

Éthique pragmatique de la recherche anthropologique : le cas d'une étude de l'obeah à Sainte-Lucie

Pragmatic ethics of anthropological research, the study of obeah in St. Lucia

La ética pragmática en la investigación antropológica, un estudio del obeah en Santa Lucía

Marie Meudec

Number 48, Fall 2009

De l'éthique de la recherche à l'éthique dans la recherche

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/039771ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/039771ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Liber

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Meudec, M. (2009). Éthique pragmatique de la recherche anthropologique : le cas d'une étude de l'obeah à Sainte-Lucie. *Cahiers de recherche sociologique*, (48), 155–174. <https://doi.org/10.7202/039771ar>

Article abstract

The establishment of ethics committees is quite recent in the field of anthropology, and they submit research in this field in many obligations — before, during and after the field. A fieldwork in St. Lucia in 2006, based on an understanding of rhetoric and gossips of witchcraft and construction of moral reasoning associated with obeah, will serve to show how compliance with regulations and ethical principles, such as defined in the committees, but also more widely in the anthropological discipline, not only is almost impossible, but also greatly limits research that focuses on «secret» or morally devalued practices. It shows the need to dispose of this ethics institutionalized for the benefit of a personal ethic.

Marie Meudec

Éthique pragmatique de la recherche anthropologique : le cas d'une étude de l'*obeah* à Sainte-Lucie

Il ne s'agit pas ici de critiquer les comités d'éthique tels qu'ils existent actuellement au sein de la recherche universitaire, mais plutôt d'interroger les concepts éthiques présents au sein de la discipline anthropologique, notamment ceux de consentement éclairé et de confiance. À travers un questionnement sur l'éthique concrète des anthropologues sur leur terrain, les limites et balises qu'ils se fixent au cours de leurs recherches, cet article vise à montrer quelques-uns des non-dits de la recherche. Car la notion d'éthique de la recherche fonctionne souvent comme un « prêt-à-penser » qui se veut consensuel, mais quelle en est la réalité pour les chercheurs qui travaillent sur des thèmes comme la sorcellerie¹ et les moralités locales dans les sociétés de la Caraïbe ? Les procédures de normalisation éthique et les codes établis par l'anthropologie doivent tous deux être questionnés et adaptés aux réalités contemporaines².

1. La sorcellerie a déjà fait l'objet de nombreux travaux en sciences sociales ; on s'est par exemple penché sur des thèmes comme la distinction entre *witchcraft* et *socery* (E. Evans-Pritchard), la compréhension de cet objet comme système symbolique ou pratique rituelle (E. Evans-Pritchard, V. W. Turner, A. Métraux), les relations entre sorcellerie et psychanalyse (C. Lévi-Strauss), les relations de pouvoir dans la sorcellerie (G. Balandier). Le questionnement sur les rapports de l'enquêteur à l'« objet » de la sorcellerie a été approfondi plus tard notamment par J. Favret-Saada (*Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1975). Toutefois, la bureaucratisation actuelle des procédures de recherche invite à se questionner sur les enjeux associés à l'éthique de la recherche dans l'étude de la sorcellerie.

2. D. Fassin, « L'éthique, au-delà de la règle. Réflexions autour d'une enquête ethnographique sur les pratiques de soins en Afrique du Sud », *Sociétés contemporaines*, vol. 71, n° 3, 2008, p. 117-136.

Réflexions éthiques de l'anthropologue

L'objet de ma recherche à Sainte-Lucie porte sur l'*obeah*, un ensemble de pratiques de gestion magico-religieuse de la maladie et de l'infortune souvent associées à la sorcellerie dans la Caraïbe anglophone³. Outre cette définition «classique», on peut comprendre l'*obeah* comme lieu d'émergence de discours moraux. Il n'est question dans ma recherche ni de croyance en la sorcellerie ni de l'efficacité des pratiques, et, sans pour autant nier l'existence des pratiques de sorcellerie ou des sorciers, il sera admis que l'emploi du terme «obeah» renvoie moins à un type spécifique de pratiques ou de connaissances qu'à un jugement moral⁴, à une métaphore de l'ordre social et moral, révélés par les pratiques discursives et les idiomes moraux. Pour le dire autrement, l'*obeah* figure le mal, ce qui est moralement reprochable.

Une étude de la diversité morale requiert quelques réflexions éthiques préalables. Cette analyse, lorsqu'elle vise la construction d'éthiques comparatives, est souvent l'objet de critiques, sur la base d'un double constat: soit les catégories utilisées au cours de l'enquête reproduisent celles du chercheur, et la démarche est alors qualifiée d'impérialiste, soit les critères issus des philosophies locales ne s'exportent pas hors du cadre de la culture étudiée⁵. Ce décalage entre catégories émiques et étiques doit être réfléchi dans une étude des ethnoéthiques qui révèle en même temps qu'elle met au défi les présupposés des anthropologues⁶. Ce travail vise une compréhension interne des mondes moraux à partir des idiomes locaux, et son intention relève de l'ordre de l'explication et non du jugement, la première idée n'impliquant pas nécessairement la deuxième⁷. À ce sujet, Vidal propose que l'anthropologue fasse «acte de critique — dans le sens le plus neutre du terme⁸» en imposant son analyse concernant ce qu'il suppose être les perceptions émiques des interlocuteurs, tout en limitant cette intrusion de façon à ce qu'elle ne devienne pas un jugement de valeur sur les autres.

Dès que l'anthropologue va sur le terrain, il doit faire face à des questionnements éthiques. L'éthique de la pratique anthropologique est

3. Voir M. Meudec, «Un autre regard sur la sorcellerie à Sainte-Lucie. *Obeah* et anthropologie des moralités», *Recherches haïtiano-antillaises*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 67-82.

4. M. Lambek, *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourse of Islam, Sorcery and Spirit Possession*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

5. D. J. Parkin (dir.), *The Anthropology of Evil*, Oxford, Blackwell, 1985.

6. R. Massé, «Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques: pour un relativisme éthique critique», *Anthropologie et sociétés*, vol. 24, n° 2, 2000, p. 13-34.

7. J.-L. Genard, *Sociologie de l'éthique*, Paris, L'Harmattan, 1992.

8. L. Vidal, «L'instant de vérité. Glissement de l'objet à son écriture en anthropologie», *L'Homme*, n° 173, 2005, p. 47-74.

pragmatique, et elle consiste en partie à analyser de façon réflexive sa «moralité personnelle⁹» en questionnant ses représentations et celles dont il est l'objet, cela afin d'éviter tout impérialisme éthique. Cette réflexion sur sa propre moralité s'inscrit dans le cadre plus général d'une attention portée au contexte idéologique dans lequel l'anthropologue se situe et qui le conditionne insidieusement¹⁰, ce qui constitue d'après Thomas une sorte d'«obligation éthique¹¹». Cette moralité personnelle peut être appréhendée à partir d'un portrait des figures de l'anthropologue, de l'anthropologie et de la recherche en général. Je proposerai ici quelques exemples, à partir des perceptions locales rencontrées lors de ma recherche sur les pratiques de gestion de la maladie et de l'infortune à Sainte-Lucie.

L'anthropologue promoteur culturel

Ma démarche de recherche est associée au départ à des logiques de promotion culturelle. Dans un contexte où plusieurs enquêtes sont déjà menées par le Folk Research Center¹² autour des pratiques «traditionnelles» (danse, musique, costumes, événements spéciaux tels que le Festival de la rose, le Festival de la marguerite ou la Journée créole...), et parce que je fréquente avec beaucoup d'assiduité ce centre au cours du premier mois, les personnes rencontrées, et notamment les guérisseurs-sorciers¹³, m'inscrivent dans une démarche culturaliste ou folklorisante de collecte et de mise en valeur des pratiques saintes-luciennes. Cette image de «défenseur» culturel s'applique souvent à l'anthropologue, à qui l'on attribue cette intention de valorisation des pratiques et connaissances «traditionnelles», même si celles-ci ne sont pas valorisées par la population.

La diffusion des résultats de la recherche paraît susceptible d'apporter aux informateurs une valorisation de leurs pratiques. Parce que je suis porteuse d'une connaissance «légitime», la participation à mon enquête fait miroiter une légitimité professionnelle ou morale, une possibilité de s'élever socialement ou d'accroître sa réputation. Mes premières rencontres

9. Voir à ce sujet P. Brodwin, *Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1996; C. Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002.

10. C. Ghasarian, «Les désarrois de l'ethnographe», *L'Homme*, n° 143, 1997, p. 189-198.

11. J. Thomas, *Doing Critical Ethnography*, Newbury Park, Sage, 1993.

12. Ce centre existe depuis 1973 et il a plusieurs fonctions: recherche et documentation, éducation culturelle, promotion du créole, publication, organisation d'événements «folkloriques». Voir <<http://stluciafolk.org/>>.

13. Ce terme de «guérisseur-sorcier» est employé ici car il permet à mon sens de conserver l'ambiguïté morale relative aux praticiens, et également parce que les qualificatifs locaux (*gadè, gajé, maji nwè, moun ki ka fè yon twavay bay lòt moun, malfètè, tjenbwatè, obeahman ou obeahwoman*) sont très souvent polysémiques. Une cinquantaine de guérisseurs-sorciers ont été rencontrés au cours de l'enquête.

avec des guérisseurs-sorciers s'inscrivent dans ce schéma¹⁴, car eux y voient une possible validation de leurs savoirs, une reconnaissance de leurs pratiques, voire une caution morale, dans un contexte où leur pratique est illégale (la détention d'une certification gouvernementale étant exigée pour pratiquer). En effet, la fréquentation plus ou moins régulière de l'anthropologue et de certains guérisseurs-sorciers et la mise au jour des processus de construction de la légitimation morale des guérisseurs-sorciers à Sainte-Lucie montrent une recherche constante de légitimation de leur part, à laquelle l'anthropologue contribue, qu'il le veuille ou non. Toutefois, parce que bon nombre de guérisseurs-sorciers sont vulnérables aux éventuelles plaintes des malades, ceux-ci peuvent s'avérer méfiants à mon égard, et je peux alors être considérée comme une « espionne » à la solde du gouvernement. Une fois la méfiance passée, les guérisseurs-sorciers, pratiquant de façon précaire, envisagent la possibilité d'être crédités d'un bien-fondé jusque-là dénié. À l'éventualité d'une légitimité professionnelle vient s'ajouter la perspective d'une légitimation morale. Certains attendent de moi, alors considérée comme une représentante de la « culture occidentale rationnelle », un jugement « scientifique » sur les réalités locales ou sur leurs pratiques. Tel est le cas des prêtres, pasteurs ou médecins qui espèrent que ma recherche pourra contribuer à la dénonciation et à la disparition des pratiques sorcellaires ou de divination, voire des pratiques « traditionnelles » de soin en général. Mais la suspicion à mon égard ne disparaît pas, car la figure de l'anthropologue culturaliste ne s'applique pas aux chercheurs intéressés à des pratiques qui ne font l'objet d'aucune revendication identitaire collective ou d'aucune volonté de légalisation de la part de la population, comme c'est le cas pour les pratiques associées à l'*obeah*.

L'anthropologue sorcier

Les guérisseurs-sorciers rencontrés, ou d'autres membres de la population, envisagent l'anthropologue intéressé aux pratiques magico-religieuses comme une source potentielle de connaissances sur la sorcellerie, et par le fait même un sorcier potentiel. Cette hypothèse se fonde sur un principe de base, à savoir que, face à l'*obeah*, un glissement sémantique opère : l'intérêt signifie la connaissance, laquelle signifie la pratique. Si on montre un intérêt quelconque pour l'*obeah*, en posant des questions sur le sujet ou en visitant des personnes soupçonnées de le pratiquer, on devient soi-même sujet à caution, suspecté de disposer de savoirs relatifs à l'*obeah* et donc de pratiquer la sorcellerie. Comme l'expose Olivier de Sardan, il convient de questionner le lien entre l'impossible neutralité du chercheur en contexte de sorcellerie et le statut attribué aux pratiques associées à la sorcellerie dans

14. Je dois préciser ici que les guérisseurs rencontrés ne sont pas forcément au courant de mon intérêt pour l'*obeah*, dans la mesure où je me suis souvent présentée comme désireuse d'en connaître davantage sur les pratiques de guérison en général, pour des raisons évoquées plus tard.

le contexte de l'enquête¹⁵. Le fait que «la culture officielle [...] disqualifie les pratiques d'ensorcellement et de "désensorcellement" comme relevant de superstitions irrationnelles périmées» amène à penser que celui qui pose des questions à ce sujet est lui-même impliqué personnellement dans les questions de sorcellerie. Comme je vais le montrer pour Sainte-Lucie, l'intérêt pour la sorcellerie signifie que l'on «en est», ce qui fait que l'on ne peut mener une recherche là-dessus sans y être impliqué. S'il existe une frontière entre connaissance des protections et pratique sorcellaire chez les guérisseurs-sorciers — qui relève d'ailleurs souvent d'un choix éthique personnel du guérisseur-sorcier —, dans l'esprit de la population, on ne peut protéger quelqu'un ou défaire une attaque d'*obeah* sans savoir attaquer. En découle une méfiance à notre égard, car on ne peut disposer de savoirs relatifs à l'*obeah* sans les mettre en pratique, à moins qu'on ne montre une velléité farouche de ne pas s'impliquer dans ces affaires. Ce trio intérêt-connaissance-pratique est un axe de compréhension indispensable de la figure de l'anthropologue sorcier à Sainte-Lucie.

L'objet de ma recherche m'insère dès le départ du «mauvais» côté des moralités, et d'autres facteurs viennent confirmer progressivement cette perception de l'anthropologue sorcier. Alors que je comprends progressivement certains des signes de l'«engagement sorcellaire» et les critères d'accusation de sorcellerie, qui fonctionnent en combinaison, plusieurs critères personnels (célibataire, agnostique, aux mœurs et fréquentations jugées douteuses, ayant séjourné en Haïti...) y correspondent de façon troublante. Ces caractéristiques prennent un sens particulier dans ce contexte sorcellaire. L'objet de ma recherche, mes caractéristiques personnelles et les conditions de l'enquête se superposent donc pour construire une figure plus ou moins cohérente de la sorcière. Plutôt que de réfléchir ici aux conditions d'existence de ce statut moral, il est intéressant d'envisager les conséquences d'une telle perception sur la recherche elle-même. Selon le rôle attribué au chercheur par l'interlocuteur, l'information donnée peut diverger, et ces divergences font donc l'objet d'analyses rigoureuses. L'anthropologue bricole son identité en fonction des représentations que l'on se fait de lui. Cette personnalité à multiples visages se traduit par exemple par une présentation de ma recherche (sur les plantes médicinales, les médecines traditionnelles, les pratiques de guérison, le pluralisme religieux, la sorcellerie) selon ce que je pense que l'interlocuteur attend de moi.

Flexibilité de la recherche de terrain

Toute recherche de terrain donne lieu à des imprévus auxquels il faut s'adapter. Cette flexibilité, requise dans la démarche, amène parfois à des changements d'approche dans la collecte de données.

15. J.-P. Olivier de Sardan, «Jeu de la croyance et "je" ethnologique: exotisme religieux et ethno-égo-centrisme», *Cahiers d'études africaines*, vol. 28, nos 111-112, 1988, p. 538.

Après un mois de présence à Sainte-Lucie, je me rends compte que l'on ne parle pas d'*obeah*, sauf dans les livres consultés dans un centre de recherche sur place. Même si le tabou de l'*obeah* était présumé lors de la rédaction du projet de thèse, le fait que l'on n'en parle pas du tout devient en quelque sorte problématique. L'*obeah* est un sujet de conversation très discret, voire inexistant, qui, lorsque abordé, suscite la peur ou un jugement moral négatif qui touche tout autant les personnes qui le pratiquent que celles qui s'y intéressent. Je dois donc dès le départ tenir compte de la négativité implicite de mon objet d'étude et de sa « contagion ». L'*obeah*, pratique moralement reprochable, contamine en quelque sorte de son illégitimité toute personne qui s'y intéresse.

La réaction de mon hôtesse face à une étudiante venue à Sainte-Lucie quelques années auparavant pour y étudier les pratiques magiques m'invite fortement à reformuler la présentation de ma recherche, non plus sur les pratiques magiques et sorcellaires, mais bien plus sur la médecine locale, les pratiques de guérison « traditionnelles ». En effet, elle présente le centre d'intérêt de cette étudiante — la *witchcraft* — comme la raison principale d'un événement douloureux survenu à celle-ci, rapatriée suite à une morsure de chien : « Beaucoup de gens ici disaient que c'est justement parce qu'elle travaillait là-dessus qu'elle s'est fait mordre [...]. Les gens n'aimaient pas du tout ce qu'elle faisait ici, cette étudiante », me précise-t-elle. Il aurait paru inutile, voire provocant, de continuer à lui présenter mes recherches de la même manière que dans mon projet de thèse, ou dans les formulaires de consentement. D'après le dire des gens, l'*obeah* n'existe pas — ou plus — à Sainte-Lucie. Je me questionne ainsi sur la pertinence de l'emploi de ce terme, concluant finalement que si le terme en tant que tel n'est que peu présent dans les discours, alors que tout le monde sait de quoi il retourne, sa charge morale et symbolique justifie le fait qu'il soit toujours employé.

Au cours d'un échange avec un docteur en Martinique, nous abordons sa passion pour les anciens ouvrages de sorcellerie, et je réalise avoir intériorisé la négativité associée à l'*obeah* au point d'avoir perdu la légitimité de ma recherche. De peur de me mettre les gens à dos, je deviens silencieuse sur l'objet de ma recherche, esquivant le sujet et me laissant détourner vers d'autres lieux de discours plus acceptables : les religions, les pratiques médicales « traditionnelles ». Au niveau méthodologique, et sur les conseils de plusieurs personnes, j'aborde les interlocuteurs de façon indirecte, en les faisant parler de la culture, des modes de vie ou des pratiques de soin. Mais cette forme d'« observation déguisée »¹⁶ ne mène à rien de concret en ce qui concerne l'*obeah*, même si je rencontre plusieurs guérisseurs-sorciers « traditionnels », des prêtres, des médecins, et que cela me permet d'entrevoir l'espace moral saint-lucien. Après de nombreuses tentatives d'approche indirecte infructueuses, je ressens un blocage dans la recherche.

16. E. Goode, « The ethics of deception in social research: a case study », *Qualitative Sociology*, vol. 19, n° 1, 1996, p. 11-33.

Une deuxième période se démarque par une prise de risque plus grande, s'exprimant par exemple sous la forme d'un aveu fait à des personnes jugées dignes de confiance. Cette démarche est rendue possible notamment par la présence d'un entourage «sécuritaire», dans la mesure où je loue un logement à une dame respectée dans le village. Cette approche plus directe basée sur la confiance me fait agir avec une sorte de «prudence pratique» dans la gestion des interactions et des rencontres¹⁷, et je présente le projet de recherche en insistant sur le caractère privé et confidentiel des données recueillies, et sur le fait que le nom des interlocuteurs n'apparaîtra pas dans un rapport. Je rencontre à ce moment certains guérisseurs-sorciers qui me disent faire des protections ou des remèdes contre l'*obeah* et des personnes accusées de faire de l'*obeah*. Mais je fais face à de nombreux «échecs» car, pour refuser de me rencontrer ou de répondre à mes questions, mes interlocuteurs utilisent toutes sortes de stratégies : répétition des annulations et reports de rendez-vous, absences, rencontres détournées de leur but premier ou intéressées (pour l'argent, la séduction), interlocuteurs fictifs... Au cours des entrevues, le déni ou l'évitement peuvent se manifester par un endormissement, des sourires au lieu de réponses, des conversations détournées, des dénégations pures et simples («je ne vois pas de quoi tu parles»).

Certaines techniques ont contribué à rendre cette recherche difficile, et son objet, illégitime. D'après ce que l'on me dit, la politesse suggère que l'on ne refuse jamais directement une entrevue ou une rencontre, de peur de faire honte à la personne en demande, quitte à mettre en œuvre diverses stratégies (simuler l'absence ou un empêchement de dernière minute, par exemple). Prise à ce moment d'un fort sentiment de lassitude face au déni-évitement de l'*obeah*, je développe une «tactique relationnelle¹⁸» différente de celle fondée sur la confiance et les relations à long terme, qui se révèle insatisfaisante.

L'élément déclencheur survient lors d'une rencontre avec un guérisseur du village, que je dois rencontrer depuis quatre mois, et qui, au cours de cette entrevue, répond par des sourires à mes questions, en détournant de façon très évidente la conversation vers les élections ou tout autre sujet plus anodin. J'en viens à la conclusion que *plus je connais les gens — et surtout plus ils me connaissent (l'enquêtrice enquêtée) — et moins ils me parlent*. La saturation provoquée par les refus, les évitements ou les attitudes de déni produit chez moi un sentiment d'échec face à la méthode jusque-là employée, d'autant plus que ce constat vient contredire les présupposés de la recherche de terrain en anthropologie voulant que l'immersion prolongée provoque de façon quasi systématique un rapprochement avec les locaux et une augmentation ou un approfondissement des informations

17. M. Naepels, «Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique», *L'Homme*, n° 148, 1998, p. 185-200.

18. D. Bizeul, «Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause», *Revue française de sociologie*, vol. 39, n° 4, 1988, p. 773.

recueillies. Bouju¹⁹ parle par exemple du crédit attribué au chercheur qui renouvelle ses entretiens avec la même personne, laquelle diminuerait par la même occasion la production de mensonges étant donné que l'enquêteur est censé mieux comprendre les choses. Dans mon cas, renouveler une entrevue est souvent pris pour une faiblesse intellectuelle de ma part : « Mais pourquoi revient-elle poser les mêmes questions ? N'a-t-elle pas compris la première fois ? » La répétition d'entrevues ne s'avère donc pas toujours enrichissante, ce qui m'amène à remettre en question — sans toutefois aller jusqu'à suivre Goode, selon lequel il faut trahir ses informateurs pour devenir un sociologue honnête²⁰ — les notions de proximité et de confiance posées comme nécessaires dans la relation ethnographique.

Nouvelle approche : surprise, provocation... violence ?

La méthodologie « inversée », employée à la fin de ma recherche et retracée ici, m'amène à me questionner sur des principes éthiques en anthropologie. Constatant les manques de la première approche, basée sur la confiance et les relations à long terme²¹, je décide de changer de technique, en adoptant une approche très directe, mêlant l'effet de surprise et la provocation²², procédés attachés à une symbolique guerrière se traduisant en termes d'attaque, de défense ou d'esquive. La méfiance, découlant tant de l'objet de recherche que de la spécificité du lieu de l'enquête (une petite société d'interconnaissance), m'invite à tirer parti de cette situation. Il s'agit alors de rencontrer des gens, notamment des guérisseurs-sorciers, généralement en allant chez eux sans prendre de rendez-vous au préalable. S'ils sont là, je m'invite directement à leur poser des questions. Cette approche directe s'avère efficace : en surprenant les personnes, je parviens à recueillir des réactions qui n'ont pas le temps d'être réfléchies et calculées. Ces « expériences déstabilisantes²³ » permettent d'obtenir des réactions et des résultats différents, car si les interlocuteurs sont prévenus de mon arrivée, ils se

19. J. Bouju, « Pratiques économiques et structures sociales. Exemples dogon au Mali », dans D. Fassin et Y. Jaffré (dir.), *Sociétés, développement et santé*, Paris, Ellipses, 1990.

20. E. Goode, art. cité.

21. Les relations à long terme qui sont évoquées ici font référence à plusieurs types de relations : celles qui sont entretenues de façon régulière avec des gens depuis mon arrivée à Sainte-Lucie, mais aussi les relations plus superficielles nées du fait que je réside dans un village depuis six mois et que les personnes de mon voisinage et moi semblons nous « connaître » au fil du temps. Il s'agit finalement des relations créées par une présence longue sur le terrain.

22. Cette approche mêlant surprise et provocation n'est en soi pas nouvelle. On peut par exemple penser à l'ethnométhodologie et aux travaux d'Harold Garfinkel, notamment *Studies in Ethnomethodology*, Los Angeles, University of California, 1967 ; voir également à ce sujet l'article de John C. Heritage, « L'ethnométhodologie : une approche procédurale de l'action et de la communication », *Réseaux*, vol. 9, n° 50, 1991, p. 89-130.

23. H. Garfinkel, *op. cit.*

renseignent sur mon identité, mes comportements et objectifs de recherche supposés, et préparent leur discours pour la rencontre. Je provoque ainsi les interlocuteurs en affirmant savoir ce qu'ils font et en ajoutant qu'ils doivent m'en parler. Effet de surprise et provocation constituent ainsi de précieux atouts méthodologiques.

Cette démarche s'accompagne d'un fort investissement personnel et d'une incorporation de deux modes d'être : la méfiance et l'arrogance. Suivant les recommandations de proches qui estiment que je serai ainsi protégée d'attaques quelconques, je rencontre de nombreux guérisseurs-sorciers et *gadè* (guérisseurs-devins), des personnes parfois jugées dangereuses, souvent en terrain urbain et dans des lieux publics. Ces entrevues « à risque » auraient logiquement dues se dérouler une seule fois avec chaque interlocuteur, une deuxième rencontre augmentant ma vulnérabilité. La méfiance et la suspicion m'amènent à mentir sur ma vie privée, à chercher constamment les intérêts que les informateurs peuvent avoir à me rencontrer, à imaginer toutes sortes de techniques pour stimuler l'information et interpréter les discours. Cette posture trouve justification dans le fait que l'on tente souvent de me « couillonner » (terme créole significatif), c'est-à-dire de me manipuler.

Quant à l'arrogance (montrer aux gens que l'on a compris où ils veulent nous amener, par exemple), elle est souvent jugée comme étant un signe d'engagement à l'*obeah*, et cela, entre autres, me vaut d'être suspectée et accusée de sorcellerie. La limite entre assurance et arrogance n'est pas claire, ou plutôt le passage de l'une à l'autre peut s'effectuer très rapidement, en fonction d'éléments très subtils. L'assurance tient au fait que, comprenant mieux les codes sociaux, je parviens à les utiliser dans la vie quotidienne. Mais l'assurance m'est également attribuée, même si je ne l'éprouve pas, dans des situations qui, localement, signifient beaucoup ; le fait d'être une femme et de marcher seule dans des sentiers de campagne isolés ou dans des quartiers urbains malfamés est suspect, et facilement interprété comme un signe de possession d'une « force » magique ; le fait de parler ouvertement et directement à mes interlocuteurs de l'*obeah* — à la fin de mon séjour seulement — peut également être interprété de cette façon.

D'autres formes d'interaction entrent dans ce cadre assurance-arrogance, notamment une interaction avec la bibliothécaire du village, qui, à l'annonce de la fin de mon séjour, ne veut pas me rendre l'argent déposé à la bibliothèque quelques mois plus tôt pour des emprunts d'ouvrages. Plutôt que de me laisser faire, et de renoncer à cet argent, je joue le jeu, ayant jusque-là réussi à échapper à ces rapports de domination, traduits par un adage local : « *si ou pa fò ou fèb* » (si tu n'es pas fort, c'est que tu es faible). Refusant pendant quelques dizaines de minutes de me rendre cet argent sous des arguments douteux, formulés de façon très autoritaire, je la menace finalement de « faire des choses », en tout cas celles dont elle me croit capable. Comptant en effet sur les rumeurs à mon égard dans le village, je lui dis : « Ok, tu ne veux pas me rendre l'argent. Tu sais ce que je

peux faire? — Oh oui, tu peux faire beaucoup de choses. — Eh bien, je vais les faire!» Cet affrontement s'avère «gagnant», car elle me suit dans la rue au sortir de la bibliothèque pour me signaler qu'elle est prête à me rendre l'argent en question. Suite à cet événement pour le moins déstabilisant, survient un mélange intense de tristesse, de fierté et de honte. L'agressivité de cette dame à mon égard commence dès mon arrivée dans «sa» bibliothèque au début de mon séjour. Il peut exister plusieurs raisons permettant d'expliquer cette agressivité rencontrée chez des interlocuteurs, et Vidal avance que cela peut se faire «dans l'optique très concrète de vouloir signifier son mécontentement ou de préparer son interlocuteur à une demande, d'aide notamment²⁴». Elle cherche plusieurs fois à se faire aider, en informatique notamment, ou à me transformer en cliente d'un groupe de promotion phytothérapeutique ou en lectrice des ouvrages de Ron Hubbard (fondateur de l'Église de scientologie), ce à quoi je réponds toujours poliment par la négative. Le seul élément positif permettant de tirer de ce conflit une quelconque fierté, n'effaçant en aucun cas le dégoût ressenti, pourrait être celui d'avoir agi comme certains locaux, d'avoir montré une certaine capacité à agir comme ceux que l'on étudie si on était à leur place²⁵. Aux dires de certains de mes proches sur place, à qui je raconte cet événement, je n'ai fait que ce que je devais faire, ce que n'importe qui aurait fait à ma place, à savoir me défendre d'un abus.

Gina Ulysse décrit dans un article²⁶ ses rapports avec Miss Tiny, une commerçante en Jamaïque, et montre comment celle-ci, de par son appartenance au domaine public, développe des stratégies de défense (*toughness*) afin de se rendre «non harcelable» (*unharassable*). Cet endurcissement peut également se produire chez l'anthropologue, lui permettant en quelque sorte de se protéger des éventuelles agressions physiques ou verbales. Un parallèle peut être fait ici avec des recherches en milieux exclusivement masculins, là où Bizeul montre que certaines femmes en viennent à se comporter «de façon énergique, voire arrogante, pour prendre le contrepied de l'attitude effacée et vulnérable attendues d'elles²⁷». Ayant également rencontré de tels comportements chez des femmes lors de mon enquête, je considère que mon agressivité à l'encontre de la bibliothécaire, qui répond en outre à une succession de remarques désobligeantes à mon égard, illustre non seulement un sentiment de lassitude, un besoin de ne plus me faire rouler, mais également l'adoption de cette posture coriace et

24. L. Vidal, art. cité.

25. Voir J.-P. Olivier de Sardan, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2008; J.-P. Olivier de Sardan, «La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie», *Enquête*, n° 1, 1995, p. 71-109 (<<http://enquete.revues.org/document263.html>>).

26. G. Ulysse, «Conquering duppies in Kingston: Miss Tiny and me, field-work conflicts, and being loved and rescued», *Anthropology and Humanism*, vol. 27, n° 1, 2002, p. 10-26.

27. D. Bizeul, art. cité, p. 762.

endurcie permettant de résister aux affronts. Ces comportements agressifs, même s'ils existent chez certaines femmes sur place, sont souvent méprisés pour les femmes, étrangères de surcroît, là où la politesse et la discrétion devraient être de mise.

Ces moments de conflits sur le terrain révèlent notamment à quel point les anthropologues, d'une part, entrent qu'ils le veulent ou non dans des rapports sociaux conflictuels ou de domination et, d'autre part, dénie trop souvent l'agencité des acteurs, autant la leur que celle de leurs « sujets ». Ces situations d'affrontement font partie intégrante du processus de recherche et de la production du savoir anthropologique²⁸. Mais, le plus souvent, dans les écrits des anthropologues, les violences faites aux personnes rencontrées et à soi au cours du terrain sont tues²⁹. On doit s'interroger sur ces omissions dans l'écriture et sur la façon dont on peut ou doit justifier cette violence créée par ce qui n'est à l'origine qu'un simple exercice universitaire. Ces moments de la recherche, lorsque énoncés dans le milieu universitaire, le sont souvent sous forme de confession, et ce dévoilement de la nature de certaines relations amène à « s'exposer à la critique, à l'opprobre de ses pairs³⁰ ». Il existe là un paradoxe dans la mesure où on nous dit souvent que l'on ne devient pas ethnologue avant d'avoir fait l'expérience — subjective — de l'être, mais que les données attendues au retour du terrain doivent être objectives. Au cours du dernier mois, j'essaie toujours d'expliquer ma recherche aux gens que je sollicite pour une entrevue, mais ces explications ne les satisfont pas. Comme le rappelle Agar³¹, les gens accordent souvent un faible crédit aux explications du chercheur, lui répondant à partir des raisons, parfois malveillantes, qu'ils imaginent à sa présence. Ces raisonnements s'inspirent des représentations locales, dans la mesure où mon intérêt pour l'*obeah* est souvent interprété comme une marque de sorcellerie, et mon déni — sur le même mode que le leur — ajoute du crédit à cette perception. On me demande alors des remèdes, des protections ou des démonstrations en direct. Ma présence *en tant que chercheuse* pose « problème » ; elle devient donc un moyen d'investigation³².

28. L. Jérôme, « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones », *Anthropologie et sociétés*, vol. 32, n° 3, 2008, p. 179-196.

29. N. Giafferi-Dombre, « Haïti, carrefour des destinées ethnographiques », dans O. Leservoiser et L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2007, p. 179-186.

30. O. Schmitz, « Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique », *ethnographiques.org*, n° 17, 2008 (<<http://www.ethnographiques.org/2008/Schmitz.html>>, page consultée le 8 janvier 2008).

31. M. H. Agar, *The Professional Stranger: an Informal Introduction to Ethnography*, New York, Academic Press, 1980.

32. J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art. cité.

Consentement, égalité et confiance

Le processus de recherche est constamment alimenté par des réflexions éthiques, et les relations entre l'anthropologue et les divers acteurs sur le terrain sont sources de nombreux questionnements, dont certains vont être développés ici. D'après Le Breton, l'enquête par entretien suppose que celui-ci soit effectué «avec le consentement des acteurs selon un principe d'égalité³³». Deux points ressortent de cette affirmation, qui méritent d'être traités plus profondément : pour l'anthropologue, le rapport entretenu avec les interlocuteurs doit viser l'égalité, et l'entretien doit survenir après un consentement de la part des interlocuteurs.

Un bref historique des formulaires de consentement montre que leur création est le résultat de questionnements éthiques au sein de la recherche médicale. Leur application telle quelle en anthropologie est insatisfaisante dans la mesure où les dommages possibles ne sont pas les mêmes dans les deux champs de savoir. En outre, le modèle médical est inadéquat dans la mesure où, en anthropologie, les implications de la recherche ne peuvent être anticipées. Le consentement doit donc être pensé différemment dans un contexte ethnographique, car il repose sur des relations émergentes de confiance. Le consentement, dans le contexte du terrain, est un processus créatif, relationnel et séquentiel, incompatible avec l'anticipation ou l'engagement contractuels tels qu'ils apparaissent dans le consentement éclairé en contexte médical. Des anthropologues développent donc l'idée d'éthiques émergentes, notamment à travers le concept de négociation³⁴. Mais celui-ci pose problème également, car comment s'assurer d'être le confident de ce qui a été négocié, et seulement de ce qui a été négocié ? Et surtout, comment définir clairement ce qui est négocié, à quoi le participant consent ? Où commence et où finit la participation à la recherche³⁵ ? Dans tous les cas, la question du consentement est ambiguë, et les relations de confiance instaurées entre le chercheur et ses informateurs ne sont pas si évidentes, voire pas si nécessaires dans certains cas³⁶.

L'obtention du consentement éclairé des personnes interrogées, supposant une prise en compte et une signature des formulaires avant toute entrevue, est requise officiellement par les comités d'éthique de la recherche. Toutefois, il est plus souvent question d'un recours au consentement verbal, parfois après la présentation des objectifs et l'utilisation ultérieure d'une recherche. De telles autorisations orales relèvent plutôt

33. D. Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004, p. 177.

34. M. Parker, «Ethnography/ethics», *Social Science and Medicine*, vol. 65, 2007, p. 2248-2259.

35. T. Miller et L. Bell, «Consenting to what? Issues of access, gate-keeping and "informed" consent», dans M. Mauthner *et al.* (dir.), *Ethics in Qualitative Research*, Londres, Sage, 2002, p. 53-69 ; M. M. Burgess, «Proposing modesty for informed consent», *Social Science & Medicine*, vol. 65, 2007, p. 2284-2295.

36. E. Goode, art. cité.

d'un accord de confiance, d'une entente entre deux parties, alors que l'utilisation de l'écrit, dans la relation entre le chercheur et l'informateur, peut être suspecte, et que la demande écrite formelle peut générer des inquiétudes ou un blocage dans la relation³⁷. En outre, le statut accordé à la personne qui écrit — l'anthropologue — s'inscrit dans un réseau de compétences dans lequel le guérisseur-sorcier, « détenteur de compétences illégitimes³⁸ », se trouve être la figure inverse de celle de l'anthropologue, auquel on attribue une légitimité de fait. Il est d'ailleurs paradoxal, comme le signale Héroult, que l'on parle encore de confiance lorsqu'il y a engagement par écrit, car celui-ci « signale que la confiance tacite n'est plus de mise³⁹ ». Et les interférences augmentent d'autant que les statuts sociaux des divers protagonistes sont inégaux. C'est pourquoi le travail d'enquête vise à essayer de ne pas renforcer une telle opposition.

La pratique largement répandue du consentement éclairé dans les sciences humaines pose de nombreuses questions, sa mise en œuvre étant souvent difficile, et amène à réfléchir au postulat qu'est la confiance entre anthropologue et enquêté, comme entre médecin et patient⁴⁰. On doit en effet se demander si cette confiance n'est pas imposée, s'il ne s'agit pas en fait plutôt d'un abus d'autorité. On ne saurait mieux dire que Le Breton lorsqu'il fait de « la mise en place d'une situation d'entretien une relation d'autorité⁴¹ ». Didier Fassin souligne également le fait que la production du document signé reflète peut-être davantage une volonté du chercheur, et peut-être, surtout, des institutions de recherche, de se protéger qu'un souci de garantir des droits à l'enquêté⁴². Livet questionne les asymétries provoquées par la demande de consentement éclairé en contexte médical et lors de recherches en psychologie expérimentale⁴³. Il montre qu'il existe un déséquilibre social, que ce soit dans la relation médecin/patient ou chercheur/informateur. Dans une situation de recherche, on invoque le consentement pour atténuer ou compenser en quelque sorte ces asymétries. Comme le rappelle Favret-Saada, « l'anthropologie, même dans ses tentatives les plus humanistes, a toujours reconduit un présupposé d'asymétrie entre l'ethnographe et son objet⁴⁴ ».

37. D. Fassin, art. cité ; L. Jérôme, art. cité.

38. D. Camus, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers : la délivrance*, Paris, Flammarion, 1997, p. 120.

39. L. Héroult, « Faire de l'anthropologie en "terrain transsexuel" », dans O. Leservoisière et L. Vidal (dir.), *op. cit.*, p. 99.

40. E. Van Dongen et S. Fainzang, « Lying, misery and illness: towards a medical anthropology of the lie », *Anthropology and Medicine*, vol. 9, n° 2, 2002, p. 85-95.

41. D. Le Breton, *op. cit.*, p. 177.

42. D. Fassin, art. cité.

43. P. Livet, « Interactivité et reconnaissance de la singularité : les variétés du consentement », dans J.-P. Caverni et R. Gori (dir.), *Le consentement. Droit nouveau du patient ou imposture ?*, Paris, In Press, 2005, p. 49-69.

44. C. Isnart, « En marge du dossier sur l'empathie en anthropologie. Entretien avec Jeanne-Favret-Saada », *Journal des anthropologues*, n°s 114-115, 2008, p. 206.

Si tant est qu'il y a consentement, on doit se questionner sur les conditions de son obtention, et notamment sur les éclaircissements et la présentation faits par le chercheur. Cela devient encore plus évident lorsque l'objet de la recherche est plus ou moins tabou, immoral, quand le but de l'enquête ne peut pas être énoncé clairement. Comme le dit Desclaux, «si la recherche est limitée aux sujets qui y ont préalablement consenti, seuls des thèmes consensuels peuvent être abordés. Les pratiques cachées parce qu'interdites, de l'ordre du secret ou du privé, réprouvées socialement, ne peuvent plus être observées⁴⁵.» Concrètement, l'illégitimité morale associée à l'objet de ma recherche m'amène à changer le titre du formulaire de consentement, en remplaçant le terme *obeah* par la paraphrase «pratiques spirituelles de soins». Pour la grande majorité des personnes interviewées (sept sur huit) qui ne signent pas le formulaire, une présentation en bonne et due forme de ma recherche ne peut être effectuée de façon systématique, pour des raisons le plus souvent involontaires⁴⁶. L'ethnographe intéressé par les pratiques magiques se trouve souvent emporté dans le flot des relations sociales, et ne peut pas toujours préciser à qui l'informateur a affaire⁴⁷.

On doit se questionner sur la possibilité pour l'anthropologue, engagé personnellement dans une enquête, de se conformer aux règles éthiques institutionnelles et sur les postulats de base des relations entre l'anthropologue et ses interlocuteurs sur le terrain. Les notions de confiance et de consentement venant d'être traitées, il convient de s'interroger également sur celles de mensonge et de vérité.

Mensonges et vérités du terrain

Au cours des entretiens, non seulement l'interlocuteur doit prendre conscience de certains aspects qui allaient de soi jusque-là et comprendre ce que l'ethnologue attend de lui, mais il doit encore trouver comment présenter l'information à l'ethnologue, un étranger qui par définition est extérieur à son vécu quotidien. Informer, c'est en un sens «donner forme à», et ce que l'anthropologue collecte, ce sont les mises en forme de faits vécus par l'interlocuteur, un état du processus de construction intersubjective des discours. Cela mène à la question de l'«authenticité» de la conversation, dans la mesure où tout interlocuteur a tendance à dire ce que l'enquêteur veut entendre de lui, la «bonne réponse», à se comporter de la façon lui semblant appropriée. Des études évoquent cette situation en termes de «jeu», et montrent les négociations informelles entre le chercheur et

45. A. Desclaux, «Les lieux du “véritable travail éthique” en anthropologie de la santé: terrain, comités, espaces de réflexion?», ethnographiques.org, n° 17, 2008 (<<http://www.ethnographiques.org/2008/Desclaux.html>>, page consultée le 8 janvier 2008).

46. Toutefois, un consentement verbal est demandé, en précisant que les informations recueillies resteront anonymes et confidentielles.

47. O. Schmitz, art. cité.

l'interlocuteur lors de l'enquête de terrain⁴⁸. Comment peut-on évaluer l'importance du jeu dans les discours recueillis? L'interlocuteur a-t-il parfois recours au mensonge pour satisfaire aux attentes de l'anthropologue ou à des contraintes culturellement conditionnées? Il revient de se questionner sur le pourquoi et le comment du mensonge sur le terrain.

En ce sens, le déni-évitement de la sorcellerie dans les discours de la vie quotidienne à Sainte-Lucie est significatif. Tout au long de l'enquête, je cherche à rejoindre des malades ayant eu recours à l'*obeah* pour des protections, des remèdes ou des attaques (même s'il me paraît peu probable d'avoir affaire à des personnes de la dernière catégorie). Mais s'il s'avère que les guérisseurs-sorciers sont parfois dans le déni, alors les malades semblent l'être davantage. Le recours à des praticiens de l'*obeah* est généralement nié, cette dénégation caractérisant notamment un refus d'être assimilé à des personnes désignées comme moralement mauvaises. Les seules personnes admettant avoir eu recours à l'*obeah* ou à des guérisseurs-sorciers qui y sont associés sont les guérisseurs-sorciers eux-mêmes. Parmi ceux rencontrés, seule une infime partie évoque sa capacité à contrer les *tjenbwa*⁴⁹ ou des attaques de sorcellerie. Dénier ou éviter une quelconque association à l'*obeah* est un élément crucial au cours de ma recherche, et je ne peux que chercher à contourner cet état de fait, sans tenter de l'annuler. Comment est-il possible de comprendre l'existence de guérisseurs-sorciers face au déni du recours à ces mêmes praticiens par les malades?

Salamone constate qu'il existe peu d'écrits sur la question de la signification théorique et méthodologique de l'informateur « menteur »⁵⁰. Pourtant, c'est lorsque les anthropologues se sont aperçus que leurs informateurs mentaient qu'ils ont commencé leurs recherches sur le mensonge⁵¹. Aujourd'hui, quelques recherches évoquent cette question du rapport entre mensonge et vérité au cours de la situation d'entretien, plus souvent d'ailleurs en analysant le mensonge de l'interlocuteur que celui de l'anthropologue⁵². Car le discours recueilli par l'anthropologue se veut le reflet de la vérité, voire une illusion d'authenticité⁵³. L'anthropologue

48. D. Le Breton, *op. cit.*

49. Terme créole à peu près équivalent au terme anglais *obeah*.

50. F. A. Salamone, « The methodological significance of the lying informant », *Anthropological Quarterly*, vol. 50, n° 3, 1977, p. 117-124.

51. E. Van Dongen et S. Fainzang, art. cité.

52. Les anthropologues se tournent d'ailleurs plus facilement vers une étude du mensonge chez les autres qu'au sein de leur propre pratique. Doit-on y voir une certaine frilosité, compte tenu des protocoles de recherche en matière d'éthique? Ou alors un abandon de la posture réflexive? Le stigmaté associé au mensonge, et parfois à son étude, fait qu'il n'est pas pris en compte de la même manière que peuvent l'être d'autres éléments du discours, et il conviendrait pourtant de le réhabiliter comme objet d'étude à part entière (voir E. Van Dongen et S. Fainzang (dir.), *Lying and Illness: Power and Performance*, Amsterdam, Het Spinhuis, 2005).

53. J. Dakhli, « Le terrain de la vérité », *Les terrains de l'enquête*, 1995, <<http://enquete.revues.org/document270.html>>.

doit plutôt s'inscrire dans un «souci du vraisemblable⁵⁴» que dans une quelconque recherche de vérité.

Dans nos sociétés, le mensonge est intimement lié aux moralités, et le fait que la vérité soit valorisée de façon positive dans la plupart des sociétés engendre une situation problématique pour le mensonge, qui se voit attribué une connotation négative⁵⁵. Dans la relation d'entretien, le mensonge peut souvent être vu comme le reflet de la qualité intrinsèque d'un phénomène ou comme une remise en cause des capacités du chercheur. Toutefois, plutôt que de juger la pratique du mensonge, il revient de se questionner sur sa signification, car le mensonge en tant qu'acte montre souvent la face cachée des relations sociales, et s'inscrit dans le rapport dialectique entre le caché et le révélé⁵⁶. On peut alors s'aider de l'approche relativiste, selon laquelle le mensonge a un sens contextuel pour les acteurs qui l'emploient, et de l'approche constructiviste, telle que développée par Massé, Van Dongen et Fainzang⁵⁷, qui amène à s'interroger sur l'interdépendance des concepts de vérité et de mensonge. La nature du mensonge étant ambiguë, cela rend nécessaire une définition du mensonge *per se*, et non plus *a priori*. Dans le cas de la recherche sur l'*obeah*, a-t-on affaire au mensonge, à l'évitement ou au silence?

Van Dongen et Fainzang montrent que la question est finalement de savoir ce qui est décrit comme mensonge dans la société, sa signification selon le contexte, et ce qui est en jeu quand les gens mentent⁵⁸. Les mensonges sont une forme de communication «normale» dont l'étude peut nous permettre de découvrir les valeurs culturelles à l'œuvre — autant chez les interlocuteurs que chez l'anthropologue —, les dynamiques de l'organisation sociale et la structure informelle des réseaux⁵⁹. Comme le dit Massé, «un mensonge, comme une vérité, doit tout d'abord être examiné en tant que construction socioculturelle encadrée par la culture locale, avant d'être analysé de façon pragmatique en tant que moyen de servir des intérêts sociaux et individuels⁶⁰». Si le mensonge est un procédé «normal» dans toute forme de communication, on ne peut pas toujours en connaître à l'avance les conséquences, s'il y en a, nuisibles ou non. Le déni de l'*obeah* constitue un mensonge de type social ou culturel⁶¹, à des fins morales, dans

54. F. Affèrgan, *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

55. E. Van Dongen et S. Fainzang, art. cité; E. Van Dongen et S. Fainzang (dir.), *op. cit.*

56. R. Massé, «Gadè deceptions and lies told by the ill: the Carribean sociocultural construction of truth in patient-healer encounters», *Anthropology and Medicine*, vol. 9, n° 2, 2002, p. 175-188.

57. *Ibid.*; E. Van Dongen et S. Fainzang, art. cité.

58. E. Van Dongen et S. Fainzang, art. cité.

59. F. A. Salamone, art. cité.

60. R. Massé, «The negotiation of truth and the power of deception in patient-healers encounters», dans E. Van Dongen et S. Fainzang (dir.), *op. cit.*, p. 149.

61. F. A. Salamone, art. cité.

la mesure où un aveu peut avoir de lourdes conséquences sur la personne énonciatrice, tels des accusations de sorcellerie, des jugements moraux violents, une certaine marginalisation.

L'étude du mensonge s'est en grande partie arrêtée aux autres, les «informateurs». La réflexion sur le mensonge de l'anthropologue est peu présente dans les écrits anthropologiques⁶², excepté chez certains chercheurs qui s'inscrivent dans le courant réflexif ou interactionniste, par exemple, et qui vont mettre au jour les diverses stratégies de recherche au cours de leur enquête de terrain. Dans le cadre d'une observation parfois menée de façon clandestine, la duperie et l'imposture sont défendues par certains chercheurs — dans la mesure où elles constitueraient des dérivés de cette approche clandestine —, ou condamnées par d'autres⁶³. Bon nombre de chercheurs défendent l'idée selon laquelle la tromperie raisonnée et raisonnable devient parfois une nécessité dans l'enquête, alors que d'autres pensent qu'elle est une atteinte au respect des participants. Les défenseurs de la première approche montrent que certaines tromperies sont quasiment inévitables lors de la collecte de données, et cela pose des questions d'honnêteté, de transparence des informations. Pour Goode, par exemple, certaines formes de tromperie sont nécessaires à l'obtention de certaines données dans certains contextes, dans la mesure où elles créent le matériau qui n'aurait pas existé sans cela⁶⁴. Même si la tromperie ne peut être un objectif que l'on se fixe avant d'être sur le terrain, elle peut devenir un moyen utilisé à défaut d'autres solutions possibles. Et ce qui est en jeu dès lors, c'est plutôt l'exploitation des données.

S'inspirant de Bizeul, pour qui le chercheur peut recourir à des «ruses de la présentation de soi et de la manipulation d'autrui», Schmitz défend sa position de courtier pour obtenir des informations, au cours d'une enquête sur les guérisseurs en Wallonie, en affirmant n'avoir eu recours qu'à une ruse semblable à celle dont bien d'autres disposent et font usage dans leur vie quotidienne⁶⁵. Toutefois, il convient ici de préciser que le contexte de sorcellerie n'est pas une situation «normale», car le secret qui entoure ces pratiques amène inévitablement à certaines formes de mensonge — du moins le mensonge par omission. Le désir d'obtenir des informations sur des activités secrètes, «autrement dites illégales ou tenues pour immorales⁶⁶», peut inciter à recourir à une «enquête à couvert», dans la mesure où le statut du chercheur ne peut être «toléré». Mais toute recherche est secrète en un sens car nous ne disons jamais «tout» aux sujets de l'enquête. D'une part parce que le chercheur ne sait pas lui-même à l'avance ce qu'il va «découvrir», et d'autre part parce qu'un objectif précisé peut influencer le comportement de l'enquêté. La question est donc bien plus de savoir com-

62. *Ibid.*

63. O. Schmitz, art. cité.

64. E. Goode, art. cité.

65. D. Bizeul, art. cité; O. Schmitz, art. cité.

66. D. Bizeul, art. cité, p. 767-768.

ment le secret se manifeste au cours de l'enquête, dans quelles circonstances, et de l'intégrer au travail comme un problème à part entière⁶⁷.

On doit alors réfléchir, à l'instar de Leservoisié et Vidal, aux « effets produits par l'objet sur la construction de l'enquête⁶⁸ » et aux méthodologies choisies. En ce qui concerne ma recherche, j'accepte d'être qualifiée de sorcière ou, seulement à quelques reprises, de malade, même si je suis apparemment plus convaincante dans le premier rôle que dans le deuxième. Je dis ne jamais pratiquer la sorcellerie (ce qui est vrai), mais cela est perçu comme un déni, parce qu'il constitue une posture « classique » chez les guérisseurs-sorciers, et cela persuade mes interlocuteurs que je suis une sorcière. Dans ce contexte, j'interagis avec eux sur un « pied d'égalité », dans la mesure où ils me perçoivent comme une collègue potentielle avec qui l'échange d'informations peut être possible. Pour ce qui est du rôle de « courtière », je ne donne des noms à des interlocuteurs que « par erreur » au début de ma recherche, ou alors consciemment à un apprenti magicien aux États-Unis venu chercher des contacts à Sainte-Lucie, son pays d'origine. La plupart du temps, donc, ma recherche est empreinte d'un mensonge récurrent, le mensonge par omission, dans la mesure où son but n'est que très rarement révélé aux interlocuteurs.

Il est bien difficile de répondre à la question de la véracité du discours, et l'on constate bien souvent que les représentations des interlocuteurs et de l'anthropologue à propos de l'entretien diffèrent, chacun essayant finalement de « manipuler » l'autre par des stratégies actives visant à soutirer des informations, à obtenir un gain en prestige, une reconnaissance sociale, une rétribution financière ou à légitimer son point de vue, ou par des stratégies défensives visant à minimiser les risques de la parole⁶⁹. L'attention accordée aux roueries et manipulations ne doit pas pour autant effacer le fait que ce type d'interactions n'est pas spécifique aux relations sur le terrain, mais qu'elles sont plutôt consubstantielles aux relations entre individus.

Le caractère partiellement fictif, et non mensonger, de la relation ethnographique constitue un des points de ce que Geertz appelle l'« ironie anthropologique⁷⁰ ». Dans cette perspective, un des bénéfices de la recherche pour l'anthropologue se situe dans le constat que celui-ci peut faire de sa propre idiotie, de l'instrumentalisation dont il peut être l'objet, et de l'apprentissage qu'endurer cette situation va lui apporter. Cette vision de la recherche invite, d'après moi, à un éloignement considérable par rapport au positivisme de certains chercheurs en sciences sociales, sans toutefois prôner un excès subjectiviste ou une quelconque figure de l'anthropologue

67. J. A. Roth, « Comments on "secret observation" », *Social Problems*, vol. 9, n° 3, 1962, p. 283-284.

68. O. Leservoisié et L. Vidal, « Introduction. L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique », dans O. Leservoisié et L. Vidal (dir.), *op. cit.*, p. 6.

69. J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art. cité.

70. C. Geertz, « Thinking as a moral act: ethical dimensions of anthropological fieldwork », *Antioch Review*, vol. 27, 1968, p. 151.

à laquelle tout chercheur devrait souscrire. Cette démonstration ne doit pas tendre vers la construction d'une sorte de « type idéal » de l'ethnographe sur le terrain, que dénonçait déjà Favret-Saada⁷¹, faisant la critique d'un ouvrage écrit par des auteurs cherchant plutôt à construire une idéologie de la relation ethnographique qu'à décrire les conditions de l'enquête. Loin de moi l'idée de promouvoir une quelconque attitude ethnographique, mais plutôt de montrer combien l'attitude développée, et non nécessairement choisie, est dépendante de tout un ensemble de critères liés au contexte de l'enquête, à la situation spécifique de l'entretien ou des rencontres, à l'identité de l'anthropologue et à l'objet de la recherche.

Certes, l'ethnographe doit se questionner sur ses propres représentations, mais il ne fera finalement que ce qu'il peut, dans les limites contraignantes du sujet de l'enquête et de ses propres possibilités. L'objet de la recherche, un ensemble de pratiques magiques auxquelles on attribue des valeurs morales le plus souvent négatives, doit ici être pris en compte. Cette recherche porte sur un « mauvais côté » des moralités locales, et cette délimitation ne doit pas donner l'illusion que ces connotations négatives imprègnent tout le temps toutes les sphères de la vie sociale, ce qui donnerait une image assez négative du pays.

J'aimerais conclure sur la question de l'éthique de la méthode anthropologique. Selon la méthodologie classique en anthropologie, l'enquête prolongée et les contacts durables avec les gens sont supposés favoriser les relations et la collecte de données. Mais une recherche sur la sorcellerie à Sainte-Lucie ne peut opérer seulement ainsi, car cette approche « classique » donne lieu à de nombreux refus, dénis, évitements et silences de la part des interlocuteurs rencontrés. Une sorte de « méthodologie inversée », fondée sur la surprise et la provocation, est donc envisagée pour aborder la question de la sorcellerie dans cette société d'interconnaissance. Plusieurs facteurs sont à l'origine de ce choix méthodologique : le type de société où l'enquête se déroule, à savoir une île de petite taille favorisant l'interconnaissance, et surtout les caractéristiques de l'objet étudié, l'*obeah* en tant que phénomène moralement illégitime à Sainte-Lucie. Il en aurait probablement été de même pour tout autre sujet tabou ou moralement reprochable.

Cette recherche fut émotionnellement engageante, et l'anthropologie réflexive m'est utile, actuellement, dans l'interprétation des données. Même si la pratique de terrain en anthropologie a encore de longues années devant elle, il reste des points qui demeurent des tabous. La question de la subjectivité est certes soulevée, mais persistent néanmoins certains « non-dits » du terrain, cédant la place à un invisible de la recherche, car les gaffes, les violences et les mensonges produits dans la relation entre l'anthropologue et ses interlocuteurs sont généralement tus. Je souhaiterais que les chercheurs en anthropologie cessent d'être « hypocrites » dans les comptes

71. J. Favret-Saada, « En ethnologie, le crime ne paie plus », *Critique*, n° 271, 1969, p. 1074-1082.

rendus qu'ils donnent à voir de leur expérience de terrain. Cette expérience personnelle vise à démythifier l'idée selon laquelle l'anthropologue est en toutes circonstances quelqu'un de poli, patient, franc, qui établit des relations de confiance, voire d'amitié, avec tous ses interlocuteurs.