

est en jeu : quand on décide qui sera le « reprenant », quand on fixe le montant de la dot et des donations d'installation, quand on partage l'héritage.

Ces mécaniciens de l'organisation sociale qu'étaient les anthropologues britanniques considéraient la sorcellerie comme une erreur qui ne pourrait s'empêcher de signaler une vérité – une relation sociale. Or le cas du Bocage montre que, au cas même où l'on considérerait la sorcellerie comme une erreur, celle-ci ne signale en tout cas qu'un leurre : les Bocains accusent leurs « voisins » pour éviter leurs « haines de famille ». Peut-être alors convient-il de rompre une fois pour toutes avec la problématique du vrai et du faux, et de considérer le désorcèlement bocain comme une institution de rattrapage : un dispositif destiné à aider certains sujets – les chefs d'exploitation et de famille – à franchir un passage devant lequel ils ont échoué, un passage que la plupart franchissent sans difficulté car les autorisations légales et culturelles de le faire, les méthodes d'inculcation des normes et les rites de passage les y acheminent sans encombre. Peut-être aussi convient-il de penser toutes les thérapies – « sauvages » et européennes, rurales et urbaines, *illiterate* et savantes –, quelles que soient les justifications qu'elles affichent, dans la catégorie générale des institutions de rattrapage.

## Être affecté

Mon travail sur la sorcellerie bocaine m'a conduite à reconsidérer la notion d'affect et à entrevoir l'intérêt qu'il y aurait à la travailler : d'abord pour saisir une dimension centrale du travail sur le terrain (la modalité d'être affecté) ; ensuite pour faire l'anthropologie des thérapies (tant « sauvages », exotiques que « savantes », occidentales) ; enfin pour repenser l'anthropologie tout court.

En effet, mon expérience du terrain, celle du désorcèlement et, ensuite, celle de la thérapie analytique, m'ont amenée à mettre en question le traitement paradoxal de l'affect en anthropologie : en général, les auteurs ignorent ou dénie sa place dans l'expérience humaine. Quand ils la reconnaissent, c'est ou bien, comme en témoigne une abondante littérature anglo-américaine, pour démontrer que les affects sont le pur produit d'une construction culturelle et qu'ils n'ont aucune consistance hors de cette construction ; ou bien, comme en témoigne l'ethnologie (et d'ailleurs la psychanalyse) française, pour vouer l'affect à la disparition, en lui attribuant comme seul destin possible de passer dans le registre de la représentation. Je travaille au contraire sur l'hypothèse selon laquelle l'efficacité thérapeutique,

quand elle se produit, vient de ce qu'un certain travail est accompli sur de l'affect non représenté.

D'une façon plus générale, mon travail met en cause le fait que l'anthropologie se cantonne à l'étude des aspects idéels de l'expérience humaine, aux productions culturelles de l'«entendement», pour employer un terme de la philosophie classique. Il est urgent, ce me semble, de réhabiliter la vieille «sensibilité», d'autant que nous sommes mieux armés que les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle pour l'aborder.

D'abord, quelques réflexions sur la façon dont j'ai obtenu mes informations sur le terrain : je n'ai pu faire autrement que d'accepter de m'y laisser affecter par la sorcellerie, et j'ai mis en place un dispositif méthodologique tel qu'il me permette d'en élaborer après coup un certain savoir. Je vais montrer en quoi ce n'était ni de l'observation participante, ni surtout de l'empathie.

Quand je suis partie dans le Bocage, en 1969, il existait une abondante littérature ethnographique sur la sorcellerie, composée de deux lots de textes, hétérogènes et qui s'ignoraient l'un l'autre : ceux des folkloristes européens (qui s'étaient récemment décorés du titre avantageux d'«ethnologues» bien qu'ils n'aient rien changé à leur façon de travailler sur ce sujet), et ceux des anthropologues anglo-américains, le plus souvent africanistes et fonctionnalistes.

Les folkloristes européens n'avaient aucune connaissance directe de la sorcellerie rurale : suivant les prescriptions de Van Gennep, ils pratiquaient des enquêtes régionales, rencontrant les élites locales – les moins bien placées pour en savoir quelque chose – ou leur adressant des questionnaires,

interrogeant aussi quelques paysans pour savoir si «l'on y croyait encore». Les réponses reçues étaient aussi uniformes que les questions : «Ici, non, mais dans le village voisin, ce sont des arriérés...» Suivaient quelques anecdotes sceptiques ridiculisant les croyants. Pour aller vite, disons que les ethnologues français, dès lors qu'il s'agissait de sorcellerie, se dispensaient aussi bien d'observer que de participer – c'est d'ailleurs toujours le cas aujourd'hui<sup>1</sup>.

Les anthropologues anglo-américains prétendaient au moins pratiquer l'«observation participante». J'ai mis un certain temps à déduire de leurs textes sur la sorcellerie quel contenu empirique on pouvait assigner à cette curieuse expression. En rhétorique, cela s'appelle un *oxymoron* : observer en participant, ou participer en observant, c'est à peu près aussi évident que déguster une glace brûlante. Sur le terrain, mes collègues semblaient combiner deux genres de comportements : l'un, actif, un travail régulier avec des informateurs rémunérés qu'ils interrogeaient et observaient ; l'autre, passif, l'assistance à des événements liés à la sorcellerie (disputes, consultations de devins...). Or le premier comportement ne peut en aucun cas être désigné par le terme de «participation» (l'informateur, par contre, semble bien «participer» au travail de l'ethnologue) ; et pour ce qui est du deuxième, «participer» équivaut à essayer de se trouver là, cette participation étant le minimum exigible pour qu'une observation soit possible.

1. Cf. J. Favret-Saada, «Les culottes Petit Bateau. Dix ans d'études de la sorcellerie en France», *Gradhiva*, n° 3, 1987.

Donc, ce qui comptait, pour ces anthropologues, ce n'était pas la participation, mais l'observation. De celle-ci, ils avaient d'ailleurs une conception assez étroite : leur analyse de la sorcellerie se réduisait à celle des accusations parce que, disaient-ils, ce sont les seuls « faits » qu'un ethnographe puisse « observer ». Accuser est, pour eux, un « comportement », c'est même le comportement sorcellaire par excellence, parce que le seul qui soit empiriquement attestable, tout le reste n'étant qu'erreurs et imaginations indigènes. (Signalons au passage que, pour ces auteurs, parler n'est pas un comportement ni un acte susceptible d'être observé.) Ces anthropologues donnaient des réponses précises à une seule question – qui accuse qui de l'avoir ensorcelé, dans telle société ? – mais ils restaient muets sur toutes les autres – comment entre-t-on dans une crise de sorcellerie ? comment en sort-on ? quelles sont les idées, les expériences et les pratiques des ensorcelés et de leurs magiciens ? Même un auteur aussi minutieux que Turner ne permet pas de le savoir et, pour s'en faire une idée, il faut en revenir à la lecture d'Evans-Pritchard (1937).

D'une façon générale, il y avait, dans cette littérature, un glissement de sens perpétuel entre plusieurs termes qui auraient gagné à être distingués : la « vérité » venait baver sur le « réel », et celui-ci sur l'« observable » – là, on trouvait une confusion supplémentaire entre l'observable comme savoir empiriquement attestable, et l'observable comme savoir indépendant des déclarations indigènes –, puis sur le « fait », l'« acte » ou le « comportement ». Cette nébuleuse de significations avait pour seul trait commun de s'opposer à sa symétrique : l'« erreur » bavait sur l'« imaginaire », sur

l'« inobservable », sur la « croyance » et enfin sur la « parole » indigène.

Rien n'est d'ailleurs plus incertain que le statut de la parole indigène dans ces textes : parfois, elle est classée parmi les comportements (accuser), et parfois parmi les propositions fausses (invoquer la sorcellerie pour expliquer une maladie). L'activité de parole – l'énonciation – est escamotée, il ne reste plus du discours indigène que son résultat, des énoncés improprement traités comme des propositions ; enfin, l'activité symbolique s'y réduit à émettre des propositions fausses. Comme on le voit, toutes ces confusions tournent autour d'un point commun : la disqualification de la parole indigène et la promotion de celle de l'ethnographe – dont l'activité semble consister à faire un détour par l'Afrique pour vérifier qu'il détient seul... on ne sait pas trop quoi, un lot de notions polythétiques équivalant pour lui à la vérité.

Revenons à ma recherche sur la sorcellerie dans le Bocage. En lisant cette littérature anglo-américaine pour m'aider dans mon travail sur le terrain, j'étais frappée par une curieuse obsession présente dans toutes les préfaces. Les auteurs – et le grand Evans-Pritchard n'y faisait pas exception – n'iaient régulièrement la possibilité d'une sorcellerie rurale dans l'Europe d'aujourd'hui : elle y serait depuis longtemps morte et enterrée. Mair, Evans-Pritchard, Douglas, Marwick, Thomas – pour citer quelques auteurs connus – en parlent toujours au passé<sup>1</sup>. Marwick

1. Voir, référencés dans « Textes cités », les ouvrages de L. Mair, E. E. Evans-Pritchard, M. Marwick, M. Douglas, K. Thomas. Le livre de J. Caro Baroja,

est particulièrement explicite. Selon cet auteur, la fin des poursuites pour crime de sorcellerie, au XVII<sup>e</sup> siècle, nous a « émancipés de cette croyance commune dans la sorcellerie » ; l'affirmation selon laquelle la sorcellerie aurait poursuivi une vie souterraine dans « notre » société est une « croyance discutable », une « construction de l'imagination » ; « dans la société moderne », nous ne connaissons plus la sorcellerie que par « les mythes et les contes » — elle se serait donc réfugiée dans « notre monde fantasmatique » ; les pratiques qui prétendent aujourd'hui au titre de « sorcellerie » ne sont que des cultes « artificiels » et « fabriqués de toutes pièces ». Sans doute Marwick a-t-il en tête les fameux *cowens* britanniques, pratique urbaine récente qui, en effet, ne saurait être assimilée à la sorcellerie rurale<sup>1</sup>.

Or la négation, dans la littérature anthropologique anglo-américaine, de l'existence actuelle d'une sorcellerie rurale en Europe était toujours assortie de considérations sur la distance que « nous » sommes censés entretenir avec la sorcellerie. Ainsi : ne figurant pas dans notre expérience, elle échappe à notre compréhension immédiate et nous, détenteurs de l'« esprit européen », devons faire un

*Les Sorcières et leur monde* ([1961], Gallimard, 1972) a été traduit en anglais, mais ses lecteurs ne semblent pas tirer conséquence des quelques pages où il signale l'actualité d'une sorcellerie paysanne en Pays basque.

1. Voir M. Marwick (éd.), *op. cit.*, p. 11. Sur ces cultes urbains actuels, voir par exemple J. Glass, *Witchcraft*, Londres, Neville Spearman, 1965. Dire que la sorcellerie rurale a disparu d'Europe au XVII<sup>e</sup> siècle est factuellement faux, comme en témoignent : au XVIII<sup>e</sup> siècle les rapports des visites épiscopales ; au XIX<sup>e</sup> siècle, ceux des préfets, certaines archives criminelles et les travaux des folkloristes ; enfin, au XX<sup>e</sup> siècle, la presse et les quelques travaux ethnographiques européens consacrés à la sorcellerie.

détour par l'anthropologie exotique pour nous la représenter<sup>1</sup>. Ou encore : elle ne se rencontre jamais que dans des sociétés ethnographiques, dans de « petites sociétés [...] peu frottées de science moderne » et donc « pourvues d'un savoir médical limité ». La sorcellerie étant la médecine des peuples ignorants — *illiterate* —, nous, Européens instruits et convenablement médicalisés, n'avons aucune raison d'y recourir<sup>2</sup>. Il s'agissait donc, pour cette anthropologie — en principe vouée par tradition à un empirisme pointilleux —, d'une tentative absurde pour reconduire le Grand Partage entre « eux » et « nous » — « nous » aussi avons cru aux sorciers, mais c'était il y a trois cents ans, quand « nous » étions « eux » —, et donc pour préserver l'ethnologue (cet être a-culturel dont le cerveau ne contiendrait que des propositions vraies) de toute contamination par son objet.

Peut-être était-ce possible en Afrique, mais j'étais en France. Les paysans bocains refusèrent obstinément de jouer avec moi au Grand Partage, sachant bien où cela devait aboutir : j'aurais la bonne place (celle du savoir, de la science, de la vérité, du réel, voir plus haut) et eux, la mauvaise. La Presse, la Télévision, l'Église, l'École, la Médecine, toutes les instances nationales de contrôle idéologique les mettaient au ban de la nation dès qu'une affaire

1. J. Middleton, E. H. Winter (éd.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

2. L. Mair, *op. cit.*, p. 9. J'ai eu une longue conversation avec elle sur le sujet : mise devant le fait empirique d'une sorcellerie rurale en France (puisque j'en étais témoin), elle a immédiatement troqué sa position initiale avec celle des folkloristes français. Evans-Pritchard, pour sa part, m'a opposé une boutade de grand seigneur et j'admirais tellement sa monographie de 1937 que je n'ai pas insisté.

de sorcellerie tournait mal et donnait lieu à un fait divers. Pendant quelques jours, les médias faisaient alors de cette campagne le canton de l'infamie : on y croyait aux sorciers, on y accusait ses voisins, et la haine y était une passion commune. Selon la presse, les vies qu'on y menait ne seraient pas même minuscules comme celles qui hantent les premiers récits de Pierre Michon : elles seraient infâmes, moralement répugnantes, inaccessibles aux lumières de la raison, et même au simple bon sens. Aussi, les Bocains, pour défendre l'accès à une institution qui leur rendait des services si éminents, dressaient-ils la solide barrière du mutisme, avec des justifications du genre : « La sorcellerie, ceux qui ne sont pas pris, ils ne peuvent pas en parler », ou « on ne peut pas leur en parler ».

Ils ne m'en ont donc parlé que quand ils ont pensé que j'y étais « prise », c'est-à-dire quand des réactions échappant à mon contrôle leur ont montré que j'étais affectée par les effets réels – souvent dévastateurs – de telles paroles et de tels actes rituels. Alors, certains ont pensé que j'étais une désorceleuse, et ils m'ont parlé pour me demander d'officier ; d'autres, que j'étais ensorcelée, et ils m'ont parlé pour m'aider à me tirer d'affaire. À part les notables (qui, eux, parlaient volontiers de sorcellerie mais pour la disqualifier), personne n'a jamais eu l'idée de m'en parler parce que je serais ethnographe.

Moi-même, je ne savais pas trop si je l'étais encore. Bien sûr, je n'ai jamais cru comme à une proposition vraie qu'un sorcier puisse me nuire en posant des charmes ou en prononçant des incantations, mais je doute que les paysans eux-mêmes y aient cru de cette façon-là. En fait, ils exigeaient

de moi que j'expérimente pour mon compte personnel – pas celui de la science – les effets réels de ce réseau particulier de communication humaine en quoi consiste la sorcellerie. Autrement dit, ils voulaient que j'accepte d'y entrer comme partenaire, et que j'y engage les enjeux de mon existence d'alors. Au début, je n'ai cessé d'osciller entre ces deux écueils : si je « participais », le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est-à-dire le contraire d'un travail ; mais si je tentais d'« observer », c'est-à-dire de me tenir à distance, je ne trouvais rien à « observer ». Dans le premier cas, mon projet de connaissance était menacé, dans le second, il était ruiné.

Bien que je n'aie pas su, quand j'étais sur le terrain, ce que je faisais ni pourquoi, je suis frappée aujourd'hui par la netteté de mes choix méthodologiques d'alors : tout s'est passé comme si j'avais entrepris de faire de la « participation » un instrument de connaissance. Dans les rencontres avec les ensorcelés et désorceleurs, je me laissais affecter, sans chercher à enquêter, ni même à comprendre et à retenir. Rentrée chez moi, je rédigeais une sorte de chronique de ces événements énigmatiques (il se produisait parfois des situations chargées d'une intensité telle qu'elle me rendait impossible cette prise de notes *a posteriori*). Ce journal de terrain, qui fut longtemps mon unique matériau, avait deux objectifs.

Le premier était à très court terme : essayer de comprendre ce qu'on me voulait, trouver une réponse à des questions urgentes du genre « Pour qui celui-ci me prend-il ? » (une ensorcelée, une désorceleuse) ; « Qu'est-ce qu'Untel me veut ? » (que je le désorcèle...). J'avais intérêt à trouver

la bonne réponse, puisque à la rencontre suivante on me demanderait d'agir. Mais en général je n'en avais pas les moyens : la littérature ethnographique sur la sorcellerie, tant anglo-saxonne que française, ne permettait pas de se représenter ce système de places en quoi consiste la sorcellerie. J'étais précisément en train d'expérimenter ce système en y hasardant ma personne.

L'autre objectif était à long terme : j'avais beau vivre une aventure personnelle fascinante, à aucun moment je ne me suis résignée à n'y jamais rien comprendre. À l'époque, je ne savais d'ailleurs pas trop pour qui ou pour quoi je voulais pouvoir comprendre, pour moi, pour l'anthropologie ou pour la conscience européenne. Mais j'organisais mon journal de terrain pour qu'il serve plus tard à une opération de connaissance : mes notes étaient d'une précision maniaque pour que je puisse réhalluciner un jour les événements et alors, parce que je n'y serais plus « prise », mais seulement « reprise », éventuellement les comprendre.

Ce journal de terrain, j'en ai récrit et publié une partie avec Josée Contreras sous le titre de *Corps pour corps*. Ses lecteurs auront peut-être noté qu'il n'y a rien dans ce journal qui l'apparente à ceux de Malinowski ou de Métraux. Le journal de terrain était pour eux un espace privé où ils pouvaient enfin se laisser aller, se retrouver eux-mêmes en dehors des heures de travail pendant lesquelles ils s'étaient contraints à faire bonne figure devant les indigènes. En somme, un espace de récréation personnelle, au sens littéral du terme. Les considérations privées ou subjectives sont, au contraire, absentes de mon propre journal, sauf si tel événement de ma vie personnelle avait été évoqué

avec mes interlocuteurs, c'est-à-dire inclus dans le réseau de communication sorcellaire.

L'une des situations que je vivais sur le terrain était pratiquement inracontable : elle était si complexe qu'elle défiait la remémoration et, de toute façon, elle m'affectait trop. Il s'agit des séances de désorcèlement auxquelles j'assistais soit comme ensorcelée (ma vie personnelle était passée au crible et j'étais sommée de la modifier), soit comme témoin aussi bien des clients que de la thérapeute (j'étais constamment sommée d'intervenir à brûle-pourpoint). Dans les premiers temps, j'ai pris beaucoup de notes en rentrant chez moi, mais c'était plutôt pour calmer l'angoisse d'avoir à m'y engager personnellement. Une fois que j'ai accepté d'occuper la place qui m'était assignée dans les séances, je n'ai presque plus jamais pris de notes : tout allait trop vite, je laissais se faire les situations sans me poser de questions et, de la première séance à la dernière, je n'ai quasiment rien compris de ce qui se passait. Mais j'ai discrètement enregistré une trentaine de séances sur les quelque deux cents auxquelles j'ai assisté, pour constituer un matériau sur lequel je puisse travailler plus tard.

Afin d'éviter les malentendus, je voudrais faire remarquer ceci : accepter de « participer » et d'être affecté, cela n'a rien à voir avec une opération de connaissance par empathie, quel que soit le sens dans lequel on entend ce terme. Je vais en considérer les deux acceptions principales, et montrer qu'aucune d'entre elles ne désigne ce que j'ai pratiqué sur le terrain.

Selon la première acception, indiquée dans l'*Encyclopaedia of Psychology*, « empathiser » consisterait, pour une

personne, à « expérimenter par procuration les sentiments, perceptions et pensées d'autrui ». Par définition, ce genre d'empathie suppose donc de la distance : c'est bien parce qu'on n'est pas à la place de l'autre qu'on tente de se représenter ou d'imaginer ce que ce serait d'y être, quels sentiments, perceptions et pensées on aurait alors. Or moi, j'étais justement à la place de l'indigène, agitée par les sentiments, perceptions et pensées de qui occupe une place dans le système sorcellaire. Si je prétends qu'il faut accepter de les occuper plutôt que s'imaginer y être, c'est pour la raison simple que ce qui s'y passe est littéralement inimaginable, en tout cas pour un ethnographe, habitué à travailler sur les représentations : quand on est dans une telle place, on est bombardé d'intensités spécifiques (appelons-les des affects), qui ne se signifient généralement pas. Cette place et les intensités qui lui sont attachées ont donc à être expérimentées : c'est la seule façon de les approcher.

Une deuxième acception de l'empathie – *Einfühlung*, qu'on pourrait traduire par communion affective – insiste au contraire sur l'immédiateté de la communication, sur la fusion avec l'autre qu'on atteindrait par identification avec lui. Cette conception est muette sur le mécanisme de l'identification, mais elle insiste sur son résultat, le fait qu'elle permette de connaître les affects d'autrui. Je dis, au contraire, qu'occuper telle place dans le système sorcellaire ne me renseigne en rien sur les affects de l'autre ; occuper telle place m'affecte, moi, c'est-à-dire mobilise ou modifie mon propre stock d'images, sans pour autant m'instruire sur celui de mes partenaires. Mais – et j'insiste sur ce point, car c'est là que devient éventuellement

possible le genre de connaissance que je vise – le seul fait que j'accepte d'occuper cette place et d'en être affectée ouvre une communication spécifique avec les indigènes : une communication toujours involontaire et dépourvue d'intentionnalité, et qui peut être verbale ou non.

Quand elle est verbale, il se passe à peu près ceci : quelque chose me pousse à parler (disons, de l'affect non représenté), mais je ne sais pas quoi, pas plus que je ne sais pourquoi cela me pousse à dire justement cela. Par exemple, je dis à un paysan, en écho à quelque chose qu'il m'a dit : « Justement, j'ai rêvé que... », et je serais bien en peine de commenter ce « justement ». Ou encore, mon interlocuteur remarque, sans établir de lien : « L'autre jour, Untel vous a dit que... Aujourd'hui, vous avez ces boutons sur la figure... » Ce qui se dit là, implicitement, c'est le constat de ce que je suis affectée : dans le premier cas, je fais moi-même ce constat ; dans le second, c'est l'autre qui le fait.

Quand cette communication n'est pas verbale, qu'est-ce donc qui est communiqué et comment ? Il s'agit bien de la communication immédiate qu'évoque le terme d'*Einfühlung*. Pourtant, ce qui m'est communiqué, c'est seulement l'intensité dont l'autre est affecté (le premier Freud parlerait d'un « quantum d'affect », ou d'une charge énergétique). Les images qui, pour lui et pour lui seul, sont associées à cette intensité échappent à cette communication. De mon côté, j'encaisse cette charge énergétique à ma façon, personnelle : j'ai, mettons, un trouble provisoire de la perception, une quasi-hallucination, ou une modification des dimensions ; ou encore, je suis submergée par un sentiment de panique ou d'angoisse massive. Il n'est pas

nécessaire – et d'ailleurs pas fréquent – que ce soit le cas de mon partenaire : celui-ci peut, par exemple, être complètement inaffecté en apparence.

Supposons que je ne lutte pas contre cet état, que je le reçoive comme une communication de quelque chose que je ne sais pas. Cela me pousse à parler, mais sur le mode évoqué tout à l'heure («Tiens, j'ai rêvé que...»), ou bien à me taire. Dans ces moments-là, si je suis capable d'oublier que je suis sur le terrain, en train de travailler, si je suis capable d'oublier que j'ai mon stock de questions à poser, si je suis capable de me dire que de la communication (ethnographique ou pas, ce n'est plus le problème) est précisément en train de s'opérer, là, de cette façon insupportable et incompréhensible, alors je suis branchée sur une variété particulière d'expérience humaine – être ensorcelé, par exemple – parce que j'en suis affectée.

Or, entre des gens également affectés parce qu'ils occupent telles places, il se passe des choses auxquelles il n'est jamais donné à un ethnographe d'assister ; on parle de choses dont les ethnographes ne parlent pas ; ou bien l'on se tait, mais c'est aussi de la communication. En expérimentant les intensités liées à telle place, on repère d'ailleurs que chacune présente une sorte particulière d'objectivité : il ne peut s'y passer qu'un certain ordre d'événements, l'on ne peut être affecté que d'une certaine façon.

Comme on le voit, qu'un ethnographe accepte d'être affecté n'implique pas qu'il s'identifie au point de vue indigène, ni qu'il profite de l'expérience du terrain pour se chatouiller l'ego. Accepter d'être affecté suppose toutefois qu'on prenne le risque de voir s'évanouir son projet de

connaissance. Car si le projet de connaissance est omniprésent, il ne se passe rien. Mais s'il se passe quelque chose et que le projet de connaissance n'a pas sombré dans l'aventure, alors une ethnographie est possible. Elle présente, je crois, quatre traits distinctifs :

1. Son point de départ, c'est la reconnaissance de ce que la communication ethnographique ordinaire – une communication verbale, volontaire et intentionnelle, visant l'apprentissage d'un système de représentations indigènes – constitue l'une des variétés les plus pauvres de la communication humaine. Elle est spécialement impropre à fournir de l'information sur les aspects non verbaux et involontaires de l'expérience.

Je note d'ailleurs que, quand un ethnographe se souvient de ce qu'avait d'unique son séjour sur le terrain, il parle toujours de situations où il n'était pas en mesure de mettre en place cette communication pauvre, parce qu'il était débordé par une situation et / ou par ses propres affects. Or, dans les ethnographies, ces situations pourtant banales et récurrentes de communication involontaire et dépourvue d'intentionnalité ne sont jamais prises en compte pour ce qu'elles sont : les « informations » qu'elles ont apportées à l'ethnographe apparaissent dans le texte, mais sans aucune référence à l'intensité affective qui les accompagnait dans la réalité ; et ces « informations » sont mises exactement sur le même plan que les autres, celles qui ont été produites par une communication volontaire et intentionnelle. On pourrait dire, d'ailleurs, que devenir un ethnographe professionnel, c'est se rendre capable de maquiller automatiquement tout épisode de son expérience de terrain

en une communication volontaire et intentionnelle visant l'apprentissage d'un système de représentations indigènes. Pour ma part, j'ai choisi au contraire de donner un statut épistémologique à ces situations de communication involontaire et non intentionnelle : c'est en revenant encore et encore sur elles que je constitue mon ethnographie.

2. Deuxième trait distinctif de cette ethnographie : elle suppose que le chercheur tolère de vivre dans une sorte de schize. Selon les moments, il fait droit à ce qui, en lui, est affecté, malléable, modifié par l'expérience de terrain ; ou bien à ce qui, en lui, veut enregistrer cette expérience afin de la comprendre, et d'en faire un objet de science.

3. Les opérations de connaissance sont étalées dans le temps et disjointes les unes des autres : dans le moment où on est le plus affecté, on ne peut pas rapporter l'expérience ; dans le moment où on la rapporte, on ne peut pas la comprendre. Le temps de l'analyse viendra plus tard.

4. Les matériaux recueillis sont d'une densité particulière, et leur analyse conduit inévitablement à faire craquer les certitudes scientifiques les mieux établies. Considérons, par exemple, les rituels de désorcèlement. Si je n'avais été ainsi affectée, si je n'avais assisté à tant d'épisodes informels de sorcellerie, j'aurais accordé aux rituels une importance centrale : d'abord parce que, étant ethnographe, je suis censée privilégier l'analyse du symbolisme ; ensuite parce que les récits typiques de sorcellerie leur donnent une place essentielle. Mais, d'avoir traîné si longtemps chez les ensorcelés et chez les désorceleurs, en séance et hors séance ; d'avoir entendu, outre les discours convenus, une grande variété de discours spontanés ; d'avoir

expérimenté tant d'affects associés à tels moments particuliers du désorcèlement ; d'avoir vu faire tant de choses qui n'étaient pas du rituel – toutes ces expériences m'ont fait comprendre ceci.

Le rituel est un élément – le plus spectaculaire mais non le seul – grâce auquel le désorceleur démontre l'existence des « forces anormales », l'enjeu mortel de la crise que subissent ses clients, et la possibilité de la victoire. Mais celle-ci suppose la mise en place d'un dispositif thérapeutique très complexe avant et longtemps après l'effectuation du rituel. Ce dispositif peut, bien sûr, être décrit et compris, mais seulement par qui se sera donné les moyens de l'approcher, c'est-à-dire par qui aura pris le risque de « participer » ou d'en être affecté : en aucun cas il ne peut être « observé ».

Un mot, pour finir, sur l'ontologie implicite de notre discipline. L'anthropologie empiriste présuppose, entre autres, une transparence essentielle du sujet humain à lui-même. Or mon expérience de terrain – parce qu'elle faisait place à la communication non verbale, non intentionnelle et involontaire, au surgissement et au libre jeu d'affects dépourvus de représentations – m'a conduite à explorer mille aspects d'une opacité essentielle du sujet à lui-même. Cette notion est d'ailleurs vieille comme la tragédie, et elle sous-tend aussi, depuis un siècle, toute la littérature thérapeutique. Peu importe le nom donné à cette opacité (« inconscient ») : le tout, en particulier pour une anthropologie des thérapies, est de pouvoir la postuler, et la mettre au centre de nos analyses.