

Numéro 17 - novembre 2008

L'éthique en anthropologie de la santé : conflits, pratiques, valeur heuristique

Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique

Olivier Schmitz

Résumé

Ce texte vise à souligner les difficultés que rencontre l'ethnographe à rester fidèle aux règles de l'éthique de la recherche en sciences humaines lorsqu'il travaille sur un objet comme les pratiques de sorcellerie. Les difficultés d'investigation que présente toute recherche sur ce sujet peuvent inciter le chercheur à adopter certaines stratégies et jouer certains rôles dont la conformité à l'éthique de la recherche en sciences sociales peut être interrogée. La collecte de données ethnographiques sur la sorcellerie est souvent tributaire des relations que le chercheur va nouer sur le terrain et de la possibilité qui s'offre à lui de prendre sa place dans le jeu social que constitue le système de la sorcellerie.

Abstract

The aim of this article is to emphasize the difficulties that anthropologists face when trying to work in an ethical and neutral way on a subject such as witchcraft practices. These difficulties in this field may incite the researcher to adopt strategies and play roles that are not always consistent with the ethical principles in social sciences. It is often necessary to adopt a role within the social game that constitutes witchcraft systems to gather data that might remain out of reach otherwise.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2008/Schmitz>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Olivier Schmitz, 2009. « Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique ». *ethnographiques.org*, Numéro 17 - novembre 2008

L'éthique en anthropologie de la santé : conflits, pratiques, valeur heuristique [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2008/Schmitz> - consulté le 08.12.2019)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés

par la revue.

Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique

Olivier Schmitz

Sommaire

- Introduction
- L'impossible neutralité de l'ethnographe
 - L'implication comme premier principe
 - Le « don » comme initiation au terrain magique
 - La maladie comme voie d'accès aux consultations
- Des malentendus profitables
 - Une rencontre déterminante
 - La place avantageuse du courtier en services magiques
 - Quelques problèmes d'ordre éthique
 - L'écriture comme pratique éthique à posteriori
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Introduction

Les croyances et les pratiques magiques font partie de ces objets d'études pour lesquels l'approche ethnographique se révèle particulièrement adaptée, en raison tout d'abord de leur dimension discursive, ensuite, parce qu'il est impossible de les étudier en dehors du réseau de relations sociales au sein duquel elles prennent sens. En outre, l'accès à des données de première main suppose que le chercheur puisse franchir la barrière du secret qui entoure ce domaine d'activité sociale. Les difficultés d'enquêter sur la sorcellerie justifient ainsi l'utilisation de différentes formes de ruse sur le terrain, qui ne sont pas toujours respectueuses des règles éthiques de la recherche en sciences sociales [1].

Les travaux ethnographiques sur la sorcellerie présentent ainsi le double avantage de grossir les particularités de cette méthode et de souligner par la même occasion les limites à sa « moralisation ». Car l'ethnographie n'est pas une activité seulement descriptive. Sur le terrain, l'ethnographe suscite des faits et tâche tant que faire se peut d'imposer sous une forme ou une autre sa présence à ses interlocuteurs. Les aspects proprement méthodologiques ne sauraient donc suffire à expliquer ce qu'est véritablement le travail ethnographique qui se vit à un niveau personnel également. Autrement dit, le terrain, c'est avant tout une aventure personnelle qui ne se prête pas à la formalisation. Et que le travail de terrain soit réalisé dans une contrée plus ou moins inconnue ou familière, ce sont les mêmes motivations qui poussent l'ethnographe à tenter de nouer des relations plus ou moins étroites avec des inconnus qu'en principe rien, sinon son projet de recherche, n'inciterait à écouter, observer, aider dans leur activité quotidienne, photographier à l'oeuvre, etc. L'enquête ethnographique dépend donc en grande partie du type de relations que l'ethnographe va pouvoir nouer sur le terrain, et de son aptitude à transformer des interactions sociales en relations ethnographiquement porteuses. C'est donc bien « sur le terrain » que se construit progressivement l'objet de la recherche anthropologique, tout en faisant l'objet d'une incessante réorientation au regard des rencontres et des données engrangées. Cet aspect de la recherche ethnographique qui peut, du jour au lendemain, prendre une orientation nouvelle selon les interactions et les rencontres sur le terrain, est particulièrement bien illustré dans les travaux portant sur les pratiques magiques dans l'aire européenne, et plus particulièrement dans le travail pionnier que Jeanne Favret-Saada a réalisé sur la sorcellerie en Mayenne. Cette étude reste en effet LA référence dans le domaine, ce qui explique qu'une importance particulière va lui être accordée dans cet article, dont la portée se limite à l'ethnographie européeniste [2].

L'ethnographie, en tant que méthode inductive, se prête donc mal à un plan d'enquête préétabli, puisque l'ethnographe ne sait jamais d'avance le type de données qu'il va pouvoir recueillir sur le terrain. Au début de l'enquête, règnent généralement le flou et l'incertitude. Un écart subsiste ainsi entre, d'une part, les tentatives de formalisation du travail ethnographique présent dans les « manuels » et, d'autre part, les « journaux de terrain », qui dévoilent la réalité du terrain. La lecture d'ouvrages relevant des deux genres donne ainsi l'impression qu'une part du travail de terrain et de l'expérience personnelle qu'il implique toujours, ne peut être exprimée sous forme de recommandations ou de conseils méthodologiques. Ceci explique certainement l'absence, à ce jour, de manuels faisant l'unanimité de la profession. L'ethnographie se décline en

réalité au fil des personnalités, des tempéraments et des identités sociales des auteurs. Car en recourant à une démarche fondée sur l'expérimentation de relations sociales, l'ethnographe engage inévitablement des éléments de sa personnalité et de son statut social qui interviennent dans les paramètres de l'expérience de terrain et qu'il importe d'inclure dans l'analyse.

La question à laquelle nous allons tenter de répondre est la suivante : dans le cadre d'études sur des sujets comme la sorcellerie, à quelle forme de « neutralité » l'ethnologue, qui tire l'essentiel de son savoir de différentes formes d'interactions sociales qu'il parvient à nouer sur le terrain, peut-il prétendre ? On sait, en effet, que la réalité sociale observée est toujours, d'une manière ou d'une autre, modifiée par la présence de l'observateur qui en est également transformé en retour. Sur le terrain, la tentative de maintenir une certaine forme de neutralité serait donc illusoire, voire improductive. De nombreux auteurs, parmi lesquels Jean Copans, abondent d'ailleurs dans ce sens : « *Toute vie sociale n'étant qu'une suite de décisions, de choix, de préférences, de refus, de silences, d'évitements, l'ethnologue doit s'adapter à ces situations et se couler dans les interstices de liberté qu'elles offrent ou permettent d'offrir* » (Copans, 1999 : 13). En somme, l'abandon d'une posture distante et extérieure n'est pas un choix méthodologique mais bien une nécessité scientifique. Pratiquer l'observation participante induit nécessairement l'adoption d'une posture différente de celle consistant à « être là » et à « regarder » l'activité sociale se déployer devant ses yeux. Ceci est d'autant plus vrai lorsque l'on étudie des pratiques qui, comme les rituels de sorcellerie, ne sont pas faites pour être vues, observées. « Participer » ne peut donc que vouloir dire expérimenter personnellement les pratiques, les croyances et les situations étudiées. Dans ce cas, le travail de terrain se rapproche toujours d'une expérience, voire d'une aventure personnelle.

Mais la question qui nous concerne ici est la suivante : l'abandon nécessaire de la posture d'observateur neutre et l'adoption d'une démarche participative justifient-ils l'usage de procédés non conformes aux principes de l'éthique en sciences sociales ? Parce que certains objets d'études nécessitent que le chercheur s'engage au-delà de ce qui lui est habituellement demandé, doit-on pour autant considérer que ces principes se conjuguent mal avec la pratique de l'ethnographie ?

Les travaux de mes prédécesseurs sur le terrain des pratiques magiques tout comme ma propre expérience en ce domaine montrent bien que l'ethnographe est souvent impliqué dans des situations pour lesquelles certains principes éthiques et déontologiques se révèlent inappropriés et impraticables, à commencer par celui du « consentement éclairé des sujets participant à l'enquête ». C'est souvent emporté dans le flux des relations qu'il noue et des interactions auxquelles il participe que l'ethnographe a la possibilité de faire des observations et de poser des questions dans des situations qui n'obéissent pas toujours aux règles éthiques de la recherche. Dans certains cas, et parfois même sans le vouloir, il recueille des informations sans qu'il ne précise toutefois qu'il n'est pas celui à qui l'interlocuteur croit s'adresser. Je dirais même que cela se passe souvent comme ça sur le terrain de la magie.

Sur ce point, je rejoins l'avis de certains de mes collègues qui envisagent la relation ethnographique comme originellement illégitime : « Être

ethnologue, c'est aller là où on n'est pas désiré (...). La relation ethnographique est d'abord une relation illégitime parce qu'une offre est faite au regard de laquelle il n'existe aucune demande indigène. » (Favret, 1969 : 1076-1077). Si on accepte l'idée que la valeur de la démarche ethnographique réside précisément dans la possibilité qu'elle offre au chercheur d'aller là où d'autres ne vont pas, de recueillir des informations auxquelles d'autres n'ont généralement pas accès, de faire des observations que d'autres ne peuvent pas faire, et donc de contribuer au dévoilement de mondes sociaux peu connus ou qui restent généralement cachés au regard, certaines « entraves » à l'éthique de la recherche me semblent tout à fait acceptables. Pratiquer l'ethnographie, c'est donc non seulement aller là où personne ne veut aller, c'est également susciter une dynamique de l'indiscrétion et l'exploiter en grande partie à son seul avantage. La question qui se pose est alors celle de savoir jusqu'où on peut tirer parti de certaines situations non conformes aux critères de l'éthique et quelle exploitation on peut faire de données recueillies dans de telles conditions. Je vais tenter d'y répondre plus tard en partant de ma propre expérience sur le terrain de l'ethnographie des pratiques magico-thérapeutiques de Wallonie.

L'impossible neutralité de l'ethnologue

L'implication comme premier principe

Pratiquer l'ethnographie participative signifie donc expérimenter personnellement des rôles sociaux différents pour en ressentir les effets variables sur sa propre personnalité. Toute activité sociale comporte en effet un certain nombre de « positions » définies structurellement et son étude selon une démarche ethnographique consiste à tenter d'occuper à son tour chacune de ces positions, de manière à multiplier les « points de vue » sur un objet en particulier. Dans les lignes qui suivent, je vais tenter de présenter de manière synthétique l'apport du travail de Jeanne Favret-Saada de manière à expliciter en quoi les enseignements que l'on peut en tirer sont susceptibles d'être étendus à l'ensemble de l'anthropologie des systèmes symboliques.

Du discours aux faits

En préparant son « terrain », Favret-Saada parcourt la littérature folklorique, psychiatrique et journalistique sur la sorcellerie en France rurale. Comme elle l'écrit dans les premières pages de *Les mots la mort les sorts*, elle n'y trouve rien d'autre que l'expression d'un ensemble de préjugés que véhicule l'élite savante et urbaine à l'égard des paysans (Favret-Saada, 1977 : 13-14). Elle comprend ainsi pourquoi ces derniers ne sont pas pressés de parler de sorcellerie en leur nom propre, c'est-à-dire d'occuper la place du crédule. Cette situation, bien évidemment, ne facilite en rien le bon déroulement de son enquête. Après dix-huit mois passés sur le terrain, elle n'a pas observé le moindre fait empirique se rapportant à la sorcellerie. Elle a seulement pu consigner dans ses carnets l'expression d'une certaine forme de *discours* sur la sorcellerie, qui s'énonce d'une certaine façon. Non que les rituels de protection et d'agression fassent défaut, mais elle n'y a pas accès. N'ayant recueilli que du discours, elle ne pouvait dès lors plus prétendre étudier les croyances et les pratiques de la sorcellerie paysanne, mais bien la mise en forme d'un discours spécifique, portant sur un objet spécifique : « *J'avais inscrit dans mon projet de recherche que j'entendais étudier les*

*pratiques de sorcellerie dans le Bocage. (...) Sur le terrain, je n'ai pourtant rencontré que du langage. Pendant de longs mois, le seul fait empirique que j'aie pu noter, c'était de la parole » (Favret-Saada, 1977 : 20). Mais cette parole n'est pas une parole ordinaire, et ce constat l'amène à opérer un revirement total de son projet, à donner au discours un statut révolutionnaire dans l'enquête ethnographique, qui n'attribuait généralement à la parole qu'une fonction d'information. Or, ici, en matière de sorcellerie, la parole a un statut particulier puisqu'elle est au cœur même de sa pratique, ce qui en fait un objet central, au même titre que sa part « rituelle ». On peut dire en effet que tout, dans la sorcellerie, passe par les mots : c'est par le langage qu'une personne est déclarée ensorcelée ; c'est à des mots formulés un jour par un voisin que l'origine du sort est attribuée ; les rituels de désenvoûtement sont en grande partie oraux, etc. « Parler, en sorcellerie, ce n'est jamais pour informer. Ou, si l'on informe, c'est pour que celui qui doit tuer (le désenvoûteur) sache où porter ses coups. (...) Car c'est une parole (et seulement une parole) qui noue et dénoue le sort, et quiconque se met en position de la dire est redoutable. (...) Autant dire qu'il n'y a pas de position neutre de la parole : en sorcellerie, la parole, c'est la guerre. Quiconque en parle est un belligérant et l'ethnologue comme tout le monde » (*Ibid.*, pp. 21-22).*

Jusqu'au jour où des paysans lui demandent de les désenvoûter. D'abord désemparée par cette demande imprévue, elle comprend qu'elle doit s'impliquer davantage dans le jeu de places qu'est la sorcellerie, et dont dépend la parole qu'on lui adresse. Car en sorcellerie, comme dans de nombreux domaines d'études, le contenu du discours par lequel un « informateur » s'adresse au chercheur dépend toujours de la situation qu'il occupe et de celle qu'il attribue à son interlocuteur : « Rien n'est dit de la sorcellerie qui ne soit étroitement commandé par la situation d'énonciation » (*Ibid.*, p. 26). Le travail de l'ethnologue consiste dès lors à décrypter chaque situation d'échange d'informations, à comprendre quelle position il est supposé occuper, et en quel nom : « Le premier point à élucider, quand on fait l'ethnographie des sorts, c'est donc de savoir à qui chaque « informateur » croit s'adresser, puisqu'il tient des discours si radicalement différents selon la place où il situe son interlocuteur. À quelqu'un qui n'y est "pas pris", il dira : "les sorts, ça n'existe pas", "ça n'existe plus", "ça existait mais pas ici". À quelqu'un qui "y est pris", on parle différemment selon qu'on le met en position d'ensorcelé ou de désenvoûteur. Au sorcier présumé, on ne parle pas, mais ce silence est tout un discours, l'affirmation muette d'une lutte à mort, qui toujours produit quelque effet » (*Ibid.*, p. 29).

Un système fait de « places »

Tout au long de son travail de terrain, Favret-Saada occupera successivement les différentes positions que comprend le système de la sorcellerie : 1) celle de désenvoûteuse (si les Babin lui demandent de les désenvoûter, c'est parce qu'ils pensent qu'elle est suffisamment « forte » pour les aider) ; 2) celle d'envoûtée (un paysan interprète sa « faiblesse » comme le signe d'un ensorcellement, et la conduit chez sa propre désenvoûteuse) ; 3) celle de « cliente » d'une désenvoûteuse (pendant deux jours, elle soumet les événements de sa vie personnelle à l'interprétation de cette désenvoûteuse, Mme Flora) ; 4) celle de « courtière » (Mme Flora la charge de lui amener le guérisseur qui mettra fin à ses propres douleurs corporelles). Les seules positions qu'elle n'ait pas eu à occuper sont : 5) celle de la « sorcière » et ; 6) celle d'«

annonciatrice », c'est-à-dire la personne qui, proche ou amie, signifie à l'envoûté que ce qui lui arrive n'est peut-être pas tout à fait normal.

Ainsi, tant que l'ethnographe revendique une position de neutralité, rien ne lui sera révélé, car dans le domaine des pratiques « magiques » en général, la parole est toujours associée à une position de pouvoir ou d'absence de pouvoir. C'est toujours à un sujet supposé *pouvoir* ou *ne pas pouvoir* que l'on s'adresse et, par conséquent, il n'y a aucun sens à révéler des informations vitales à un inconnu qui ne fait pas partie de la « communauté des croyants ». Au cours de son enquête auprès des paysans normands, ceux-ci attendaient d'elle qu'elle s'engage personnellement dans le domaine de la sorcellerie, que celui-ci devienne pour elle l'objet d'une expérience personnelle et non une réalité « distante » qu'elle pourrait simplement observer de l'extérieur : « *En fait, (les paysans) exigeaient de moi que j'expérimente pour mon propre compte personnel - pas celui de la science- les effets réels de ce réseau particulier de communication humaine en quoi consiste la sorcellerie* » (Favret-Saada, 1990 : 5).

Sur le terrain, tout est permis

Le travail de Favret-Saada est donc non seulement représentatif des incessantes réorientations de la recherche de terrain, mais il témoigne également, à un autre niveau, de l'impossibilité de rester un observateur neutre, distancié. Pour entendre parler de sorcellerie par des acteurs qui supportent le contenu de leur discours (où « je » dit croire en « les sorts », où certains disent « être pris », etc.), il est nécessaire et inévitable d'occuper l'une des positions d'énonciation que comporte le système de la sorcellerie, autrement dit, de se situer « dedans ».

C'est également ce que révèle le travail de Dominique Camus qui a enquêté sur la sorcellerie en Bretagne et qui a tout autant dû « payer de sa personne » pour avoir accès à l'activité rituelle de spécialistes de l'agression magique. *Corps pour corps* de Favret-Saada et Contreras comme la trilogie sorcière de Dominique Camus intitulée *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs* appartiennent à un genre particulier de la littérature ethnologique, proche du journal de terrain et présentant l'avantage de pouvoir se lire comme une enquête policière, où l'on apprend les tours et ficelles, les boires et les déboires de l'ethnographe sur le terrain. On sait ainsi, grâce à de tels ouvrages, comment et pourquoi, suite à quelle rencontre ou quel événement celui-ci arrive dans la cour d'une ferme isolée du bocage ou de la campagne bretonne, se fait courir après par un fermier, couteau à la main, parce qu'il le prend pour son sorcier, etc. Ces auteurs nous révèlent en quoi l'ethnographie du magique se rapproche parfois de l'aventure, comprenant son lot de risques et d'imprévus. C'est aussi là ce qui fait la particularité de tels ouvrages, qui donnent au lecteur l'impression « d'y être », mais qui révèlent également qu'il n'y a pas de véritable méthode ethnographique à proprement parler.

Dévoiler les procédés, les moyens par lesquels certaines données sont recueillies, revient souvent à s'exposer à la critique, à l'opprobre de ses pairs. Pourtant, les influences réciproques, les roueries et les manipulations, tenues pour consubstantielles aux relations entre individus, les tractations et les arrangements, les échanges de bons procédés, font partie intégrante de toute enquête (Bizeul, 1998 : 752-753), et devraient occuper dans le travail publié une place au moins

aussi importante que les données recueillies car ils nous en disent tout autant sur l'objet étudié. Quand, par exemple, Favret-Saada explique que pour éviter de devoir prendre des notes au cours des séances de désorcèlement auxquelles elle assistait, elle décide d'enregistrer discrètement une trentaine de séances sur les quelque deux cents auxquelles elle assiste, et cela pour se constituer un matériau sur lequel travailler plus tard (Favret-Saada, 1990 : 6), on peut évidemment émettre certaines réserves quant à la valeur « éthique » d'une telle décision, étant donné que les conditions assurant le « consentement éclairé des parties » sont loin d'être réunies. Elle insiste toutefois beaucoup sur le fait que la décision d'enregistrer discrètement des séances de désorcèlement lui a été en quelque sorte dictée par son terrain, en raison du fait que l'outillage ethnographique habituel ne se prêtait pas à l'enregistrement de ce qu'elle vivait. Favret-Saada n'expose toutefois pas les raisons qui la font agir ainsi « discrètement », plutôt que d'avoir demandé l'autorisation d'enregistrer à Mme Flora, sinon en évoquant allusivement « la peur » qu'elle éprouvait à son égard (Favret-Saada et Contreras, 1981 : 316).

On comprend ainsi plus facilement pourquoi Favret-Saada va prendre violemment position contre l'ouvrage *L'ethnologue et son ombre* des époux Michel et Françoise Panoff qui paraît quelques mois avant qu'elle ne s'installe à Saint Auvieux, village normand qui sert de décor à son enquête (Panoff et Panoff, 1968). Si elle accuse les Panoff de moralisme [3], c'est pour mieux souligner que le travail de terrain est avant tout une expérience personnelle qui se distingue précisément d'une expérience de laboratoire en ce qu'elle est régie par les mêmes règles qui organisent la vie sociale en général avec son lot d'inégalités et de violences, et l'ethnologue comme un autre n'a pas la clé de la transparence qui lui permet d'affirmer que ce qu'il entend est ce qui s'est dit comme ce qu'il voit ce qui a réellement eu lieu. Lorsque les Panoff avancent que la relation ethnographique repose sur un contrat librement passé entre des égaux (pp. 98-101), ils oublient un peu rapidement que la politesse et le sens démocratique des ethnologues font aussi partie des dispositions sans lesquelles ils pourraient difficilement exercer leur métier : « Désormais, l'ethnologue est un Blanc isolé parmi des gens de couleur qui ont appris à regarder, parfois même à lire ; que son isolement l'affaiblit ; et qu'il a intérêt à être poli avec ceux-là mêmes à qui les Blancs ont prétendu apprendre la politesse s'il veut en obtenir des informations » (Favret, 1969 : 1082). Si rien n'oblige l'ethnologue à s'engager pour la cause de ses « informateurs », il est toutefois contraint de faire tout ce qu'il peut, y compris de surmonter ses aversions voire ses dégoûts, pour que ceux-ci acceptent de participer à son enquête. Au bout du compte, la qualité de l'ethnographie n'a rien à devoir à la moralité de l'ethnologue : « Comment les Panoff peuvent-ils ignorer que la moralité ne peut viser un plus grand profit scientifique sans se ridiculiser (j'aime la morale quand elle est efficace ; sinon l'immoralité est encore assez intéressante) ou se pervertir (je déteste l'immoralité parce qu'elle est un vice inutile ; mais non la morale, qui constitue un bon moyen de violer la conscience indigène) » (*Ibid.* : 1081).

Le « don » comme initiation au terrain magique

Dans le domaine de l'ethnographie des pratiques et des croyances magiques, il n'est pas si rare que le chercheur soit confronté à la révélation de la présence, chez lui, d'un « don » particulier. Ma propre expérience dans le domaine du magique, celle d'une recherche sur les

pratiques des guérisseurs et désenvoûteuses exerçant en Wallonie (Schmitz, 2006a), m'a également confronté à de telles situations embarrassantes. Au cours de mon enquête, j'ai pu assister et participer aux interventions à domicile de plusieurs géobiologues [4], ainsi qu'aux séances de consultations chez deux désenvoûteuses. J'ai ainsi été amené à adopter certaines attitudes, à déployer certaines stratégies pour recueillir des données que je n'aurais probablement pas pu engranger autrement. À de nombreuses reprises, on m'a ainsi assigné certains rôles particuliers (notamment ceux d'« assistant », d'apprenti guérisseur ou de garant « scientifique »), on m'a donné certaines informations qui, en principe, ne se dévoilent pas à un inconnu. J'ai également été mis dans des situations pour lesquelles j'ai dû faire des choix, de manière à répondre aux attentes de mes informateurs et entretenir le jeu social dont j'étais partie prenante, parfois à mon corps défendant. Bien entendu, consentir à « jouer le jeu » ne doit pas être envisagé ici comme une manière de mieux tromper ses interlocuteurs et mieux les infiltrer, bien au contraire, c'est une manière de faire de la participation une voie d'accès à des données qui, autrement, resteraient inaccessibles.

J'ai eu l'occasion de rencontrer pour la première fois une désenvoûteuse professionnelle alors que j'avais commencé mon enquête depuis plus d'une année, et que je m'étais à peu près résolu à consacrer ma thèse aux pratiques des guérisseurs syncrétistes, beaucoup plus faciles à rencontrer que les spécialistes en désenvoûtement, dont je finissais par douter de l'existence même. J'avais jusqu'alors rencontré une vingtaine de guérisseurs et je travaillais plus étroitement avec trois d'entre eux : j'assistais un jour par semaine aux consultations d'une guérisseuse radiesthésiste, et j'accompagnais régulièrement deux géobiologues (lorsqu'ils me permettaient de le faire) au cours de leurs déplacements au domicile de leurs clients. Ces trois interlocuteurs « privilégiés », mais aussi d'autres guérisseurs(seuses), m'ont très rapidement poussé à abandonner la posture d'observateur neutre et désintéressé. Ils répondaient à mes questions comme des demandes de savoir pour pouvoir et non simplement de savoir pour savoir : ils me confiaient leurs « secrets », me donnaient des conseils, me proposaient de rencontrer telle ou telle personne, etc. Autant de signes qui me firent petit à petit prendre conscience qu'ils me considéraient comme étant en demande d'une initiation, d'une formation, pour devenir à mon tour guérisseur. Plusieurs guérisseuses m'ont, par exemple, déclaré que je détenais déjà la connaissance que je convoitais, mais que je ne savais pas (ou plus) comment la mettre en pratique. Ainsi, l'une d'entre elles me déclara un jour : *« Je pense que vous êtes très vieux, vous avez déjà vécu beaucoup d'affaires comme ça, vous êtes déjà venu avec un savoir... »*. Une autre, m'ayant proposé de faire avec elle un travail sur mes vies antérieures, me révéla, après la première séance que comprenait ce « travail », qu'elle avait eu une série de « visions » me concernant. Pour elle, il ne faisait aucun doute que j'avais été un grand magicien dans mes vies antérieures, et ce n'était pas pour rien que je réalisais aujourd'hui une étude dans ce domaine, m'assignant ainsi la place de novice, place que j'ai fini par accepter, pour le plus grand bénéfice de mon enquête.

La maladie comme voie d'accès aux consultations

Dans d'autres circonstances, j'ai aussi eu l'occasion de faire l'expérience de certaines « cures » chez des guérisseurs que je rencontrai, ce qui constitue une autre manière d'expérimenter ce qui se passe au cours

d'une consultation chez un guérisseur, et d'éprouver ce que ressent, ce que vit le consultant lors d'une séance de radiesthésie ou de magnétisme.

Pour recueillir des données sur les cures magiques, quatre voies se proposent à l'ethnographe. La première consiste à recueillir le récit qu'en font *a posteriori* les consultants. C'est une démarche qui est très courante, et que j'ai largement adoptée au cours de mon travail, mais qui comporte des limites évidentes dans l'accès à la population de consultants, l'inévitable sélection et filtrage des informations recueillies, etc. Une seconde possibilité, mais qui suppose déjà une certaine implication dans le champ de recherche investigué, consiste à assister aux consultations et à noter tout ce qui s'y passe, à éventuellement enregistrer les séances. Comme je l'ai souligné plus haut, si on peut dire que l'ethnographe « participe » aux séances à divers titres, il ne les « vit » pas vraiment comme peut le faire le consultant. Par contre, s'il occupe la place de celui qui soumet ses maux corporels au diagnostic et aux soins du guérisseur (troisième voie), il occupe bien là l'une des seules places existantes dans le domaine étudié, ici celui de la relation thérapeutique entre un guérisseur et son client, dans lequel il n'y a, en principe, pas de place pour un tiers observateur, et peu importe qu'il soit ethnographe [5]. Rien n'empêche effectivement celui-ci de s'en remettre à l'un ou l'autre guérisseur pour les maux dont il souffre au cours de son enquête. Il n'est d'ailleurs pas si rare qu'un entretien avec un guérisseur tourne en consultation, comme en témoigne largement la littérature [6] ethnographique consacrée aux guérisseurs et à leurs pratiques. Parfois, une offre de soins est proposée alors qu'aucune demande n'est formulée. Ceci arrive fréquemment dans le cadre d'un entretien ethnographique, étant donné que là aussi, le savoir est étroitement associé au pouvoir et qu'une demande désintéressée n'a pas beaucoup de sens. Lors de certaines entrevues, alors que j'exposais toujours à mes interlocuteurs les objectifs de mon travail, certains me disaient que je n'étais certainement pas venu les voir « pour rien », que je n'étais peut-être pas en aussi bonne santé que je prétendais l'être, et se proposaient de me faire profiter de leur don, de leur magnétisme, ou bien de leur protection (en raison de l'ambivalence des individus et des « forces » que j'étais amené à côtoyer). Mais cette manière de faire ou plutôt de se laisser faire a aussi ses limites, et elles ne sont pas des moindres. En effet, si l'ethnographe peut tirer quelque bénéfice de telles situations, il ne peut le faire que pour autant qu'il adhère aux diagnostics que posent ses interlocuteurs. Or, comme je le montrerai plus loin, c'est là l'un des pièges que présente l'enquête ethnographique auprès de spécialistes de l'invisible qui peuvent assez rapidement transformer une situation d'échange d'informations en relation thérapeutique comportant le risque de faire basculer l'enquête dans l'aventure personnelle voire même dans l'angoisse comme en attestent certains passages de *Les mots la mort les sorts*. Quant à la simulation de la maladie (quatrième voie d'accès envisageable), celle-ci pose bien d'autres problèmes éthiques sur lesquels il existe déjà une littérature importante.

La duperie et l'imposture, envisagées comme des dérivées de l'observation clandestine, se trouvent en effet au centre d'un débat qui s'est amorcé dans les pays anglo-saxons à partir des années dix-neuf cent soixante (Barnes, 1963 ; Geertz, 1968), et a partagé une partie de la communauté scientifique entre les chercheurs qui, travaillant principalement sur diverses formes de déviance, l'ont défendue comme une nécessité dans l'étude de certains sujets, et d'autres qui l'ont

condamnée en raison de ses aspects contraires à tout code de conduite minimal à l'égard des participants à l'enquête. Les questions soulevées par la pratique de l'observation clandestine sont les suivantes : l'ethnographe a-t-il le droit de mentir à ses informateurs ? Peut-il prétendre être quelqu'un d'autre que celui qu'il est et feindre d'exercer une autre activité professionnelle que la sienne ? Dans quelles limites peut-il dissimuler sa véritable activité de chercheur ? Si de nombreux auteurs défendent la tromperie raisonnée et raisonnable comme une nécessité dans l'étude de certains sujets, d'autres, par contre, la rejettent pour diverses raisons, principalement parce que la tromperie, même lorsqu'elle est pratiquée dans un but « scientifique », est une atteinte au respect des participants à l'enquête, à qui l'on extorque des informations en cachant le but visé et l'usage qui en sera fait.

S'il est évident que l'ethnographie doit se démarquer du journalisme d'investigation ou de l'enquête policière, la question des limites de l'honnêteté et de la transparence de l'ethnographe à l'égard de ses informateurs se pose en fait continuellement sur le terrain et l'une des réponses que divers auteurs semblent y apporter consiste à accepter le fait que de petites tromperies sont quasiment inévitables dans la collecte de données ethnographiques, en raison même de l'opacité *de nature* de la relation ethnographique. Pour Erich Goode par exemple, il est tout à fait *éthique* de recourir à *certaines formes* de supercheries selon les domaines d'investigation et chaque situation ne peut être évaluée qu'au cas par cas (Goode, 1996 : 14). Selon cet auteur, il est important que l'on laisse aux chercheurs la liberté de gérer eux-mêmes les problèmes moraux et légaux auxquels ils sont chacun confrontés sur leurs terrains respectifs, car ce qui pose vraiment question, pour lui, ce n'est pas la collecte des informations, mais bien leur exploitation qui, elle, doit veiller à ne causer aucun tort aux participants à l'enquête, en assurant une anonymisation scrupuleuse.

Mais les informateurs ne sont pas les seuls à se voir exposés à certains risques éthiques au cours de l'enquête. Sur le terrain de la sorcellerie, l'ethnographe peut également être manipulé, instrumentalisé par ses informateurs, ou bien se trouver engagé dans des situations dont les règles lui échappent en grande partie, mais qui peuvent lui faciliter ou non l'accès à des données convoitées.

Des malentendus profitables

Tant pour l'ethnographe que pour les envoûtés, le système de la sorcellerie peut aussi être un véritable « piège », mais un piège qui peut se révéler parfois salutaire. Étant donné que l'ethnographe n'exprime comme demande spécifique que de connaître ce qui arrive à d'autres, ce qu'ils font et ce qu'ils croient, tout ce qui lui arrive sur le terrain est étroitement lié aux tentatives de ses interlocuteurs de lui accoler une place, une position, de le situer dans le système ou bien de l'en exclure. Si certaines situations peuvent ainsi faciliter l'accès à certaines données, d'autres en revanche peuvent en barrer l'accès, parfois irrémédiablement. Je vais exposer dans cette section deux situations qui ont largement orienté l'issue de mon travail sur les pratiques magiques de guérissage et de désenvoûtement en Wallonie, afin d'en souligner les enjeux éthiques. Comme nous allons le voir, ces deux situations reposent sur deux types de malentendus : 1) mes interlocuteurs m'attribuant d'autres intentions que celles de réaliser un travail ethnographique (de

devenir guérisseur moi-même, de me faire soigner...), ils me chargent d'un savoir et me permettent d'assister à des séances qui n'ont pas pour but de m'informer sur ce qu'ils font ou ce qu'ils croient, mais de m'enseigner l'art du guérissage ou du désenvoûtement ; 2) des personnes souffrantes proches ou éloignées connaissant l'objet de mes recherches me demandent de les mettre en contact avec des thérapeutes, alors que j'avais nourri l'illusion de pouvoir enquêter librement dans le monde social de la guérison magique sans devoir rendre des comptes et sans faire part de mes observations ou de mes appréciations (« Alors, est-ce que cela marche vraiment ? » ; « Est-ce qu'ils peuvent faire quelque chose pour moi ? »).

Une rencontre déterminante

Les difficultés à rassembler des données ethnographiques dans le domaine de la sorcellerie sont nombreuses. En effet, on ne parle de sorcellerie qu'entre proches et apparentés, certainement pas à un inconnu. Lorsqu'il advient, l'accès à des récits, à des faits empiriques, part souvent d'un malentendu qui dévoile toute l'ambiguïté de la relation ethnographique. C'est, comme nous allons le voir, ce dont témoigne de nombreux travaux sur les modes magiques.

Après une année d'investigations sur les pratiques magiques de mes concitoyens, je n'avais entendu de la sorcellerie wallonne que des récits que mes interlocuteurs avaient eux-mêmes entendus d'autres personnes et qu'ils commentaient souvent par des « *C'est ce qu'on m'a raconté* », suivis de « *Maintenant, est-ce que c'est vrai...* ». Il était donc nécessaire, pour la réussite de mon projet, que je collecte des données allant au-delà de tels récits stéréotypés.

C'est alors que j'ai eu l'occasion de faire la connaissance de Marie-Christine grâce à l'entremise d'un radiesthésiste avec lequel je travaillais régulièrement depuis plusieurs mois. Cette rencontre fut déterminante pour la suite de mon travail, même si elle n'a pas immédiatement donné lieu à une véritable collaboration. Ce que j'en retiens, c'est l'impression un peu confuse du « basculement » qu'elle opéra chez moi, notamment à l'égard de mon objet d'études. Alors que je n'avais rencontré jusqu'alors que des informateurs plutôt sympathiques et encourageants, on peut dire que Marie-Christine introduisit le doute et l'angoisse dans mon esprit. À peine lui avais-je parlé de mon travail et de l'orientation de mes recherches qu'elle me mit en garde à l'égard des dangers que j'encourais à travailler dans ce domaine et s'empressa de me demander de quelles « protections » je disposais. Tout ce que je pouvais lui montrer en la matière était une copie de la « Prière contre la possession ou autres tourments des mauvais esprits » que m'avait donnée quelques mois auparavant un guérisseur, et que je gardais précieusement dans mon portefeuille. Jugeant que c'était un peu « faible » comme protection, elle me proposa d'évaluer mon potentiel bioénergétique par le test de la « règle de Bovis ». Elle me demanda de poser le doigt sur un cercle dessiné sur un carton. Tenant un pendule dans la main droite, elle le fit progresser lentement le long d'une règle graduée, jusqu'à obtenir le signal attendu. « *On a de la chance, strictement normal* », me dit-elle, me signifiant par là que je ne présentais pas encore de signes d'un envoûtement, malgré mes fréquentations.

Ma rencontre avec Marie-Christine prit ainsi la tournure d'une consultation

et non d'un entretien ethnographique à proprement parler. Parmi les questions que celle-ci comportait, certaines portaient sur mon environnement familial (« *Et vous, d'où venez-vous, vos parents, qu'est-ce qu'ils font, ils s'intéressent à ces choses-là ?* ») ou sur mon histoire personnelle (« *Vous avez subi des chocs émotionnels ?* »). D'autres questions, quant à elles, visaient à cerner mes réelles motivations à fourrer mon nez dans ce domaine puisque Marie-Christine considérait que mon travail universitaire n'était, somme toute, qu'un prétexte qui cachait mes véritables intentions (dont je ne voulais d'ailleurs pas prendre connaissance). J'avais beau lui exposer mon projet scientifique, elle m'attribuait (ou m'incitait à avoir) d'autres intentions que celles de réaliser un travail académique. À mon plus grand étonnement, elle m'invita à revenir le lendemain pour assister à une séance de désenvoûtement. Tout ce qu'elle voulut bien m'en dire se résumait dans la phrase suivante : « *C'est pour un monsieur qui est envoûté par une secte, il a un 666 sur lui* ». Mais contrairement à mes attentes, ce n'est pas un homme qui frappa le lendemain à la porte de la désenvoûteuse, mais bien deux jeunes femmes, l'épouse du principal intéressé, accompagnée d'une amie, ancienne cliente de Marie-Christine.

Le rituel de désenvoûtement proprement dit consista en une longue mise en scène comprenant des paroles et des gestes d'exorcisme, et dura à peu près une heure. La désenvoûteuse invoqua une série d'entités spirituelles (la Vierge, certains saints catholiques), utilisa un tambour de chaman, chassa les « mauvaises ondes », « clous et épingles » de la famille ensorcelée.

Au terme de la part rituelle de la séance, Marie-Christine se retourna vers moi et, sans autre mesure, me dit qu'elle était désolée, qu'elle avait oublié de me protéger, et qu'il y avait de fortes chances pour que j'aie pris sur moi une bonne partie des « ondes négatives » de sa cliente, ce qu'un deuxième test par la « règle de Bovis » confirma. Aussitôt après m'avoir adressé ce diagnostic peu rassurant, elle me demanda de m'en aller, me conseillant d'être très prudent en voiture, de ne pas m'étonner si mes proches se comportaient de manière agressive à mon égard, me rappelant toutefois qu'elle était là au cas où j'aurais besoin de ses services. J'éprouvais donc des sentiments plutôt mitigés en sortant de chez Marie-Christine ce jour-là. Si elle avait aussi facilement accepté que je l'observe à l'œuvre, c'était me semble-t-il, uniquement pour faire de moi un client potentiel. Ainsi, cette rencontre en laquelle j'avais fondé l'espoir d'accéder enfin à des faits empiriques se soldait par un échec, j'en sortais non seulement frustré, mais également chargé « d'ondes négatives » qui ne m'étaient pas initialement destinées. Je venais d'apprendre à mes dépens la facilité avec laquelle les spécialistes de l'invisible pouvaient retourner à leur avantage la relation ethnographique (toujours illégitime, rappelons-le) en situation de consultation, une offre en demande et inversement.

La place avantageuse du courtier en services magiques

Deux années plus tard, j'eus à nouveau l'occasion d'entrer en contact avec Marie-Christine mais, cette fois, les choses prirent une autre tournure. Suite à la publication d'un entretien dans un magazine hebdomadaire [7], dans lequel j'abordais brièvement la sorcellerie en tant que registre interprétatif « de rattrapage », c'est-à-dire qui est invoqué lorsque les recours habituels se sont révélés impuissants à améliorer une

situation qui s'est gravement dégradée et qui semble a priori désespérée, j'ai reçu une série de lettres provenant de personnes qui me demandaient essentiellement des adresses de guérisseurs et qui, en quelque sorte, m'ouvrirent de nouvelles perspectives.

Voici, à titre d'exemple, des extraits de quelques-unes de ces lettres qui, d'une certaine manière, sont révélatrices du type de demandes qui sont adressées aux guérisseurs :

1) « Mr, nous avons lu avec beaucoup d'intérêt votre article paru dans *Le Vif/L'Express* au sujet de votre travail de thèse sur les guérisseurs. Vous nous aideriez beaucoup si vous pouviez nous communiquer les coordonnées de l'un ou l'autre « guérisseur » plus spécialement orienté vers les problèmes d'eczéma chez les jeunes ».

2) « Mr, un article du *Vif//Express* a retenu mon attention : là où vous parlez de « signeurs ». Je serais désireux de consulter l'un d'entre eux. Ne sachant comment me procurer des adresses, j'ai posé la question à la journaliste qui m'a aimablement communiqué la vôtre. Puis-je vous demander ce service ? Il va de soi que votre responsabilité, en aucun cas, ne serait engagée ».

3) « Mr, suite à l'article paru récemment dans *Le Vif/L'Express* concernant quarante guérisseurs de Wallonie, je me permets de vous écrire pour vous demander la liste de ces guérisseurs (nom, adresse et numéro de téléphone si possible). Puis-je vous demander également une appréciation en m'indiquant ceux qui vous ont transmis le plus de renseignements à propos de leurs « secrets » ».

À nouveau, j'étais confronté à une situation problématique d'un point de vue déontologique. D'un côté, l'ethnographe est, en principe, tenu de ne pas trop interférer avec son objet d'études. Mais d'un autre côté, n'était-ce pas là l'une de ces situations « imprévisibles » (qui nous rappelle que l'ethnographie est une méthode empirique) et embarrassantes, mais dont on peut toutefois retirer certains avantages ? Accéder à ces demandes, n'était-ce pas, pour une fois, l'occasion de pallier l'illégitimité de la relation ethnographique exposée plus haut ? J'étais tiraillé par un choix à faire entre deux attitudes. D'un côté, je n'avais aucune raison de cautionner tel guérisseur plutôt qu'un autre en lui adressant d'éventuels patients après avoir obtenu son consentement et si je pensais qu'il pouvait répondre favorablement à certaines demandes. Mais d'autre part, j'ai vu là l'occasion de tirer profit d'une situation avantageuse pour mon projet de recherche puisque je détenais une sorte de monnaie d'échange, mon carnet d'adresses en quelque sorte, qui me permettrait éventuellement d'accéder à de nouvelles données, d'entendre d'autres récits. Je décidai finalement de répondre favorablement à quelques sollicitations, que je sélectionnai selon la nature de la demande et les possibilités dont je disposais pour y donner suite en négociant auprès de mes interlocuteurs la possibilité d'assister aux consultations ou bien de pouvoir rencontrer mes correspondants avant et/ou après celles-ci. C'est ainsi que j'ai joué à quelques occasions le rôle de courtier auprès de guérisseurs que j'avais rencontrés ou d'autres que je fréquentais régulièrement.

Quelques problèmes d'ordre éthique

En agissant de la sorte, j'exprimais clairement que j'étais de l'autre bord des sceptiques, et je laissais entendre que j'incitais ou que j'encourageais du moins le recours à ces pratiques, intervenant dans les itinéraires thérapeutiques de certains sujets, créant ainsi des situations qui, sans mon intervention, n'auraient pas eu lieu. Pire, je risquais, d'une part, de mettre en danger (relatif, certes) les guérisseurs qui me faisaient confiance en leur amenant des personnes dont je ne pouvais pas connaître les éventuels desseins cachés (car elles pouvaient très bien me mentir) et, d'autre part, j'orientais certains correspondants vers des guérisseurs alors que rien ne me permettait de dire qu'ils allaient y trouver leur compte. Et tout cela, dans le but de collecter des informations qui me permettraient d'avancer dans mon travail. Sans doute, l'on pourrait me reprocher d'avoir agi à la légère. Mais après tout, ce que cherchaient ces personnes, ce n'était ni l'adresse d'un médecin, ni un conseil « de bon sens » de ma part. En répondant à certaines demandes et en jouant le rôle d'intermédiaire, je n'ai fait, me semble-t-il, que recourir à une ruse semblable à bien d'autres dont chacun dispose et fait usage à son modeste niveau dans le cours de la vie quotidienne (Bizeul, 1998 : 765).

Parmi les personnes qui me demandèrent des adresses dans le domaine du magique, il s'en trouvait certaines qui se pensaient victimes d'actes de sorcellerie, et qui cherchaient en vain la solution à leurs problèmes. C'est ainsi que je reçus, un jour, un appel téléphonique d'Isabelle, la quarantaine, mère de deux jeunes garçons et professeur de langues. Lorsqu'elle me contacta, Isabelle avait déjà consulté une dizaine de spécialistes, parmi lesquels trois magnétiseurs, trois extra-lucides, un marabout d'origine nord-africaine et deux prêtres guérisseurs. Ce que cherchait Isabelle, c'était une personne capable de l'aider à triompher, par la magie, des procès dans lesquels elle était engagée à l'encontre de son ex-mari, concernant la garde partagée de leurs enfants, qu'elle voulait exclusive, ainsi que l'attribution d'une pension alimentaire. Sachant que c'était là l'une des facultés dont se vantait Marie-Christine, j'ai re-contacté cette dernière, lui demandant si elle voulait bien s'occuper de cette « affaire », en précisant que je souhaitais dans ce cas pouvoir assister aux consultations d'Isabelle, ce qu'elle accepta. Grâce à ce subterfuge, j'eus ainsi l'occasion d'assister à toutes les consultations de cette dernière [8]. Au cours de celles-ci, je prenais bien quelques notes, mais je me suis rapidement rendu compte qu'une grande partie de ce qui s'y disait m'échapperait si je ne trouvais pas une parade au carnet de notes, tant les paroles qui s'échangent au cours de ces séances sont rapides et denses. Une fois rentré chez moi, j'essayais de coucher sur le papier le déroulement de chaque consultation, ce qui m'était pourtant à chaque fois impossible, comme si j'étais victime d'une amnésie sélective. Pour remédier à cette situation, j'ai demandé à Marie-Christine de pouvoir enregistrer les consultations, ce qu'elle accepta également, en me demandant toutefois de couper mon magnétophone lorsqu'elle prononçait certaines paroles rituelles. À plusieurs reprises cependant, j'oubliai d'interrompre l'enregistrement, et ce n'est que bien plus tard que je m'en rendis compte. À nouveau, s'est posée la question de ce que j'allais bien pouvoir faire de ces données, de ces paroles précieuses mais enregistrées sans l'autorisation explicite de leur énonciatrice.

L'écriture comme pratique éthique à posteriori

En parcourant la littérature ethnographique, je me suis rapidement aperçu que la plupart de mes prédécesseurs dans ce domaine ont été confrontés à ce même problème : chaque ethnographe s'y étant aventuré en est revenu chargé d'un savoir quelque peu embarrassant. En effet, qu'est-il permis à l'ethnographe de faire avec des connaissances qu'il reçoit dans le cadre de la confiance ou de l'initiation ? Est-il en droit de tout révéler « au nom de la science » et, de la sorte, trahir la confiance que ses informateurs ont placée en lui ? Ou bien doit-il plutôt ne dévoiler que le savoir que ses informateurs l'ont explicitement autorisé à divulguer ? Dans les deux cas se joue à nouveau le risque de la faillite de son entreprise et resurgit l'ambiguïté de la pratique ethnographique. Dans le premier cas, parce qu'il transgresse les règles déontologiques liées à l'acquisition d'un savoir ésotérique ; dans le second, parce qu'il ne peut fournir qu'une analyse retranchée de données concrètes. Cette question se pose évidemment avec plus d'acuité dans le cas de savoirs occultes qui ne s'acquièrent que par l'initiation ou par héritage. Le « secret » du guérisseur relève de cette catégorie puisque, selon la tradition, son praticien ne peut en principe le divulguer qu'à son successeur, sans quoi celui-ci perdrait son « don ». Mais concrètement, tous les travaux réalisés dans ce domaine montrent que cette règle n'est pas toujours respectée, et qu'il n'était pas rare que l'ethnographe reçoive de tels « secrets » de la part de ses informateurs. Quant à savoir ce qu'il est autorisé d'en faire, chaque auteur a opéré son propre choix, déterminé en partie par les conditions dans lesquelles il a reçu de tels secrets. Car au final, si l'ethnographe a, somme toute, peu de contrôle sur les relations qu'il engage avec ses interlocuteurs (Bizeul, 1998 : 753), il est toutefois seul à décider de l'exploitation et de l'utilisation des données qu'il a recueillies sur le terrain.

André Julliard, tout d'abord, qui mena, de 1974 à 1981, une enquête sur les *l'veux*, *barreux* et *souffleux* de maux dans le département de l'Ain, reçut un jour, sans le demander, un livret typographié, *Le Médecin des pauvres*, contenant les prières en principe « secrètes » qu'il est d'ordinaire bien difficile de collecter [9]. Recevant ce livret sans aucune autre condition, rien ne l'empêchait de divulguer les « prières » qu'il contenait puisqu'elles ne lui avaient pas été transmises avec leur contrepartie rituelle, l'initiation, qui impose d'ordinaire le silence sur ce savoir. Il n'était dès lors plus le dépositaire de formules « secrètes », mais d'une brochure largement diffusée par les imprimeurs du XIXe siècle, et pouvait donc ne plus avoir de scrupules à publier son contenu et livrer ainsi l'étonnante richesse anthropologique contenue dans ces prières de guérison. À aucune autre occasion d'ailleurs, cet auteur ne dévoile d'autres prières que celles contenues dans cet ancien livret de colportage.

C'est une attitude différente qu'adopta Dominique Camus dans un ouvrage entièrement consacré aux « prières de guérison » des *leveurs de maux* bretons. Contrairement à Julliard, Camus dévoile et analyse toutes les formules qu'il a reçues, soit un corpus de 168 « prières » au total. La collecte d'un nombre aussi impressionnant de formules s'explique en partie du fait que l'auteur a enquêté dans sa propre région d'origine et que la plupart de ses informateurs étaient des connaissances proches : « *J'occupais une place de choix*, écrit-il, *celle de l'ethnologue du cru* » (Camus, 1990 : 16). Il reçut ainsi, à plusieurs reprises, des cahiers de

secrets contenant chacun plusieurs dizaines de formules qu'il compila dans son ouvrage. Camus explique son choix de livrer à une foule anonyme l'ensemble de ce savoir en invoquant le fait que, contrairement à ce qu'en pensent certains, la diffusion de ces formules n'affecte en rien leur efficacité puisque leur connaissance ne suffit pas pour se proclamer guérisseur. En effet, le « pouvoir » du guérisseur repose sur un « don » qui ne s'acquiert pas par la connaissance d'une formule ou d'un rituel : « *Dans la mesure où les secrets publiés sont anonymes car non liés à ces pouvoirs particuliers, individualisés et nommés, ce brouillage en empêche toute représentation particulière et aboutit à les priver de sens précis. Acquérir la certitude que dissocier les composants du secret pour en livrer certains sans que cela soit dommageable au don ne constitue pas une vaine justification de l'ethnologue vis-à-vis de ses informateurs ou de ses pairs, qui pourraient y voir un arrangement avantageux de préceptes déontologiques* » (*Ibid.*, p. 23). C'est donc avec l'accord de ses informateurs que Dominique Camus décide de livrer ce qui, pour bon nombre de ses prédécesseurs, constituait le gage d'une relation de confiance entre l'enquêteur et ses informateurs.

Recevoir de la part de ses informateurs l'un de ces carnets manuscrits contenant des formules de guérison semble en effet être monnaie courante lorsque l'on enquête sur les savoirs et pratiques magiques. J'en ai moi-même reçu plusieurs au cours de mon enquête et j'ai pu par ailleurs en recopier quelques-uns. À plusieurs reprises également, certains de mes interlocuteurs m'ont dévoilé leurs formules de guérison, que je n'avais pourtant même pas eu l'idée de leur demander. M'étant surtout intéressé à la dimension sociologique de la transmission et de la mise en pratique de ces « secrets », je n'ai pas eu vraiment besoin de m'interroger sur la pertinence ou la moralité de leur divulgation. Ces formulettes ne sont, finalement, qu'une sorte de curiosité par rapport à ce qui se joue de comportements et de représentations dans leur utilisation, ce à quoi j'ai consacré toute mon attention.

Conclusion

Par l'occasion qu'il m'a été donné ici de revenir sur une expérience de recherche passée, j'ai voulu montrer, en suivant les étapes qui ont marqué la progression de la collecte des données, à quelles questions et à quels choix j'ai été confronté en tant que jeune chercheur, peu formé à l'éthique de la recherche en sciences sociales, et comment j'y ai répondu au coup par coup. Ce « retour en arrière », m'a permis de prendre conscience de l'influence qu'ont eue sur moi les travaux de mes prédécesseurs, et dans les traces desquels j'ai tenté de me situer. Au cours de mon travail, je crois avoir adopté des conduites que mes expériences d'acteur social m'ont présentées comme étant appropriées aux différentes situations d'enquête qui se sont offertes pour avoir accès à des données qui autrement me seraient restées interdites. Au bout du compte, je n'aurai jamais été un observateur extérieur et désintéressé, je ne me suis jamais contenté « d'être là », et j'ai souvent suscité les données sur lesquelles j'ai élaboré mon ethnographie, provoqué les contextes d'observation, dont j'ai toujours été partie prenante.

Plaider pour une éthique de la relation ethnographique n'est pas une revendication récente, pas plus que de chercher à rendre le travail de terrain plus respectueux des participants aux enquêtes. Seulement, et au vu de ce qui précède, n'est-ce pas souhaiter à la fois l'impossible et

l'inconciliable ? Chercher à rendre l'ethnographie respectueuse de la morale revient en fait à la vider de ce qui en fait une discipline empirique si justement humaine et passionnante.

Notes

[1] Le contenu de cet article a fait l'objet d'une première présentation au séminaire d'éthique de la recherche en anthropologie organisé par le Centre de Recherches et d'Etudes Culture, Santé, Sociétés, Université Paul Cézanne, Aix-Marseille.

[2] Les questions soulevées ici se poseraient en d'autres termes si l'on se basait sur les travaux africanistes. Les préoccupations d'ordre éthique varient ainsi selon les contextes, la nationalité des ethnologues et des informateurs.

[3] « L'ouvrage des Panoff refermé, on a le sentiment qu'il n'y a plus de crédits pour aller faire de la profanation ou du camping chez les sauvages, mais seulement pour la science ; que plus les sauvages se civilisent et plus les ethnographes se moralisent » (Favret, 1969 : 1074).

[4] Les « géobiologues » pratiquant la « géobiologie », ont pour spécialité de détecter les « ondes négatives » qui perturbent l'équilibre vibratoire des lieux d'habitation, et de les neutraliser à l'aide de diverses techniques qui consistent dans la plupart des cas, à poser des objets qui neutralisent ces ondes. Sur cette pratique, je me permets de renvoyer le lecteur à mon ouvrage : Schmitz, 2006a, pp. 143-177.

[5] Ceci n'est toutefois pas de mise dans certains contextes comme les consultations de médecine générale ou spécialisée et les consultations de psychologie dans les hôpitaux universitaires où il est assez fréquent qu'un assistant, un interne ou une infirmière soit présent (voir notamment Fainzang, 2006 : 21).

[6] Voir notamment, pour ce qui est de l'ethnologie européeniste, Raineau 2001.

[7] « À l'école des sorciers », article signé Pascale Gruber, dans *Le Vif/L'Express*, 9 février 2001, pp. 48-49.

[8] J'ai publié une partie de cette « affaire » dans Schmitz, 2006b.

[9] Cf. Julliard, 1985.

Bibliographie

BARNES John Arundel, 2003 (1963), « Problèmes éthiques et politiques. L'enquête en contexte colonial vue par un anthropologue du Rhodes-Livingstone Institute », in CEFAÏ, Daniel (Dir.), *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 162-178.

BIZEUL Daniel, 1988, « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de sociologie*, 4, 751-787.

CAMUS Dominique, 1988, *Pouvoirs sorciers*, Paris, Imago.

CAMUS Dominique, 1990, *Paroles magiques. Secrets de guérison*, Paris,

Imago.

CAMUS Dominique, 1997, 1999, 2000, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs*, Paris, Flammarion.

COPANS Jean, 1999, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan.

EVANS-PRITCHARD Edward, 1972, *Sorcellerie, magie et oracles chez les Azande*, Paris, Gallimard.

FAINZANG Sylvie, 2006, *La relation médecins-malades : information et mensonge*, Paris, PUF.

FAVRET Jeanne, 1969, « En ethnologie, le crime ne paie plus », *Critique*, 271, 1074-1082.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots la mort les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.

FAVRET-SAADA Jeanne et CONTRERAS Josée, 1981, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, 8, 3-9.

GEERTZ Clifford, 1968, « Thinking as a Moral Act : Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork », *Antioch Review*, 27, 134-159.

GOODE Erich, 1996, « The Ethics of Deception in Social Research : A case study », *Qualitative Sociology*, 1, 11-33.

JULLIARD André, 1985, « Voir le corps pour barrer le mal. La perception populaire de l'anatomie humaine dans les prières médicales et religieuses du 'Médecin des pauvres' » in *Le corps humain : Nature, culture, surnaturel*, Montpellier, 289-316.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain - Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1, 71-109.

PANOFF Michel et PANOFF Françoise, 1968, *L'ethnologue et son ombre*, Paris, Payot.

RAINEAU Clémentine, 2001, *Maladie et infortune dans l'Auvergne d'aujourd'hui. Médecins, malades et guérisseurs d'un bourg montagnard à l'hôpital*, Thèse de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

SCHMITZ Olivier, 2006a, *Soigner par l'invisible. Enquête sur les guérisseurs aujourd'hui*, Paris, Imago.

SCHMITZ Olivier, 2006b, « Le désensorcellement comme cure psychodynamique », in SCHMITZ Olivier (Dir.), 2006, *Les médecines en parallèle. Multiplicité des recours au soin en Occident*, Paris, Karthala, 123-138.