



HAL
open science

La mort aux troussees

Jeanne Favret-Saada

► **To cite this version:**

| Jeanne Favret-Saada. La mort aux troussees. Penser/rêver, 2011, 20, pp.207-217. halshs-01188428

HAL Id: halshs-01188428

<https://shs.hal.science/halshs-01188428>

Submitted on 31 Aug 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jeanne Favret-Saada

La mort aux trousses

Comme tous les praticiens des sciences humaines, l'ethnologue arrive sur le terrain avec un lot de notions générales censées valoir de façon universelle -- la parenté, la religion, l'économie, le rituel, la croyance, etc... Bien qu'elles s'expriment dans les termes du parler ordinaire, ces notions sont supposées avoir subi une transmutation qui en aurait fait des concepts, des termes susceptibles de figurer dans des propositions telles qu'elles ne puissent être que vraies ou fausses et rien d'autre. En quoi consiste cette transmutation ? En un travail de dés-ambiguïsation. De chaque concept, en effet, la science concernée doit produire une définition qui délimite avec précision son champ de pertinence et qui, du même coup, dise ce à quoi ce terme ne renvoie pas : la proposition Socrate est un homme implique qu'il n'est pas une pierre, ni une machine ni un animal.

Quand je suis partie dans le Bocage de l'Ouest pour y étudier la sorcellerie, en 1969, j'ai inscrit mon projet dans le cadre d'une anthropologie de la croyance. Après quelques mois de terrain, j'ai commencé à contester le bien-fondé de ce terme pour autant qu'on l'emploie comme un concept, un terme dénué d'ambiguïté. Au cours des années 1970-1980, malgré mes efforts et ceux de plusieurs collègues¹, le supposé concept de croyance a résisté à nos critiques : on nous donnait raison, mais on ne savait pas parler autrement. A

¹ Needham, R. (1972) *Belief, Language and Experience*, Oxford, Basil Blackwell.
Favret-Saada, J. (1977) *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard. Pouillon, J. (1979) « Remarques sur le verbe 'croire' » in Izard, M. et Smith, P. *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard. Sperber, D. (1982), *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

partir des années 1990, l'anthropologie cognitive, la psychologie sociale et une partie de la philosophie de l'esprit ont recouvert nos efforts sous un épais matelas d'évidences. De leur côté, l'histoire et la sociologie religieuse ont remplacé la notion contestée de croyance par une forme verbale substantivée, le croire, comme si la référence à l'engagement des croyants pouvait suffire à désambigüer la notion.

C'est dans ce contexte que, les 7 et 8 février 2011, j'ai participé au colloque annuel de l'Association française de sciences sociales des religions : « Croire en actes : distance, intensité ou excès ? ». Tout au long des débats, j'ai proposé que nous mettions en quarantaine le mot croyance et ses dérivés : en les rayant systématiquement quand ils viennent spontanément sous la plume, et en désignant à leur place la réalité particulière dont il est question.

Quand un ethnologue travaille sur la sorcellerie rurale en Europe, il présuppose que les gens y croient dur comme fer, que leur conviction est stable, et qu'il existe une ligne de démarcation séparant nettement la population entre des croyants et des incroyants – parmi lesquels, cela va de soi, l'ethnologue. Malheureusement, cette ligne n'existe pas, ou bien elle est intérieure à chacun. De toutes façons, elle ne cesse jamais de se redessiner – y compris dans le for intérieur de l'ethnologue. La seule différence qui subsiste entre le chercheur et ses enquêtés tient à l'autorité de la tradition sorcellaire locale, – laquelle, si on prend le temps d'en étudier l'histoire et les modalités actuelles, se révèle à son tour éminemment plastique et sujette à réinvention.

Cette situation fait que l'ethnologie de la « croyance » est, pour l'essentiel, un exercice de science-fiction, fondé sur l'illusion -- apparemment indéracinable -- selon laquelle le substantif « croyance », le verbe « croire » ou sa forme

substantivée « le croire », pourraient tenir lieu de concepts analytiques. Ce n'est pas possible, pour une raison simple : « croire » est un verbe d'attitude qui peut exprimer aussi bien la certitude que la supposition avec ses infinis degrés -- depuis la quasi-certitude jusqu'au quasi-scepticisme. Dès lors, dire qu'Untel « croit » X, c'est avoir à l'esprit une seule des nombreuses attitudes qu'il est susceptible d'avoir envers X, mais sans nous dire laquelle. Et c'est nous laisser supposer que cet état mental (« croire X » avec ce degré-là de certitude) est stable. Autant l'avouer : aussi longtemps que les ethnologues s'obstineront à parler de la « croyance », ils seront dans la situation de locuteurs ordinaires qui échangent des mots pour le plaisir, et non de chercheurs scientifiques visant la précision.

La situation serait moins problématique si les ethnologues – renonçant à l'érection du « croire » en concept analytique – prenaient la peine d'inventorier et de décrire les mille fluctuations des attitudes indigènes en matière de sorcellerie, et qu'ils en tiraient des conséquences. Mais ce n'est pas ce qui se produit : en pratique -- et sans s'en expliquer --, les chercheurs tirent le mot « croyance » vers l'univocité requise par la logique des sciences. Ils attribuent à leurs enquêtés une attitude et une seule, la pleine conviction, et ils se torturent ensuite l'esprit pour comprendre comment les indigènes s'y prennent pour éviter les tourments de la dissonance cognitive.

L'exemple des paysans bocains montre en quoi c'est une erreur empirique grossière. Maintenant que j'ai mis un point final à mon ethnographie de la sorcellerie bocaine, je peux affirmer ceci : sauf en de rares instants, personne dans le Bocage ne croit aux sorts sur le mode de la certitude². L'accès à une cure de désorcèlement exige seulement que les demandeurs soient pris dans une

² Voir Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts, La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, 1977, Gallimard, Collection des Sciences Humaines puis Folio ; J. F.-S. et Josée Contreras, *Corps pour corps, Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, 1981, Gallimard, Témoins ; J. F.-S., *Désorcèler*, Paris, 2009, L'Olivier.

spirale de malheurs incompréhensibles et qu'ils ne tiennent pas les sorts pour une hypothèse inenvisageable. Ensuite, tout le travail du désorceleur se déroule sous le signe de la supposition, hors les moments d'exception dont je viens de parler. Quand je reconduisais les ensorcelés chez eux, après une séance chez Madame Flora au cours de laquelle ils avaient vécu deux ou trois moments de certitude, j'étais stupéfaite par la rapidité avec laquelle ils retombaient sur leurs pieds, c'est-à-dire dans une attitude de supposition – avec bien sûr, des oscillations. A partir de ces expériences, j'ai reconsidéré le contenu des séances de désorcèlement et conclu ceci : le travail du désorceleur consiste à faire passer les consultants de divers degrés de supposition à une minute ou deux de certitude, sans exiger leur conversion à un état stable. Ce peu de certitude, si laborieusement obtenu et qu'il faut reconquérir à chaque séance, est d'ailleurs absolument nécessaire pour que les consultants opèrent la mutation dans leur façon d'être qui les fera sortir de la répétition.

Envisageons une situation voisine : la fascination que suscitent, partout, les fictions ou les cas rapportés de sorcellerie. Elle paraît normale pour des gens qui sont « pris dans les sorts », comme on dit dans le Bocage, des indigènes dont on estime qu'ils sont par avance convaincus de la réalité des sorts. Mais elle est presque aussi répandue dans des publics non-indigènes, y compris ceux qui ne disposent pas de la sorcellerie dans leur tradition culturelle. Dira-t-on que, puisqu'ils sont fascinés, c'est qu'ils y « croient », eux aussi ? Non, en tout cas pas comme des paysans bocains pris dans une crise de sorcellerie. Comment, alors ? On ne peut pas le dire. Car le pacte fictionnel (« ce n'est qu'une histoire ») ou le pacte de l'écriture ethnographique (« ce ne sont que des indigènes ») dispense ces récepteurs du récit de toute responsabilité intellectuelle. C'est pourquoi ils s'autorisent à compâtrer avec les héros malheureux qui débattent dans un cycle infernal de malheurs, ils ne sont pas tenus d'objecter à l'idée que des sorciers envieux utilisent leurs pouvoirs supranormaux pour siphonner les forces, les richesses et les vies des ensorcelés,

et ils peuvent jouir sans entrave du formidable impact émotionnel d'une telle situation. Conclusion : se laisser fasciner par une évocation de la sorcellerie n'équivaut certes pas à y croire au sens où l'on aurait la certitude que le récit décrit un état réel du monde ; mais cela revient à donner un certain poids à la supposition que « peut-être après tout... » -- à y croire, en somme, sans le savoir et sur le mode mineur de la supposition (« et si... ? »).

Or selon mon expérience, rien n'est plus fragile que ces garde-fous constitués par les contrats de lecture entre auteur et lecteur. Pour deux raisons au moins. D'une part, les idées sorcellaires ne sont pas avant tout des affirmations sur l'état du monde ou sur la nature des êtres qui le peuplent : leur raison d'être réside dans une stratégie pour sortir du malheur répété et incompréhensible (c'est pourquoi j'ai pu parler d'une « thérapie sorcellaire »). De ce fait, certains récepteurs de récits, pour peu que le besoin s'en fasse sentir dans leur vie, demandent à bénéficier de cette thérapie. Les uns m'écrivent pour me demander les coordonnées de ma désorceleuse ou de tout autre spécialiste magique dont je garantirais le sérieux ; les autres (parmi lesquels des médecins, des chercheurs et même quelques directeurs de recherche au CNRS) me prient tout bonnement de les désorceler. Conclusion : n'importe quel malheureux confronté à une incompréhensible répétition des malheurs -- quelle que soit sa culture -- peut adhérer aux idées sorcellaires du Bocage.

D'autre part, les idées sorcellaires du Bocage traitent -- à leur façon, particulière -- des exigences universelles de la vie en société. Les travaux de François Flahault sur les contes³ ont montré que ces universaux sont présents dans toutes les sociétés humaines, et qu'ils y étaient déjà avant l'introduction de l'écriture. Ils s'incarnent dans des récits dont l'intrigue, les personnages et les motifs sont étonnamment stables, bien qu'évidemment la manière de les dire varie d'une région à une autre. Considérés dans leur globalité, les contes

³ Notamment *La Pensée des contes*, Anthropos-Economica, 2001.

témoignent du travail nécessaire pour que les clauses du « contrat social » soient rappelées à tous, adultes comme enfants, une génération après l'autre. Le « contrat social » n'est invoqué ici qu'à titre de commodité, pour exprimer l'idée que la réciprocité (« l'échange » selon Lévi-Strauss) est au fondement de la vie sociale -- affirmation dont nous allons voir qu'elle est au cœur de la pensée sorcellaire⁴.

Réduite à son noyau -- au petit nombre d'idées indispensables pour qu'on puisse parler de sorcellerie --, cette pensée oppose certains fondamentaux de l'interaction sociale à leur possible transgression par le sorcier supposé. De ce tableau, il est alors aisé d'inférer la figure du désorceleur et les linéaments de son programme d'actions⁵. Certes, ce noyau idéal est particulier à un territoire -- le Bocage de l'Ouest -- et à une situation -- une activité professionnelle familiale centrée sur le vivant. Mais beaucoup de ceux qui m'ont écrit après la sortie de mes livres y avaient reconnu leur propre situation, celle de victimes de malheurs répétés et incompréhensibles. Ils avaient compris que, malgré telles bizarreries locales, la pensée sorcellaire bocaine formulait certains universaux de la vie en société, et ils me demandaient de prélever dans mon expérience d'ethnologue le programme d'action dont ils avaient tant besoin pour se rétablir. Leur identification était d'ailleurs facilitée par le fait que le discours de la sorcellerie bocaine expose le point de vue exclusif des victimes et de leurs champions, les désorceleurs : même dans les récits de la tradition, ils sont les

⁴ Par une convention commune aux ethnologues, j'appelle « la pensée sorcellaire » ma propre interprétation de conversations que j'ai notées lors de mon séjour dans le Bocage.

⁵ François Flahault a publié récemment un article sur *Désorceler* : « Le sorcier, à la manière d'un vampire... », *L'Homme*, 193/2010, pp. 185 à 194. Ce texte m'a aidée à construire l'argument que je présente aujourd'hui, bien qu'il comporte quelques inexactitudes. Notamment : Flahault n'a pas compris à quel point il est nécessaire que les accusations de l'ensorcelé parviennent au sorcier supposé et qu'il doit y réagir. Les accusations ont beau lui être communiquées de façon indirecte, le sorcier n'ignore jamais qu'il a été accusé. On n'est donc pas du tout dans la situation de médisance qu'évoque Flahault (p. 188), mais bien dans un affrontement réel.

seuls énonciateurs possibles -- les sorciers se murant dans un silence obstiné parfois rompu par un ricanement.

Dans le tableau qui suit, la notion de « force » appelle deux commentaires. D'une part, je me suis contentée d'opposer une « force » minuscule à une « Force » majuscule parce que les indigènes n'ont pas de mots pour les distinguer, mais seulement des marqueurs phoniques ou gestuels (un certain ton, un claquement de langue, un regard inquiet par-dessus l'épaule). D'autre part, les Bocains ne précisent jamais en quoi consiste cette « Force », d'où elle vient, pourquoi elle est présente ou absente et comment ceux qui en ont se la procurent⁶. Il leur suffit d'affirmer qu'elle est présente en ce bas-monde et que deux sortes de personnes, le sorcier et le désorceleur, en captent une certaine quantité qui leur permet de produire des effets empiriquement repérables.

Cinq couples de traits antagonistes définissent les ensorcelés par rapport aux sorciers et les situent dans des champs que la pensée savante tend à distinguer : la morale, l'ontologie et la psychologie au sens général d'une *hexis*, d'une manière d'être stable. Chacun des acteurs se tient tout entier sur le trait concerné : l'ensorcelé *n'est que* bonté tandis que le sorcier *n'est que* méchanceté, etc...

La version bocaine d'une attaque de sorcellerie

Couples d'oppositions dessinant des axes	L'ensorcelé : un être respectueux des règles de la réciprocité	Le sorcier : un transgresseur systématique des règles de la
--	---	--

⁶ Comme dit Pascal Boyer (*Et l'homme créa les dieux*, Paris, 2001, Gallimard, Folio), les indigènes ne sont pas des théologiens chargés de défendre leurs doctrines.

		réciprocité
Axe 1 : le Bien v/s le Mal	L'ensorcelé déclare se conformer aux seules exigences du Bien, au point de tendre l'autre joue à ses adversaires	Aux contraintes du Bien, le sorcier préfère les facilités que lui offre le Mal.
Axe 2 : la force v/s la Force	L'ensorcelé ne dispose que d'une force proprement humaine, qu'il investit dans son « domaine » c.à.d. sa famille et sa ferme.	Le sorcier a accès à une Force qu'on dira magique faute de mieux car elle s'exerce sans médiation ni délai. Noter que le sorcier en a l'usage mais non la propriété et moins encore la maîtrise.

<p>Axe 3 : la Limitation v/s l'Illimitation ou la Finitude v/s l'Infinitude</p>	<p>L'ensorcelé se contente de son lot. Il inscrit ses désirs dans les bornes du monde commun, où coexistent des êtres ontologiquement semblables et dotés chacun d'une force limitée dont l'origine est identifiable.</p>	<p>Le sorcier éprouve une avidité infinie pour les biens d'autrui, même s'il n'en a nul besoin : il vit dans un monde où il n'y a pas de place pour deux, celui de la complétude sans bornes. La Force sur laquelle le sorcier s'est branché est sans limite, et elle n'a pas d'origine ni de fin.</p>
<p>Axe 4 : la Visibilité v.s l'Invisibilité</p>	<p>Les biens, la force et l'activité de l'ensorcelé sont étalés au grand jour : il n'a rien à cacher. Note. Jusqu'ici, cette colonne définissait la condition d'un fermier ordinaire, qui n'a pas encore été au contact d'un sorcier.</p>	<p>Les maléfices du sorcier sont invisibles, comme l'est sa Force : on ne la repère que par les effets qu'elle produit. Pourtant, elle transite par les canaux de la communication ordinaire (le regard, la parole et le toucher).</p>

<p>Axe 5 : une disposition au Pâtir v/s une disposition à l'Agir</p>	<p>L'ensorcelé ne peut et ne sait que pâtir : il se comporte comme une proie, se bornant à déplorer les dégâts produits dans son domaine par la « force » du sorcier.</p>	<p>Le sorcier se comporte comme un prédateur activiste, toujours avide des biens, de la santé, de la vie d'autrui. Il serait le Maître du Mal, de la Vie, de l'action, s'il n'était lui-même assujetti par sa Force, qui l'astreint à ne jamais cesser de faire du mal.</p>
<p>L'addition des positions d'un acteur sur ces axes définit sa problématique</p>	<p>Le Bien, la force (minuscule), la Limitation, la Visibilité, le Pâtir = la vulnérabilité, la faiblesse, la ruine, la mort.</p>	<p>Le Mal, la Force (majuscule), l'Illimitation, l'Invisibilité, l'Agir = l'invulnérabilité, la Force, l'accaparement, le meurtre.</p>

<p>Conséquences de la mise en contact de ces deux lots d'oppositions structurales</p>	<p>Du fait du sorcier, l'ensorcelé souffre d'une déperdition continue de sa force. A terme, cette spirale de la perte le conduit à la ruine et/ou à la mort.</p>	<p>Le sorcier, lui, profite de ce qu'il a pompé chez sa victime. Dès qu'il en aura fini avec cette victime, le sorcier s'attaquera à une autre. Il est donc voué à un accroissement indéfini et même à une vie sans fin : « le bon Dieu n'en veut pas et le Diable non plus ».</p>
--	--	--

La morale de l'histoire pourrait s'énoncer ainsi : tout humain qui veut et qui fait le Bien, dont les désirs s'inscrivent dans un monde à partager avec d'autres, risque d'être réduit à la passivité et à la faiblesse car il existe, dans son voisinage, des humains en apparence semblables à lui mais dotés d'une avidité infinie et de pouvoirs incomparablement supérieurs. En termes plus généraux : on ne peut pas être à la fois bon et fort ; bon et actif ; bon et prospère ; bon et, à terme, vivant. Dès lors qu'il existe une Force à laquelle certains seulement ont accès, l'action humaine se réduit à l'alternative « mourir ou tuer ».

Il suffit d'avoir ce tableau présent à l'esprit pour comprendre le changement de situation qu'introduit la consultation, par l'ensorcelé, d'un désorceleur. Car celui-ci conjoint le Bien et la Force, opérant un croisement entre les manques de l'un (l'absence de Force pour l'ensorcelé) et les manques

de l'autre (l'absence de Bien pour le sorcier)⁷. Du coup, contrairement à l'ensorcelé : le désorceleur est bon mais pas trop ; il n'est pas réduit à une posture passive ; les autres aptitudes dont il est pourvu (l'Infinitude et l'Invisibilité) lui permettent de combattre le sorcier sur son propre terrain. Enfin, le désorceleur, pas plus que le sorcier, n'est le Maître de la Force. Tous deux ont accès à une certaine quantité de Force, et c'est ce qui va leur permettre de se mesurer, sans qu'on puisse prédire qui sera le vainqueur.

L'ethnologue qui, par manie professionnelle, tiendrait à identifier les garanties symboliques sur lesquelles le désorceleur bocain prend appui, ferait inévitablement chou blanc. Au contraire de ce qui se passe, par exemple, dans les rituels d'affliction africains que décrivaient les africanistes des années 1960, la fonction de désorceleur ne fait pas l'objet d'un processus d'initiation attestant publiquement qu'une transmission de savoirs et de pouvoirs symboliques a bien eu lieu. Sa justification, un désorceleur la trouve dans la Force qu'il met en œuvre devant ses clients, c'est-à-dire dans ce qu'ils en perçoivent au cours des séances : ils enregistrent le caractère exceptionnel du désorceleur (ainsi Grippon se présentant avec un corbeau perché sur son épaule, avec lequel il ne cesse de dialoguer), son inventivité, et l'intensité de son engagement à résoudre les cas qui lui sont apportés. Tout cela, bien sûr, dans les limites du schéma directeur fourni par la tradition.

Rappelons d'ailleurs que les rituels d'affliction décrits depuis une vingtaine d'années souffrent de la même insuffisance que le désorcèlement en matière de garanties symboliques. Dans l'Afrique contemporaine, celle des mégapoles mais aussi celle des campagnes balayées par des flux de populations déplacées, il y a désormais trop d'autorités concurrentes pour garantir aucune activité de contre-sorcellerie : des désorceleurs auto-proclamés se disant « guérisseurs

⁷ L'instauration d'un chiasme entre le Bien et la Force est le ressort fondamental du désorcèlement : cf. « l'embrayeur de violence » au chapitre 4 de *Désorceler*.

traditionnels », des guérisseurs de campagne à l'ancienne souvent dépréciés, des prophètes, des prêtres pentecôtistes ou catholiques, etc... Reste à savoir si la notion même de garantie symbolique avait un sens « autrefois », à l'âge d'or de l'anthropologie herméneutique, ou si elle a été un mirage des sciences sociales du XXe siècle.

On voit à présent pourquoi les victimes de malheurs répétés et incompréhensibles, quelle que soit leur tradition culturelle, peuvent adhérer à la sorcellerie bocaine : ceux qui ont la mort aux trousses n'ont pas les moyens de faire des chichis avec les différences culturelles. Ils cessent de considérer les paysans ensorcelés comme des sauvages, et ils n'ont aucun mal à se reconnaître dans les représentations sorcellaires. Le fait que leur noyau ne sépare pas la morale et l'ontologie de la psychologie suscite en eux l'espoir fou d'une reconstruction de soi et du monde qui fasse échec à la répétition. De là, ils sautent sans transition à ce qui leur importe le plus : l'effet du désorcèlement, la fin des malheurs. Le travail du désorceleur -- instaurer à leur insu un chiasme entre le Bien et la Force, puis les entraîner à le re-produire dans les rapports avec le sorcier désigné et dans les occurrences de la vie quotidienne -- leur échappera pour l'essentiel. Et tout autant le fait que, pour s'en sortir, ils auront été contraints de puiser dans le fonds d'illimitation -- c'est-à-dire aussi dans le fonds de haine et d'agression -- que chacun porte en soi.

D'une façon plus générale, la sorcellerie bocaine paraît instituer d'un même mouvement un soupçon fondamental sur la fragilité du contrat social et une méthode pour le consolider par une activité perpétuelle de reconstruction du soi et du groupe -- réalités d'ailleurs également précaires. Le Bocage aurait-il suscité, pour une fois, une culture qui nourrit un espoir modeste quant à la solidité du social et qui l'appuie sur une ontologie minimale, plutôt que l'un de

ces mondes indigènes enchantés, avec leurs pensées ultra-sophistiquées et leurs luxuriantes « forêts de symboles », que les anthropologues ne cessent d'exalter ?