemporains. Ces auteurs définissent le coping comme l'ensemble des stratégies cognitives, émotionnelles et comportementales mobilisées par les individus afin de faire face aux situations stressantes. Dans cette perspective, Pargament (1997) développe le concept de coping religieux : les croyances et pratiques spirituelles constituent des ressources psychologiques permettant de réduire l'anxiété, restaurer l'espoir et maintenir un sentiment de contrôle face aux événements difficiles. Les observations réalisées autour de Filomiz s'inscrivent fortement dans cette logique. Les demandes formulées par les pèlerins concernent fréquemment la protection, la guérison, l'ouverture des chemins, la réussite économique ou encore la lutte contre les attaques mystiques.

2.3. Ethnopsychiatrie et fonctions thérapeutiques des rituels

Les travaux de Louis Mars (1953) constituent une référence majeure dans l'analyse des rapports entre culture, possession et santé mentale en Haïti. L'auteur montre que certaines manifestations de transe et de possession peuvent être comprises comme des modes culturellement structurés d'expression de la souffrance psychique. Cette perspective rejoint les analyses de Tobie Nathan (1994), pour qui les dispositifs rituels traditionnels possèdent une efficacité symbolique importante dans la prise en charge de certaines souffrances émotionnelles. Les scènes observées à Bord-de-Mer de Limonade, notamment les pleurs, cris, danses, possessions, verbalisation de souffrances, semblent participer à des mécanismes collectifs de catharsis émotionnelle.

Victor Turner (1969) développe par ailleurs le concept de *communitas* pour décrire le sentiment d'appartenance collective intense qui se développe dans les rassemblements rituels. Les travaux de van der

Kolk (2014) sur le trauma somatique éclairent également la dimension corporelle des bains rituels et des danses : les traumas s'inscrivent dans le corps et c'est par le corps qu'ils peuvent être traités.

2.4. Santé mentale, adversité et résilience en Haïti

Jean Casimir (2001) souligne les capacités historiques de résistance et d'adaptation développées par les populations haïtiennes face aux crises répétées. Daniel Derivois (2017) met en évidence les conséquences psychologiques des contextes d'adversité chronique : les sociétés confrontées à l'insécurité permanente développent des mécanismes collectifs spécifiques de survie psychique. Dans le champ de la formation en psychologie, Marty-Chevreuil et Numa (2023) insistent sur la nécessité de construire une psychologie haïtienne davantage contextualisée et sensible aux réalités culturelles locales. Selon ces auteurs, les pratiques spirituelles populaires ne peuvent être ignorées dans la compréhension des dynamiques psychosociales contemporaines.

2.5. Contribution originale de l'étude

La revue de littérature met en évidence trois lacunes que la présente recherche entend combler. Premièrement, à notre connaissance, aucune étude psychologique clinique n'a examiné le sanctuaire de Filomiz. Deuxièmement, la perspective clinique sur le Vodou, attentive aux fonctions de régulation émotionnelle, de coping et de soutien psychosocial, reste sous-développée. Troisièmement, la voix des praticiens populaires de soin est pratiquement absente de la littérature académique. La présente étude comble ces lacunes en proposant une analyse clinique et ethnographique originale, fondée sur des données inédites incluant les verbatims de la responsable du site.

III. MÉTHODOLOGIE

3.1. Paradigme et design

Cette étude s'inscrit dans un paradigme constructiviste et interprétatif (Guba & Lincoln, 1994 ; Creswell, 2013). Le design combine l'ethnographie clinique (Kleinman, 1980) et l'étude de cas unique en profondeur (Yin, 2014), centré sur la responsable spirituelle anonymisée du site (R.S.).

3.2. Terrain, participants et période

Les observations systématiques ont été réalisées du 22 mai au 5 juin 2026, chaque mardi et vendredi (les deux jours de pèlerinage hebdomadaire), soit quatre journées de quatre heures chacune (12h–16h), représentant 16 heures de terrain structuré. Cette répartition bihebdomadaire a permis de vérifier la

stabilité des dynamiques observées d'une semaine à l'autre. Entre 1 000 et 2 000 personnes environ ont été dénombrées à chaque journée, avec une majorité de 18 à 45 ans. L'entretien approfondi avec R.S. d'une durée de 45 minutes a été conduit le 5 juin 2026, en créole haïtien. Conformément aux exigences éthiques (APA, 2017), l'informatrice est anonymisée : nous la désignons par l'initiale R.S. (responsable spirituelle). Son ancienneté exceptionnelle sur le site (plus de deux décennies de présence active) est analytiquement pertinente, sans que son identité soit divulguée.

3.3. Collecte des données

Quatre techniques complémentaires ont été mobilisées : (1) une grille d'observation clinique et ethnographique structurée en sept dimensions, notamment la configuration du lieu, le profil des participants, les manifestations émotionnelles, les interactions sociales, les activités rituelles, les fonctions thérapeutiques apparentes et les notes réflexives ; (2) des notes de terrain libres et un journal réflexif ; (3) une observation participante modérée ; (4) un entretien semi-directif avec R.S. autour de six thèmes : identité et nature de Filomiz, fonctions médicales et psychologiques, modalités d'accueil, fréquentation, protocoles rituels, transmission.

3.4. Analyse des données et saturation

Les données ont été analysées selon l'Analyse phénoménologique interprétative (Smith et al., 2009), complétée par une analyse thématique inductive (Braun & Clarke, 2006). La triangulation observation-entretien a permis de vérifier la cohérence entre perception externe et expression interne. La saturation thématique partielle a été atteinte à l'issue de la quatrième journée d'observation : les mêmes dynamiques (syncrétisme, possession, bains rituels, solidarité communautaire, soulagement post-rituel) se reproduisaient de façon stable sans apparition de nouveaux thèmes significatifs.

3.5. Rigueur et validité

La crédibilité a été renforcée par la triangulation des sources, la connaissance préalable du terrain et la durée suffisante de l'observation. La transférabilité est facilitée par la richesse des descriptions contextuelles. La fiabilité a été assurée par la grille structurée. La confirmabilité est soutenue par la posture réflexive explicite des chercheurs.

3.6. Considérations éthiques

L'anonymisation de R.S. est totale : son nom, son âge précis et toute donnée permettant son identification sont omis. Les verbatims sont présentés uniquement lorsqu'ils ont une valeur analytique

démontrée. Les observations ont été réalisées dans une posture de respect non condescendant des pratiques culturelles observées.

IV. RESULTATS

Les résultats sont organisés autour de sept thèmes émergents, articulant observations de terrain et verbatims de l'entretien. Chaque thème est analysé selon le schéma : observation → témoignage → interprétation → ancrage théorique.

4.1. Une mobilisation massive de la jeunesse

L'observation réalisée à Bord-de-Mer de Limonade met en évidence une importante mobilisation populaire autour des activités associées à Filomiz. Entre 1 000 et 2 000 personnes environ ont été dénombrées lors de chaque journée de terrain, ce qui témoigne de l'ampleur contemporaine du phénomène dans le Nord d'Haïti. La population présente était majoritairement composée de jeunes âgés de 18 à 30 ans, avec une légère surreprésentation des femmes dans les espaces de danse et de possession. L'affluence était perceptible dès l'entrée du site, à travers la concentration de camionnettes, motos à deux roues et motos à trois roues. Ces éléments suggèrent que le pèlerinage attire des participants de plusieurs zones géographiques et constitue un espace régional majeur de rassemblement populaire.

4.2. Une organisation spatiale hautement ritualisée

Le site présentait une organisation spatiale particulièrement complexe. Plusieurs espaces rituels aux fonctions distinctes coexistaient : l'église catholique et sa grotte, la cour de l'église, les autels, l'embouchure, le bord de mer, la maison attribuée à Filomiz avec ses pistes de danse, et les espaces commerciaux périphériques. Les couleurs dominantes (bleu, blanc et rose) sont généralement associées à Filomiz, bien que d'autres couleurs apparaissent selon les lwa mobilisés. Le site accueillait les objets rituels suivants : bougies, chandelles, lampions, parfums, boissons alcoolisées, anisettes, sirop d'orgeat, mouchoirs, poudres, feuilles médicinales et kwi. La présence simultanée d'images catholiques et vodou, notamment des représentations de Damballah, Ogou, Sainte Anne ou encore Erzulie Dantor, traduisait un syncrétisme religieux intense. Certains espaces sacrés exigeaient en outre le respect de règles précises : retrait des chaussures, tenue décente, ou contribution financière symbolique. L'accès à l'espace de l'embouchure associé à Filomiz Pierre nécessitait par exemple une participation de 100 gourdes. Ces observations montrent que le pèlerinage fonctionne

comme un univers symbolique fortement codifié où les normes rituelles organisent les interactions sociales.

4.3. *Le syncrétisme religieux comme système vivant*

L'un des résultats majeurs de cette étude concerne l'intensité du syncrétisme religieux observé. Durant la messe, le prêtre mobilisait des références bibliques, des prières catholiques et des évocations des morts, et les salutations liturgiques traditionnelles étaient reprises collectivement : « Granmet la avek nou tout », « E avek ou menm tou ». Parallèlement, plusieurs participants évoquaient constamment les lwa et leurs pouvoirs protecteurs. Les offrandes mêlaient argent, fleurs, anisettes, bougies, parfums et boissons alcoolisées, et des bains rituels étaient réalisés au bord de mer avec des feuilles médicinales, des poudres et différents produits symboliques. Ces éléments confirment les analyses de Desmangles (1992) : le Vodou haïtien fonctionne généralement dans une dynamique permanente de syncrétisme entre héritages africains, catholicisme populaire et réalités sociales haïtiennes.

4.4. *Les manifestations émotionnelles et corporelles*

Les manifestations émotionnelles observées apparaissaient particulièrement intenses. Pleurs, cris, états d'euphorie, tremblements, soupirs, états de transe et possessions spirituelles se succédaient dans un continuum émotionnel collectif. Les personnes considérées comme chevauchées par les lwa manifestaient des comportements atypiques : roulades au sol, secousses rapides de la tête, frappements des pieds, changements de posture corporelle et interactions inhabituelles avec les participants. Ces épisodes semblaient particulièrement fréquents dans les espaces de danse, lors des bains rituels et durant les consultations spirituelles. Les chants, les tambours et le tchatcha produisaient une forte intensité affective collective, et plusieurs participants entraient progressivement dans des états émotionnels amplifiés sous l'effet des rythmes musicaux. Ces manifestations rejoignent les analyses de Mars (1953), qui considère certaines formes de possession comme des modes culturellement structurés d'expression émotionnelle.

4.5. *Le pèlerinage comme espace de verbalisation de la souffrance*

L'un des éléments les plus marquants concerne la forte présence de récits de souffrance. Les participants évoquaient fréquemment leurs difficultés économiques, leurs problèmes relationnels, leurs peurs, leurs inquiétudes liées à l'avenir et les attaques mystiques (*pwen*, *ekspedisyon*..). Plusieurs chants rituels faisaient directement référence à la jalousie

sociale, à la protection spirituelle et aux ennemis. Des situations ont été régulièrement observées où les participants racontaient leurs difficultés personnelles, cherchaient la protection des lwa ou exprimaient explicitement leur besoin de soulagement émotionnel. Ces observations suggèrent que le pèlerinage constitue un espace populaire de verbalisation collective de la souffrance psychosociale.

4.6. *Les fonctions thérapeutiques apparentes du rituel*

Les données recueillies indiquent que les pratiques observées remplissent plusieurs fonctions thérapeutiques implicites. Des signes visibles d'apaisement émotionnel ont été observés après les rituels : expressions de soulagement, interactions de soutien, manifestations de réconfort collectif. Les bains rituels au bord de mer semblaient particulièrement investis d'une fonction purificatrice et réparatrice. Plusieurs participants réalisaient ces bains avec des feuilles médicinales, des parfums, des poudres et des produits symboliques, et exprimaient ensuite une diminution perceptible de la tension émotionnelle ainsi qu'un regain d'espoir. Les hougans et mambos occupaient fréquemment des fonctions d'écoute, de guidance symbolique et d'accompagnement émotionnel.

4.7. *Une forte solidarité communautaire*

Les interactions sociales observées témoignaient d'un important sentiment de solidarité collective. Les participants partageaient régulièrement nourriture, objets rituels et conseils. Les personnes considérées comme possédées recevaient souvent l'aide des autres participants afin d'obtenir les objets demandés par les lwa. Les conversations portaient principalement sur les expériences de guérison, les réussites attribuées aux lwa, les difficultés personnelles et les expériences spirituelles vécues.

4.8. *L'économie du pèlerinage*

Les observations révèlent également une importante activité économique autour du pèlerinage. De nombreux petits commerçants proposaient objets rituels, nourriture, boissons, bougies, parfums, poudres et feuilles médicinales dans les espaces périphériques. Des contributions financières étaient régulièrement observées : dépôts dans des boîtes associées aux lwa, frais d'accès à certains espaces sacrés, paiement des consultations. Le pèlerinage apparaît ainsi comme un espace où dimensions spirituelles, sociales et économiques sont étroitement imbriquées.

V. ANALYSE THEMATIQUE

Les observations précédentes sont approfondies ici à travers cinq thèmes analytiques articulant verbatims de R.S. et cadres théoriques.

Thème 1 — Filomiz comme figure thérapeutique polyvalente

1) Verbatim de R.S..

« Filomiz dapre listwa se yon espri ki jalou anpil, li se yon espri ki la pou sèvi moun, espri ya la pou bay moun èd. Kit an byen kil an mal. [...] Espri pagen yon sèks fiks li kapab parèt son fom kel vle. Espri a se yon èt imotel. Malgre tout sa kapdi li, li pwonve ke l egziste paske gen moun ki wèl nan rèv li e ke li toujou repòn a demand yo. »

(Filomiz, selon l'histoire, est un esprit très jaloux. C'est un esprit qui est là pour servir les gens, pour que les gens ne manquent pas d'aide. Que ce soit en bien ou en mal. [...] L'esprit n'a pas de sexe fixe, il peut apparaître sous la forme qu'il veut. C'est un être immortel. Malgré tout ce qu'on peut en dire, il se prouve qu'il existe parce qu'on le voit dans les rêves et qu'il répond toujours aux demandes.)

R.S., responsable spirituelle anonymisée,
entretien, 5 juin 2026

2) Analyse.

Cette description suggère la présence d'une figure thérapeutique d'une disponibilité inconditionnelle (accessible en rêve, sans genre, immortelle) qui répond à des besoins psychologiques fondamentaux que Bowlby (1969) rapprocherait d'une figure d'attachement stable et que Winnicott (1971) associerait à un objet transitionnel sécurisant. Cette disponibilité contraste radicalement avec les services de santé formels haïtiens, onéreux et géographiquement inaccessibles. La mention de Filomiz comme « infirmière, c'est son domaine, le domaine médical » révèle une intégration fonctionnelle du soin somatique et spirituel que Kleinman (1980) désigne comme la complémentarité entre secteurs populaire et formel de soin.

Thème 2 — Le pèlerinage comme stratégie de coping spirituel collectif

3) Observation.

Les conversations entre pèlerins portaient systématiquement sur des récits de souffrance (chômage, précarité, conflits relationnels, peur de la violence) et sur des témoignages de transformation attribués à Filomiz. Les chants rituels (« Yo pa vle wè mwen, di yo m pwale » ; « Filomiz o, pwèn an danjere » ; « Rele manman lwa, rele papa lwa » ; Sen Janbatis kote ou ye woo, atake moun kip a vle wèm yo...) nommaient et légitimaient collectivement des souffrances autrement silencieuses. La régularité de la fréquentation (à peu près les mêmes pèlerins chaque mardi et vendredi), témoignait d'un engagement structurel, pas occasionnel.

4) Verbatim de R.S..

« Konsèy mwen kapab bay moun kap vizite Filomiz : ou pa dwe wont pouw vini vizite l. E si yon moun gen yon pwoblèm poul regle, li ka dil : Filomiz, m tandè yo di ou ka fè sesi ou ka fè sela. Daprè sa yo di, m santiw kapab, men fèm wè saw ka fè. Se yon fomil pouw pale avèl. »

(Le conseil qu'on peut donner à ceux qui visitent Filomiz : ce n'est pas honteux de venir lui rendre visite. Et si tu as des problèmes à régler, tu lui dis : Filomiz, j'entends dire que tu peux faire ceci ou cela. D'après ce qu'on dit, je sens que tu peux. Alors prouve-le-moi. C'est une formule pour lui parler.)

R.S., responsable spirituelle anonymisée,
entretien, 5 juin 2026

5) Verbatims de pèlerins.

Les échanges informels recueillis sur le terrain confirment ce que R.S. décrit. Un jeune homme d'une vingtaine d'années résumait ainsi sa présence régulière :

« Mwen vini la chak madi. Lavi a difisil, m pa ka jwenn travay, men lè mwen vini la, mwen santi mwen pwoteje. Filomiz konnen pwoblèm mwen. Li pa bezwen mwen esplike li anyen. »

(Je viens ici chaque mardi. La vie est difficile, je ne trouve pas de travail, mais quand je viens ici, je me sens protégé.)

Filomiz connaît mes problèmes. Je n'ai pas besoin de lui expliquer quoi que ce soit.)

Jeune homme, ~22 ans, entretien informel, mai 2026

Une jeune femme venue de Cap-Haïtien avec sa cousine décrivait ce qu'elle cherchait :

« Tout moun jalou de mwen. Mwen pa ka jwenn travay, lajan mwen ap pèdi sans eksplikasyon. Depi mwen vini la, mwen santi mwen pi lejè. »

(Tout le monde m'envie. Je ne trouve pas de travail, mon argent disparaît sans explication. Depuis que je viens ici, je me sens plus légère.)

Jeune femme, ~27 ans, entretien informel, mai 2026

6) Analyse.

La formule proposée par R.S. (nommer son problème, exprimer ses capacités, verbaliser sa demande) présente une structure fonctionnellement proche des techniques de verbalisation thérapeutique (Pennebaker, 1997) et de l'entretien motivationnel (Miller & Rollnick, 2012). Dans le cadre de Pargament (1997), ce dispositif mobilise un style de coping collaboratif : le pèlerin n'est pas passif, il s'engage activement. La notion de *kontra* (contrat) implique une discipline de vie et un ancrage temporel régulier qui peut prévenir la désorganisation psychique liée à l'adversité chronique (Frankl, 1959).

Thème 3 — Les rituels corporels comme dispositifs de régulation émotionnelle

7) Observation.

Les bains rituels au bord de mer constituent la pratique la plus distinctive et la plus fréquente. Plusieurs dizaines de pèlerins ont été observés à chaque journée, se baignant selon une séquence précise : ablutions successives de face, de dos et des deux côtés, frottement du corps avec des feuilles médicinales (basilic, lamitié, armoise), de la poudre rituelle, des parfums et du kwi. Les pistes de danse constituaient l'espace de plus forte intensité émotionnelle collective. Pleurs, états d'euphorie, tremblements et états de transe se succédaient, amplifiés par les tambours et le tchatcha. Les personnes possédées manifestaient des comportements spécifiques à chaque lwa : Boran réclamait son poignard et son alcool, Tijan Danto ses cigarettes, Filomiz son parfum *bien-être* ou *rêve d'or*.

[Observation, terrain] Au cours de la troisième journée d'observation, un jeune conducteur de moto-taxi à trois roues a conduit son véhicule jusqu'à la lisière de la mer. Après avoir retiré ses chaussures et récité une invocation à voix basse, il a effectué quatre immersions rituelles de la carrosserie, aspergée avec une préparation composée de feuilles médicinales, d'eau de mer, de parfum et d'alcool. Les personnes présentes ont expliqué que la pratique visait à protéger l'activité économique contre les accidents, la malchance et les attaques spirituelles. La moto, outil de travail et source de revenu, était ainsi intégrée dans le champ de protection de Filomiz, au même titre que la santé ou les relations. Le registre rituel s'étend au-delà des personnes pour englober les conditions matérielles de la survie économique.

8) Analyse.

Les bains rituels mobilisent le corps comme vecteur de transformation symbolique, marquant une transition entre vulnérabilité (souillure, malchance) et protection (pureté, chance). Cela rejoint les analyses de Van der Kolk (2014) sur le trauma somatique : les traumatismes s'inscrivent dans le corps et c'est par le corps qu'ils peuvent être traités. Les danses et états de transe mobilisent l'effervescence collective théorisée par Durkheim (1912), combinée à la *communitas* de Turner (1969) et à l'induction rythmique de la transe (Rouget, 1980), qui restaure la dignité en dissolvant temporairement les hiérarchies sociales.

Thème 4 — L'économie rituelle et la réciprocité symbolique

9) Observation et analyse.

L'observation révèle une économie populaire sophistiquée. De nombreux commerçants proposaient des objets rituels, de la nourriture et des boissons en périphérie. Des contributions financières étaient observées : dépôts dans des coffres associés aux lwa, frais d'accès à certains espaces sacrés (100 gourdes pour l'espace de l'embouchure), paiement des consultations (*leson* ou *limyè*). Toutefois, il faut relater également une pratique paradoxale mais analytiquement significative : certaines personnes récupéraient les offrandes abandonnées (ou déposées par terre) après les rituels de bain, une forme de redistribution économique informelle. La notion de

deblokaj (déblocage), couvrant maladie, voyage, blocages administratifs et relationnels, constitue une catégorie populaire qui recouvre ce que la psychologie clinique nomme sentiment d'impuissance acquise ou rigidité cognitive. Le dispositif rituellement codifié pour débloquer ces situations répond au besoin de sentiment de contrôle (Rotter, 1966).

Thème 5 — Les contrats spirituels comme mécanismes d'engagement

10) Verbatim de R.S..

« Si yon moun gen yon kontra pou madi, Wap wèm soti la aprè 10è diswà, lè tout moun fin ale. »

(Si quelqu'un a un contrat pour le mardi, tu me verras partir d'ici après 22 heures, quand tout le monde a terminé.)

R.S., responsable spirituelle anonymisée, entretien, 5 juin 2026

11) Analyse.

Le *kontra* (engagement rituellement formalisé impliquant fidélité à un jour précis et réciprocité structurée) produit plusieurs effets psychologiques convergents. Sur le plan comportemental, il instaure une routine hebdomadaire, un ancrage temporel dans une vie souvent désorganisée par la précarité (Frankl, 1959). Sur le plan cognitif, il transforme la demande passive en engagement actif, conférant au pèlerin un rôle d'agent dans sa propre guérison (Bandura, 1997). Sur le plan social, il crée des obligations réciproques et des relations de confiance durables. Sur le plan symbolique, il inscrit le pèlerin dans une relation continue avec une entité bienveillante, une base de sécurité émotionnelle au sens de Bowlby (1969).

VI. DISCUSSION

5.1. Filomiz comme espace de santé mentale communautaire

Les principaux résultats de cette recherche invitent à reconsidérer le pèlerinage de Filomiz non plus comme un phénomène religieux ou folklorique, mais comme un dispositif de santé mentale communautaire informel. Ce dispositif remplit des fonctions d'évaluation (le système de triage de R.S.), de traitement (bains rituels, consultations, possession), de soutien communautaire (solidarité, espoir par procuration) et de suivi (contrats hebdomadaires). Cette architecture fonctionnelle correspond à ce que l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS, 2001) désigne comme le « secteur populaire » du système de

soins, un secteur indispensable dans les contextes à ressources institutionnelles limitées.

Cette reconceptualisation appelle une précision essentielle. Elle ne postule pas l'équivalence entre le pèlerinage et la psychothérapie clinique. Elle ne prétend pas que les pratiques rituelles guérissent au sens biomédical du terme. Elle affirme que ces pratiques remplissent des fonctions adaptatives documentables et que les ignorer ou les pathologiser serait cliniquement et éthiquement contre-productif.

5.2. Le Vodou comme forme de psychothérapie culturelle ?

La question de savoir si le Vodou constitue une forme de psychothérapie culturelle est légitime mais complexe. Les convergences fonctionnelles sont réelles : un thérapeute de fait (hougan, mambo, R.S.), un cadre symbolique partagé, une narration de la souffrance, des prescriptions d'action, une relation de confiance, une évolution de l'état émotionnel. Ces éléments rapprochent le dispositif de Filomiz de ce que Kleinman (1980) désigne comme les systèmes explicatifs populaires de soin. Les différences demeurent cependant tout aussi importantes : absence de théorisation systématique de la personnalité, pas de confidentialité au sens clinique, risque d'attribution causale inadaptée, absence de formation en psychopathologie différentielle. Une comparaison avec les pèlerinages de Boran à Bas-Limbé et de Saut-d'Eau, où les *lwa* invoqués et les fonctions symboliques diffèrent significativement, permettrait de nuancer davantage ces résultats. Par ailleurs, le pèlerinage de Filomiz n'est pas une psychothérapie. Mais il remplit certaines de ses fonctions avec une accessibilité, une inclusivité sociale et une dimension communautaire que la psychothérapie conventionnelle ne peut pas reproduire dans le contexte haïtien actuel.

5.3. Pourquoi les jeunes désertent-ils les institutions classiques ?

La présence massive et stable des jeunes dans le pèlerinage, vérifiée sur les quatre journées d'observation, soulève une question que la psychologie haïtienne ne peut éluder. Plusieurs facteurs convergents répondent à cette question. Le premier est économique : les soins psychologiques formels sont inaccessibles financièrement pour la grande majorité. Le second est géographique : les services de santé mentale sont concentrés dans les villes principales, loin des réalités de la plupart des pèlerins. Le troisième est culturel : les pratiques vodou font partie de l'univers symbolique familier des participants, quand la psychologie clinique reste perçue comme une pratique étrangère et élitiste. Le quatrième est communautaire : le pèlerinage offre

une expérience collective et solidaire que la psychothérapie individuelle ne peut offrir par définition.

À ces facteurs s'ajoutent des facteurs d'attractivité spécifiques au dispositif de Filomiz. R.S. l'a formulé avec une précision clinique : « yo jwenn yon kote kote yo santi yo enpòtan » (ils trouvent un endroit où ils se sentent importants). Ce sentiment d'être connu et important, que Goffman (1963) associerait à la restauration d'une identité positive face au stigmate, est un besoin psychologique fondamental auquel les institutions formelles répondent rarement.

5.4. Implications pour la psychologie clinique haïtienne et internationale

Ces résultats soulèvent trois séries d'implications cliniques. Premièrement, les formations en psychologie clinique en Haïti, notamment à l'UFCH (Marty-Chevreuil & Numa, 2023), devraient systématiquement intégrer une formation aux compétences culturelles incluant la compréhension non stigmatisante des pratiques vodou. Deuxièmement, des modèles de collaboration entre psychologues cliniciens et praticiens populaires de soin devraient être développés et évalués, sur le modèle d'expériences documentées en Afrique subsaharienne (Sorsdahl et al., 2009). Troisièmement, les politiques de santé mentale haïtiennes devraient explicitement reconnaître le secteur populaire de soin comme composante du système de santé, dans la lignée des recommandations de l'OMS (2001). Sur le plan international, cette étude contribue à la réflexion sur la diversité culturelle des formes de régulation psychosociale (Bhugra & Bhui, 2007) et sur les conditions d'une décolonisation de la psychologie clinique dans les contextes post-coloniaux (Fanon, 1961 ; Bulhan, 1985).

VII. LIMITES ET PERSPECTIVES DE RECHERCHE

6.1. Limites

Six principales limites doivent être reconnues explicitement à cette recherche. Premièrement, le terrain est limité à un seul site, ce qui restreint la généralisation. Deuxièmement, l'entretien approfondi est centré sur une seule informatrice, dont le discours doit être interprété avec prudence. Troisièmement, l'absence de suivi longitudinal empêche de documenter les effets à long terme sur la santé mentale. Quatrièmement, les formulations sur les fonctions thérapeutiques du pèlerinage doivent rester au conditionnel : les observations permettent d'inférer des fonctions de régulation émotionnelle à court terme, pas d'établir une efficacité clinique au sens expérimental. Cinquièmement, la présente étude ne compare pas le

pèlerinage de Filomiz à d'autres lwa, ce qui limite la portée analytique des résultats. Sixièmement, les chercheurs connaissaient le terrain avant d'y conduire cette étude. Cette familiarité préalable facilite la compréhension de l'intérieur, mais peut orienter l'interprétation vers des significations attendues. Ce biais a été partiellement géré par le journal réflexif et la triangulation, mais il doit être reconnu comme une contrainte réelle.

6.2. Perspectives

Plusieurs axes de recherche futurs méritent d'être développés. Sur le plan comparatif, une étude portant sur les pèlerinages de Filomiz, de Boran ou de Saint-Jacques permettrait d'identifier les invariants et les spécificités de chaque dispositif. Sur le plan longitudinal, des entretiens avec des pèlerins réguliers sur plusieurs mois permettraient de documenter les effets à long terme. Sur le plan expérimental, des études mixtes combinant mesures quantitatives de la détresse psychologique avant et après le pèlerinage et analyses qualitatives permettraient une triangulation méthodologique plus robuste. Sur le plan appliqué, des recherches-actions visant à développer des modèles de collaboration entre cliniciens et praticiens vodou, évalués sur leurs effets sur le bien-être des bénéficiaires, constituent une piste prometteuse.

VIII. CONCLUSION

Cet article a proposé une analyse des fonctions psychosociales du pèlerinage de Filomiz à Bord-de-Mer de Limonade. La double approche adoptée — observation ethnographique systématique et étude de cas de la responsable spirituelle anonymisée R.S. — a permis de dégager cinq thèmes qui constituent, ensemble, une cartographie psychosociale inédite de ce sanctuaire.

Trois contributions s'en dégagent. Sur le plan empirique, les verbatims authentiques de R.S. et de certains pèlerins font entendre, pour la première fois dans la littérature académique, la voix des praticiens et usagers de ce dispositif populaire de soin. Sur le plan analytique, les thèmes offrent un cadre d'interprétation original illustré par le modèle conceptuel présenté. Sur le plan théorique, l'étude propose le concept d'écosystème communautaire de coping spirituel pour désigner des dispositifs qui articulent rituels, soutien communautaire, espoir et régulation émotionnelle dans un espace culturellement cohérent. Cette contribution à la psychologie interculturelle dépasse même le cas haïtien.

Ces résultats appellent la prudence qu'imposent les limites identifiées : un seul site, une seule informatrice principale, deux semaines d'observation,

un biais de familiarité assumé. Ils constituent néanmoins une base solide pour de futures recherches comparatives et des études longitudinales mesurant les effets sur le bien-être.

Comprendre Filomiz ne revient pas uniquement à comprendre un sanctuaire vodou. C'est comprendre comment une société construit, en période de crise, ses propres dispositifs de protection psychique, de solidarité et d'espérance lorsque les institutions formelles deviennent insuffisantes. La psychologie haïtienne gagnera davantage à dialoguer avec ces ressources culturelles qu'à les ignorer.

Au-delà du cas haïtien, cette recherche invite les psychologues interculturels à reconnaître les ressources thérapeutiques issues des traditions locales. Les futures recherches gagneraient à comparer plusieurs sanctuaires afin d'évaluer la transférabilité du modèle proposé.

IX. REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- American Psychological Association. (2017). Ethical principles of psychologists and code of conduct. <https://www.apa.org/ethics/code>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Bandura, A. (1997). Self-efficacy: The exercise of control. W. H. Freeman.
- Bhugra, D., & Bhui, K. (Eds.). (2007). *Textbook of cultural psychiatry*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Droz.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss: Vol. 1. Attachment*. Basic Books.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Bulhan, H. A. (1985). *Frantz Fanon and the psychology of oppression*. Plenum Press.
- Casimir, J. (2001). *La culture opprimée*. Imprimerie Henri Deschamps.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches* (3rd ed.). SAGE Publications.
- Derivois, D. (2017). Les enfants et les violences dans les espaces-monde : Effets psychosociaux, cliniques et éducatifs. De Boeck Supérieur.
- Desmangles, L. G. (1992). *The faces of the gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. University of North Carolina Press.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Félix Alcan.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. Harcourt, Brace & World.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Maspero.
- Frankl, V. E. (1959). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Prentice-Hall.
- Good, B. J. (1994). *Medicine, rationality, and experience: An anthropological perspective*. Cambridge University Press.
- Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 105–117). SAGE Publications.
- Hurbon, L. (1987). *Comprendre Haïti : Essai sur l'État, la nation et la culture*. Karthala.
- Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. University of California Press.
- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. Springer.
- Mars, L. (1953). *La crise de possession dans le vaudou haïtien*. Imprimerie de l'État.
- Marty-Chevreuil, A., & Numa, W. (2023). Former les psychologues haïtiens de demain : Le cas de l'Université Franco-Haïtienne du Cap-Haïtien (UFCH). *Haïti Perspectives*, 8(1), 39–44. <https://hal.science/hal-04514813>
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370–396. <https://doi.org/10.1037/h0054346>
- Métraux, A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Gallimard.
- Miller, W. R., & Rollnick, S. (2012). *Motivational interviewing: Helping people change* (3rd ed.). Guilford Press.
- Ministère de la Santé Publique et de la Population. (2020). *Politique nationale de santé mentale d'Haïti*. MSPP.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Odile Jacob.

- Organisation Mondiale de la Santé. (2001). Rapport sur la santé dans le monde 2001 : La santé mentale — nouvelle conception, nouveaux espoirs. OMS. <https://www.who.int/whr/2001/fr/>
- Pargament, K. I. (1997). The psychology of religion and coping: Theory, research, practice. Guilford Press.
- Pargament, K. I., Feuille, M., & Burdzy, D. (2011). The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping. *Religions*, 2(1), 51–76. <https://doi.org/10.3390/rel2010051>
- Pennebaker, J. W. (1997). Writing about emotional experiences as a therapeutic process. *Psychological Science*, 8(3), 162–166. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1997.tb00403.x>
- Price-Mars, J. (1928). *Ainsi parla l'oncle*. Imprimerie de Compiègne.
- Rotter, J. B. (1966). Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement. *Psychological Monographs*, 80(1), 1–28.
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe*. Gallimard.
- Smith, J. A., Flowers, P., & Larkin, M. (2009). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. SAGE Publications.
- Snyder, C. R. (2002). Hope theory: Rainbows in the mind. *Psychological Inquiry*, 13(4), 249–275.
- Sorsdahl, K., Stein, D. J., Grimsrud, A., Seedat, S., Flisher, A. J., Williams, D. R., & Myer, L. (2009). Traditional healers in the treatment of common mental disorders in South Africa. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 197(6), 434–441.
- Trouillot, M.-R. (1990). *Haiti: State against nation*. Monthly Review Press.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine Publishing.
- Van der Kolk, B. (2014). *The body keeps the score: Brain, mind, and body in the healing of trauma*. Viking.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. Tavistock Publications.
- Yin, R. K. (2014). *Case study research: Design and methods* (5th ed.). SAGE Publications.
- psychologues haïtiens, la gouvernance universitaire et les articulations entre culture, spiritualité et santé mentale.
- Donnet Ervilus, M.D., est médecin, naturopathe et psychologue, directeur du Centre Hospitalier Ervilus Donnet (CHED) à Cap-Haïtien. Son approche intégrative de la santé, articulant médecine clinique, naturopathie et psychologie, nourrit une réflexion approfondie sur les pratiques de soin populaires et leur complémentarité avec les soins formels.
- Charles Lindor est psychologue et chercheur associé à l'UFCH. Ses intérêts de recherche couvrent l'ethnopsychologie haïtienne, les pratiques populaires de soin et les dynamiques communautaires de résilience psychosociale.

Note sur les auteurs

Wander Numa, Ph.D, DBA, est recteur et fondateur de l'Université Franco-Haïtienne du Cap-Haïtien (UFCH). Sa formation pluridisciplinaire couvre la psychopédagogie, la philosophie, l'administration, les sciences du langage, la criminologie, la thérapie familiale et les sciences de l'éducation. Ses travaux portent sur la formation des