

Jeanne Favret-Saada

Désorceler



Éditions de l'Olivier
penser / rêver

penser / rêver

COLLECTION DIRIGÉE PAR

MICHEL GRIBINSKI

Pierre Bergounioux

Où est le passé

entretien avec Michel Gribinski

Theodor W. Adorno

La psychanalyse révisée

traduit de l'allemand par Jacques Le Rider

suivi de

Jacques Le Rider

L'allié incommode

Henri Normand

Les amours d'une mère

Nathalie Zaltzman

L'esprit du mal

Christian David

Le mélancolique sans mélancolie

Paul-Laurent Assoun

Le démon de midi

Adam Phillips

Winnicott ou le choix de la solitude

Jean-Michel Rey

Paul ou les ambiguïtés

Michel Neyraut

Alter Ego

JEANNE FAVRET-SAADA

Désorceler

penser / rêver

ÉDITIONS DE L'OLIVIER

Les cartes du petit cartomancien
et du Grand Jeu de Mlle Lenormand ont été reproduites
avec l'aimable autorisation de France Cartes.

ISBN 978.2.87929.639.5

© Éditions de l'Olivier, 2009.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle

Avertissement

L'enquête que j'ai menée sur la sorcellerie dans le Bocage de 1969 à 1972 a donné lieu à la publication de deux livres : *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, paru chez Gallimard en 1977 ; et, également chez Gallimard, écrit avec Josée Contreras, *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, en 1981.

Puis, de 1981 à 1987, Josée Contreras et moi avons travaillé sur mes matériaux relatifs au désorcèlement. Nous avons publié ensemble cinq articles et j'en ai écrit cinq autres sur des aspects du problème que j'avais explorés séparément¹. Le présent ouvrage remanie ces dix textes et les articule afin de proposer une analyse générale du désorcèlement et de tirer des conclusions épistémologiques de cette *ethnographie des sorts* commencée il y a quarante ans.

On verra dès le premier chapitre à quel point Josée Contreras a été engagée dans la démarche tant de pensée

1. Certains de ces textes ont été publiés après la fin de notre travail sur le désorcèlement. En réalité, nous en avons publié beaucoup plus, au gré des demandes – participation à tel congrès, à tel ouvrage collectif, à telle revue – mais ils n'ajoutent rien à ces dix articles-là.

que d'écriture sur le désorcèlement. Je lui exprime toute ma gratitude pour ces années de coopération intellectuelle, pour l'autorisation qu'elle me donne d'utiliser ici nos travaux, et pour sa relecture critique de ce volume.

Nous avons écrit ensemble :

« Comment produire de l'énergie avec deux jeux de cartes », *Bulletin d'ethnomédecine*, n° 24, octobre 1983, pp. 3-36.

« L'embrayeur de violence », in J. Contreras, J. Favret-Saada, J. Hochmann, O. Mannoni, F. Roustang, *Le Moi et l'Autre*, Denoël, 1985, pp. 95-148.

« La thérapie sans le savoir », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 31, *Les actes*, printemps 1985, pp. 223-238.

« Ah ! la féline, la sale voisine... », *Terrain*, n° 14, *L'incroyable et ses preuves*, mars 1990, pp. 21-31.

« Le travail thérapeutique comme production domestique », *Nouvelles Questions féministes*, n° 16-18, 1991, pp. 149-167.

J'ai publié seule :

« L'invention d'une thérapie : la sorcellerie bocaine, 1887-1970 », *Le Débat*, n° 40, mai-septembre 1988, pp. 29-46.

« La genèse du producteur individuel », *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, Plon, 1989, pp. 485-496.

« Unbewitching as Therapy », *American Ethnologist*, vol. 16, 1, février 1989, pp. 40-56. Repris en 1991 dans *Ethnologie française*, XXI, n° 2, *Mélanges*, sous le titre « Le désorcèlement comme thérapie », pp. 160-174.

« Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, 1990, pp. 3-9.

Prélude

Entre 1969 et 1972, j'ai travaillé dans une région bocagère du nord-ouest de la France que j'ai voulu protéger de la curiosité médiatique – si vive pour tout ce qui touche à la sorcellerie – en la désignant par l'expression vague de « Bocage de l'Ouest français ». Durant l'enquête sur le terrain, j'ai connu plusieurs désorceleurs, mais je n'ai pu longuement assister qu'au travail d'un seul d'entre eux, une femme en l'occurrence, Madame Flora, qui « le faisait » avec des jeux de cartes et de tarots. En effet, étant impotente, elle ne pouvait pas, comme le font ses collègues, se déplacer dans les fermes, et elle pratiquait la divination sur les cas d'ensorcellement que lui rapportaient ses visiteurs dans la salle à manger de sa petite maison de village. D'emblée nos rapports se sont situés sur un plan professionnel et, même s'ils sont devenus assez complexes au fil du temps, ils ne sont jamais sortis de ce cadre strict : elle était ma désorceleuse et j'étais sa cliente. Elle savait, bien sûr, que j'étais chercheur au CNRS et que j'écrirais un livre – informations qui l'avaient laissée de marbre.

Lors de ma première visite à Madame Flora, il y avait déjà presque une année que je vivais dans la région. Plusieurs

ensorcelés avaient commencé à se confier à moi, et leurs propos me plongeaient parfois dans un état de peur difficilement maîtrisable. Car le thème central des affaires de sorcellerie, la matière qu'elles traitent, c'est la lutte à mort de couples ennemis : sorcier et ensorcelé, désorceleur et sorcier. Ces luttes ont beau n'être que métaphoriques, elles produisent presque toujours des effets réels. Parmi lesquels, aussi, la mort réelle. Or, quand des ensorcelés me racontaient leur histoire, ce n'était jamais parce que j'étais ethnographe, mais parce qu'ils avaient pensé que j'étais « prise », comme eux, dans « les sorts ».

Néanmoins leurs interprétations divergeaient. Certains concluaient que je devais avoir beaucoup de « force » magique pour supporter de tels récits et que, donc, j'étais nécessairement une désorceleuse, celle dont ils avaient besoin. D'autres, plus observateurs ou déjà tirés d'affaire, voyaient bien ma frayeur et en déduisaient que j'étais une ensorcelée. Le jour où un ancien ensorcelé m'annonça que j'étais « prise », que mes symptômes et l'état de ma voiture en témoignaient à l'évidence, et qu'il me demanderait un rendez-vous chez sa désorceleuse, Madame Flora, j'en fus presque soulagée.

Quoique. Dès la première entrevue, Madame Flora voulut que je nomme les ennemis que j'avais pu me faire. Or j'avais beau ne pas croire qu'un sorcier ait pu poser des charmes susceptibles de me rendre malade, j'avais beau ne pas croire que nommer soit tuer, je fus dans une totale impossibilité de lui livrer aucun nom. Chaque fois qu'elle me pressa de le faire, en frappant la table de ses cannes, j'eus l'esprit aussi vide qu'un analysant sommé de faire

des associations libres. Je tentai pendant plusieurs semaines de me dérober jusqu'au jour où j'acceptai que le désorcèlement requière la même force d'engagement qu'une psychanalyse. À partir de là, je parlai régulièrement de moi, sur des modes fort différents, et à mon psychanalyste parisien, et à ma désorceleuse bocaine, les deux pratiques étant d'ailleurs imperméables l'une à l'autre.

Entre nos rencontres, je pensais à Madame Flora avec un mélange de peur – dès que me revisitait sa voix commentant certains tarots –, d'affection et d'enthousiasme. J'en parlais beaucoup à mes interlocuteurs bocains, tout en craignant pour eux qu'ils veuillent la consulter et qu'elle les entraîne bien trop loin dans l'expression de la violence, fût-elle symbolique. Mais un couple de fermiers insista pour la consulter, et je dus organiser un rendez-vous. À ma grande surprise, Madame Flora me retint à cette consultation. À ma non moins grande surprise, de retour chez moi, je pus reconstituer le déroulement de la séance et me remémorer la signification de certaines cartes – ce dont jusque-là j'avais été incapable. Car cette fois, ce n'était pas à moi que l'on tirait les cartes, pas à moi que les interprétations s'adressaient, pas moi qui étais tenue de répondre : alors la mémorisation, ai-je cru, devenait possible.

Je dus bientôt déchanter. Ces clients m'en présentèrent d'autres, puis d'autres encore, à amener chez Madame Flora. Elle me faisait entrer avec eux. Je devins ainsi une familière de la voyante, tout en restant personnellement sa cliente. Mais, pour peu que je sois trop affectée par les malheurs de tels ensorcelés, ou pour peu que la fureur poétique de Madame Flora m'atteigne trop vivement, la même amnésie

frappait autant leurs séances que les miennes. Je supportais vaille que vaille de vivre ces situations opaques, mais je ne souffrais pas la perspective de renoncer pour toujours à les comprendre. C'est alors que je décidai d'apporter un magnétophone pour constituer un échantillon fidèle des échanges entre la désorceleuse et ses consultants.

L'introduction de l'appareil ne fit pas l'objet d'une négociation explicite entre Madame Flora et moi. J'avais craint de lui en faire la demande en règle qu'elle aurait, me semblait-il, inévitablement refusée : comment une magicienne dans l'exercice de son art pourrait-elle admettre d'être reléguée au rang d'informatrice d'une ethnographe ? Je mis donc l'appareil dans un sac de toile que je posai tout bonnement sur le tapis vert de la table de jeu. On ne le voyait pas, mais on l'entendait : c'était un vieux Philips qui ronflait sans discontinuer, je devais invoquer un prétexte pour quitter la pièce avec mon sac et aller dehors retourner la cassette. Madame Flora comprit tout de suite le manège. Mi-furieuse, mi-amusée, elle m'apostropha : « Non mais... vous ne me faites pas le truc du magnétophone quand même ? » Puis, magnanime : « Arrangez-vous pour que mon nom ne soit pas dans votre livre, il ne faut pas que les gendarmes me trouvent ! »

Ayant délégué à la machine la fonction de mémorisation, étant dès lors assurée qu'elle effectuerait à ma place un travail ethnographique minimal, je fus débarrassée des arrière-pensées de connaissance rationnelle : construire une interprétation motivée de ce qui se passait là, ce serait peut-être possible un jour.



En 1981, après la sortie de *Corps pour corps*, Josée Contreras et moi avions le projet d'en écrire simplement la suite chronologique : mes entrevues initiales avec les clients de Madame Flora, l'histoire de leur cas, leurs rendez-vous avec elle. Nous pensions que le récit suffirait à rendre à la fois sensibles et intelligibles le processus du désorcèlement et ses effets sur les consultants. Nous ouvrîmes ensemble les documents que j'avais rapportés du Bocage : les bandes magnétiques enregistrées au magnétophone, témoins irremplaçables de l'atmosphère des séances et de l'utilisation de sa voix par la désorceuse ; la dactylographie de ces bandes, un bon millier de pages ; et enfin, les pages de mon journal de terrain qui évoquaient soit les rencontres auxquelles j'avais assisté chez Madame Flora, soit mes entretiens avec les consultants chez eux, hors la présence de la désorceuse.

À mesure que nous examinions ces archives, la matière se déroba. Tout ce qui était racontable d'une séance l'avait été dans *Corps pour corps*. Le tableau des malheurs des familles ensorcelées était désespérément similaire, et le discours de Madame Flora, en lui-même, présentait toutes les apparences de l'arbitraire et du ressassement. Pas question, non plus, d'étayer le récit sur mon vécu d'ethnographe. Car, du début à la fin de la période où j'avais fréquenté Madame Flora, j'avais été dans la même fascination et dans la même naïveté quant à son activité (c'est pourquoi, sans doute, elle m'avait laissée partager le secret de tant de rencontres et engranger tant de matériel). Je n'avais acquis

aucune compréhension de ses pratiques, ni effectué aucun parcours intellectuel à travers le désorcèlement. Seulement je ne le savais pas et pensais réellement avoir compris l'essentiel – au point d'avoir imprudemment annoncé dès 1977, dans *Les Mots, la mort, les sorts*, un second volume consacré au désorcèlement.

La forme narrative étant impossible, il fallut se rabattre sur la technique éprouvée de l'analyse textuelle des séances. Nous avons décomposé cette masse verbale selon les séquences qui revenaient de façon invariable : les échanges préliminaires, le tirage des cartes, leur interprétation, les digressions qu'introduit Madame Flora, ses récits d'autres cas de sorcellerie, ses discussions avec les consultants sur telle démarche à entreprendre ou telle décision à prendre, les mesures de protection, les références à son action de magicienne hors séance. Ensuite, nous nous sommes concentrées sur les passages concernant le maniement et l'interprétation des cartes, ouvrant un dossier distinct pour chacune : à quel moment de quelle séance et à quel sujet la voyante dit quoi à propos d'un roi de pique ? d'un dix de cœur ? d'un valet de carreau ? Quelles cartes se contente-t-elle de nommer au passage ? En laisse-t-elle passer sans même les nommer ? etc. De même pour les tarots figuratifs du XIX^e siècle, dont elle utilisait deux jeux différents selon les circonstances. En somme, nous avons constitué un dictionnaire des significations, assorties de leurs contextes précis d'énonciation.

À la fin de cet inventaire méticuleux, Josée Contreras a repéré une anomalie récurrente dans les interprétations de Madame Flora. Elle consistait en ceci : en règle générale,

deux cartes particulières représentent les figures féminines en cause dans une crise de sorcellerie, l'épouse du couple ensorcelé et celle du couple sorcier ; or, en certaines circonstances précises, et seulement et systématiquement dans celles-là, Madame Flora inverse ces significations¹. Je n'avais jamais repéré ce dispositif formel, mais j'en ai tout de suite réalisé l'importance, et je l'ai baptisé, en hommage au linguiste Roman Jakobson, l'embrayeur de violence. À dater de cette découverte inaugurale, les ressorts du désorcèlement tel que le pratique Madame Flora nous sont apparus l'un après l'autre, sans difficulté majeure. Et l'action des désorceleurs que j'avais rencontrés ou dont on m'avait parlé nous est devenue intelligible.



Jusqu'ici, j'ai évoqué les étapes de la construction de mon ethnographie : de 1969 à 1972, l'enquête de terrain² ; en 1977, *Les Mots, la mort, les sorts* ; en 1981, *Corps pour corps*, écrit avec Josée Contreras ; les mois suivants, la mise en route de l'analyse du désorcèlement présentée dans ce livre. Elle se termina en 1987, les articles publiés ultérieurement reprenant des fragments déjà écrits.

J'avais maintenu quelques liens avec la population du Bocage, surtout avec des jeunes gens établis à Paris. Pour autant qu'il soit possible de s'appuyer sur des indices aussi

1. Ce procédé est analysé au chapitre 4.

2. En réalité, j'ai continué à vivre dans le Bocage à mi-temps jusqu'en 1975. Bien que j'aie cessé d'enquêter, j'entendais évidemment parler de sorcellerie.

ténus, j'avais l'impression que le dispositif sorcellaire se perpétuait sans changement notable : certes, les mutations sociales et mentales de la paysannerie française affectaient aussi la région, mais avec une certaine lenteur. Par la suite, une longue maladie m'ayant donné une furieuse envie d'explorer de nouveaux sujets, je n'ai plus pensé au problème.

Au moment de publier *Désorceler*, je dois toutefois signaler mon actuelle conviction : la sorcellerie telle que je l'ai connue n'existe sans doute plus sous la même forme dans le Bocage – si même elle existe¹. Car elle était liée, on le verra au chapitre 6, à un certain type de tissu social qui s'est profondément métamorphosé, surtout depuis deux décennies. Par exemple, les villages abritent maintenant de nombreux néoruraux nullement liés à la terre (des fonctionnaires, des retraités parmi lesquels des Anglais) ; et les hameaux, quand ils ne sont pas déserts, ne comptent plus qu'un seul agriculteur. Cette transformation massive ne peut pas avoir laissé intacte une formation symbolique comme la sorcellerie, car le contact avec des humains réels lui est absolument nécessaire. Reste que la sorcellerie bocaine – telle qu'évoquée dans *Les Mots, la mort, les sorts* et *Corps pour corps*, puis analysée dans *Désorceler* – conserve son intérêt : toutes les formes sociales et symboliques, qu'elles soient en usage ou qu'elles l'aient été, sont des objets possibles pour les sciences humaines, des points d'appui pour d'éventuelles analyses comparatives.

1. La réponse à ces simples questions aurait exigé plusieurs mois de travail sur le terrain.

Depuis plus d'un siècle, les descriptions ethnographiques abusent du présent gnomique¹, le temps des faits ni futurs ni passés, le temps des vérités générales, des proverbes et des théorèmes, bref, le temps des faits intemporels. Mes collègues parlent à cet égard d'un présent « ethnographique », dont l'usage rhétorique a été souvent critiqué mais n'en perdure pas moins². Grâce à quoi les sociétés « primitives », « sauvages » ou « traditionnelles » paraissent hors du temps, flottant dans l'intemporalité des principes premiers. Dès lors, le travail sur le terrain s'inscrit dans le droit fil de la geste arthurienne : un jeune curieux, muni des pauvres talismans fournis par l'Académie, quitte son *Umwelt* et, sans préavis, est catapulté dans une société « première », dont il transmettra les enseignements après son retour parmi les siens. Pour ma part, on vient de le voir, je n'essaie nullement d'entretenir l'illusion d'une société bocaine éternelle, que j'aurais eu la chance de rencontrer lors de mon enquête de terrain. Aussi puis-je m'autoriser à en parler au présent historique, innocent procédé rhétorique visant à rendre plus immédiats au lecteur des contenus avec lesquels on voudrait le familiariser.



En 1969-1972, une partie encore notable de la population (45 %) vit dans de petites exploitations familiales,

1. De *gnomos*, sentence.

2. Cf., par exemple, J. Clifford, G. E. Marcus (éd.), *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

pratiquant l'association classique de la polyculture (prairies, céréales, cultures fourragères, pommiers à cidre) avec l'élevage (vaches laitières, bœufs de boucherie, veaux et porcs). Certes, la modernisation de l'agriculture est déjà passée par là : les micro-exploitations sont maintenant rarissimes, et la polyculture laisse place, peu à peu, à une monoculture au service de l'élevage. La plupart des fermiers ne possèdent qu'une partie des terres qu'ils exploitent, et louent le reste à des propriétaires, souvent des nobliaux. Les règles coutumières d'héritage sont qualifiées par les juristes d'« égalitaires », ce qui signifie juste qu'elles n'inscrivent aucun principe inégalitaire : les aînés n'ont pas de droits particuliers. Dans les faits, pourtant, certains héritiers sont moins égaux que d'autres, puisqu'une fraction importante de leur héritage n'est jamais versée aux femmes ; et que le successeur mâle d'un fermier, celui qui reprend l'exploitation et qu'on appelle le « reprenant », bénéficie d'un avantage considérable sur ses frères. Le père, à mesure que sa vigueur diminue, lui cède progressivement l'exploitation de ses terres, lui vend son matériel et son cheptel : ainsi les vieux exploitants s'assurent-ils l'indépendance financière qui leur permet de se retirer au village.

Les exploitations sont occupées par des familles nucléaires, le couple de fermiers et ses enfants non mariés. Après seize ans, les jeunes gens qui ne poursuivent pas leurs études travaillent sans salaire sur la ferme paternelle pendant une dizaine d'années et reçoivent ensuite des donations d'installation et de mariage quand ils fondent leur propre exploitation et leur famille. Les parents établissent et dotent un premier enfant, puis ils alignent les

donations des suivants sur la sienne. Mais cette équivalence est sujette à d'infinies manipulations car les parents font entrer dans leurs calculs quantité de paramètres qui échappent à une évaluation objective ; par exemple, ils soustraient à la somme les frais d'études ou de maladie, y rajoutent le nombre d'années de travail gratuit, etc. Le mode de calcul de ces donations ainsi que, plus tard, celui des parts respectives d'héritage, sont une source permanente de jalousies, parfois de haines entre les enfants, surtout entre les frères. Pour les filles, le calcul est encore plus approximatif, à moins qu'elles n'épousent un fermier qui exige en leur nom un minimum d'équité.

Les fermes sont dispersées dans la campagne ou regroupées par deux ou trois dans de minuscules hameaux. Dans les villages, qu'on appelle « bourgs », vivent des cultivateurs retraités, des artisans, des commerçants, et quelques fonctionnaires subalternes – le postier, l'instituteur, parfois un médecin : leur ensemble constitue les « bourgeois ». Le tissu urbain, assez lâche, comporte environ une petite ville tous les trente kilomètres et la capitale provinciale.

Pendant la semaine, les fermiers sont isolés. Ils ne quittent la ferme que pour les rares nécessités professionnelles, et ils fréquentent celles de leurs voisins avec qui ils sont en relation d'entraide ou d'affaires (à noter que, dans le Bocage, la notion de voisin est une catégorie élastique, qui ne correspond pas vraiment à la réalité topographique). Le dimanche matin, les familles se rendent au bourg où, après la messe, les maris font une partie de cartes au café, tandis que les épouses font les courses et que les enfants jouent sur la place. Au début de l'après-midi, les fermiers échangent

des visites avec leurs parents et amis, puis ils rentrent s'occuper des bêtes.

Dans ce contexte, les relations sociales sont un tel luxe qu'on réfléchit à deux fois avant de les rompre : les multiples occasions de conflits familiaux sont neutralisées autant que possible, les relations de voisinage et d'entraide sont strictement réglementées. D'une façon générale, l'agressivité ouverte est prohibée : un enfant violent est vite déclaré fou et adressé en consultation à l'hôpital psychiatrique ; un homme n'a le droit de se battre que s'il est ivre ; pour une femme, la question ne se pose même pas.

Les Bocains sont conservateurs en religion comme en politique. Tous les fermiers sont baptisés, font leur première communion, sont enterrés à l'église, et presque tous vont à la messe chaque dimanche. Mais ce sont des catholiques anticléricaux qui considèrent la plupart des prêtres comme des « incroyants » : « incroyants » dans la religion traditionnelle – ils imposent brutalement les innovations conciliaires qui, pour les paroissiens, sont un pur non-sens ; « incroyants » dans la réalité historique des saints guérisseurs locaux ; « incroyants » dans la supériorité – la « force » – de la Vierge paroissiale et de la sainte locale la plus récemment canonisée (Thérèse de Lisieux) ; « incroyants » enfin dans la sorcellerie, au point de refuser de bénir les fermes de ceux qui se plaignent d'être ensorcelés.

Un prêtre « incroyant » porte un costume laïc, passe en coup de vent dans sa petite voiture, condamne en bloc les « superstitions » – allant jusqu'à envoyer les ensorcelés à l'hôpital psychiatrique comme de simples délirants –, prêche contre la drogue – alors que personne n'aurait idée

d'en prendre –, prône la « foi éclairée ». Quelle que soit son origine sociale, il s'identifie aux valeurs urbaines et représente le parti des Lumières avec l'instituteur et le médecin. Un prêtre « croyant » – il en reste quelques spécimens – est né dans une ferme et ne se sent à son aise qu'avec des paysans. Il porte une soutane rapiécée, se promène dans le bourg en lisant son bréviaire en latin, accepte de chanter le *Dies Irae* lors des funérailles, tient bien l'alcool quand il visite les familles, vénère les saints populaires, accepte enfin de bénir les ensorcelés et leurs biens.

Quand une ferme et ses habitants connaissent une crise grave, l'une des réponses possibles est la sorcellerie. Il est communément admis (du moins en privé, car en public on le désavoue) d'invoquer les « sorts » pour expliquer une catégorie particulière de malheurs, ceux qui se répètent sans raison dans une exploitation : les bêtes et les gens deviennent stériles, tombent malades ou meurent, les vaches avortent ou tarissent, les végétaux pourrissent ou sèchent, les bâtiments brûlent ou s'effondrent, les machines se détraquent, les ventes ratent... Les fermiers ont beau recourir aux spécialistes – médecin, vétérinaire, mécanicien... –, ceux-ci déclarent n'y rien comprendre.

Tous ces malheurs sont considérés comme une perte de « force » pour le chef d'exploitation et de famille. C'est à lui seul que s'adresse l'annonce rituelle de l'état d'ensorcellement – « N'y en aurait-il pas, par hasard, qui te voudraient du mal ? » –, c'est lui seul qu'on dit ensorcelé, même s'il ne souffre personnellement de rien. Vaches, betteraves, tracteurs, enfants, porcheries, épouses et jardins ne sont jamais atteints pour eux-mêmes, mais pour leur

relation au chef d'exploitation et de famille, parce que ce sont ses cultures, ses bêtes, ses machines, sa famille. Bref, ses possessions. En principe, l'ensorcellement l'affecte d'abord comme un sujet de droit (le titulaire des capacités propres à un possesseur) et seulement par voie de conséquence comme un sujet psychologique (une personne privée avec ses particularités biographiques, son stock de traumatismes et de conflits intrapsychiques).

D'un fermier dont l'exploitation est frappée de malheurs répétés, on suppose qu'« un sorcier lui “rattire” sa force ». (Selon toute probabilité, personne, dans le Bocage, ne jette de sorts, ce qui n'empêche pas certains d'en recevoir.) Le sorcier est, lui aussi, un chef d'exploitation / chef de famille : proche mais non parent de l'ensorcelé, il est censé vouloir capter la « force » normale ou vitale de celui-ci, c'est-à-dire sa capacité de production, de reproduction et de survie. Le sorcier est pourvu d'une « force anormale », toujours maléfique, qu'il est censé exercer en pratiquant des rituels précis, ou bien en utilisant les canaux ordinaires de la communication, le regard, la parole et le toucher. La « force anormale » du sorcier, pompant la « force » normale de sa victime, constitue les deux exploitations en vases communicants : à mesure que l'une se remplit de richesses, de santé et de vie, l'autre se vide jusqu'à la ruine ou la mort.

Tout contact avec le sorcier – mais aussi bien avec sa famille – provoquant des ravages, l'ensorcelé n'a d'autre solution que de solliciter l'intervention d'un magicien professionnel, le « désorceleur », lui aussi pourvu d'une « force anormale », bénéfique pour son client et maléfique pour les agresseurs de celui-ci. Son activité de magicien

est connue de ses seuls clients, car il est toujours menacé d'inculpation pour escroquerie ou pour exercice illégal de la médecine. Assez souvent, il conserve d'ailleurs une profession pour la façade, dans l'agriculture ou l'artisanat. Chaque désorceleur a ses propres méthodes de désenvoûtement, ses propres façons de faire et de parler qu'il a rodées au cours d'années de pratique solitaire, en s'inspirant à la fois de l'enseignement de son initiateur et d'un petit nombre de « livres » qui sont tombés entre ses mains. Quand il est requis par des fermiers pris dans des malheurs répétés, le désorceleur mobilise sa « force » à l'occasion d'un rituel spectaculaire qui a pour objectif d'annuler celle du sorcier, tout en permettant à l'ensorcelé de récupérer son potentiel bioéconomique : santé, fécondité des bêtes, fertilité des terres... C'est du moins ce qui se passe en principe. Mais on verra que notre travail sur les matériaux que j'avais rapportés du terrain nous a conduites, Josée Contreras et moi, à qualifier l'action du désorceleur comme une thérapie du collectif familial des exploitants d'une ferme.

La thérapie sans le savoir

Le psy, l'anthropologue, l'indigène

Toute pratique visant à faire cesser la répétition chez des souffrants – disons, toute pratique thérapeutique – s'appuie sur un discours qui, d'un seul mouvement, définit la technique et en justifie le bien-fondé. Ce discours permet-il aussi d'identifier les ressorts de l'efficacité propres à cette cure? Chaque école thérapeutique est assurée de pouvoir, quant à elle, y prétendre, bien qu'elle en dénie la possibilité à ses concurrentes. Certains thérapeutes reconnaissent qu'on ne peut à la fois parler et savoir tout ce que l'on dit, faire et savoir tout ce que l'on fait, mais ils n'en tirent pas conséquence quand il s'agit d'évaluer la théorie de leur pratique.

Les anthropologues, eux, admettent volontiers qu'une séquence d'actes rituels puisse produire des effets thérapeutiques, immédiats et spectaculaires, chez un souffrant. Depuis le fameux texte de Lévi-Strauss sur l'efficacité symbolique¹, beaucoup se sont appliqués à relever les succès

1. C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*,

des faiseurs de rituels en tout genre : les maîtres des cultes de possession haïtiens guérissent, les spirites portoricains et mexicains guérissent, les *witch doctors* américains et africains aussi, les shamans sibériens et thaïlandais également¹. Nous n'échapperons pas à cette tradition, puisque, après avoir motivé notre décision, nous qualifierons de cure le désenvoûtement et gratifierons du titre de thérapeutes les désorceleurs ruraux du Bocage de l'Ouest français.

Aucun psychanalyste ne nous a jamais contesté le droit d'utiliser ces termes à la condition d'admettre ceci : le désorcèlement bocain constituerait une sorte de cure, puisqu'il semble guérir quelque chose, mais une cure de l'espèce inférieure, la seule vraie étant, comme chacun sait, dépourvue de tout recours aux actes et aux effets de suggestion qui en résultent inévitablement.

S'ils étaient en mesure de prendre part à ce débat, les Bocains renverraient dos à dos anthropologues et psychanalystes : pourquoi qualifier de thérapeutiques les effets d'un rituel, pourquoi appeler « cure » la cessation immédiate des souffrances de l'ensorcellement ? Car les Bocains établissent une distinction nette entre les différentes maladies somatiques et psychiques et l'état d'ensorcellement, lequel se caractérise par la répétition catastrophique, étalée sur une longue période, de malheurs affectant des registres très

t. 135, n° 1, 1949. Cf. aussi « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 4^e année, n° 41. Textes republiés dans *Anthropologie structurale*, chap. IX et X, Plon, 1958.

1. Rares sont les chercheurs qui ont essayé de préciser ce que soignent, exactement, ces guérisseurs et d'expliquer quels ressorts, exactement, sont actionnés pour obtenir la guérison. Je renvoie aux travaux de A. Harwood, G. Obeyesekere, S. Tambiah, A. Young, référencés dans les « Textes cités ».

divers dans une exploitation agricole familiale : maladies de personnes et de bêtes, pannes de machines, mauvaises récoltes, ventes manquées... bref, tout ce qui peut diminuer le potentiel productif-reproductif d'une famille d'agriculteurs. L'ensorcellement n'étant pas une maladie particulière, le spécialiste qui y met fin par un acte rituel n'est pas aux yeux de ses clients un thérapeute, ou même un guérisseur.

Le désorceleur ne serait pas moins surpris d'être étiqueté de la sorte : s'il pratique parallèlement le désorcèlement et le guérissage, il les distingue avec soin. En tant que contre-sorcier, il n'a pas à se comporter en guérisseur : il n'examine pas ses consultants et ne soigne pas leur corps, ni avec des plantes, ni avec des remèdes de sa composition, ni avec des prières. Et il ne se tient pas pour un médecin, moins encore pour un psychiatre, un psychologue ou un psychanalyste. Ces deux derniers, qui prétendent ne guérir qu'avec des mots, il les considère ou bien comme des menteurs (ils ne veulent pas reconnaître qu'en réalité ils « font » quelque chose), ou bien comme des incapables (si vraiment ils ne font rien, comment espèrent-ils venir à bout de la répétition ?). Son travail, le désorceleur le situe dans le seul registre du faire : il se présente comme n'usant de la parole que pour prononcer des formules consacrées, non pour avancer des interprétations ou scander les libres associations des patients. Désorceler, c'est, par exemple, planter mille épingles dans un cœur de bœuf ébouillanté en défiant solennellement le sorcier : si le désorceleur est « fort assez », « ça y fait », la répétition cesse chez l'ensorcelé.

Donc les Bocains, les magiciens comme leurs clients, nous contestent l'usage de la terminologie thérapeutique pour rendre compte du désorcèlement. Que notre position s'appuie sur quelques arguments solides ne nous dispense toutefois pas de faire droit aux conceptions indigènes et d'essayer de comprendre comment les Bocains se représentent une crise de sorcellerie, la fonction du désorceleur, son activité, les effets qu'on peut en attendre, la façon dont il s'y prend pour les produire.

Mais une remarque préalable. Les habitués des cures par la parole pourraient s'étonner que nous évoquions indifféremment les conceptions des ensorcelés et celles des désorceleurs comme si, dans le désorcèlement, patients et thérapeutes étaient les émetteurs également autorisés d'un discours sur la thérapie.

Les thérapies par la parole, issues des milieux lettrés, assoient leur crédibilité sur un corpus théorique gigantesque et sur un raffinement conceptuel considérable, que les praticiens ont à accroître, et avec lesquels ils devront se familiariser leur vie entière, lisant quantité d'ouvrages, participant à des conférences, des séminaires et des groupes de travail. Seuls ces professionnels produisent, dans sa quasi-totalité, le discours autorisé sur la thérapie. Les patients n'ont d'autre choix que de l'assimiler et de le proférer comme s'ils étaient eux-mêmes thérapeutes ou, mieux, en le devenant. Dans l'intervalle, ils peuvent se raconter entre eux des histoires d'interprétations aux effets miraculeux, formuler des questions ou des revendications sur le fonctionnement de la cure : ce n'est pas là du discours thérapeutique, mais du discours typique de patients, néophytes

enthousiastes, gens qui résistent à la cure ou la connaissent mal. À quelques exceptions près – ici un schizophrène génial, là une anorexique surdouée –, le point de vue des utilisateurs est disqualifié d'avance : bien sûr par les producteurs du discours thérapeutique, mais aussi par les patients eux-mêmes. Et les apprentis soignants n'échappent pas davantage à la conviction de tenir des propos fautifs ou insuffisants par principe : auraient-ils mal digéré leurs lectures théoriques, déformé les paroles de leur thérapeute ou dénaturé ses intentions, projeté leur problématique personnelle sur la relation de cas cliniques... En bref, dans les cures par la parole, sa position crédite le soignant de deux aptitudes indissociables : un savoir et un savoir-faire thérapeutiques ; tandis que la position de soigné comporte les deux inaptitudes corrélatives.

Dans le Bocage, savoir sur le désorcèlement et savoir-faire rituel sont absolument dissociés. Les désorceleurs se forment sur le tas, au contact d'un ancien, qui leur a reconnu le « don » et leur « passe le secret » avant de se retirer. Ils ne cherchent pas à augmenter leur savoir de quelque façon que ce soit : « à chacun son secret », se plaisent-ils à répéter. Le désorceleur ne possédant en propre qu'un « secret » (un savoir-faire rituel) et une certaine quantité de « force » (un certain pouvoir-faire), aucun de ces attributs ne lui donne la maîtrise d'un corps de doctrine qui serait, par principe, inaccessible à ses clients, ni à un type d'expérience qui leur serait incommunicable. Car les ensorcelés l'entendent de leurs oreilles faire le récit de ses combats magiques passés, analogue en tout point aux récits qu'eux-mêmes connaissent et colportent

au sujet d'autres désorceleurs ; ils le voient de leurs yeux mettre en œuvre sa « force » au moment du rituel. Pour être crédible, le désorceleur compte sur la seule efficacité de l'acte rituel : dès que « ça y a fait », tout est dit.

L'ordre du « faire » n'exige donc pas de justifications théoriques et suscite peu de commentaires généraux : cela n'entraîne pas, bien sûr, que le désorcèlement (et, plus généralement, la sorcellerie) soit dépourvu de repères cognitifs, mais ils sont d'une tout autre nature que dans les thérapies savantes. Pour les identifier, envisageons le discours sorcellaire à deux niveaux : le plus élémentaire, un nombre limité de désignations et leurs règles d'emploi ; le plus complexe, une grande quantité de récits oraux et leurs règles d'énonciation. Rappelons auparavant que seuls les ensorcelés et leurs magiciens parlent, dans des occasions très circonscrites, de la sorcellerie. Les présumés sorciers ou jeteurs de sorts n'en parlent pas : si on les interroge à ce sujet, ils déclarent n'y pas croire et se bornent à disqualifier les dires de leurs accusateurs.

Qualifier la sorcellerie

Considérons d'abord les désignations bocaines de la sorcellerie. Les unes, qui concernent les agents, sorcier et désorceleur, figurent dans le lexique indigène, mais rarement dans le discours ; les autres, qui concernent les attributs ontologiques des agents et leurs actions, sont présentes à la fois dans le lexique et le discours, mais elles y ont un contenu imprécis.

Les agents sorcellaires

Même quand un ensorcelé commente son état avec un proche en qui il a toute confiance, jamais il ne parle de « sorcier » ou de « désorceleur », ne mentionne leur patronyme ou leur localisation exacte. Il emploie des expressions convenues, mais vagues, euphémiques ou à dessein inexactes. Pour le sorcier : « celui qui me l'a fait », « la saloperie », « l'autre », « celui sur qui on se doute » (évidemment, aucun doute ne pèse sur la culpabilité de la personne ainsi désignée). Pour le désorceleur : « un qui est fort pour ça », « la femme qui fait ce qu'elle a à faire », « l'homme de Cossé-le-Vivien » (le désorceleur en question habite bien le canton de Cossé-le-Vivien, mais dans un autre bourg, à quinze kilomètres du chef-lieu).

Cette imprécision délibérée est l'effet d'une censure que les locuteurs exercent sur leur langage parce qu'ils se sentent mal placés dans un double rapport de force : magique et politique.

D'une part, la pensée sorcellaire attribue au sorcier la capacité surnaturelle d'entendre à distance. L'ensorcelé et ses interlocuteurs doivent donc rester dans le vague, sans quoi le sorcier se saurait démasqué et tiendrait le raisonnement suivant : si Untel peut parler d'un « sorcier » ou m'accuser nommément, c'est qu'il a consulté un désorceleur, lequel va nécessairement me combattre. Sous cette menace, le sorcier redoublerait ses « tours de force » pour éliminer sa victime pendant qu'il en est temps. De même, l'ensorcelé s'abstient de prononcer le mot « désorceleur »,

de citer un nom ou une localisation exacte, précisions qui mettraient son magicien à la merci des contre-attaques du sorcier.

D'autre part, un discours limpide fournirait à un « incroyant » (incroyant dans les sorts, un voisin positiviste par exemple) qui se trouverait matériellement à portée de voix, le moyen de dénoncer le désorceleur aux gendarmes, et de railler la crédulité, l'arriération de l'ensorcelé devant la communauté villageoise. Empêcher cet auditeur éventuel de comprendre représente donc un enjeu capital.

On pourrait qualifier de paradoxales ces désignations qui n'ont d'emploi qu'à la condition de ne désigner personne. Elles prennent sens dans une conception du monde qui accorde une suprême importance aux actes, la parole elle-même étant un acte aux conséquences incalculables. Lorsqu'on est pris dans un cycle de malheurs, on est bien obligé d'en parler avec ses proches, ne serait-ce que pour atténuer l'angoisse de la répétition, ou chercher des issues. Mais la crainte omniprésente des actes de parole contraint les locuteurs à une incessante activité de camouflage.

Les attributs ontologiques des agents et leurs actions

Dans ce cas, les désignations ne sont pas moins imprécises, mais cette imprécision-là est involontaire et signale la présence d'un objet de pensée impensable, inconcevable, irreprésentable. Par exemple : le sorcier vous « prend » ou vous « joue des tours » parce qu'il est « fort ». En quoi consiste cette « force » ? En ce qu'elle est « anormale », non réductible au potentiel productif-reproductif évoqué plus haut. Le locuteur n'en peut préciser ni la nature ni le mode

d'action, il peut seulement indiquer les canaux par lesquels elle transite – la parole, le toucher, le regard – et les effets terminaux qu'elle produit : des malheurs en série. Le « sort », c'est la mise en œuvre de cette « force » inconcevable. La « force » du désorceleur, également dépourvue de définition ou de paraphrase, a pour vertu principale de permettre à son détenteur de « faire ce qu'il a à faire ». C'est-à-dire ? « Il doit rabattre le sort [objet de pensée sans définition] sur le sorcier. »

Ou encore, à propos de l'apparition de « beurrées », un symptôme classique d'ensorcellement. Des moisissures végétales d'aspect laiteux se développent dans un pré : un sorcier sera venu la nuit « toucher » l'une des bêtes à l'étable, arracher des poils de sa queue en prononçant une incantation. La preuve, ce matin la vache n'a produit que du lait maigre, invendable – la matière grasse étant passée du pis de l'animal dans la « beurrée ». Quand l'ensorcelé brûle ces moisissures avec de l'essence et qu'il jette sur le feu des pointes métalliques, « c'est dur à brûler, me dit-il, mais le salaud, qu'est-ce qu'il s'en sent passer ! » D'un seul geste, l'ensorcelé a fait repasser la matière grasse de la beurrée dans le pis de la vache, et il a puni le sorcier en piquant métaphoriquement son corps avec des clous incandescents – sans avoir néanmoins pris le risque de désigner qui et quoi que ce soit.

Deux obstacles empêchent donc d'arrêter la signification des termes sorcellaires : la peur du signifiant et l'indétermination du signifié. Cet examen nous aura néanmoins appris que les Bocains posent : d'une part, l'existence d'une « force » que manipulent des humains – mais

pourquoi certains en sont-ils pourvus et d'autres non, ce n'est pas précisé – et qui circule suivant les voies ordinaires de la communication humaine ; et d'autre part, l'existence d'un système de places dans lequel ceux qui disposent de la « force » (sorciers et désorceleurs) peuvent soit attaquer à mort, soit sauver ceux qui n'en disposent pas (ensorcelés).

Raconter la sorcellerie

Les désignations des acteurs et des actions sorcellaires qu'on vient d'examiner figurent dans des récits qui montrent les trajectoires possibles de la « force » entre les diverses places qu'occupent les protagonistes d'un ensorcellement. Il existe deux sortes de récits oraux, obéissant chacune à des règles d'énonciation précises : appelons « exemplaires » les récits de la première sorte, « incitatifs » ceux de la seconde¹.

Les récits exemplaires

Ces récits, les plus répandus et les plus saisissants, proposent un schéma simple et uniforme de la crise sorcellaire : une famille d'exploitants agricoles, honnêtes,

1. Dans le texte original, nous parlions de récits « typiques » et de récits « inachevés ». À la réflexion, je préfère distinguer ces deux genres de récits oraux par leur visée pragmatique : « exemplaire » renvoie à l'ancienne forme de l'*exemplum*, récit destiné à persuader l'auditeur par l'exemple ; « incitatif » qualifie l'intention du locuteur, inciter l'auditeur à s'engager activement dans le désorcèlement.

travailleurs, en bons termes avec l'entourage, devient la proie de malheurs divers, répétés et d'une gravité croissante, qui frappent au hasard n'importe quel élément de l'exploitation. Accablée, effrayée, désespérée, cette famille se demande ce qui lui arrive. En vain : chaque malheur, pris séparément, résiste à l'analyse rationnelle ; *a fortiori* leur accumulation, leur aspect sériel. Selon les différentes versions du récit exemplaire, ces gens n'ont jamais entendu parler des sorts, ou bien ils n'y croient pas, ou encore ils n'avaient même pas songé à cette éventualité. Un tiers, parent, ami ou voisin, lui-même naguère victime de sorcellerie, observe depuis longtemps leur dégringolade. Un jour, s'adressant au chef de famille et d'exploitation, il lui annonce son état d'ensorcelé par une formule rituelle : « N'y en aurait-il pas, par hasard, qui te voudraient du mal ? » L'intéressé tombe des nues, se rend aux arguments de l'annonciateur et accepte enfin de soumettre l'hypothèse à l'ancien désorceleur de celui-ci.

Le désorceleur, s'il confirme le diagnostic de l'annonciateur, entreprend le désorcèlement, qui se déroulera en présence de la famille ensorcelée, et d'elle seule. Le récit exemplaire passe sous silence l'étape de la désignation du sorcier, les procédures mises en œuvre pour l'identifier, mais décrit toujours le rituel destiné à le vaincre : faire bouillir un cœur de bœuf, y planter mille épingles, défier solennellement le sorcier désigné ; ou encore, faire sauter du gros sel gris dans une poêle chauffée à blanc... Toutes les versions du récit soutiennent, sans la moindre ambiguïté, que ces actes rituels produisent un effet réel instantané sur le sorcier désigné, pourtant absent de la

ferme où opère le magicien. Par exemple : « La femme d'Izé fit sauter l'sel dans la poêle, et l'aut' se mit à danser d'un pied sur l'aut'... i' sautait, i' sautait [de douleur]! » Le narrateur ne dit pas comment il l'a su, puisque le sel et le danseur ne sautaient pas dans le même lieu. « L'homme de Mortain n'eut pas plus tôt fini de planter ses épingues que v'là l'aut' qu'arrive en courant. Aïe! qu'i' criait, aïe! I' n'en pouvait pus, du mal des épingues! » Le narrateur ne dit pas comment on en est venu à accuser cet aut'-là, mais le rituel confirme inévitablement que c'est bien lui le coupable. Or le désorceleur ne connaît pas la famille sorcière et ne la connaîtra jamais, car il habite toujours loin de ses clients, et il ne sait rien de leur histoire ni de leur réseau de relations.

Le récit se termine par la défaite du sorcier, frappé à son tour de malheurs incompréhensibles, répétés, comparables en nature et en gravité à ceux que connurent les ensorcelés. Qu'à l'issue de la crise les agriculteurs désorcélés récupèrent la totalité de leur potentiel productif-reproductif – santé, fécondité des bêtes, fertilité des terres... –, cela va tellement de soi que les narrateurs négligent parfois de le signaler.

Le travail du désorceleur se bornerait donc à punir le sorcier *in absentia* par un acte rituel qui produit sur celui-ci un effet réel instantané. Rien, dans le récit exemplaire, ne permet d'interpréter le désorcèlement comme une « cure », d'inférer une quelconque action thérapeutique du magicien sur ses clients. Car les ensorcelés ne jouent aucun rôle dans la mise en œuvre du rituel et leur présence, muette, est à peine mentionnée. Seul le désorceleur, qui y figure

exclusivement aux prises avec un sorcier invisible, occupe le devant de la scène, tremblant, suant, tombant, s'écriant parfois : « Corps pour corps, c'est lui qui y passe [meurt], ou c'est moi ! » Il n'est d'ailleurs jamais dit, ni même suggéré, que les ensorcelés tirent le moindre profit thérapeutique de ce spectacle. Ils en ont certes fini avec la répétition des malheurs, mais ils ne semblent pas avoir accompli de cheminement personnel, passant simplement de la position initiale de victimes passives à la position finale de vainqueurs par procuration. Comme si leur seul engagement dans cette affaire se limitait à avoir requis un désorceleur, du reste sur le conseil de leur annonceur.

On pourrait aisément en conclure que les Bocains rapportent comme réels des faits notoirement impossibles : « Au moment même où, à la ferme A, le désorceleur pratique son rituel, à la ferme B le sorcier désigné enregistre dans son corps une réaction violente, prélude à des catastrophes en chaîne. » Croire au désorcèlement, ce serait pouvoir affirmer sans broncher une proposition de ce genre. De fait, le récit exemplaire contient une telle proposition et, même, il ne contient que cette proposition-là, narrativisée. Mais avant de poser que c'est à cela, et à cela seul, que croient les Bocains, que c'est ainsi, et ainsi seulement, qu'ils se représentent le désorcèlement, il convient de décrire la situation d'énonciation et de se demander qui fait cette sorte de récits, à qui et dans quelle intention.

Les sorciers présumés ne racontent pas d'histoires de sorcellerie puisqu'ils affirment n'y pas croire. Les « incroyants », dont l'unique objectif est de ridiculiser ceux qui y croient, limitent leur répertoire aux exploits de charlatans mystifiant

des imbéciles. Les auteurs ou colporteurs possibles de récits exemplaires sont donc, par définition, des « croyants » : soit des gens qui ont eu personnellement affaire aux sorts, soit leurs proches. Ces narrateurs se divisent en deux catégories, selon qu'ils sont ou non pourvus de « force ».

Quand un être ordinaire, dépourvu de « force », a été victime de sorcellerie, le récit exemplaire qu'il entreprend de conter ne concerne jamais sa propre expérience. Car, même triomphant, un désorcelé craindra toujours, en réamorçant le circuit de parole, de réactiver la force du sorcier, d'attirer à nouveau sa méchanceté, d'y « être repris ». En conséquence, dès qu'une crise de sorcellerie est close, elle est forclosée pour l'intéressé, définitivement exclue du champ de sa parole. L'énoncé « j'ai été ensorcelé de telle date à telle date et, grâce à tel désorceleur, c'est bien fini » est aussi impossible à proférer que l'énoncé « je suis mort » en conclusion d'un récit autobiographique. Aussi les désorcelés ne peuvent-ils relater que l'histoire d'autrui, une histoire dont ils ont une connaissance indirecte : ils se trouvent ainsi dans une position d'énonciation identique à celle des « croyants » qui n'ont pas été eux-mêmes « pris » dans les sorts.

Tous les narrateurs de cette catégorie (dépourvus de « force ») prétendent rapporter des histoires vraies, pas des fictions : ils concèdent volontiers que leurs informations proviennent de sources indirectes, mais qu'importe, elles sont fiables. Certains sont assurés de la véracité des faits qu'ils relatent parce que au moment du drame ils étaient très liés avec les ensorcelés : leurs parents, leurs meilleurs voisins ou leurs amis. Dans bon nombre de cas, ils n'ont

jamais eu avec les intéressés de conversation explicite, ils n'en ont reçu aucune confiance directe ; dans tous les cas, ils n'ont pas assisté à l'affrontement magique du désorceleur et du sorcier. Mais ils ont déployé pendant des mois une intense activité d'observation et d'interprétation¹, au terme de laquelle ils se sentent autorisés à propager cette version des faits – un récit exemplaire de plus – puisqu'ils sont en mesure de fournir quantité de preuves empiriques à l'appui de leurs affirmations. D'autres narrateurs n'ont même pas connu les héros du récit qu'ils colportent ; ils le tiennent néanmoins pour vrai parce qu'ils peuvent décrire la nature du lien, indirect mais proche, unissant les héros au témoin que fut le premier narrateur, celui-ci au deuxième narrateur, et ainsi de suite jusqu'à eux-mêmes.

Quand le narrateur est pourvu de « force », c'est nécessairement un désorceleur, les sorciers ne comptant pas parmi les locuteurs possibles. Lui seul peut assumer sa propre histoire, car il n'a pas à craindre un sorcier qui s'est révélé moins « fort » que lui lors du combat magique, un sorcier qu'il a déjà vaincu ; il peut, dans son récit, faire coïncider le sujet de l'énonciation avec le sujet de l'énoncé.

Ces histoires de sorcellerie réduites à une démonstration éclatante de l'efficacité magique sont, comme toutes les histoires, faites pour être dites et répétées. Mais pas à n'importe qui.

Tout d'abord, et principalement, on adresse ces récits à des « croyants » que l'on sait être tels, c'est-à-dire à des gens animés de l'égale conviction qu'il s'agit là d'une expérience

1. Activité étayée par le stock des récits transmis par la tradition.

réelle, vécue, et non d'une fiction ; des gens qui partagent avec le locuteur la méconnaissance des ressorts narratifs du récit. Celui-ci ne provoque aucune question, mais seulement la fascination. Si les auditeurs prennent ensuite la parole, ce ne sera que pour évoquer à leur tour des récits du même genre, visant à produire exactement la même fascination, à sauvegarder la même méconnaissance.

En second lieu, à des personnes dont le narrateur ne connaît pas la position sur les sorts. Par exemple : une conversation ambiguë s'étant amorcée avec un inconnu de bonne volonté¹, il n'a pas proclamé d'emblée son scepticisme, comme un « incroyant » n'aurait pu s'empêcher de le faire. Que pense-t-il ? On lui sert un récit exemplaire particulièrement provocateur. Supporte-t-il d'écouter jusqu'au bout ? Paraît-il impressionné et reste-t-il silencieux à la fin du récit ? Fait-il des objections élémentaires concernant la réalité ? Veut-il préciser des détails mineurs ? Ses réactions permettent de savoir très vite à qui l'on a affaire : à un « croyant » clandestin s'il ne proteste pas, à un sceptique hésitant dans le cas contraire.

Bien que le narrateur de récits exemplaires prétende relater des faits vrais, son objectif n'est pas de fournir une description de ce qui se passe dans un désorcèlement, et moins encore de mettre au jour le ressort de son efficacité. Il vise, bien plutôt, à poser ensemble les deux affirmations qui instituent la pensée sorcellaire : « Les sorts, c'est réel », « Le désorcèlement, ça y fait ».

1. Comme le fut l'ethnographe sur le terrain.

Les récits incitatifs

Et lorsque « ça n'y fait pas » ? ou pas assez ? ou pas encore ? Pour traiter l'insuccès absolu, l'insuccès ou le succès relatifs, le succès qui tarde à se manifester, le discours sorcellaire fournit un second genre de récits, par définition inachevés puisque la crise de sorcellerie demeure irrésolue. Seuls sont habilités à proférer le récit incitatif les partenaires d'une nouvelle tentative de désorcèlement¹. Toujours le narrateur y rapporte son propre cas, mais à un interlocuteur spécifique et pour des raisons spécifiques.

Quand c'est un désorceleur qui raconte, il s'adresse à de nouveaux clients et utilise ce genre de récits à titre d'exemples, pour leur enseigner, de manière oblique, des notions essentielles sur les conditions de leur salut. Quand c'est un ensorcelé qui raconte, il adresse le récit à son nouveau désorceleur dont il attend qu'il se montre plus « fort » que le précédent, pour qu'enfin « ça y fasse »². Comme le magicien a besoin de connaître parfaitement ce qui a été tenté jusqu'à ce jour, ces récits d'ensorcelés contiennent des masses d'informations concrètes sur le désorcèlement.

La grande scène du combat magique y occupe une place modeste, puisque le rituel n'a pas produit d'effet décisif, mais ses préalables et ses suites (à peine évoqués dans les récits exemplaires) sont exposés avec minutie. De

1. C'est pourquoi ils sont à ce point absents des livres d'ethnographie.

2. Des récits de ce genre m'ont été adressés chaque fois qu'on m'a prise pour une désorceleuse.

plus, ces récits comportent de nombreuses références à la relation complexe, et très investie dans certaines phases, qui s'instaure entre le magicien et ses clients : de toute évidence, cette relation dure plus que le temps d'un rituel, et elle engage plus qu'un rapport de producteur à consommateur de spectacle.

La première tâche du désorceleur, dès l'instant où il rencontre ses nouveaux clients, est de fixer son diagnostic¹, en tranchant ces questions : s'agit-il d'un cas de sorcellerie ? Si oui, quelle est sa gravité, les fermiers sont-ils « pris à mort » ? Combien de sorciers semblent impliqués ? Qui sont-ils ? Depuis quand le font-ils ? Quels sont leurs motifs ? Cinq à six nuitées de travail acharné seront nécessaires à l'établissement du diagnostic.

On commence par une visite méticuleuse de la ferme, c'est-à-dire de la maison d'habitation, pièce après pièce ; des bâtiments d'exploitation, étable, porcherie, volaillerie, hangars, en insistant sur les seuils et les ouvertures ; on fait le tour des champs ; l'examen des bêtes, une à une ; des machines agricoles ; de la voiture... En divers points de l'exploitation, des incidents impressionnants interrompent momentanément la visite : le désorceleur chancelle ou s'écroule, il paraît recevoir des coups violents venant d'ennemis invisibles. Il mesure la « force » de ceux-ci avec son corps, se plie, se redresse et commente son état d'une voix tendue : « Ah, il est mauvais, ç'lui-là [sorcier] ! Je n'sais si j'pourrai l'avoir ! » ou « Y en a [des sorts] dans toutes les directions, vous êtes pris de partout ! »

1. Qui, contrairement à ce que l'on imagine, n'est pas toujours positif.

Vient ensuite un interrogatoire serré au cours duquel les ensorcelés doivent idéalement « tout lui dire » – « faut rein y cacher, sinon i' dit qu'i' n'est point capab' » –, dresser la chronologie de leurs malheurs et, pour chaque épisode, faire la liste de leurs fréquentations de l'époque. Car les sorciers font nécessairement partie des relations habituelles du ménage ensorcelé¹ : les gens que l'on rencontre souvent, ceux que l'on salue au bourg, avec qui on parle, on s'entraide, ceux qui ont leurs entrées à la ferme. Trois catégories de personnes sont exclues de la liste. D'abord, les membres de la famille nucléaire ensorcelée, celle-ci étant considérée comme une unité insécable, indémémbrable, absolument solidaire. Ensuite, les gens qui ne sont pas en contact direct avec les ensorcelés, puisque la « force » du sorcier transite par la parole, le regard et le toucher. Enfin, ceux qui ne sont pas en relation habituelle avec les ensorcelés, car le sorcier doit « jouer un mauvais tour chaque jour ».

À l'occasion de ce travail, un certain nombre de points cruciaux ne peuvent manquer d'être abordés : en particulier les antécédents du mariage (Comment les époux se sont-ils choisis ? En éliminant quels rivaux ?), les conditions juridico-financières de l'installation du fermier (A-t-il succédé à son père ? Si oui, était-ce du vivant de celui-ci ou après sa mort ? Comment cette succession a-t-elle été réglée avec les frères ?), et la situation présente de l'exploitation (Est-elle anormalement grevée d'emprunts ? Qui

1. Cette catégorie des relations habituelles est plus large que celle des voisins, si souvent indiquée dans les ouvrages d'ethnologie française.

sont les créanciers ? Le Crédit agricole ? Des parents ? Des prêteurs privés ? Avec qui l'on a été et l'on est actuellement dans quels termes ?). La représentation que les ensorcelés se faisaient de leur cas s'en trouve inévitablement modifiée : sur un commentaire ou une question du désorceleur, on réinterprète un pan d'existence, on se ressouvient de scènes oubliées, on resitue tel fait par rapport à tel autre... Petit à petit, les protagonistes négocient une version cohérente et stable du cas, et l'accusation ferme d'un ou deux sorciers. Mais, d'avoir ainsi eu à scruter les événements fondateurs du domaine et de la famille, à les mettre en pleine lumière devant un inconnu, d'avoir à lui exposer des secrets financiers d'ordinaire jalousement gardés engage les consultants dans une relation très étroite avec le désorceleur.

Une fois que le magicien a confirmé l'ensorcellement et juge l'ennemi, il dit s'il accepte ou refuse de « rabattre le sort », selon qu'il se sent ou non « fort assez ». S'il accepte, la décision d'entreprendre le désorcèlement revient aux ensorcelés, qui s'y lanceront ou s'y déroberont selon qu'ils supportent ou non la perspective de « rendre le mal pour le mal ». Ils hésitent souvent, heurtés dans la conception qu'ils ont d'eux-mêmes. Car les ensorcelés se présentent et se considèrent comme des gens parfaitement bons, chrétiens irréprochables, aimant le bien, ne voulant que du bien à tout un chacun : comment penser que quelqu'un peut leur en vouloir à mort, à eux qui sont si bons ? Leur hésitation dure parfois des mois, au cours desquels ils tentent de déterminer ce qu'ils redoutent le plus : la responsabilité de la vengeance magique ou l'aggravation des malheurs, qui ne manque d'ailleurs pas de se produire. Ils rappellent

alors le désorceleur, tant pour lui soumettre leurs récentes infortunes que pour arrêter leur opinion à son égard : cet homme est-il un charlatan, ou un authentique magicien ? Jusqu'où va-t-il les entraîner à « faire le mal » ? Les ensorcelés peuvent également lui déléguer leur annonceur, sous des prétextes futiles, pour que celui-ci vérifie son appréciation : oui, ce désorceleur est resté honnête, dévoué à ses clients, prêt à mettre sa « force » au service de l'innocence. Quand enfin le désorcèlement est ordonné, la confiance des consultants est solidement établie.

D'après les récits exemplaires, tout est terminé lorsque le magicien conclut sa lutte avec le sorcier invisible par une annonce péremptoire : « Ç'lui qui vous l'a fait, i' ne le ref'ra plus ! », « Dans trois jours d'ici, la femme [la sorcière], è' tombera ! » Les récits incitatifs, eux, font état d'une prolongation de la séance, autour de la table familiale, devant une cafetière fumante et une bouteille de goutte. Les ensorcelés racontent encore et le désorceleur, à présent qu'« il est quitte » de son travail rituel, prescrit une série de mesures urgentes destinées à « y aider », illustrant la prescription d'exemples tirés de son expérience passée. Cette activité narrative du magicien a pour objectif d'ancrer dans l'esprit des ensorcelés que, s'ils veulent récupérer leur potentiel productif-reproductif, ils doivent assumer certaines responsabilités et adopter certains comportements, sans quoi rien ne changera. Nombre de récits imputent l'échec du rituel aux manquements de clients qui ont négligé d'exécuter le programme avec toute la détermination requise.

Principe directeur : « Faut tout clencher » – instituer un

état de clôture généralisée¹. La pensée sorcellaire traite le domaine ensorcelé et la famille qui l'exploite comme une surface unique, offerte à l'effraction des sorciers. Pour protéger cette surface, deux sortes de barrières doivent être posées : les unes en interdisent l'accès matériel et sont des barrières ordinaires, visibles, palissades fermées et portes verrouillées ; les autres contrecarrent la « force » et sont des barrières magiques, invisibles ou cachées, médailles, eau et sel bénits. Chaque élément du domaine sera enclos de toutes les manières possibles. Ainsi de la voiture : on y aura disposé des médailles de saint Benoît et aspergé le capot d'eau bénite ; elle stationnera, portières fermées à clé, dans un garage cadenassé ; quand le conducteur prendra le volant, il aura épinglé sur son tricot de peau un sachet protecteur et mis dans ses poches du sel bénit. Pour les éléments matériellement difficiles à « clencher », par exemple les champs ou les bêtes aux prés, des manœuvres d'isolation (on « fait le tour » en jetant du sel bénit) seront combinées à des manœuvres de colmatage (boucher les ouvertures² avec des ingrédients magiques). Ces opérations seront réitérées à dates fixes (les périodes réputées néfastes du calendrier), aux moments décisifs du cycle productif-reproductif (avant les semailles, les vêlages, les accouchements) et, en temps ordinaire, à la moindre alerte,

1. Cette activité de clôture est nécessaire parce que l'identité et le nombre des sorciers ne sont pas encore assurés : tant que la répétition des malheurs ne cesse pas, c'est qu'un sorcier non identifié, au moins, sévit dans les parages.

2. Le terme d'« ouverture » doit être entendu dans un sens littéral (la gueule des bêtes, les seuils des bâtiments, les entrées des chemins), mais aussi dans une multiplicité de sens métaphoriques (les parties malades des bêtes et des gens, la personne entière des ensorcelés).

c'est-à-dire en cas de contact, potentiel ou réel, avec les sorciers.

Théoriquement, tout rapport avec eux doit être évité : « Ne pas les fréquenter », « Ne pas y causer », « Ne pas les toucher », « Les poignées de main, jamais les accepter », ne rien toucher qu'ils aient touché¹. Les contacts inévitables doivent être neutralisés : si un sorcier vous parle et qu'il faut répondre, vous borner à répéter ses derniers mots ; s'il vous regarde, ne pas baisser les yeux ; s'il prend l'initiative d'entrer chez vous, « lui saler le cul », jeter du sel bénit dans son dos.

On pourrait énumérer longtemps les prescriptions à respecter après la fameuse séance du combat rituel : les récits incitatifs des ensorcelés en mentionnent des douzaines et s'étendent, non sans complaisance, sur la perfection avec laquelle le programme a été exécuté, la responsabilité de l'échec incombant alors à un manque de « force » du désorceleur². Le nombre de ces prescriptions appelle deux mots de commentaire.

Observer tant de règles équivaut, de toute évidence, à changer de vie : les journées seront désormais scandées par des pratiques rituelles qui, au total, occuperont les ensorcelés pendant plusieurs heures ; les pensées et les conversations tourneront autour de la conduite à tenir dans telle

1. Mieux encore, livrer aux flammes tout objet que les sorciers ont touché : le pain qu'ils avaient l'habitude de prendre pour vous à la boulangerie, tel outil prêté qu'ils vous restituent...

2. La liste de ces prescriptions, on l'a vu plus haut, figure aussi dans les récits des magiciens, mais pour mettre en garde les clients contre toute négligence d'exécution.

occurrence particulière. En somme, les ensorcelés vont troquer une position passive, la résignation aux malheurs répétés, contre une position hyperactive, l'entraînement à faire ce qu'il faut au moment où il faut.

Ces prescriptions sont présentées comme de simples mesures d'autodéfense, mais toutes comportent une dimension d'agression qui, pour être à peine évoquée, n'en est pas moins présente. Ainsi, les prières, éventuellement adressées à un « Dieu miséricordieux », contiennent une dénonciation formelle des sorciers et la sollicitation de leur châtement selon la loi du talion. La « force » de saint Benoît, concentrée dans ses médailles bénites, protège les seuils des bâtiments, mais elle est aussi censée faire reculer le sorcier qui tenterait de les franchir ou lui assener un coup si violent qu'il se le tiendra pour dit. Les sachets que les ensorcelés ne doivent jamais quitter sont remplis de protections (un morceau de cierge pascal, etc.), mais aussi « de pointes, de ce qui pique ». Le destinataire de cette agression métaphorique a beau n'en rien savoir dans la plupart des cas, l'émetteur ne méconnaît pas entièrement l'avoir commise, et cela ne sera pas sans produire en lui quelque changement psychique.

Dans une région où rien n'est « clenché » parce que vols et meurtres y sont rarissimes (le taux le plus bas de France), où les bêtes paissent à l'air libre en toute saison, où les bâtiments d'exploitation ne sont protégés que du vent, où les maisons d'habitation ne jouissent que d'une fermeture symbolique (il est d'usage, en cas d'absence, de laisser la clé dans le fournil abandonné), poser des barrières ordinaires, visibles, c'est infliger à ses connaissances

un affront caractérisé, c'est leur signifier qu'on les considère comme des malfaiteurs. Les prescriptions d'évitement, ou de neutralisation des contacts inévitables, équivalent elles aussi à des insultes : une relation habituelle, un voisin, un ami se voit, du jour au lendemain, rejeté de mille manières¹. On ne le salue plus ; on ne lui répond plus qu'en répétant ses dernières paroles ; on n'accepte plus de lui aucun service et on ne lui en rend plus ; on le regarde sans ciller jusqu'à ce qu'il baisse les yeux ; on ne lui permet plus d'entrer dans la ferme ; s'il tend la main, on la lui refuse en silence ou on lui balance une apostrophe énigmatique : « Je t'toucherai les mains quand è' s'ront propres ! » Poser des barrières ordinaires revient donc à poser sans mot dire des actes d'agression qui valent un long discours, actes dont on peut supposer sans grand risque de se tromper qu'ils modifient de façon décisive tant les relations avec l'entourage que les positions psychiques des acteurs.

La mise en application de toutes ces mesures exige un certain temps. Plus long encore est le temps nécessaire à s'assurer que « ça y a fait » : que la famille / l'exploitation du sorcier est « prise » dans une spirale de malheurs, tandis que la famille / l'exploitation ensorcelée en est « déprise », qu'elle a récupéré la totalité de son potentiel productif-reproductif. Certes, les signes le plus criants de l'ensorcellement disparaissent rapidement après la grande scène du

1. Le désorceleur évite, autant que possible, de faire tomber l'imputation sur quelqu'un avec qui l'ensorcelé serait en conflit ouvert. Par conséquent le sorcier désigné n'a généralement rien à se reprocher et, au début, il ne comprend pas ce qui se passe.

combat magique – c'est, semble-t-il, le cas le plus général –, mais l'évaluation du succès du désorcèlement suppose plusieurs mois : la durée d'un cycle cultural, la durée de gestation pour les animaux et les humains, la durée d'un exercice comptable, etc. Pendant cette période probatoire, les ensorcelés, déjà engagés dans une activité forcenée de non-communication agressive avec les sorciers, doivent produire un effort d'observation non moins soutenu : ils décortiquent la moindre information provenant du domaine sorcier, y guettent sans répit les plus infimes difficultés, comparent avec excitation les changements, même minuscules, survenus dans l'une ou l'autre exploitation. Et les commentent avec leur désorceleur. Car celui-ci ne semble nullement estimer sa tâche terminée après le rituel : nuit et jour sur le qui-vive, il épie les « forces » qui menacent encore ses clients et « travaillent » son propre corps ; il arrive parfois à la ferme sans qu'on l'ait appelé, parce qu'il a « vu » le sorcier tenter une riposte magique. Ainsi donc, des mois après la scène à laquelle les récits exemplaires veulent résumer le désorcèlement, le désorceleur ne se considère pas comme démobilisé. Même quand la crise pourra vraiment être dite achevée, il restera, à vie, le garant de la « normalité » du domaine de ses clients, lesquels retourneront le consulter au plus léger soupçon qu'il y aurait « de l'anormal ».

L'efficacité symbolique, on le voit, suppose une double circulation de messages : d'une part entre le désorceleur et ses clients, d'autre part entre les ensorcelés et leur sorcier. La médiation des ensorcelés y revêt une importance capitale : pour « rabattre le sort » sur un sorcier auquel il

n'a pas accès, le magicien dynamise ses clients et les charge de lui signifier qu'un détenteur de « force » le combat.

La théorie et la pratique

Le discours sorcellaire, dans chacun de ses éléments, affirme l'efficacité réelle des actes métaphoriques : les locuteurs la jugent si redoutable qu'ils évitent de désigner les agents sorcellaires ; elle excède à ce point les bornes du pensable que les attributs ontologiques et les actions des détenteurs de force sont dépourvus de définition, sinon négative ; un certain genre de récits, exemplaires, est affecté à la mise en scène de cette efficacité sous sa forme la plus impressionnante ; même les récits consacrés à ses ratages ne peuvent manquer de s'y référer comme à l'unique modèle possible.

Puisqu'elle est posée de façon ferme et constante par tous les locuteurs dans toutes les circonstances où ils se sentent libres de parler des sorts, on peut dire que cette affirmation de l'efficacité réelle du rituel constitue la théorie du désorcèlement, ou sa « croyance », ce à quoi il faut adhérer pour se proclamer désorceleur ou pour demander un désorcèlement. Or cette théorie, qui paraît suffire aux besoins des « croyants », ne permet pas de comprendre quoi que ce soit au désorcèlement. En particulier, comment les malheurs répétés, apparus dans un camp, déménagent dans l'autre.

Les récits incitatifs affirment, eux aussi, l'efficacité réelle du rituel, mais ils montrent autre chose : une relation entre

le magicien et les ensorcelés, visant à expulser ceux-ci de leur place de victimes passives¹ ; un procès de communication, permettant de rabattre la violence sur un tiers non impliqué. Ces éléments, on pourrait dire qu'ils font l'objet d'une admission sans reconnaissance : omniprésents dans le récit, ils y sont privés de statut théorique, et parfois même de nom. Le fait qu'ils soient absents de la théorie du désorcèlement n'empêche toutefois pas qu'il faille les compter au nombre des représentations, des objets mentaux se rapportant au désorcèlement.

Donc, dans les récits exemplaires, une théorie du désorcèlement, qui dissimule les ressorts de son efficacité. Et dans les récits incitatifs, outre cette théorie, un ensemble de représentations qui laissent apercevoir ces ressorts, à l'expresse condition d'échapper à la théorie. Entre représentations et théorie, il n'y a pas de contradiction, mais une opération de contraction du procès de désorcèlement.

Cette contraction donne à la théorie sa fonction emblématique, tout à fait essentielle pour les Bocains : cesser de s'y référer, ce serait quitter l'ordre de la sorcellerie et, partant, renoncer à la nécessaire méconnaissance de ce qui « y fait ».

1. Relation qu'on est désormais fondé à qualifier de « thérapeutique ».

L'invention d'une thérapie

Emboîtant le pas au sens commun, l'ethnologie française présente la sorcellerie paysanne contemporaine en Europe comme un bloc inaltérable de pensées et de pratiques tirées d'un fonds immémorial. Il n'est pas jusqu'au grand Lévi-Strauss qui ne la déclare pourvue d'une « faible plasticité » : « Depuis des siècles et sans doute des millénaires [...], les mêmes croyances et les mêmes techniques se perpétuent ou se reproduisent, souvent dans le plus petit détail. » Et il insiste : « La sorcellerie étant stérile et non susceptible de progrès », ses fidèles continuent aujourd'hui « à penser comme on a toujours pensé¹ ».

De leur côté, les historiens français, en principe voués à montrer la mutabilité de la sorcellerie paysanne – comme de toute autre forme sociale –, font plutôt le contraire. Et quoi qu'ils affirment sur ce point, c'est avec une parfaite candeur épistémologique : certains, sans avancer la moindre justification, mettent dans le même sac des faits

1. C. Lévi-Strauss, préface à M. Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts*, Plon, 1958. L'anthropologie anglo-américaine, elle, dénie tout bonnement l'existence d'une telle sorcellerie en Europe aujourd'hui : j'aborderai ce point au chapitre 6.

portant sur des époques et sur des régions dissemblables ; d'autres (ce sont parfois les mêmes) utilisent les archives de la répression sorcellaire comme s'il s'agissait d'enquêtes ethnographiques directes auprès des intéressés, d'enquêtes libres – au moins relativement – d'enjeux politiques et idéologiques¹ ; beaucoup, enfin, sont contraints de recourir à des facteurs anhistoriques et d'invoquer, par exemple, le « magisme », ou la « mentalité animiste ». À cet égard, les « modalités permanentes du fonctionnement de l'esprit humain » – qu'illustrerait, selon Lévi-Strauss, la sorcellerie berrichonne – ne valent guère mieux.

Je voudrais me livrer ici à un exercice historique d'une portée limitée : montrer que la sorcellerie actuelle du Bocage de l'Ouest est le produit d'un authentique travail culturel de la société locale, le produit d'une incessante négociation menée avec la culture nationale dominante. En comparant certains de mes matériaux d'enquête avec ceux qui leur sont comparables au XIX^e siècle, j'espère accréditer l'idée que la sorcellerie paysanne en France est éminemment plastique et sujette à variation.

Comparer des récits exemplaires

Sous le nom de sorcellerie, j'ai trouvé dans le Bocage une thérapie spécifique de l'exploitation agricole familiale

1. Il ne suffit pas de proclamer qu'on a vu le piège pour s'éviter d'y tomber. Cf., par exemple, R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, Flammarion, 1978 ; et *La Sorcière au village (XI^e-XVIII^e siècle)*, Julliard/Gallimard, 1979.

et rien d'autre, toutes les représentations dites « traditionnelles » et tous les éléments rituels concourant à étayer cette thérapie. Ni les ouvrages portant sur la sorcellerie rurale française ni ceux des folkloristes locaux du XIX^e siècle ne m'avaient préparée à cela. Entre les analyses de la sorcellerie bocaine produites par mes prédécesseurs et la mienne, il existe une différence considérable : comment en rendre compte ?

Il ne suffit pas, pour le faire, d'invoquer des divergences de méthode : bien sûr, contrairement aux folkloristes, j'ai accepté d'être moi-même « prise » dans les sorts et d'occuper diverses positions du système ; bien sûr, j'ai personnellement assisté à plusieurs cures de désorcèlement dont la mienne propre, et cette expérience directe m'a permis de collecter une plus grande variété de discours sorcellaires et de les confronter les uns aux autres. Il reste que mes prédécesseurs et moi avons recueilli au moins une catégorie de récits oraux – les récits exemplaires – à propos desquels un travail comparatif est possible.

Or la transformation radicale qu'ils manifestent, d'un siècle à l'autre, ouvre sur l'hypothèse d'une mutation profonde de la sorcellerie bocaine, mutation qu'il convient d'inscrire dans le champ plus large des techniques de réduction du malheur. J'ai construit cette notion afin de traiter l'information permettant de comparer la sorcellerie bocaine contemporaine avec ses formes historiques. Elle est aujourd'hui chargée de réduire les malheurs répétés affectant la production, la reproduction et la survie des bêtes et des gens dans une exploitation agricole familiale. J'ai donc passé en revue, dans le passé, les techniques

de réparation aussi bien matérielles (pêle-mêle : les techniques agricoles, la mécanique, la prévision météorologique, l'art vétérinaire, la médecine...) que symboliques (la sorcellerie, la guérison magique, la religion – officielle ou « populaire » –, la thérapie psychique). Et, d'une période à l'autre, j'ai noté les déplacements, les apparitions et les disparitions.

Pour la simplicité de l'exposé, je m'appuierai sur un seul ouvrage de folklore, le plus complet et celui qui décrit la région la plus proche du canton où j'ai vécu : *Esquisses du Bocage normand*, de Jules Lecœur, deux tomes parus en 1883 et 1887¹. Ces dates de parution signalent que l'auteur a effectué ses observations pendant la période de 1850 à 1880, période économiquement faste pour l'ensemble de la paysannerie française et que l'*Histoire de la France rurale* considère comme « l'apogée de la civilisation paysanne² ».

Dans la région, la deuxième moitié du XIX^e siècle représente la fin des disettes et des crises de subsistance, le moment où l'élevage et le revenu agricole enregistrent une progression sans précédent. L'ancien système économique – une agriculture de subsistance associée à un important artisanat rural – connaît une révolution : une économie de vente fondée sur l'élevage se développe rapidement,

1. J. Lecœur, *Esquisses du Bocage normand* [1883 et 1887], 2 volumes, Gérard Monfort, 1979. On trouvera une bibliographie complète des folkloristes locaux dans J. Fournée, in B. Plongeron et P. Leroi, *La Piété populaire en France. Répertoire bibliographique, t. 1 : Normandie, Picardie, Nord-Pas-de-Calais*, Cerf, 1985.

2. M. Agulhon, « Apogée et crise de la civilisation paysanne, 1789-1914 », in G. Duby et A. Wallon (dir.), *Histoire de la France rurale*, t. 3, Le Seuil, 1976.

accompagnant le déclin progressif (de 1850 à 1914) de l'artisanat rural. De la fin du XIX^e siècle à 1940, les herbages permanents vont occuper une part toujours croissante de la surface agricole utile.

Au moment où Lecœur prend des notes pour ses *Esquisses*, l'ancien système cultural est encore en vigueur : la plus grande partie du territoire est occupée par des cultures céréalières de piètre rendement ; les prés, non pâturés et réservés aux foins, sont limités aux fonds humides des vallons ; les pâtures sont constituées par les landes, les taillis, les bois et les bruyères ; enfin, le clos attenant à la ferme produit les légumes et la boisson (cidre et poiré) ; il abrite aussi les petits animaux et la basse-cour¹.

Du point de vue religieux, cette période est marquée, dans la France entière, par l'introduction des nouvelles dévotions ultramontaines – le « Dieu terrible » commence à composer avec le « bon Dieu ». Ces pratiques connaissent un vif succès auprès des femmes citadines. Les ruraux des régions non déchristianisées les pratiquent eux aussi avec assiduité, bien que Gérard Cholvy, le seul historien qui se soit questionné à leur sujet, s'avoue incapable de dire ce qu'ils en pensent ni pourquoi ils le font².

Cette fidélité, qui contraste avec la désaffection de la pratique religieuse des classes laborieuses et dangereuses des villes, parachève la modification de l'ancienne image

1. A. Frémont, *L'Élevage en Normandie. Étude géographique*, Publications de la FLSH de Caen, 1967 ; M. Agulhon, *op. cit.* ; M. Gervais, M. Jollivet, Y. Tavernier. « La fin de la France paysanne », de 1914 à nos jours, in G. Duby et A. Wallon (dir.), *Histoire de la France rurale*, t. 4, Le Seuil, 1977.

2. G. Cholvy, in B. Plongeron (éd.), *La Religion populaire*, Beauchesne, 1976.

du paysan païen, le *paganus* stupide et bestial – modification amorcée depuis la fin du XVIII^e siècle par la littérature rusti-cophile. Certeau, Julia et Revel notent que le « populaire » décrit par les folkloristes de la fin du XIX^e siècle se réduit au « rural ». Plus précisément à une version expurgée de la ruralité, qui évite toute référence à une violence ou à une subversion politique passée de la paysannerie. Cette littérature met en scène un paysan primitif, c'est-à-dire vrai, enfantin, naïf et naturel, mais chrétien et respectueux des hiérarchies traditionnelles¹.

Dans l'Ouest, la population des campagnes est alors presque unanimement pratiquante (contrairement à celle des petites villes locales), et elle fournit quantité de prêtres et de religieux. Les nouvelles dévotions sont diffusées soit par les sociétés de prêtres spécialisés dans les missions (dévotion au chemin de croix), soit par les curés : la dévotion mariale (introduction du mois de Marie, apparitions de la Vierge à Pontmain en 1871), la dévotion au Sacré-Cœur, le culte des saints locaux – reconnus par l'appareil ecclésiastique moyennant quelques coups de force théologiques –, le culte des morts (promotion de la Toussaint, introduction des messes pour les âmes du Purgatoire). Les religieuses sont présentes dans tous les bourgs, où elles assument des fonctions d'instruction et de soins. La vie paroissiale connaît son intensité maximale : cette période est aussi l'apogée de la civilisation paroissiale².

1. M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, « La beauté du mort : le concept de culture populaire », *Politique Hebdo*, décembre 1970.

2. G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, Privat, 1985.

Malgré la modestie de leur titre, les *Esquisses du Bocage normand* – en tout, huit cent quarante-huit pages – constituent une encyclopédie régionale où l'on trouve tout ce qui a trait à la géographie humaine (avec une profondeur historique d'un siècle) et tout ce qui a trait au folklore. Dans cet ensemble monumental, la sorcellerie occupe une soixantaine de pages¹.

Pour ce qui est du folklore, il ne faut pas demander à Lecœur plus qu'il ne peut donner. Le paysan est pour lui un conservatoire de traits culturels discrets, dont il n'a même pas idée qu'ils pourraient s'organiser en une logique, ou en un système symbolique. Chapitre après chapitre, paragraphe après paragraphe, il nous communique sa collecte. Nous ne savons rien des conditions dans lesquelles il l'a faite : en particulier, il ne fait pas le partage entre ce que lui ont dit les paysans et ce que dit la tradition orale (les contes et les proverbes).

Quant à la sorcellerie, Lecœur ne nous offre que des récits exemplaires, ces récits que les « croyants » dans les sorts adressent à tout interlocuteur de bonne volonté, dont ils savent déjà qu'il y croit lui-même, ou dont l'attitude ne dit pas d'emblée qu'il n'y croit pas. Selon toute probabilité, Lecœur en a recueilli lui-même une bonne partie, et il les a écoutés sans rire. Personnellement, il ne croit pas aux sorts, bien sûr, mais il n'en profite pas pour se jucher sur une position de surplomb : l'aptitude à croire est universelle, dit-il, la foi dans la science engendrant autant de superstitions que la foi dans la magie.

1. J. Lecœur, *op. cit.*, t. II, chap. 1 à 31.

Pour ce qui est de la deuxième sorte de récits de sorcellerie – les récits incitatifs, qui sont destinés à traiter les situations d'échec du désorcèlement et qui nous en apprennent tant sur ce qui s'y passe –, Lecœur ne soupçonne même pas leur existence, n'ayant jamais été en position de les entendre. Enfin, il ne se doute pas de l'intérêt qu'il y aurait à préciser, pour chaque récit, le contexte de l'interlocution et le rapport du locuteur à ce ou à celui dont il parle. Faute de l'avoir fait, Lecœur confond perpétuellement sous un même terme – « sorcier » – les deux fonctions du sorcier et du désorceleur, bien qu'on puisse toujours déduire du texte quand il s'agit de l'une et quand de l'autre.

Malgré ces limites, la comparaison des récits exemplaires de 1887 avec ceux de 1970 est extraordinairement instructive et nous fait saisir sur le vif l'évolution de la sorcellerie bocaine vers une forme de thérapie de l'exploitation agricole familiale.

Dans ces récits, nous allons comparer les actions, puis les agents sorcellaires et enfin la conception bocaine de la « force anormale ».

Ensorceler, désorceler

Les récits de sorcellerie, et singulièrement les récits exemplaires, racontent une suite d'événements incroyables qui sont autant d'entorses aux lois reconnues de la causalité physique. Il ne s'ensuit évidemment pas qu'on puisse y dire n'importe quoi : l'incroyable mis en scène dans les récits doit

toujours être crédible, et cette crédibilité est étroitement commandée par le contexte culturel de l'époque.

Au XIX^e siècle, les récits exemplaires décrivent toute une collection de procédés d'ensorcellement (peu importe qu'ils aient été ou non effectivement utilisés) : on ne s'y prend pas de la même façon pour « monter » un orage ou pour arrêter un attelage en pleine course, pour tarir les vaches (Lecœur en cite plusieurs procédés), les faire avorter, périr, ou pour faire mourir quelqu'un de langueur. Au contraire, les récits exemplaires de 1970, qui s'étendent avec tant de complaisance sur les rituels de désorcèlement, ne donnent pas la moindre indication sur les méthodes d'ensorcellement, se bornant à affirmer qu'« un tour de force y a été joué », ou qu'« Untel l'a fait ».

Si l'on cherche des informations sur ce sujet, il faut aujourd'hui s'adresser aux récits incitatifs. Leurs narrateurs affirment qu'il existe plusieurs méthodes d'ensorcellement, mais ils sont incapables d'en décrire aucune : le fait de l'ensorcellement (c'est-à-dire le transfert de « force » d'un domaine à l'autre) est affirmé avec beaucoup de conviction, mais son mécanisme est passé sous silence. Si je demande des précisions, mes interlocuteurs émettent l'hypothèse que le sorcier se sera contenté des canaux ordinaires de la communication humaine – le regard, la parole ou le toucher – ou bien ils insistent sur un détail qui leur paraît lourdement accusateur, mais sans jamais le situer dans une séquence rituelle.

Un exemple. Au XIX^e siècle, on pouvait se permettre de décrire le « cordeau au beurre », technique destinée à tarir une vache laitière : le sorcier, en secret, arrachait du poil

à la vache de sa victime dont il convoitait le lait pour la sienne, le tressait en cordeau, et y faisait de place en place, « en prononçant les paroles voulues, des nœuds formés de certaine façon », dit Lecœur. Ce cordeau était ensuite attaché à la patte arrière gauche de sa vache, qu'il promenait un matin, au soleil levant, dans les pâtis et les chemins fréquentés par la bonne laitière qu'il voulait tarir à son profit. En 1970, à propos du tarissement d'une vache, on évoquera peut-être avec indignation le fait qu'on a surpris le sorcier en train d'arracher des poils à la vache ensorcelée, ou bien serrant dans sa main une poignée de poils de vache. Jamais on ne parlera nommément de « cordeau au beurre », jamais on ne donnera tous les détails de la version de 1887. Et le seul détail qu'on accepte d'évoquer sera annulé par une série de repentirs : « C'était du poil de vache, enfin, c'en avait bein l'air... »

De même, on parle toujours en 1970 de gens que les sorciers font périr de langueur, mais il serait impensable d'en préciser la méthode : en 1887, il fallait arracher un cheveu à la victime endormie et, à l'aide d'une aiguille, lui en passer un bout « entre cuir et chair », en prononçant des « paroles secrètes ». Plus le cheveu poussait à l'intérieur du corps, plus la victime dépérissait. Elle mourait dans d'atroces souffrances le jour où le cheveu, ayant atteint le cœur, l'enserrait de mille nœuds. Cette version était peut-être crédible quand l'Église inondait les campagnes de vies de saints qu'on lisait à la veillée. Aujourd'hui, on préférera toujours dire que le sorcier opère par un contact direct, par les voies ordinaires de la communication humaine, d'apparence plus rationnelle. (Une remarque au passage :

que la communication humaine puisse provoquer des malheurs en série, voilà une idée typique de la psychothérapie.) Dans la sorcellerie contemporaine, la crédibilité du contact métaphorique est réservée, pour l'essentiel, au désorcèlement. Encore faut-il lui faire subir un traitement particulier, comme le montrent ces deux exemples de désorcèlement, rapportés dans des récits exemplaires à un siècle d'intervalle.

Dans la version de 1887, un ensorcelé « pris à mort » requiert un désorceleur. Celui-ci s'enferme avec le mourant, ne gardant avec lui qu'un garçon résolu, qu'il place près de la porte pour écouter les bruits et faire signe s'il en entend. Le désorceleur prend un cœur de bœuf, le suspend à la crémaillère, prononce des incantations et fait des gestes que Lecœur qualifie de « bizarres ». Puis il s'arme d'une longue aiguille à tricoter et perce de nombreux coups le cœur, qui est bientôt tout saignant. Il s'interrompt parfois pour écouter, puis il recommence à murmurer des invocations et à cribler le cœur de coups d'aiguille. Comme aucun bruit ne se fait entendre, le désorceleur, inquiet, précipite ses paroles et ses coups d'aiguille. Enfin, le jeune homme fait un signe. On entend un sourd gémissement, que d'autres suivent ; puis des plaintes déchirantes, mêlées de prières et d'imprécations. Une voix désespérée implore pitié, mais le désorceleur interdit au jeune gardien terrifié d'ouvrir la porte. Quand le magicien juge le moment venu, il ouvre : un homme affreusement pâle, râlant, paraissant avoir à peine un souffle de vie et « suant tout son sang » par mille blessures, est étendu sur le pas de la porte. Épilogue : le sorcier meurt, « vidé de sang », tandis que

l'ensorcelé reprend bientôt « les couleurs vermeilles de la santé ».

Dans la version comparable de 1970, l'ensorcelé souffre du même symptôme – il est malade ou « pris à mort » – et le procédé employé pour désorceler est analogue – cette fois, il s'agit de transpercer de mille épingles un cœur de bœuf ébouillanté, toute la famille ensorcelée étant réunie. Notons cette différence : en 1887, le désorceleur fait toujours sortir la famille de la pièce où il opère ; tandis qu'en 1970, le collectif familial assiste au rituel. Une fois le rituel accompli, le sorcier – un dénommé Tripier – accourt, « fou du mal des épingles ». Pris de violents maux de ventre et se tordant de douleur, il est hospitalisé en pleine nuit, et se fait amputer d'une bonne longueur d'intestin.

Comme dans le récit de 1887, une action métaphorique est donc censée produire des effets réels instantanés sur le corps du sorcier absent, mais les éléments de la métaphore ne sont pas les mêmes. Le rapport entre ces éléments est exprimé dans des termes vagues – le sorcier « est fou du mal des épingles ». Il n'est pas dit littéralement que les mille épingles ont transpercé le corps même du sorcier – qui, d'ailleurs, ne saigne pas comme dans la version de 1887 –, car le pouvoir de sidération du récit vient d'abord de ce que la rétorsion porte sur le nom du chef d'exploitation et de famille accusé de sorcellerie : Tripier malade des tripes. (La promotion du nom propre, encore une idée typique de la psychothérapie.)

Les agents sorcellaires

Les humains dépourvus de «force»

Aujourd'hui, l'ensorcellement est conçu comme un état de faiblesse ou d'insuffisance irrémédiable dont on n'a aucune chance de sortir par ses propres moyens. Un individu ordinaire n'a strictement rien à opposer à la «force anormale» d'un sorcier. Toute forme de contact réédite la fable du pot de terre et du pot de fer, et c'est pourquoi il n'y a pas d'autre issue pour survivre que d'en appeler à un détenteur de «force». Cette conception – un sujet, même collectif, souffrant d'une faiblesse irrémédiable, et contraint de recourir à autrui pour survivre – est typique de la psychothérapie moderne.

Au XIX^e siècle, les individus ordinaires étaient infiniment moins dépourvus devant la «force anormale». Tout d'abord, leur qualité de chrétiens les dotait d'une force surnaturelle leur permettant de se débrouiller seuls dans bon nombre de cas, même graves. Étaient à la disposition de n'importe qui :

- la prière et les gestes rituels : on pouvait faire décamper Satan rien qu'en lui récitant des Pater et des Ave. Ou en se signant, ou en traçant des signes de croix dans l'air ;

- l'utilisation de symboles religieux : le jour où un chrétien pensa à enterrer de saintes reliques sur le mont Margantin, ce fut la disparition du sabbat qu'y menaient chaque année les sorciers pendant la nuit de la Saint-Jean ;

- enfin, l'utilisation d'objets bénits à des fins soit

défensives, soit directement agressives : en cas d'orage « monté » par un sorcier, quiconque tirait une balle de fusil bénite dans le nuage le plus noir calmait l'orage et faisait s'écraser le sorcier au sol ; de même avec une balle d'argent bénite contre les sorciers « meneurs de loups » qui rava-geaient les troupeaux.

En l'espace d'un siècle, les ensorcelés ont donc cessé de croire que les pratiques religieuses, à elles seules, pouvaient les tirer d'affaire. Cela pour deux raisons. D'abord parce que, le catholicisme ayant perdu une bonne part de son influence culturelle dans la société française, ses rituels ne sont plus crédités de la même efficacité. Ensuite parce que l'Église, prise elle-même dans le mouvement général de rationalisation, a progressivement privé les ensorcelés du soutien qu'elle donnait à ces pratiques, déclarées « superstitieuses » : depuis les années vingt, la règle est de les supprimer chaque fois que c'est possible, de les disqualifier sinon. Donc, au XIX^e siècle, les individus ordinaires, parce que chrétiens, disposaient de solides avantages symboliques.

Lecœur nous dit aussi que l'âge était alors une source naturelle de « force » surnaturelle pour les femmes : on assurait les vieilles femmes capables de « défaire », de déjouer les « mauvais tours », sans même posséder de « livres ». Quant aux hommes – au contraire des ensorcelés actuels –, ils ne considéraient pas la contrainte physique sur le sorcier comme une absurdité métaphysique. Au lieu de recourir au désorceleur, ils pouvaient toujours menacer le sorcier ou le battre pour le contraindre à « défaire ». Par ailleurs, dans certains métiers particulièrement menacés, on disposait d'un « secret » permettant de travailler. Par exemple,

les postillons, toujours sur les routes, exposés aux « tours de force » des bergers qui savaient stopper net une diligence en pleine course ou bien l'empêcher de démarrer après une halte. Un récit rapporté par Lecœur décrit un postillon qui voyage avec un petit marteau dont il frappe les sabots de ses bêtes en prononçant un exorcisme : ses chevaux se remettent en route tandis que les moutons du berger se dispersent et deviennent fous. Enfin, quiconque avait ramassé, sans le savoir, une bête venimeuse possédait provisoirement un don de clairvoyance lui permettant de déjouer les « tours » des sorciers.

D'une façon générale, les individus ordinaires étaient certes incapables d'infliger au sorcier une totale rétorsion, comme le faisait le désorceleur ; mais ils étaient pourvus de ce qu'il fallait pour annuler un certain nombre de « tours ». Les avantages symboliques du statut de chrétien étaient à la portée de tous. Quant à la force physique, elle était assez largement répandue puisqu'il suffit de se mettre à cinq gringalets pour casser la figure d'un sorcier isolé. Les autres atouts étaient peut-être destinés à compenser une vulnérabilité objective – être une vieille femme, se hasarder sur les routes. Peu importe comment on interprète ces traits : en tout cas, ils dotaient ceux qui en disposaient d'une aptitude à affronter seuls l'adversité, en se passant de tout recours extérieur et, *a fortiori*, de tout recours thérapeutique.

Désorceleurs

D'après Lecœur, les désorceleurs du XIX^e siècle étaient soit des ruraux, soit des citadins, « versés dans les sciences

surnaturelles», possesseurs de «livres». Dans la deuxième catégorie, les plus souvent cités sont les prêtres; viennent ensuite les médecins. Au xx^e siècle, le champ des techniques de réduction du malheur s'est modifié de telle manière que les sciences naturelles suffisent désormais aux médecins, et la théologie rationnelle à la plupart des prêtres. Aussi les uns et les autres apparaissent-ils comme des «incroyants» dans les récits de sorcellerie contemporains. Les désorceleurs sont aujourd'hui exclusivement des ruraux et les paysans bocains ont une conscience aiguë de ce que la sorcellerie n'a pas cours hors de leur milieu.

Sorciers

Au xix^e siècle, les sorciers pouvaient être soit des fermiers du voisinage, soit des étrangers. Parmi ceux-ci, les premiers suspects étaient les bergers, pour deux raisons: il était impossible de contrôler leur activité, et ils étaient irresponsables parce que célibataires, c'est-à-dire n'étant pas en charge d'une exploitation. Leurs méfaits, tels qu'ils sont évoqués dans les récits, paraissent surtout consister en facéties, en «bons tours», destinés à faire rire aux dépens d'autrui, plutôt qu'en maléfices destinés à porter atteinte aux exploitations: ils pouvaient, par exemple, arrêter magiquement un attelage en plein élan, l'empêcher de démarrer après la halte, tirer du cidre ou du vin à distance... Bref, ils figuraient la version plaisante de la sorcellerie, celle de la jeunesse. Ensuite venaient les gens de passage qui, eux, jouaient de «mauvais tours»: les mendiants surtout, à qui il était dangereux de refuser une aumône, mais aussi les

ouvriers ou artisans itinérants (les taupiers, les ratiers, les sourciers...).

Aujourd'hui, il n'y a plus de bergers et, pour trouver une version plaisante de la sorcellerie, il faut regarder le feuilleton télévisé américain *Ma sorcière bien-aimée*¹. Les vagabonds et les ouvriers itinérants ont disparu. Une famille d'exploitants ne voit plus passer à la ferme, en fait d'étrangers, que des réparateurs patentés : médecin, vétérinaire, mécanicien ; ou des bureaucrates – fonctionnaires, représentants, employés des firmes agroalimentaires. Une autre logique ordonne les relations des fermiers avec ces différentes sortes d'étrangers : s'ils n'ont pas de domaine, ils ne sont pas pour autant des vagabonds irresponsables. Par conséquent, les sorciers possibles sont aujourd'hui exclusivement des fermiers qui font partie des relations habituelles des ensorcelés, et les crises de sorcellerie traitent désormais une seule situation : l'affrontement duel entre des familles d'exploitants. (Les rares ouvriers agricoles ou « commis » sont des candidats rêvés pour une accusation de sorcellerie : ils sont physiquement proches de leur patron et ils ont accès à tous ses biens, d'une part ; ils sont eux aussi les chefs d'une petite exploitation agricole, d'autre part. Ils ne sont donc, pour leur patron, ni des étrangers ni des irresponsables.)

1. Série télévisée américaine dont cinquante-cinq épisodes furent diffusés sur la deuxième chaîne de l'ORTF pendant mon séjour sur le terrain. Une ravissante sorcière s'éprend d'un mortel, employé dans une agence de publicité, et l'épouse après lui avoir juré de ne plus exercer ses pouvoirs magiques. Mais ils se déclenchent dès qu'elle se touche le nez, facilité dont elle ne peut s'empêcher d'user pour ranger sa maison en quelques secondes, ou pour défaire les sorts que sa mère et sa tante envoient à son mari, leur tête de Turc.

La force anormale

Sa trajectoire

Au XIX^e siècle, la « force » circulait plus librement qu'aujourd'hui : il arrivait à des individus ordinaires – ni désorceleurs ni sorciers – de jeter un sort pour défendre le droit et la justice. (Mais on ne dit pas d'où leur venait cette « force ».) Lecœur cite, par exemple, le cas d'une femme qui délivra ainsi le pays d'une bande de brigands. D'autres récits montrent que les désorceleurs ne s'attaquaient pas exclusivement aux sorciers de leurs clients mais aussi à des individus ordinaires pour leur faire respecter soit l'ordre moral, soit leur réputation. Par exemple, tel désorceleur – un médecin – paralyse un groupe d'indiscrets qui, s'étant crus seuls, et oublieux de ce que les manieurs de « force » entendent à distance, prononcent son nom, le moquent et le désignent comme « sorcier ».

Dans les récits contemporains, au contraire, la circulation de la « force » est réglementée de façon stricte : elle ne peut aller que d'un sorcier à sa victime – un fermier ordinaire, dépourvu de « force » ; et du désorceleur requis par la victime au sorcier de celle-ci – le désorceleur n'ayant aucune raison d'exercer sa « force » hors de cette situation particulière¹. Conséquence : le désorceleur a vu sa com-

1. Plus exactement, la « force anormale » ne s'exerce que dans les limites du domaine intéressé – c'est-à-dire dans les limites de l'ensemble socialement délimité par le nom d'un chef d'exploitation et de famille –, domaine dont elle atteint le potentiel bio-économique et lui seul.

pétence se réduire mais, dans ces nouvelles limites, il est désormais le seul à pouvoir réduire une crise.

Son origine

Au XIX^e siècle, on disait que, pour acquérir la « force », il fallait disposer de « mauvais livres », des « grimoires » baptisés par Satan, qui donnent les recettes de la cuisine magique. Tous les détenteurs de « force » étaient censés posséder au moins l'un de ces livres : tous, c'est-à-dire les sorciers, mais aussi les désorceleurs – outre les magiciens ruraux, les prêtres et parfois les médecins.

De nos jours, seuls les sorciers sont censés disposer de « mauvais livres ». Il n'est pas dit expressément que les désorceleurs n'en ont pas : puisqu'ils ont des « secrets », sans doute les trouvent-ils dans des « livres », mais sûrement pas des « mauvais livres », en tout cas pas les mêmes que ceux des sorciers. En particulier, si je demande d'où tel désorceleur tient sa « force », jamais on n'évoque le fait qu'il disposerait d'un « grimoire », mais on s'étend à l'infini sur l'épisode à l'occasion duquel sa « force » a été reconnue : se guérir d'un cancer, démasquer un sorcier, prédire la date exacte du retour d'un prisonnier en 1945. Bref, la « force » du désorceleur, en 1970, vient du « sang fort », d'un charisme personnel, rien de plus. Par ailleurs, la sorcellerie s'est considérablement sécularisée : Satan n'est plus jamais évoqué à propos de sorcellerie et les prêtres possesseurs de « mauvais livres » le sont à peine, pour mémoire.

Il s'ensuit que le scénario typique de l'apprenti sorcier est complètement modifié. D'un siècle à l'autre, le héros est un innocent qui découvre un « mauvais livre » et ne

peut s'empêcher de le lire, mais aujourd'hui il ne s'agit pas du même innocent, et il ne lui arrive pas les mêmes aventures.

Dans la version de 1887, le découvreur de « grimoire » est proche d'un prêtre : c'est sa nièce ou sa servante, bref, une fille curieuse, une irresponsable ; ou bien son élève – un jeune berger, encore un irresponsable. Il (ou elle) sait à peine lire, et déchiffre à haute voix un texte dont il ne saisit pas le sens. Ce faisant, il invoque Satan sans le savoir. Au bas des feuillets, un avertissement est inscrit : « Tourne la page, si tu l'oses ! » Mais le lecteur est tellement dévoré de curiosité qu'il ne se laisse pas impressionner, ou bien – variante – il est si inculte qu'il ne comprend pas plus cet avertissement que le reste du texte. Le Diable surgit, sous l'apparence d'un homme ou d'un grand bouc noir. Il demande ses ordres à l'apprenti sorcier qui, terrifié, ne dit mot. Alors, Satan lui saute dessus et l'emporte dans les airs. Deuxième épisode : le prêtre, alerté par cette mystérieuse disparition, finit par comprendre ce qui se passe. Il se lance dans une série d'exorcismes, de « force » croissante, jusqu'à ce qu'il ait réussi à récupérer l'imprudent, plus mort que vif, ainsi que son dangereux « grimoire ». Il entreprend alors de brûler celui-ci, mais le livre résiste aux flammes jusqu'à ce que l'exorcisme convenable ait été pratiqué.

Dans la version de 1970, le découvreur est un jeune homme qui trouve le « mauvais livre » par hasard : soit qu'il en hérite, soit qu'il le trouve dans la ferme où il vient de s'installer. Donc, c'est un jeune chef d'exploitation, pas une femme ni un irresponsable. Dès la page de

garde, il comprend à quoi il a affaire. Dans les récits incitatifs, certains fermiers ensorcelés évoquent cette situation, signalant précipitamment qu'ils ont brûlé le livre sans l'ouvrir. L'opération paraît aussi laborieuse mais plus dangereuse qu'au XIX^e siècle, sans doute parce que les brûleurs de livres ne prononcent plus d'exorcisme : alors, la gazinière explose, ou la cheminée s'effondre, etc. Dans les récits exemplaires, le jeune homme comprend également qu'il s'agit d'un livre donnant les recettes pour faire du mal magique. Mais, dévoré de curiosité, il lit le texte tout d'une traite, sans s'arrêter aux avertissements figurant au bas des pages, dont il saisit parfaitement le sens, et dont la formule s'est d'ailleurs compliquée : « Tourne la page si tu l'oses, ou si tu le peux », ou « si tu le veux », « si tu le désires » (la promotion du désir, encore une idée caractéristique de la thérapie). Sa lecture transforme ce garçon curieux en un sorcier jaloux, dont le toucher, la parole et le regard produiront des ravages chez ses victimes, et lui permettront d'accroître son domaine sans travailler ; comme tout détenteur de « force anormale », il sera néanmoins possédé par elle, « forcé de jouer un mauvais tour chaque jour », qu'il en ait envie ou non.

Sa compétence

Lecœur note que, déjà en 1887, les sorciers ne pouvaient plus : aller au sabbat ; se métamorphoser en bêtes (cheval, lièvre, loup, renard, bouc noir) pour effrayer les voyageurs attardés la nuit et les faire s'égarer ; « mener les loups » étrangler le bétail de leurs ennemis. Néanmoins, ils disposaient encore en 1887 de nombreuses aptitudes

dont je n'ai pas entendu parler en 1970. Car les sorciers ne sont plus crédités aujourd'hui de pouvoir « faire monter des orages », déchaîner le vent, la grêle, la pluie, le tonnerre, la foudre et donc l'incendie. Ils ne parviennent plus à les déclencher ni sur une aire bien délimitée – le périmètre de la ferme ensorcelée – ni sur une région entière. On n'évoque plus la figure du sorcier « monteur d'orages » ou « meneur de nuées » qui, sous la forme d'une paire de corbeaux postée sur le nuage le plus noir, conduisait en 1887 la tempête qu'il avait provoquée.

Peut-être parce qu'il n'y a plus de bergers – car c'était leur spécialité –, on n'accorde plus aux sorciers le pouvoir de tirer du cidre d'un pommier en y plantant un couteau, ni de tirer à distance le vin d'un fût en plantant un couteau dans un chêne. On n'évoque plus leur ancienne capacité de stopper les voitures et les bêtes en pleine course ; d'effaroucher les bestiaux à la foire pour créer une panique générale ; d'infester de poux le corps de leurs ennemis – j'en ai entendu parler une seule fois, par une très vieille femme qui avait été témoin de la chose dans son adolescence ; de susciter des rats, des souris, des insectes et de la vermine qui gâtent les récoltes.

Enfin, les sorciers ne peuvent plus donner la « danse de Saint-Guy » (les médecins appellent cela « hystérie¹ ») ; rendre fou (ils appellent cela « psychose ») ; contraindre un ensorcelé à vivre en bête sauvage tout en conservant son apparence humaine, le faire marcher à quatre pattes

1. Quand ils ne trouvent pas de base neurologique ; « chorée de Huntington » ou « de Sydenham » dans le cas contraire.

en hurlant à la mort et hanter les bois jusqu'à crever au fond d'un hallier (c'est devenu une forme de « schizophrénie »). L'institution médicale se charge désormais du diagnostic et du traitement de ces troubles que les ensorcelés peuvent, en leur for intérieur, rattacher à l'action de leur sorcier. Les désorceleurs partagent cette conviction, mais ils évitent comme la peste les clients qu'on dit fous, considérant que c'est d'abord au psychiatre de les traiter.

Aujourd'hui, on ne reconnaît plus aux désorceleurs les aptitudes suivantes : conjurer les orages, le vent, le tonnerre, le feu, et les emmener sur des terres incultes ; ou, au contraire, déclencher un orage, le vent, la pluie... mais sur une terre inculte, et pour le seul plaisir de prouver l'étendue de leur « force » ; marcher sous la pluie sans être mouillé. Au XIX^e siècle, tout désorceleur avait en principe ce genre de capacités, mais les récits évoquent surtout des prêtres, agissant en qualité d'exorcistes des calamités atmosphériques. Beaucoup reculaient devant la perspective d'avoir ensuite à expier cette conduite superstitieuse, aussi la population devait-elle parfois les y contraindre. Certains le faisaient volontiers, tel ce curé qu'on appelait « fendeur d'orage » : enfermé dans son église, vêtu comme pour une grand-messe, il prononçait des prières de « force » croissante jusqu'à ce que la calamité s'éloigne du territoire de la paroisse ; d'autres récits le décrivent galopant ou courant à pied avec le feu aux trousses (ou l'orage), en hurlant ses exorcismes, jusqu'à une chapelle isolée en pleine lande.

En revanche, de nos jours comme au XIX^e siècle, les sorciers peuvent encore : envoyer diverses maladies aux gens et, en particulier, les faire mourir de langueur (encore qu'on

appelle plutôt cela « tomber dans la dépression », ou « être pris de nerfs ») ; rendre malades les bêtes, tarir le lait des vaches, les faire avorter ou leur faire produire des veaux mort-nés ; rendre les champs stériles et faire sécher sur pied les arbres ou les plantes ; empêcher les voitures de démarrer ou les faire verser dans le fossé (désormais ce sont des voitures automobiles ou des tracteurs) ; empêcher le pain de lever (mais cela n'arrive plus qu'aux boulangers), le lait de crémer, le beurre d'être baratté (c'est une expérience vécue pour chacun, mais passée : maintenant, on achète son beurre à l'épicerie) ; entendre à distance et, en particulier, entendre ce qu'on dit d'eux ; se rendre invisibles et produire des illusions (mais on laisse toujours planer un doute sur la question de savoir si ce n'était pas une hallucination due à l'état de « nerfs » que provoque tout contact avec le sorcier).

De même, les désorceleurs peuvent, comme au XIX^e siècle : guérir une maladie donnée par un sort ; rendre malade le sorcier jusqu'à le faire mourir ; entendre à distance ; se rendre invisibles au sorcier et produire des illusions... Bref, ils peuvent faire au sorcier tout ce que celui-ci peut faire à l'ensorcelé.

Cette comparaison terme à terme de la liste des aptitudes respectives des sorciers et des désorceleurs à un siècle d'intervalle donne une idée assez précise des changements sociaux dans la campagne, et des effets locaux du mouvement général de rationalisation comme des déplacements affectant le champ des techniques de réduction des malheurs : les « monteurs » et « fendeurs d'orage » ont succombé au mouvement d'épuration de la foi autant

qu'au développement des connaissances météorologiques ; pour nombre de symptômes, le codage médical est venu s'ajouter au codage sorcellaire sans que leurs relations soient autrement précisées.

En un siècle, les techniques matérielles de réduction du malheur (production agricole, prévision économique et météorologique, reproduction animale, guérison animale et humaine...) ont connu un développement extraordinaire ; corrélativement, l'institution médicale a vu sa crédibilité monter en flèche, tandis que le guérissage s'est trouvé réduit à vivoter en marge. Les anciennes techniques de réparation symbolique (religion instituée ou « populaire », sorcellerie...) n'ont pas disparu mais leur compétence s'est restreinte et spécialisée ; la place laissée vacante par leur recul a été progressivement occupée par la thérapie psychique.



Nombre de traits qui caractérisaient la sorcellerie bocaine au XIX^e siècle ont donc aujourd'hui disparu : son étroite collusion avec la religion, la croyance que tout chrétien ordinaire dispose d'une certaine quantité de « force » surnaturelle, la composition diversifiée du personnel magique, l'existence d'une version plaisante des sorts. D'autres éléments se sont modifiés : la composition et la rhétorique des récits exemplaires ont dû se plier aux canons modernes de l'incroyable, la compétence de la « force anormale » s'est réduite et spécialisée, sa circulation a été soumise à des règles strictes.

Il ne s'ensuit pas que la sorcellerie contemporaine

puisse être comprise comme un simple reste, comme le débris par lui-même dénué de sens d'une construction culturelle tombée en désuétude. Cela pour deux raisons. D'abord, parce que cette construction culturelle, la sorcellerie du XIX^e siècle, est peut-être à jamais hors de portée : les récits exemplaires recueillis par les folkloristes ne permettent pas d'en reconstituer le dessin. Ensuite parce que ces récits permettent au moins de dire ce que la sorcellerie n'était pas à l'époque de leur collecte : rien en eux ne vient accréditer l'opinion qu'il s'agissait alors d'une thérapie de l'exploitation agricole familiale.

Afin de constituer cette thérapie spécifique, dont il n'existait pas de modèle en France, la société locale a dû effectuer un énorme travail culturel : elle a débarrassé la sorcellerie des éléments qui ne concouraient pas à cet objectif, y a introduit des idées nouvelles – celles que j'ai relevées comme typiques de la psychothérapie ayant sans doute fait l'objet d'une invention autonome –, elle a opéré une complète réorganisation du champ des « forces anormales ».

Pour une formation culturelle pourvue d'une « faible plasticité », ce n'est pas trop mal.

Ah, la féline, la sale voisine...

Dans une cure psychique, le travail du thérapeute consiste, pour l'essentiel, à envelopper, de façon graduelle et imperceptible, le mal de vivre dont le consultant vient se plaindre, dans une formation mentale qui ne soit ni assurément imaginaire, ni tout à fait réaliste : il faut et il suffit qu'elle soit plausible. Ainsi le thérapeute ouvre-t-il un espace de jeu, un espace mi-fictif mi-réel, où le trop de réalité du malaise et sa fixité vont commencer à se dissoudre. Les modalités particulières du mal de vivre, le genre du thérapeute, la nature de la formation mentale, le mode d'expression de celle-ci et les manœuvres qu'elle permet aux partenaires de la thérapie, tous ces éléments sont codés culturellement : il revient, précisément, à l'ethnologie de les décrire et de les comparer.

Le désorcèlement, tel que je l'ai vu fonctionner dans le Bocage de l'Ouest français, s'inscrit dans cette description générale. Officiellement, tout ce qui s'y passe, c'est l'effectuation d'un rituel par un désorceleur. On se souvient que, quand j'ai moi-même assisté à des séances de désenvoûtement, j'ai été frappée de ce que ce rituel occupe une place finalement modeste : le magicien fait lui-même,

et il fait faire à ses clients, quantité d'autres choses pour réduire la crise. L'ensemble de ces actions équivaut à une thérapie du collectif familial des exploitants d'une ferme, un procès de changement psychique étalé sur plusieurs mois. L'examen du travail de Madame Flora, une voyante-désorceleuse dont j'ai été la cliente et le témoin pendant deux ans, montrera comment ce changement est amené grâce à une technique de cartomancie qu'elle a inventée à cet effet.

Le cadre de la thérapie

Concrètement, un désorcèlement chez Madame Flora se présente de la façon suivante : les trois premières séances ont lieu à intervalle de neuf jours, puis le rythme devient mensuel, pendant une durée indéterminée, avec un minimum de quatre mois. La séance, qui dure environ deux heures, se passe dans la petite salle à manger de Madame Flora. Ordinairement, les époux ensorcelés consultent ensemble, souvent accompagnés de leurs enfants. Quel que soit le nombre des consultants, la séance coûtait, en 1970-1972, à peu près quarante francs¹ : dix francs pour le tirage des cartes, trente francs pour des cierges et des messes que la désorceleuse prétend ordonner à une certaine chapelle miraculeuse de la Vierge.

Après un bref échange de politesses, Madame Flora se met à tirer les cartes : environ une heure et quart au jeu de

1. Équivaut à une quarantaine d'euros aujourd'hui.

piquet (le jeu de cartes ordinaire) ; et trois quarts d'heure aux tarots de Mademoiselle Lenormand, un jeu de tarots figuratifs du XIX^e siècle¹. Pour terminer, la désorceleuse prescrit des rituels que les consultants doivent pratiquer eux-mêmes une fois rentrés chez eux ; elle laisse entendre que, de son côté, lorsqu'elle est seule, elle « fait ce qu'elle a à faire » – expression bocaine pour désigner l'action magique du désorceleur.

Ce qui frappe tout de suite, quand on assiste aux séances, c'est leur caractère prodigieusement énergétique. Les ensorcelés arrivent confus, déprimés, abouliques. Dès la première séance, ils relèvent la tête. Bien que Madame Flora « voie dans le jeu » quantité de catastrophes (entre autres, elle leur indique le temps précis – et fort bref – qui les sépare de leur mort s'ils laissent aller les choses), les consultants paraissent soulagés d'un grand poids : « Maintenant, on sait où on en est ! » disent-ils en sortant. Dès la troisième rencontre, ils sont remarquablement toniques. Ils attendent leur séance avec impatience, la vivent avec passion et en repartent avec l'impression que leur vie est un roman ou un téléfilm. Comment la désorceleuse s'y prend-elle pour les dynamiser ainsi, en s'aidant simplement de jeux de cartes et de son verbe ?

Guérir à son insu

Les ensorcelés se présentent comme des innocents accablés de malheurs répétés et incompréhensibles : leur

1. *Grand Jeu de société et de pratiques secrètes de Mlle Lenormand*, 54 cartes avec livret explicatif, Paris, s.d. [1845], B. P. Grimaud.

santé est altérée, leurs bêtes meurent, leurs champs sont stériles, leurs enfants chétifs. Ils sont honnêtes, travailleurs, serviables, bons chrétiens, ils ne veulent et ne font que le bien : pourquoi ne leur arrive-t-il que du mal ? Comment quelqu'un peut-il leur en vouloir à mort, à eux qui sont si bons (« Nous, on a été dressés à tendre l'autre joue ») ? Ils disent et redisent de mille façons qu'ils n'ont aucun rapport, aucun contact avec le mal, si ce n'est d'avoir à le subir. Et c'est de cet odieux contact avec le mal qu'ils demandent au désorceleur de les isoler.

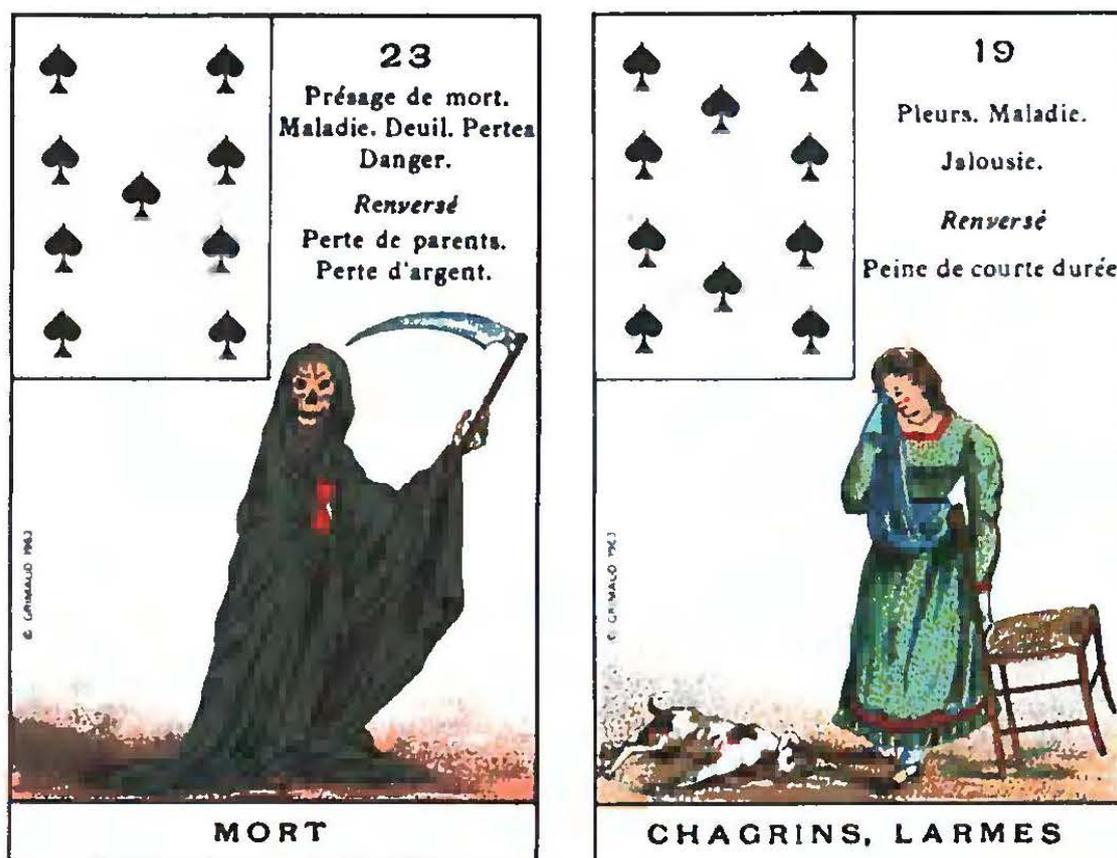
Puisque la caractéristique principale des ensorcelés est de n'avoir plus de « force », l'objectif de Madame Flora est de leur en redonner. Comme tout désorceleur, elle sait bien où il faut aller chercher cette force : du côté de qui jouit d'un surplus de force, du côté de ce qu'incarne la figure du sorcier, c'est-à-dire du côté de la haine, de la violence, de l'agressivité. Mais, bien sûr, si elle exposait cela à ces phobiques du mal que sont les ensorcelés et leur déclarait : « Vous voulez être forts ? Faites comme les sorciers, soyez mauvais, salauds, envieux », elle recevrait des tomates. Son travail consiste donc à rebrancher les ensorcelés sur leur aptitude à la violence et au mal, mais malgré eux, et sans qu'ils y comprennent jamais rien ; à les amener à se compromettre de mille façons avec le mal, mais sans jamais le leur dire explicitement, et sans exiger d'eux qu'ils le reconnaissent.

Si les clients n'y voient que du feu, c'est que Madame Flora se présente comme n'étant pour rien, ou presque, dans l'opération de voyance. Elle ne serait, en somme, que le porte-voix du jeu. Au début de la première séance, la désorceleuse n'a aucune information sur l'histoire de ses

nouveaux clients. Sans préliminaire, elle bat longuement le jeu de piquet, afin de démontrer à quel point elle s'interdit toute influence sur l'ordre des cartes, recommençant l'opération pour peu qu'une carte glisse du tas ou apparaisse du côté face. Elle ordonne au chef de famille de couper de la main gauche, d'étaler douze cartes en arc de cercle, la face tournée vers la table et, cela fait, de les recouvrir chacune six fois selon le même procédé. Grâce à quoi, lui seul sera le responsable des messages à venir : un responsable direct puisque c'est lui qui procède au tirage, en même temps qu'un responsable innocent puisqu'il utilise la main qu'il contrôle le moins.

Madame Flora compte alors « 1, 2, 3, 4, 5 » et retourne la cinquième carte : « Vous v'là, vous » (le chef de famille). « 1, 2, 3, 4, 5 : et la v'là, vot'dame ! » « 1, 2, 3, 4, 5... Le jeu vous dit d'espérer », « 1, 2, 3, 4, 5... Voyons ce que le valet de pique nous annonce » : ce sont donc « le jeu » et le « valet de pique » qui délivrent des messages au petit collectif en présence, voyante incluse (« nous ») – qui les aurait solidairement demandés et qui en attendrait ensemble la révélation. « 1, 2, 3, 4, 5... » Madame Flora n'interprète cette carte que si elle a déjà une idée ; sinon, elle passe et compte à nouveau : « 1, 2, 3, 4, 5... » Peu à peu, chacune des cartes retournées se trouve pourvue d'un entourage qui modifie sa signification, selon qu'elle est à sa droite, à sa gauche, dans une autre couche du paquet, et qui permet soit de corriger une affirmation imprudente, soit de composer un énoncé articulé. Car la métaphore de la langue s'impose ici : on pourrait dire que chaque carte est l'équivalent d'un mot, et une suite de cartes, d'une phrase.

Plus Madame Flora va de l'avant dans l'exploration des paquets en arc de cercle, plus sa voix se fait impérieuse. Par exemple, au bout d'une demi-heure, le chef de famille se rebelle encore contre telle « phrase » du jeu, déjà sortie deux fois. Elle le tance : « Mais regardez-moi ce que vous m'avez mis là (par exemple, un neuf de pique, la mort)... Et vous



me le remettez encore ici! Et là!» S'il résiste néanmoins, elle tire d'une mallette le jeu du *Petit Cartomancien*¹, dont les cartes présentent, outre une figure du jeu de piquet, une image polychrome légendée (« Mort », « Rentier », « Homme de loi », « Une nouvelle », « Méchante femme »),

1. *Art de tirer les cartes avec le Petit Cartomancien ou Petit Lenormand*, Paris, s.d., Grimaud.

et des jugements sur la nature intime d'une personne ou d'une situation (« Querelles et tourments », « Flatteur dangereux », « Grand caquet »). Parmi cet ensemble d'informations, Madame Flora pointe l'élément verbal ou visuel qui conforte son point de vue, et l'assène au consultant comme une preuve absolue.

Neuf de pique. La légende ("Mort"), l'image ultra-conventionnelle du squelette avec sa grande faux, et le jugement sur la situation¹ (pertes en tout genre, la vie incluse) sont fortement redondants. Tous les consultants de toutes les cartomanciennes savent d'ailleurs ce qu'annonce un neuf de pique. Pourtant, même une carte dont la signification est à ce point contrainte permet une grande liberté d'interprétation dont Madame Flora use avec une habileté consommée : certes, la mort est en jeu, mais celle de qui, du sorcier ? de l'ensorcelé qui tarderait à se défendre ? une mort passée ? à venir ? possible si l'on ne respecte pas les mesures de protection magique ? Etc.

Dix de pique. La légende annonce "Chagrins, larmes", mais Madame Flora n'exhibe jamais cette carte sans la corriger : « Tenez, "HYPOCRISIE, chagrin et larmes". » L'intensité mise sur un mot non écrit ("Hypocrisie") élucide le sens des mots imprimés ("chagrins, larmes") et déborde l'image : cette paysanne en pleurs devant le cadavre de son chien est donc victime d'une hypocrisie – sans doute commise par "la voisine" (cette fausse amie) qui aura empoisonné la bête. Le seul fait d'empiler ces notions : "hypocrisie" (suite phonémique), mort réelle d'une possession (interprétation d'un élément de l'image), proximité sociale (évidence non exprimée), appelle le diagnostic de sorcellerie. La carte ne montre ni ne dit cela, mais la voix de la cartomancienne pose le maillon manquant et raccorde le tout à l'univers de la sorcellerie. Enfin, elle ignore superbement le cas où le jugement serait, selon Mlle Lenormand, "renversé"² ("peine de courte durée"), car il contredit l'idée de sorcellerie : tout imprimé qu'il ait été sur la carte, il ne compte pas aux yeux de Madame Flora.

1. Mlle Lenormand l'appelle « pronostic ».

2. Le livret d'accompagnement du jeu ne dit pas dans quels cas un « pronostic » peut être « renversé ». Ce terme se réfère sans doute à des rencontres de cartes (2 as, 3 rois...) ou à l'entourage d'une carte (un dix de pique à côté d'une dame de carreau).

Ainsi, être assis devant le tapis vert, c'est entendre Madame Flora exprimer sans relâche les informations données par « le jeu », à la façon d'un reporter de radio couvrant un match de football : comme lui, la désorceleuse s'emploie à représenter ce qu'elle voit et entend à l'intention de ceux qui ne voient ni n'entendent.

Par définition, les cartes ont la capacité de figurer tout objet de l'univers des consultants : des êtres humains, des animaux, des végétaux, des machines ; mais aussi des pensées ou des actes ; des événements passés, présents ou à venir ; des événements réels, possibles ou simplement imaginés. Être assis devant le tapis vert, c'est donc aussi s'exposer à ce que soient mis en contact des registres qu'ordinairement l'on maintient isolés les uns des autres : une carte surgit, qui a trait à la réalité quotidienne la plus banale, immédiatement suivie de telles autres qui se rapportent à de l'imaginaire (au sens large). Entre moi et autrui, entre mes actes et mes pensées, entre mes pensées et celles de l'autre, entre celles que j'ai eues et celles que j'aurais pu avoir, entre l'accident que je n'ai pas eu la semaine dernière (mais dont Madame Flora me déroule le film au ralenti) et le vêlage difficile que j'ai réussi hier, il n'y a que l'intervalle d'une carte. C'est évidemment la désorceleuse qui attribue telle carte à tel objet de mon univers, qui décide que cet as de pique suivi de ce neuf de cœur parlent de ma mort imminente, voulue par le sorcier mais heureusement écartée par mes protections magiques. Dans un autre contexte, Madame Flora aurait décidé que ces deux mêmes cartes parlent de la jalousie que provoque chez mon voisin ma splendide récolte de betteraves.

Au cours de la séance, la désorceuse ne cesse d'interpréter les cartes : de porter sur elles des jugements d'attribution et de leur donner chair en les intégrant dans des épisodes présentés comme des reportages en direct (tous les détails sur cet accident que j'aurais dû avoir si le dessein du sorcier s'était réalisé) ou présentés comme des notations prises sur le vif (les agissements de la sorcière en train de « tripoter » ma ferme à l'instant même où je tire les cartes). Mais cette incessante activité interprétative n'est pas perceptible du fait que les messages et les spectacles sont dits provenir du « jeu », cette instance souveraine indépendante de toute volonté humaine et, en particulier, de la volonté de Madame Flora.

L'embrayeur de violence

Visuellement, le jeu de piquet est construit sur une opposition de couleurs : les cartes rouges (carreau, cœur) et les cartes noires (pique, trèfle). Dans ses interprétations, Madame Flora utilise cette opposition pour développer la figure rhétorique bien connue de l'antithèse, en passant, par d'imperceptibles glissements discursifs, d'une antithèse des couleurs (cartes rouges, cartes noires) à une antithèse des valeurs plastiques (cartes claires, cartes sombres) ; et, de là, à l'exploitation métaphorique de ces valeurs plastiques :

rouge = clair = le bien

noir = sombre = le mal

Évidemment, les consultants enregistrent d'un seul coup d'œil qu'il y a sur le tapis des cartes rouges et noires. Mais

	<p>6 Méchante femme, bavarde, médisante. <i>Renversé</i> Elle vous causera du préjudice ou cher- chera à vous nuire.</p>
	
<p>MÉCHANTE FEMME</p>	

	<p>7 Femme veuve ou vivant seule dans le chagrin. <i>Renversé</i> Désire se remarier. Difficultés.</p>
	
<p>UNE VEUVE</p>	

Dame de carreau. La légende ("Méchante femme"), l'image (une femme du peuple qui, dans un accès de rage, brise une chaise) et les deux jugements imprimés ("Méchante femme, bavarde, médisante" et "Elle vous causera du préjudice ou cherchera à vous nuire") vont tous dans le même sens: la sorcière, la "rempâtée salope", c'est bien elle.

Dame de pique. La légende ("Une veuve") reproduit presque à la lettre la prédiction de Madame Flora ("Dans l'avenir, vous deviendrez veuve") de même que la représentation picturale (une femme tristement assise sur une chaise et boudant son miroir¹) et l'un des deux jugements imprimés: "Femme veuve ou vivant seule dans le chagrin". Quant à l'autre jugement, censé valoir dans les cas où le "pronostic" est "renversé" ("Désire se remarier. Difficultés"), Madame Flora l'ignore.

1. Madame Flora ne fait, bien sûr, aucun commentaire sur le fait que la veuve de l'image est une citadine coquette.

ils ne prêtent pas une attention particulière au fait que la désorceleuse charge d'emblée ce qui est ainsi visible de significations éthiques et ontologiques :

rouge = clair = bien = ensorcelé

noir = sombre = mal = sorcier

Ils n'y prêtent pas attention pour une raison simple : ces significations antithétiques des couleurs correspondent exactement à la définition que les consultants se donnent d'eux-mêmes et de leurs sorciers : être ensorcelé, c'est être absolument bon, et donc séparé par une distance infranchissable du sorcier, lequel est absolument mauvais.

Or, en analysant l'interprétation donnée par Madame Flora aux couleurs du jeu de piquet, nous avons identifié un dispositif formel destiné à compromettre à leur insu les consultants avec le mal, la violence, le sorcier. Ce dispositif, nous l'avons baptisé l'« embrayeur de violence ».

Dans la bipartition du jeu de piquet en cartes

rouges = claires = bien = ensorcelés,

noires = sombres = mal = sorciers,

la désorceleuse introduit clandestinement deux exceptions capitales. Ces deux exceptions concernent les figures féminines en cause dans une crise de sorcellerie, qui sont représentées par des cartes d'une couleur opposée à celle de leur parti respectif :

1) La sorcière est toujours représentée par la dame de carreau, c'est-à-dire une carte rouge, claire, en principe le bien.

2) L'ensorcelée, quand elle vient seule à la consultation, son mari étant retenu par quelque tâche urgente, est représentée par la dame de pique, c'est-à-dire une carte noire,

sombre, implicitement le mal. L'apparition de la dame de pique, dans ce contexte-là, a pour commentaire obligé : « Dans l'avenir, vous deviendrez veuve. » Quand le mari est présent, son épouse n'est pas représentée par une carte particulière, conformément à l'idéologie du domaine agricole qui veut que tous ses membres fassent corps avec le possesseur du nom, maître du domaine. Madame Flora traite alors la dame de pique comme un pique en général.

Par contre, les figures masculines en cause dans une crise de sorcellerie sont représentées par des cartes d'une couleur conforme à celle de leur parti respectif :

1) le sorcier, c'est le roi de pique, donc noir = sombre = mal ;

2) l'ensorcelé, c'est le roi de carreau, donc rouge = clair = bien. L'apparition du roi de carreau a pour commentaire obligé : « Vous sortez en justicier. » Ce qui signifie : dans un avenir indéterminé mais proche, vous ferez justice de votre ennemi.

Ainsi, deux couples officiels du jeu (roi-dame de pique, roi-dame de carreau) chargés de représenter les figures masculines et féminines d'une crise de sorcellerie sont croisés : les deux membres du ménage ensorcelé sont visuellement et imaginativement accouplés aux deux membres du ménage sorcier :

– roi de carreau = ensorcelé, et dame de carreau = sorcière ;

– dame de pique = ensorcelée, et roi de pique = sorcier.

Ce croisement n'est pas repéré par les consultants (pas plus que par l'ethnographe, du moins sur le terrain). Or,

le seul fait d'admettre implicitement ces identifications entame le processus de compromission avec la violence, le mal / la force. Dans le discours de Madame Flora, cet embrayeur de violence fonctionne de façon réellement imperceptible. De là son efficacité.

Car la désorceleuse ne prétend jamais que la dame de carreau (qui représente la sorcière) est une bonne carte du fait qu'elle est rouge, claire. Elle ne dit surtout pas ni même ne suggère que la sorcière pourrait être bonne. Au contraire. Madame Flora déclenche toutes ses foudres rhétoriques contre « la rempâtée salope ». Mais, dans le même temps, elle impose à l'homme ensorcelé l'évidence tacite qu'en tant que roi de carreau, il est apparié / accouplé à la dame de carreau.

Madame Flora ne prétend pas davantage que la dame de pique (qui représente l'épouse ensorcelée venue seule à la consultation) soit une bonne carte, étant donné qu'elle est noire et annonce une mort : « Dans l'avenir, vous deviendrez veuve. » La désorceleuse ne signale évidemment pas que l'ensorcelée, la femme bonne par définition, est représentée par une mauvaise carte. Là encore, elle se contente d'imposer à sa cliente l'évidence tacite qu'en tant que dame de pique, elle est appariée / accouplée au roi de pique. Mais elle la fait aussi, habilement, profiter des avantages de cette identité : « Vous, vous êtes forte », tel est le thème de la séance. Vous, vous êtes forte, pas comme votre faiblard de mari, et c'est pourquoi dans un avenir lointain vous deviendrez veuve, c'est-à-dire que vous survivrez. Aussi, chaque fois que l'épouse se présente seule, l'assomption de la violence fait-elle un bond en avant. Car, armée de cette conviction

qu'elle, en tout cas, est forte, l'épouse entreprend de dynamiser son mari, hors séance, en utilisant les procédés ordinaires de manipulation conjugale.

Ce dispositif – l'embrayeur de violence – est à la fois nécessaire et non suffisant. On se doute bien qu'il ne suffit pas d'affirmer « La dame de carreau, c'est la sorcière » pour produire des effets sur celui qui est représenté par le roi de carreau, le consultant. Ni de déclarer platement à l'épouse venue seule « Vous, vous êtes forte » pour obtenir d'elle l'assomption de la violence. Pour faire passer ces messages, Madame Flora met en œuvre toute une batterie de moyens rhétoriques et dramatiques, dont on livrera un bref échantillon.

La désorceleuse peut retourner une carte noire et ne pas la commenter mais pousser un cri d'horreur : « Aaah ! » Puis, le visage de plus en plus soucieux, elle laisse passer trois cartes noires en gardant le silence. À la cinquième, elle lâche entre ses dents : « Eh oui ! » Que la sixième ou la septième soit une dame de carreau, et la désorceleuse l'abat d'un geste sec. Elle saisit sa canne, en frappe un grand coup sur la table et profère, très vite et en augmentant la force du son : « Oh la féline, la sale voisine, la salope, la dame de carreau : elle vous en veut à mort ! » (Expression consacrée qui signifie : « C'est elle, votre sorcière. ») Madame Flora ramasse alors les cartes précédentes, les abat une à une : « Tenez : y a bien eu un fléau dans votre maison ! », « Voyez comme c'est raffiné ! », « C'est p'têt' pas elle qui l'a fait (jeter le sort), mais elle l'a fait faire ! », « Et voilà la femme infernale que vous avez derrière vot' dos ! » Notons quelques procédés stylistiques visant à entraîner l'adhésion

des consultants: l'importance des rimes internes (féline, voisine); des rimes senées (la sale, la salope); la fréquence du phonème [f] (féline, raffiné, femme infernale, fléau, fait, fait faire) qui suggère l'impression du travail feutré, perfide, auquel se livrent les sorciers; enfin, le rythme en crescendo.

Le jeu de piquet comme parcours thérapeutique

Les traités français de pratique divinatoire attribuent une grande importance au choix du jeu de cartes ou de tarots, au choix du mode de tirage, et ils traitent les significations convenues des cartes comme si elles contenaient par avance le destin du consultant. En réalité, le devin, en adoptant un certain jeu et un certain mode de tirage et d'interprétation, s'est seulement doté d'un dispositif cognitif minimal, un quadrillage sommaire des préoccupations humaines. Son travail, lors d'une séance, va consister à construire, par approximations successives, des énoncés recevables sur la situation particulière du client. De là, une activité constante d'échange d'informations (verbales ou non) entre les deux partenaires: l'essentiel est que le consultant ne l'enregistre pas et ne s'en souvienne pas¹. Bien entendu, cet aspect essentiel de la situation est absent de la littérature technique sur la voyance.

1. Outre les séances que j'ai enregistrées chez Madame Flora, j'ai attendu des consultants dans la salle d'attente chez d'autres devins. À la sortie, le commentaire obligé du client est: «Je n'ai rien dit, il a lu en moi comme dans un livre ouvert.»

Pour travailler à son aise, Madame Flora s'est constitué un jeu de soixante-quatorze cartes, en mêlant deux jeux, l'un à dos bleu, l'autre à dos rouge. Ce paquet comporte, dans les quatre couleurs (trèfle, carreau, cœur, pique), toutes les cartes à partir du six, plus deux jokers. L'examen des textes des séances enregistrées permet de dire ceci : la voyante a inventé ses propres règles d'interprétation, mais elle les respecte sans tricher ; et elle s'accorde une marge de liberté, mais nettement circonscrite.

Disons, pour aller vite, qu'un lot de trente-quatre cartes à signification obligatoire s'oppose à un lot de quarante cartes à signification libre.

Cartes à signification obligatoire

Dans ce premier lot, Madame Flora a choisi vingt-quatre cartes qui constituent les supports véritables de son éloquence : ce sont les vingt qui parlent du pire (son sujet favori) et les quatre cartes qui parlent du meilleur, à savoir le triomphe des consultants, mais sous la forme du mal que ce triomphe infligera aux sorciers. Chacune de ces cartes a une signification distincte : la « maladie » ne se confond pas avec la « mort », ni l'« hypocrisie, chagrin et larmes » avec le « divorce ». Ces cartes « maléfiques » servent le goût de la voyante pour l'hyperbole, et c'est à leur propos qu'elle déploie une intensité oratoire maximale.

Les dix autres cartes de ce lot de trente-quatre ont une signification indistinctement favorable. Madame Flora s'en sert pour ménager la passion du bien dont souffrent ses clients et pour endormir leur résistance à l'agressivité. Elle est capable de tenir d'interminables monologues sur

ces cartes «bénéfiques», en utilisant un langage approximatif et des expressions passe-partout, dans le souci manifeste d'économiser son énergie oratoire : « Bien sur votre pensée », « Grand triomphe à venir », « Vraiment, ça ne peut pas être mieux ».

Ces trente-quatre cartes à signification obligatoire tiennent un discours sur le bien et le mal – le discours même de la sorcellerie : les vingt-quatre cartes qui renvoient au mal exprimant le point de vue de la désorceleuse ou le point de vue d'ensorcelés devenus combattifs et fermement décidés à rendre coup pour coup à leurs sorciers ; tandis que les dix cartes qui renvoient au bien expriment le point de vue des ensorcelés en début de cure, ces maniaques du bien. Pour le peu que ceux-ci ont à dire (le bien, c'est bon), une seule signification suffit, même si elle est modulée dans dix cartes.

Sur l'ensemble du jeu, ces trente-quatre cartes énonçant le discours de la sorcellerie sont les seules que la voyante désigne par leur nom : « Dix de pique, hypocrisie, chagrin et larmes », « Oh la féline, la sale voisine... la dame de carreau ». L'apparition d'une de ces cartes exige un commentaire que la voyante peut éventuellement retarder pour tirer des effets rhétoriques intéressants de ce suspens (nous en avons vu un exemple plus haut) : jamais pourtant elle ne se permettra d'ignorer purement et simplement l'une de ces cartes à signification obligatoire. Enfin, l'apparition d'une de ces cartes n'autorise pas n'importe quel commentaire. Il est, par exemple, exclu d'entendre jamais Madame Flora déclarer, à propos d'une dame de carreau : « Oh ! la bonne voisine que vous avez là ! » D'ailleurs, une part de

la crédibilité de la voyante vient de ce que les consultants apprennent vite à repérer ces cartes (comme elle les y engage), et qu'ils vérifient, plusieurs fois par séance, avec quelle rigueur elle se tient à ses propres règles.

Cartes à signification libre

Le deuxième lot comprend quarante cartes à signification libre. L'apparition de ces cartes, quand elle est commentée, ce qui n'est pas toujours le cas, donne lieu soit à des énoncés inconsistants (vaguement favorables ou défavorables, faiblement informatifs), soit à des énoncés apparemment arbitraires (rien n'indique pourquoi tel énoncé commente telle carte plutôt que telle autre).

Lorsque Madame Flora retourne ces cartes, elle ne paraît ni s'ennuyer comme dans les situations où elle doit commenter l'une des dix cartes « bénéfiques », ni s'exalter comme dans les situations où elle a eu la chance de tomber sur l'une des vingt-quatre cartes « maléfiques ». Alors que fait-elle avec ces quarante cartes à signification libre ? Elle furète, cherche à identifier les préoccupations des consultants concernant toutes les situations de la vie quotidienne qui leur font problème : il peut s'agir aussi bien d'une rencontre inévitable avec les sorciers que d'une démarche administrative délicate ou d'une négociation avec tel dont on ignore les intentions. Ces préoccupations, Madame Flora les appelle des « pensées » et elle convie les clients à « demander au jeu » des éclaircissements sur chacune d'entre elles.

Quand elle profère le discours de la sorcellerie en s'appuyant sur les vingt-quatre cartes à signification obligatoire,

la voyante compose exclusivement des phrases affirmatives ou exclamatives. Par contre, quand elle furète dans le lot des quarante cartes à signification libre pour identifier les « pensées » des consultants, ses phrases sont toujours interrogatives : « En ce moment, y aurait qué'que chose qui cloche avec les porcs, c'est'i' vrai ou pas vrai ? » Quand elle émet ces hypothèses suivies de questions, la voix de Madame Flora se fait ténue, légère, aérienne, et son débit si rapide que les clients ne s'entendent pas répondre : « On n'y dit rien, è' devine tout ! » s'émerveillent-ils ensuite. « Elle lit dans nous comme dans un livre ouvert ! »

On pourrait dire que le jeu figure un parcours thérapeutique. Le maniement des cartes à signification libre permet à la voyante de convertir en « pensées » – en formules faciles à mémoriser – la masse informe d'affects, de situations anxiogènes et d'épisodes traumatiques qui paralyse les consultants au début de la cure. Madame Flora ouvre alors avec les consultants une négociation séparée sur chaque « pensée », négociation qui prend fin quand ils admettent sans protester de l'entendre formuler dans le discours du mal. S'il le faut, la thérapeute est d'ailleurs assez patiente pour laisser stationner telle « pensée » au paradis des dix cartes « bénéfiques » pendant plusieurs tirages.

Les significations des cartes dessinent ainsi des formations discursives que les « pensées » ont à traverser successivement pour qu'advienne le désorcèlement : chaque fois que Madame Flora exprime sous la forme d'une « pensée » un élément quelconque de l'univers des consultants, elle réussit une opération de symbolisation minimale ; chaque fois qu'elle transporte une « pensée » du discours de la vie

ordinaire dans le discours du mal, elle fait à ses clients une proposition thérapeutique ; et chaque fois que ceux-ci sont capables de reprendre à leur compte cette proposition et de la mettre en acte, ils se désorcellent.

La preuve par les tarots¹

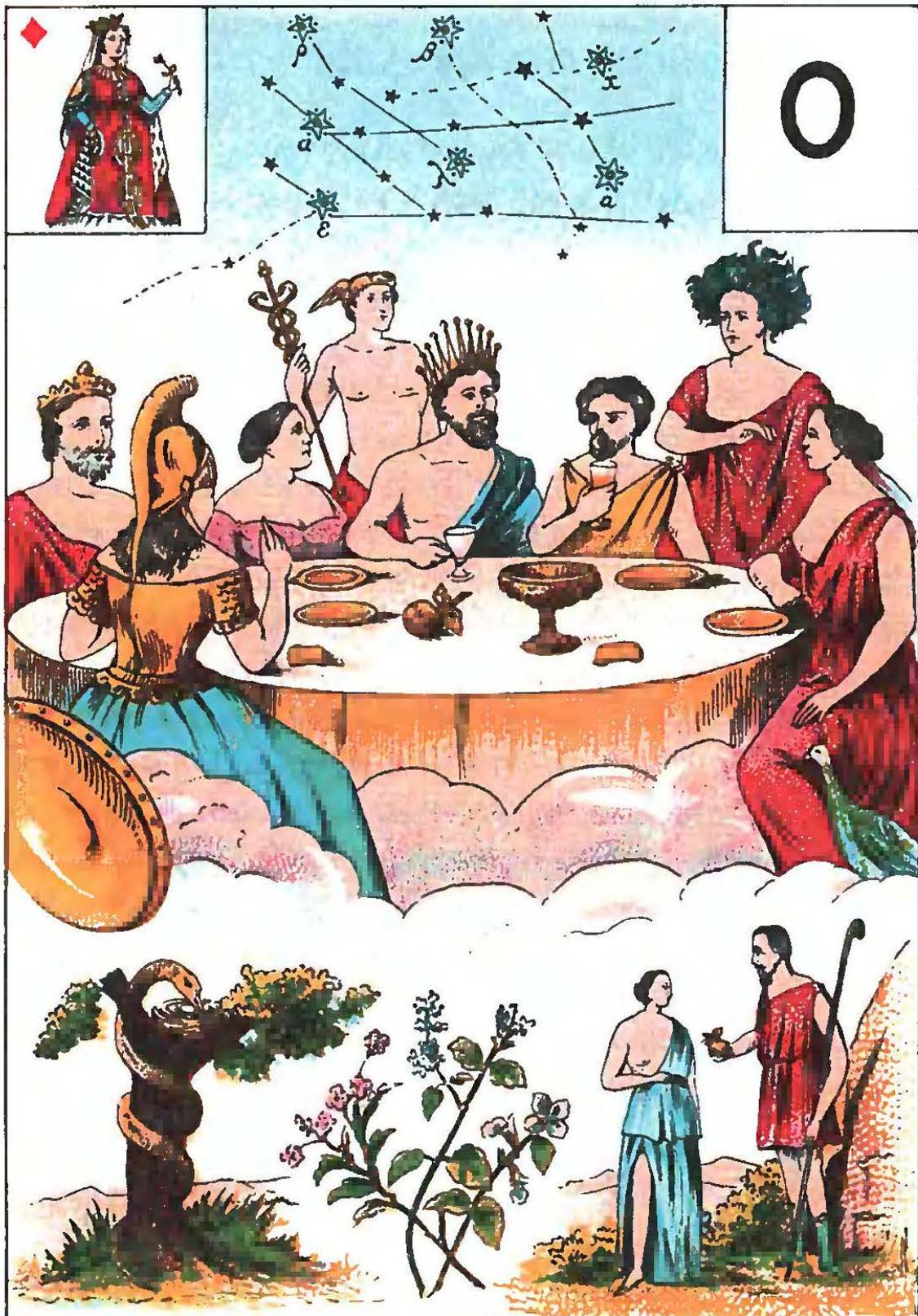
À l'occasion du travail au jeu de piquet, toutes les questions relatives à la situation actuelle des consultants et aux avatars de leurs relations avec le sorcier ont été passées en revue, et l'ensemble des informations a déjà été résumé plusieurs fois. Le travail aux tarots ne vise donc pas à produire des informations supplémentaires, mais à imprimer dans l'imaginaire des consultants ce qui a été « vu » au jeu de piquet, en utilisant conjointement des stimuli visuels (les dessins figuratifs des tarots) et des stimuli auditifs (le discours métaphorique de Madame Flora, les modulations de sa voix). Comme dans le travail au jeu de piquet, on tire sur les différents objets du domaine mais « le jeu », c'est-à-dire la désorceleuse, répond dans une langue plus recherchée, poétique.

Du point de vue graphique, le Grand Tarot de Mademoiselle Lenormand, qui compte cinquante-quatre cartes ou lames, est un jeu extrêmement complexe. Chaque lame présente les éléments suivants, en dessins polychromes : une carte du jeu de piquet en réduction (dont cette lame est censée être l'homologue), un signe astrologique, un

1. On trouvera les reproductions des tarots impliqués pp. 105-120.

DÉSORCELER

emblème floral et, enfin, trois scènes ou «sujets», un grand et deux petits.



La seule chose qui intéresse la voyante, dans cette débauche de signes et de dessins, ce sont les «sujets». Et encore, pas tous. Sur les cent cinquante-six que comporte le jeu, elle en commente un tiers environ : ceux-là seuls qui montrent la mort, la dévoration, l'empoisonnement, l'enlèvement, la guerre (que se font des héros de la mythologie grecque), un prodige – bref, ceux qui sont aptes à nourrir son inspiration sur la haine, la violence, la «force» et la mort du sorcier... Bien sûr, le sens qu'elle donne à ces images n'a strictement aucun rapport avec celui que leur assigne l'inventrice supposée du jeu ; et, de la mythologie grecque, Madame Flora ne retient que son expression plastique, interprétée au pied de la lettre (une action violente, un prodige...).

À partir de ces images, la désorceleuse se livre à des proférations inspirées auxquelles les consultants résistent rarement. Même les plus obstinés à maintenir une certaine distance craquent devant une figure rhétorique particulièrement bien envoyée et se mettent à réclamer la mort ou des tortures sans fin pour leur sorcier. Il leur est impossible de se défendre contre l'accumulation de preuves visuelles et auditives de ce qu'ils sont menacés : menacés d'être enfoncés comme les murailles de Troie par ce «cheval emballé qui renverse tout sur son passage» ; fusillés comme ce héros devant le peloton d'exécution. Ces images passent aussi vite que des flashes publicitaires et la voix tendue de Madame Flora les complète, les déforme, les charge de significations nouvelles qui n'annulent pas les anciennes (les menaces n'ont jamais besoin d'être cohérentes pour porter). La superposition de ces flashes et de ces métaphores

ne peut manquer de susciter chez le consultant un désordre d'images archaïques. Un être inconnu de lui, qui a rompu avec la civilité et la mesure, se met alors à parler de vengeance sans merci et de mort atroce.

Comme on peut le supposer, cette partie de la séance succombe régulièrement à l'amnésie, car elle a entraîné les clients très loin dans l'acceptation (qui n'est pas pour autant la reconnaissance) de leurs vœux de mort.

Le déminage du terrain anxigène

Les ensorcelés étant, par définition, dépourvus de force, il entre dans leur tableau clinique qu'ils sont incapables d'affronter les rapports de force, aussi bien avec leurs sorciers qu'avec leurs partenaires en affaires ou avec les représentants de l'autorité administrative. Quand la désorceleuse perçoit que le consultant est impressionné par l'un d'eux, ou qu'il se sent menacé et risque de perdre sans même avoir tenté de se défendre, elle intervient en son nom propre, plus au nom du jeu. Elle se met à poser des questions infinies et à dicter au consultant le comportement correct, c'est-à-dire agressif, avec un détail infini. Elle mime tous les possibles : « Et s'ils vous disent de payer, vous leur dites que, voilà, vous ne refusez pas de payer, mais qu'ils justifient les dettes ! » Elle joue successivement les rôles des deux partenaires et fournit une réponse pour chaque éventualité. Elle balise ainsi le champ des possibles avec une telle précision que le consultant, quand il aura à affronter son adversaire, disposera d'un schème de comportement très détaillé. Même

s'il se produit une éventualité que la désorceleuse n'avait pas envisagée, les schèmes de conduite défensive-agressive qu'elle a développés mettent le consultant en mesure d'inventer sur-le-champ la réponse convenable. En cela, il est d'ailleurs soutenu par l'idée du récit qu'il en fera, la prochaine fois, à Madame Flora, et par la certitude qu'elle applaudira les bonnes réponses.

Pendant ces explications détaillées de situations concrètes, Madame Flora ne cesse d'insister sur la nécessité d'établir une distinction ferme entre, d'un côté, la personne du consultant et, de l'autre, les grands principes du Droit et de la Vérité qu'elle lui propose d'incarner. Par exemple : «Vous ne demandez pas pour vous, vous demandez parce que vous avez droit»; «Vous ne dites rien de mal, vous ne dites que la vérité». À propos d'une entrevue avec le directeur d'une agence bancaire ou avec l'acheteur d'un lot de cochons, la voyante rappelle au consultant qu'un enjeu plus fondamental est en cause : l'ordre éthique du monde. C'est cet ordre éthique qu'il est chargé de défendre. Dès lors, s'il parvient à penser que, dans l'affaire qu'il redoute d'affronter, ce n'est pas vraiment sa personne qui est en cause, il opposera une force tranquille à son adversaire.

La prescription d'actes

À la fin d'une première séance, Madame Flora prescrit aux consultants un programme d'action qu'ils doivent mettre en œuvre immédiatement. D'abord, elle leur indique, avec un grand luxe de détails, comment se procurer loin

de chez eux les ingrédients des protections magiques et comment les confectionner : un sachet de toile rouge contenant du sel béni, un morceau de cierge pascal et une médaille de saint Benoît ; une assiette remplie d'eau bénite où trempe du charbon de bois ; une planchette hérissée de clous, etc. Les ensorcelés doivent apprendre des prières de protection magique dont elle leur dicte le texte – texte dans lequel elle laisse en blanc les noms des sorciers possibles pour que les ensorcelés aient à les désigner eux-mêmes. Autrement dit, elle leur laisse la responsabilité de la nomination qui, dans la pensée sorcellaire, est un acte d'agression magique susceptible d'enclencher un processus mortel. Ces prières sont à réciter de façon ordinaire matin, midi et soir, et de façon extraordinaire si l'on a un contact, même anodin, avec l'un des suspects ou si l'on a un doute ou une crainte à l'égard d'un nouveau suspect. Enfin, elle leur indique, comme le font tous les désorceleurs, la longue liste des protections qu'ils devront désormais observer (celles que j'ai décrites au chapitre 2). Les plus importantes d'entre elles sont enchâssées dans des récits exemplaires qui les rendront à jamais inoubliables. Lors des séances suivantes, elle ne cessera d'y revenir sous divers prétextes : soit parce qu'un nouveau malheur est survenu (elle rajoute alors une protection enveloppée dans un récit) ; soit parce que les ensorcelés s'interrogent sur un contact qu'ils ont eu avec quelqu'un qu'ils n'avaient pas vu depuis longtemps, ou sur un inconnu qui est entré dans la ferme... De nouvelles protections viennent ainsi s'ajouter aux anciennes (tandis que d'autres tombent en désuétude sans même qu'on y pense), et de nouvelles

histoires s'accumulent dans le stock des récits exemplaires. Peu à peu, cet ensemble d'actes et de schèmes d'actions étaiera l'existence vacillante des ensorcelés, qui pourront alors apporter à la désorceleuse de plus en plus de preuves de leur initiative retrouvée.

La voix du thérapeute comme enveloppement généralisé

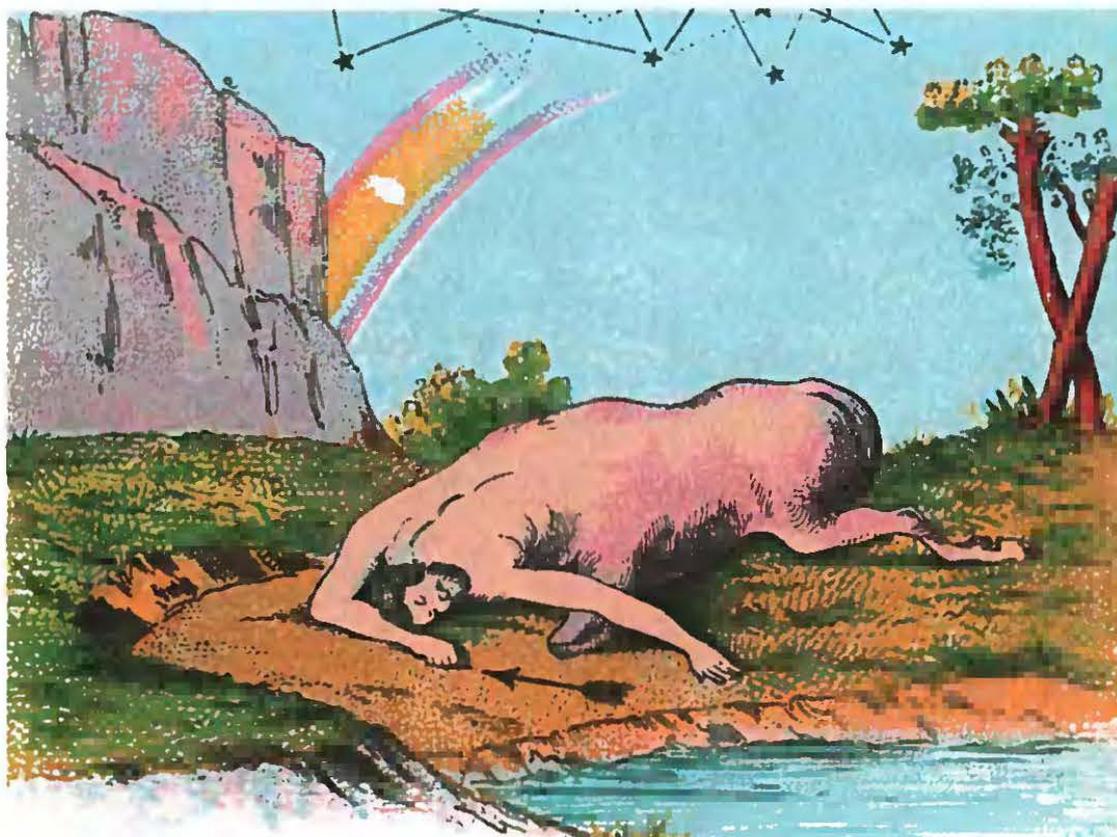
Le dispositif thérapeutique inventé par Madame Flora comporte donc trois éléments distincts, mais ils sont pris dans l'apparente continuité du travail cartomantique : si l'on demande aux consultants ce que fait Madame Flora, tous (moi y compris, qui ai pourtant assisté à deux cents séances environ) répondent qu'« elle tire les cartes, c'est tout ». Josée Contreras et moi, nous n'avons aperçu les autres éléments (déménagement du terrain anxigène, prescription d'actes) qu'en effectuant un travail précis sur les transcriptions des bandes magnétiques que j'avais enregistrées. Il nous est alors apparu que la cartomancie proprement dite n'occupe qu'une moitié environ du temps des séances, mais que cette limitation est imperceptible aux consultants, car le déménagement du terrain anxigène est enveloppé dans le tirage des cartes, et la prescription d'actes, dans les trivialités de la fin de séance.

Ce qui fait l'unité profonde de la séance, c'est la voix de Madame Flora, qui « prend » le consultant dès l'arrivée, et ne le lâche plus une seule seconde : elle couvre tous les registres imaginables (le drame, la familiarité, la

DÉSORCELER

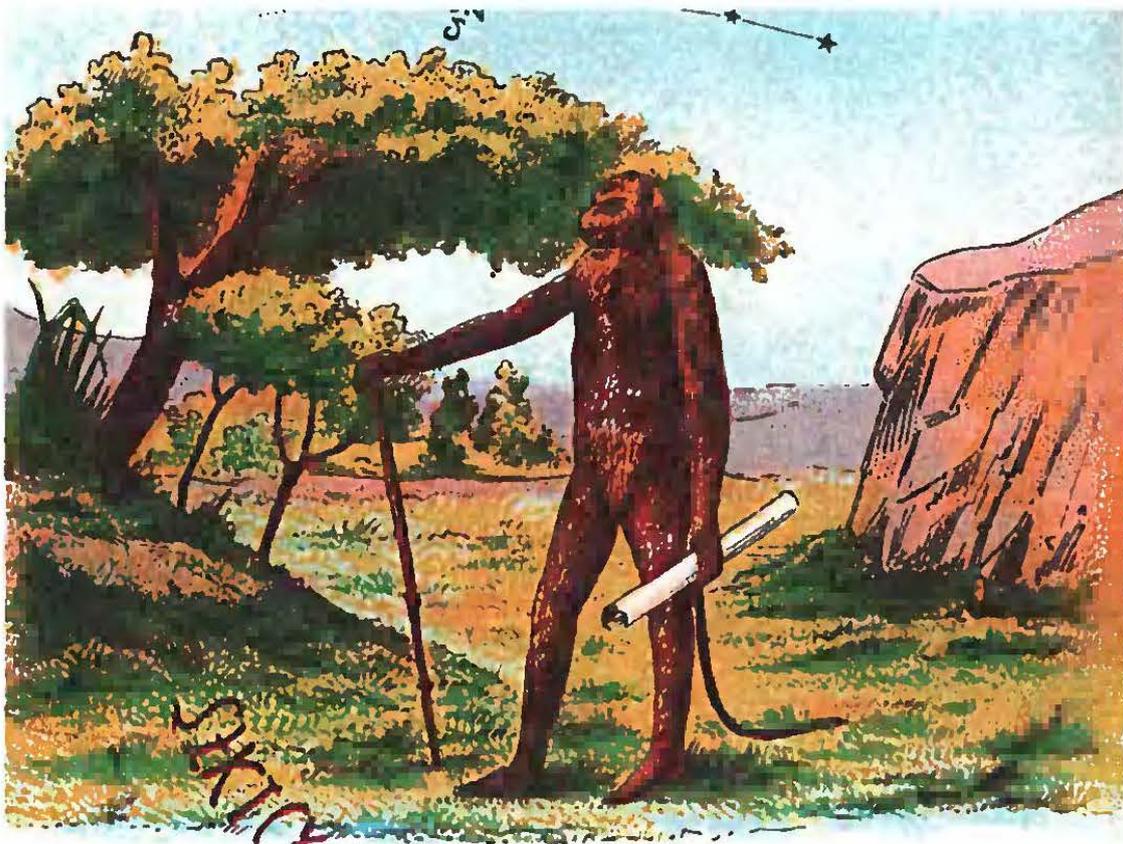
tendresse, la férocité...), mais surtout elle passe de l'un à l'autre avec une souplesse sans pareille, et sans jamais laisser le consultant abandonné à lui-même. Cet enveloppement généralisé du « malade » par la voix de la thérapeute constitue un élément essentiel du « soin » qu'elle prodigue à ses consultants. De cela, il resterait à produire une analyse qui utilise conjointement les ressources de la musicologie et de la psychologie clinique.

Le sorcier



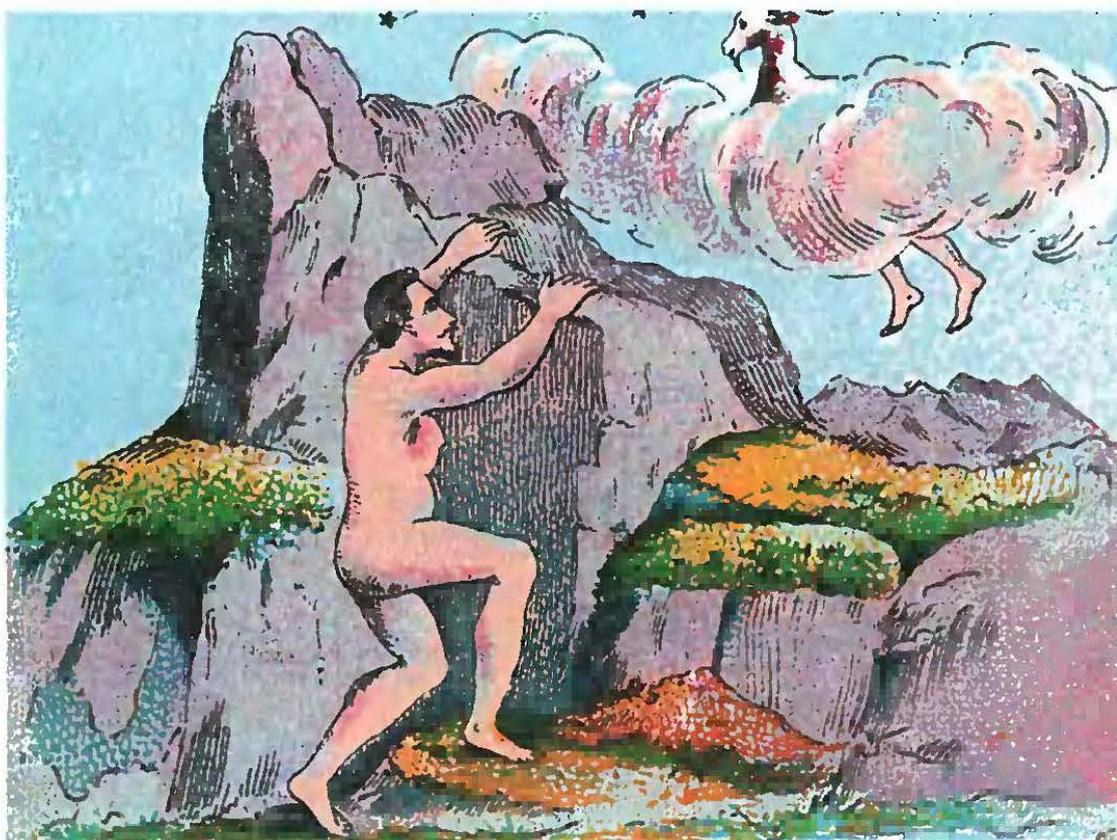
Madame Flora ignore la mythologie et l'histoire de l'Antiquité (l'un des thèmes favoris de Mlle Lenormand). Elle exploite à fond l'idée que l'hybridité de l'animal et de l'homme métaphorise la double nature du sorcier : « Une tête humaine avec quat'pattes de bête! ».

Le sorcier



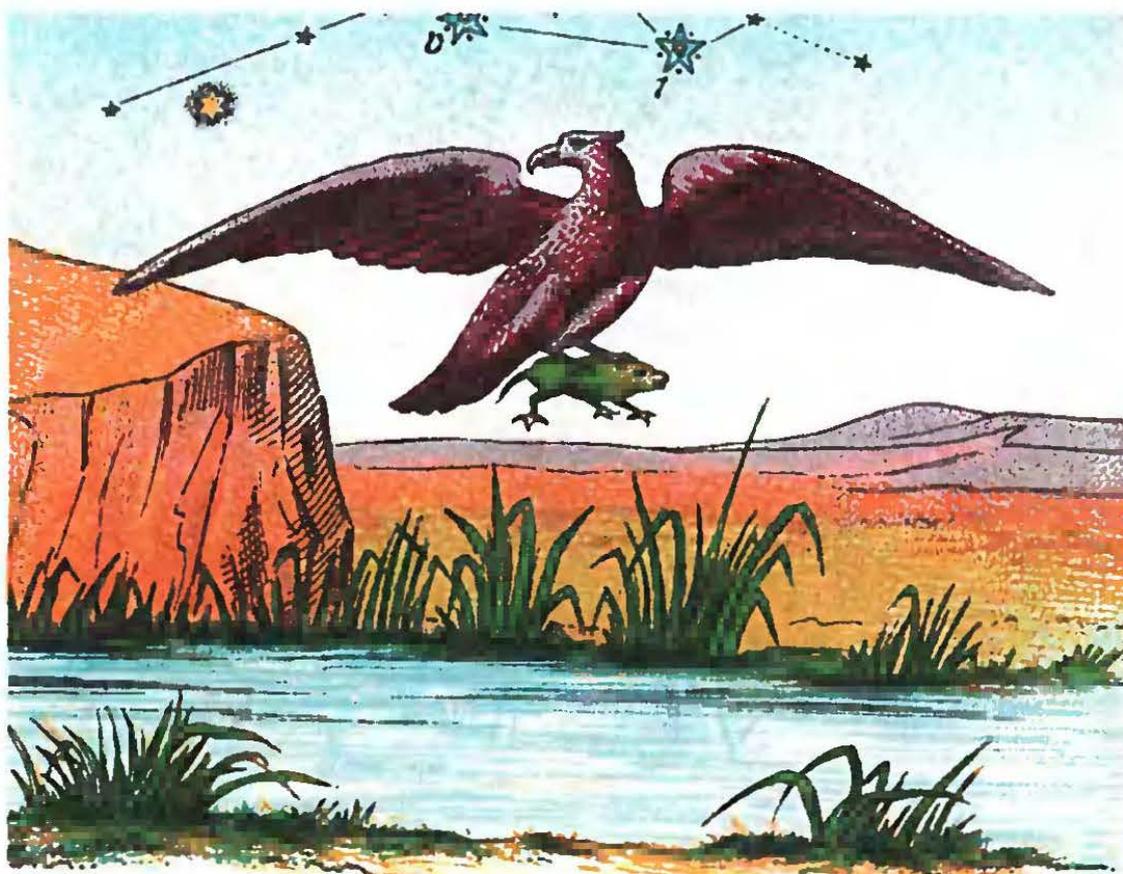
Pour Madame Flora, un cynocéphale (choisi par Mlle Lenormand pour illustrer un innocent trois de cœur, « Un génie ») est un hybride et donc un sorcier.

Le sorcier



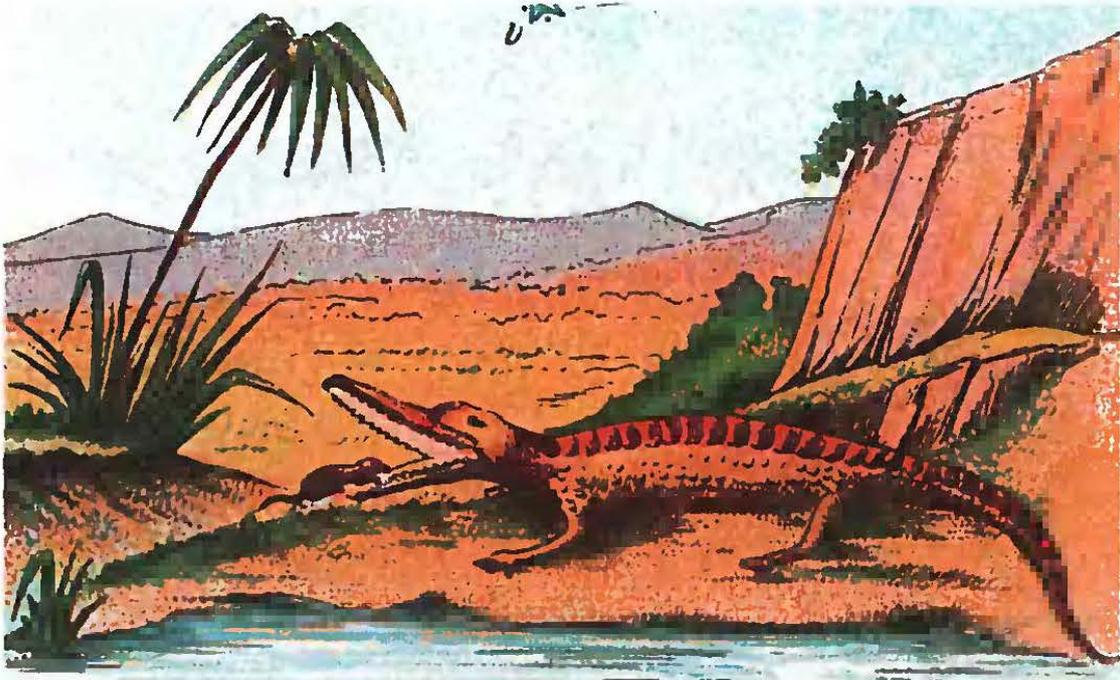
Selon Mlle Lenormand, la scène représente « le dieu Pan » qui, « pour échapper au géant qui cherche à escalader le ciel, se change en Capricorne ». Madame Flora a tout bonnement inversé le jugement moral de la conceptrice du jeu : le sorcier, c'est cet hybride qui, de surcroît, vole sans ailes, porté par une nuée : « Une chèvre dans le ciel avec des jambes ».

Le sorcier prédateur et sa prise, 1

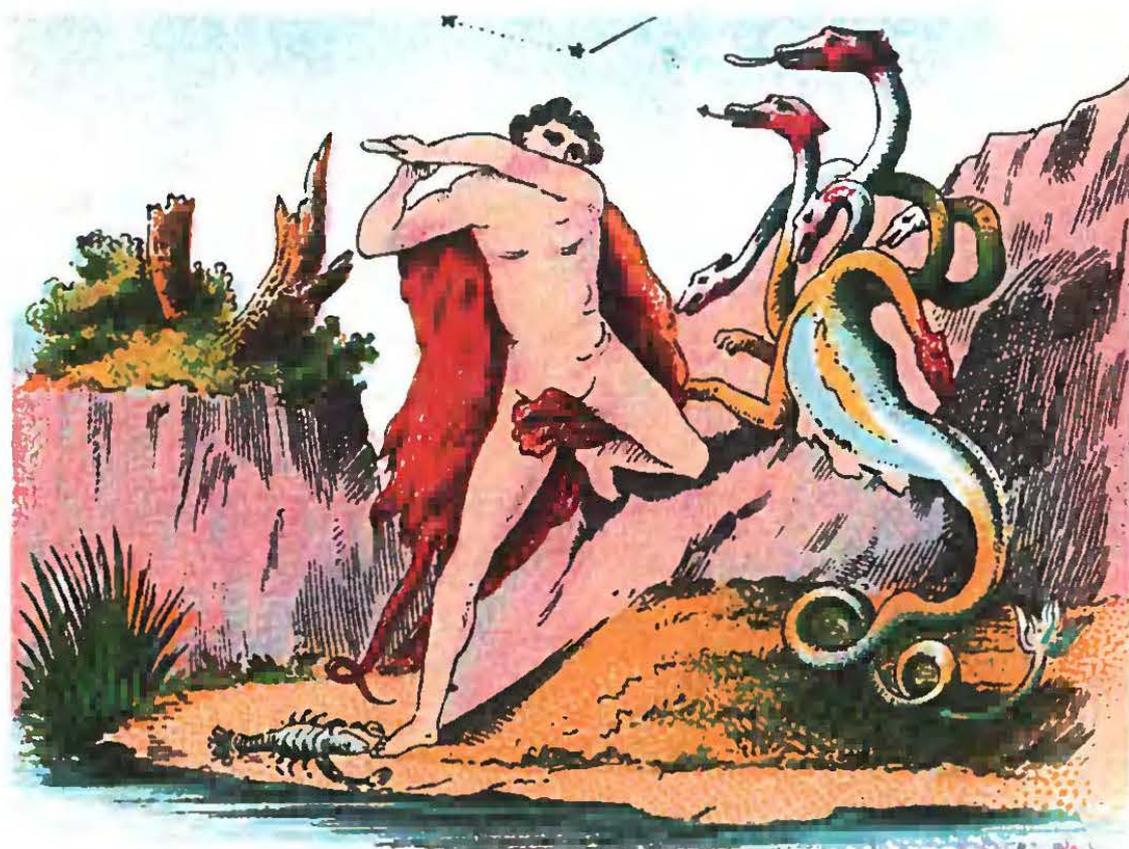


Le jeu de Mlle Lenormand comporte plus d'une centaine de figures animales, souvent représentées en couple prédateur-proie que Madame Flora traduit aussitôt en sorcier-ensorcelé. Que l'ensorcelé soit un crapaud, animal déplaisant, n'est pas gênant : il est petit, tandis que l'aigle est immense.

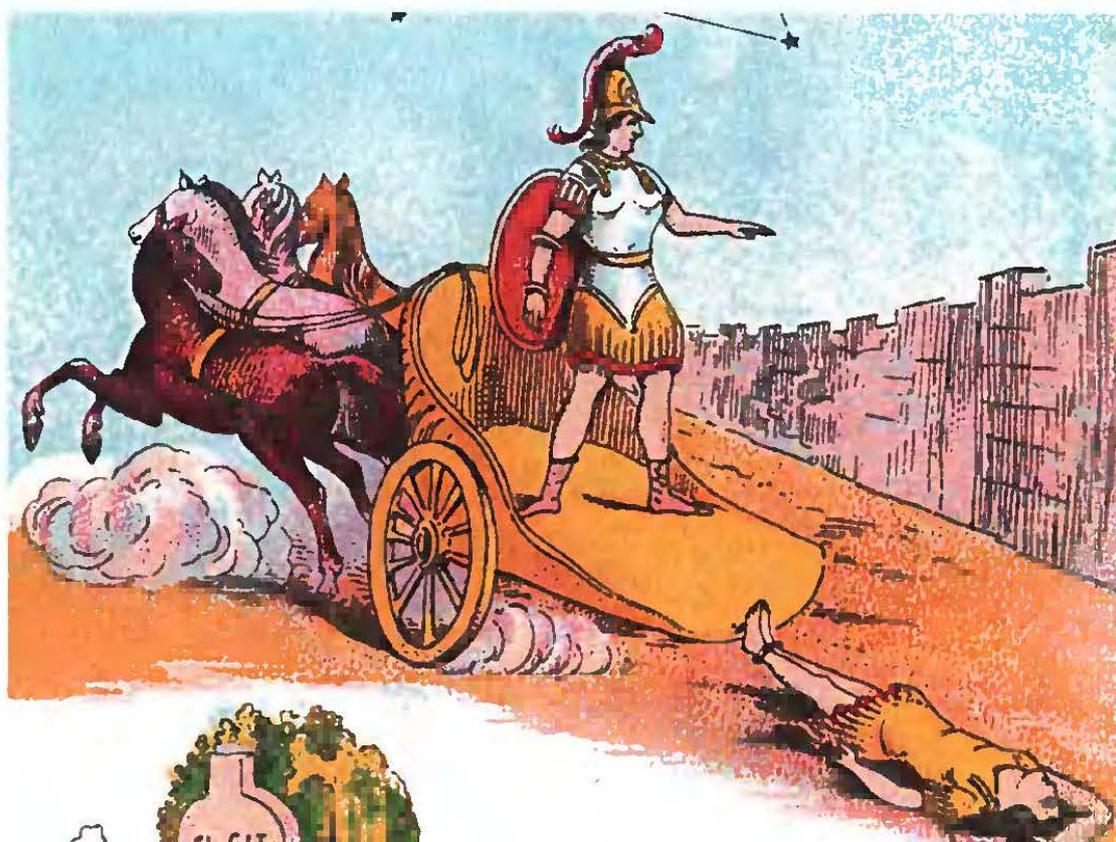
Le sorcier prédateur et sa prise, 2



Madame Flora instruit très tôt le consultant de la signification du couple « prédateur-proie : sorcier-ensorcelé ». Dès lors, quand une de ces cartes apparaît, le regard du client se focalise sur la proie et ne voit plus qu'elle. Ici, Madame Flora a inversé le message de Mlle Lenormand pour qui la brave bête, c'est le crocodile endormi, et la sale bête, l'ichneumon « s'insinuant dans son gosier pour lui ronger le cœur ».

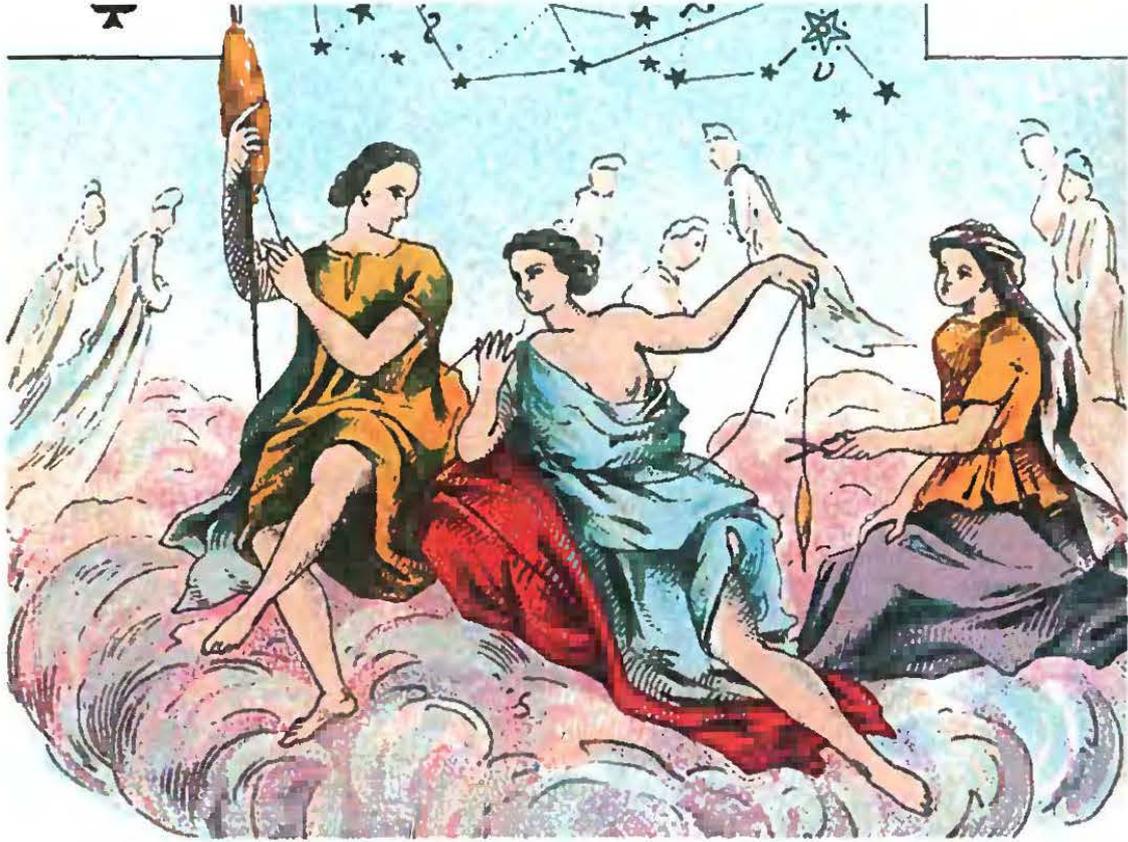


L'ensorcelé paraît capable de vaincre un serpent mythique à sept têtes, mais il va succomber à la piqûre d'un vulgaire «scorpion» : «Voyez comme c'est sournois!». (Mlle Lenormand : une écrevisse envoyée par Junon à Hercule pendant sa lutte contre l'hydre de Lerne).



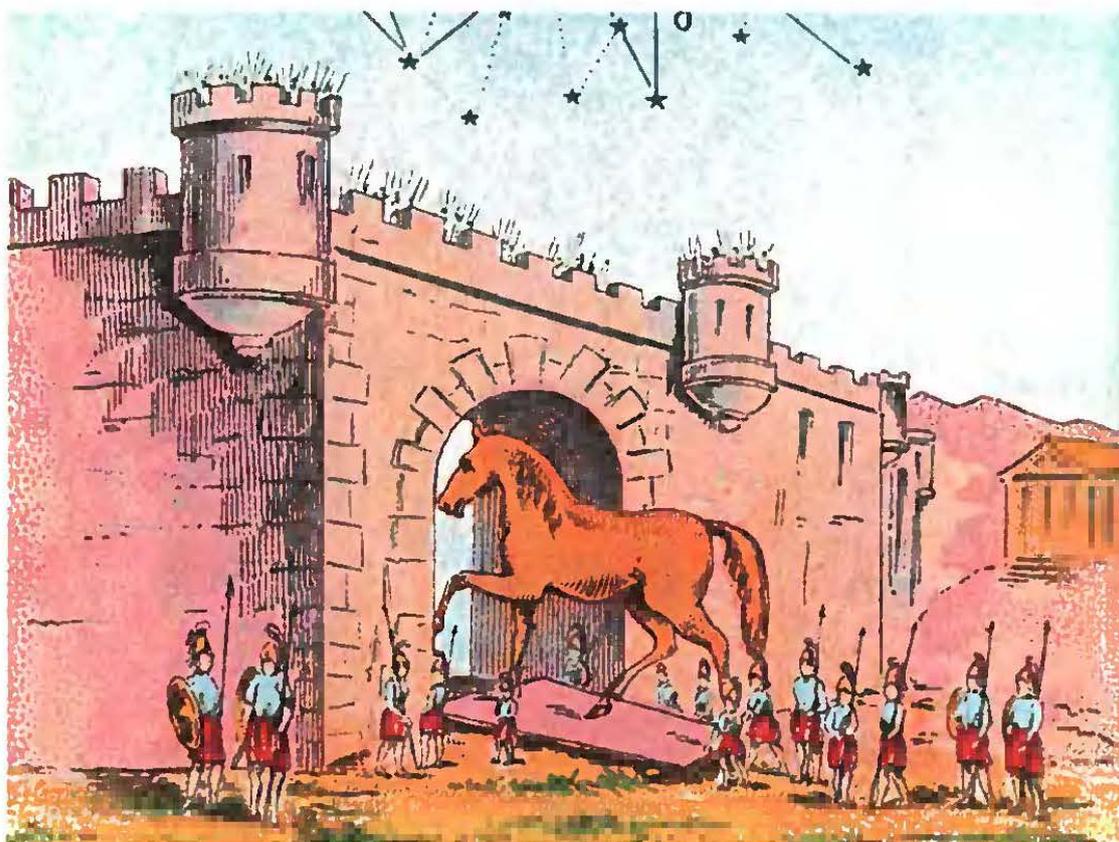
Selon Madame Flora, le sorcier, en équilibre sur son char malgré le galop de ses « chevaux enragés », traîne le malheureux ensorcelé (Mlle Lenormand: Achille traîne à son char le corps inanimé d'Hector autour des murailles de Troie). La voyante souligne que la carte est un 8 de pique, et que la mort y figure aussi dans les deux petits sujets.

«On veut couper le fil de votre vie»



«Regardez comme vous êtes volés
et dévorés»





Le sorcier, « un cheval emballé qui renverse tout sur son passage » ; l'ensorcelé est figuré par la porte abattue, la forteresse investie, les soldats impuissants.

DÉSORCELER



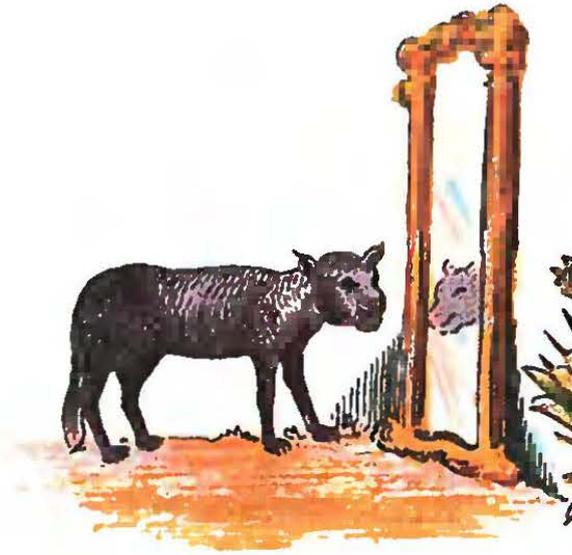
La dame de carreau, c'est bien la sorcière, représentée sous les traits de cette femme échevelée et furieuse dans le grand sujet (Discorde au repas de noces de Thétis et Pélée) et, dans le petit sujet de gauche, sous la forme familière du serpent gobant les œufs : les ensorcelés.



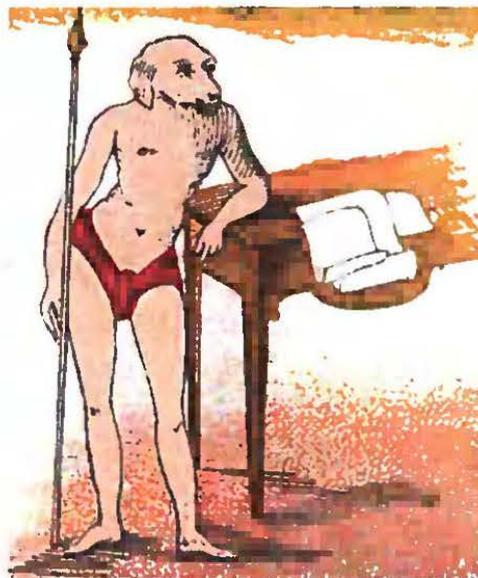


Madame Flora : « Regardez-moi ces diables qui empoisonnent votre table » (Mlle Lenormand : les harpies salissant la nourriture de l'aveugle Phinée, roi de Thrace).

DÉSORCELER



« Regardez-moi la bête sauvage (sorcière) qu'est dans vot' chambre à coucher ». Selon Mlle Lenormand, cette panthère narcissique n'est qu'une « femme prodigue, dissolue ».



Encore un sorcier, hybride d'humain et d'animal.

**Les activités familières des sorcières :
voler, combiner un mauvais coup,
comploter avec autrui**



Dame de Pique :
« Dans l'avenir, vous deviendrez veuve »

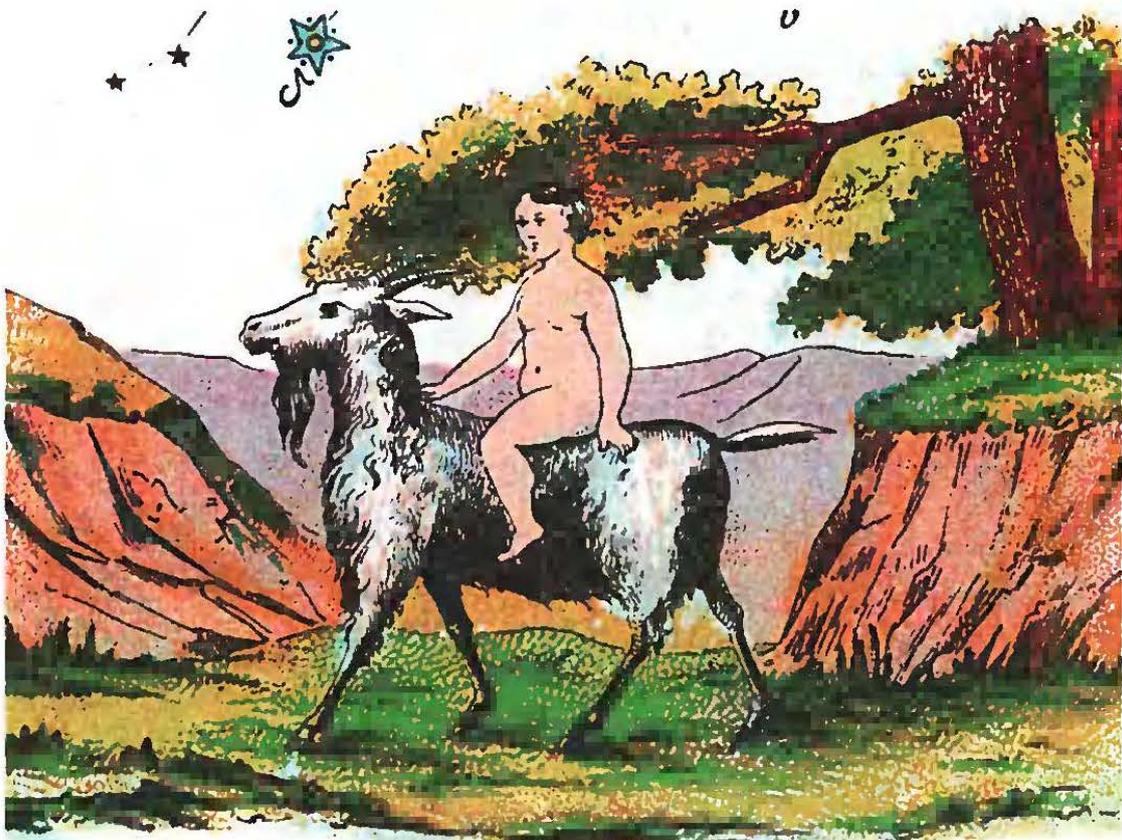


L'inventive Mlle Lenormand elle-même n'a pu éviter la signification obligée de la carte (« Isis en pleurs, cherche son mari qu'elle trouve mort... »).

« On vous pique la figure »

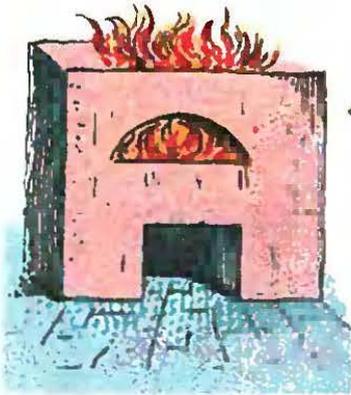


« On vous prend pour un enfant,
on vous mène où on veut »



DÉSORCELER

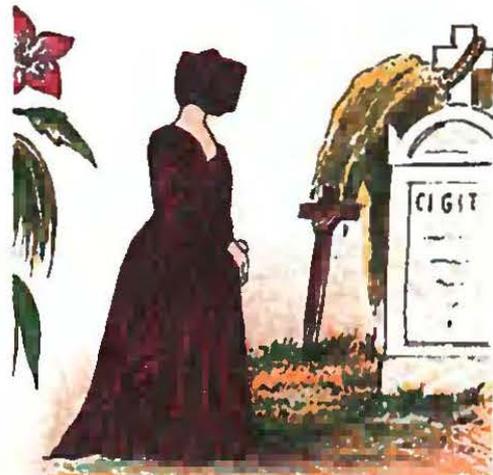
«On vous fait
chauffer»¹



«Vous v'là, vous, devant
le peloton d'exécution»



«Dans l'avenir, vous deviendrez veuve»,
suite sans fin



1. Pour exprimer le même message, Madame Flora utilise aussi dix tarots représentant un « artiste » ou un hermétiste devant une lampe philosophique chauffant sur le feu.

Les ratés de l'ordre symbolique

À l'instar des cures psychiques déjà connues, le désorcèlement exige une relation à la fois durable et investie entre le thérapeute et ses clients. L'établissement de cette relation est rendu possible par la conviction partagée des partenaires du bien-fondé du désorcèlement. Sa continuation dépend de l'aptitude du désorceleur à tenir ses clients en haleine, à effectuer un va-et-vient régulier entre la banalité quotidienne de leur existence et sa traduction simultanée dans le registre épique de la sorcellerie. Par le biais des prescriptions de protection et de non-communication agressive, le désorcèlement vise à faire récupérer aux ensorcelés de la « force » en leur enseignant le maniement de la violence indirecte. Je parlerais tout bonnement d'agressivité, si je ne voulais éviter qu'on réduise le désorcèlement à une technique, parmi d'autres, favorisant l'affirmation de soi : nous verrons plus loin qu'une certaine violence, légale mais réelle, est requise pour faire advenir un exploitant agricole heureux.

Dès lors, on ne peut réduire le désorcèlement à une simple thérapie comportementale, bien que les ensorcelés y fassent en effet l'apprentissage de comportements efficaces. Ni d'ailleurs à une thérapie familiale, puisque le

désorcèlement travaille exclusivement sur les communications extrafamiliales : celles de la famille ensorcelée avec la famille sorcière – laquelle est constituée en support mi-réel, mi-fictif d'une histoire à multiples rebondissements. Quant à la famille ensorcelée, elle est traitée comme un groupe solidaire dont l'unité ne doit pas être mise en cause : tous souffrent ensemble de manquer de « force », aucun d'entre eux ne peut être accusé d'être le sorcier des autres membres de la famille, ils doivent se sauver ou périr ensemble.

On se souvient pourtant que Madame Flora interprète différemment les cartes du jeu de piquet selon qu'elle reçoit le couple ensorcelé ou l'épouse venue seule à la consultation : le maniement de l'embrayeur de violence, qui figure l'appariement des membres du couple ensorcelé avec ceux du couple sorcier, est exclusivement réservé à la seconde situation. Faut-il comprendre cette pratique comme une simple manipulation psychologique, par exemple un petit complot de femmes entre elles pour dénigrer les hommes ? Si au contraire le procédé a vraiment l'importance que nous avons dite – au point de lui donner cette appellation solennelle –, qu'est-ce qui assure Madame Flora qu'un jour l'épouse ensorcelée viendra seule ? Eh bien, selon mon expérience de terrain, c'est tout bonnement parce que cela se produit à tous les coups, et très précisément à la troisième séance. Ce jour-là, certains aspects structuraux du couple de fermiers ensorcelé deviennent évidents¹ : nous devons à présent les explorer.

1. Pendant mon séjour sur le terrain, je n'ai pas seulement assisté à des séances chez Madame Flora : les ensorcelés et moi faisons souvent le trajet en voiture,

Quand l'État légalise la coutume

La solidarité du collectif familial des ensorcelés, si fortement affirmée et du reste si impressionnante pour qui les fréquente, n'empêche pas qu'il y ait une inégalité profonde entre les différents membres de la famille, une dissymétrie fondamentale dans leurs statuts respectifs. Dans la conception bocaine, on s'en souvient, les possessions tant animées qu'inanimées d'une exploitation ne sont pourvues d'aucune autonomie ontologique, elles n'ont pas de sens par elles-mêmes, elles font corps, littéralement, avec leur possesseur – plus exactement, elles contribuent à former le corps du possesseur. Or les lois et règlements agricoles français en vigueur à la fin des années soixante sont loin de démentir cette conception locale : en imposant aux exploitants agricoles une gestion unique, ils font apparaître l'homme – chef de la famille et de l'exploitation – comme l'unique possesseur du capital et du travail familial, et le distinguent du lot des aides familiaux constitué par son épouse et ses enfants des deux sexes, même majeurs, vivant sur l'exploitation¹.

En effet, tout célibataire, homme ou femme, s'il dispose de moyens de production agricole, peut s'établir à son

de leur ferme à sa maison et retour, deux heures au moins. Et je leur rendais aussi visite chez eux. Occasion, chaque fois, de conversations informelles.

1. Selon la conception locale, la personne entière (corps inclus) des membres de la famille est appropriée par le chef de famille/d'exploitation, tandis que dans la conception nationale des entreprises agricoles, ce sont seulement leur capital et leur travail.

compte et accéder au statut de chef d'exploitation. Mais l'absence d'une famille (d'une main-d'œuvre non rémunérée) rend le plus souvent très précaire l'existence de ces exploitations de célibataires. Le mariage introduit par contre une différence fondamentale de statut entre hommes et femmes dans l'agriculture. Pourvu de moyens de production agricole, l'homme qui se marie reste chef d'exploitation s'il l'était. Pourvue de moyens de production agricole, la femme qui se marie cesse d'être chef d'exploitation si elle l'était, ou ne le devient pas : c'est son époux qui accède automatiquement au statut, même s'il n'apporte aucun moyen de production agricole à la communauté conjugale, même s'il est issu d'une autre branche professionnelle et qu'il entend exercer, désormais, la profession d'agriculteur. Dans tous les cas, la femme mariée est aide familiale, c'est-à-dire subalterne, comme ses enfants des deux sexes vivant et travaillant sur l'exploitation, et elle le restera aussi longtemps que durera son mariage. Le divorce étant inexistant à la campagne parce qu'il conduirait au démembrement des exploitations, une femme ne devient (ou ne redevient, si elle l'avait été avant son mariage) chef d'exploitation qu'après la mort de son mari.

Résistance passive contre adhésion enthousiaste

Dans une telle situation – où le chef de famille est le possesseur de l'exploitation –, on s'attendrait à ce que ce chef ait un rôle moteur dans le désorcèlement, qu'il s'y

montre le plus résolu à en favoriser la progression et le dénouement. Or il n'en est rien, comme je l'ai vérifié dans chacun des désenvoûtements auxquels j'ai participé. Tout au long de la cure, ce qui caractérise son attitude, c'est la résistance passive. Certes, comme la plupart des Bocains, il croit aux sorts, il est bien convaincu qu'il faut se faire désorceler et il va aux séances de désorcèlement, mais il ne fait pas de zèle. Son épouse, au contraire, manifeste d'emblée une adhésion empressée aux prescriptions du désorceleur, elle coopère avec enthousiasme à la cure, et se montre prête à tout pour tirer d'affaire la communauté familiale.

Cette participation différentielle des deux sexes au désorcèlement ne varie pas selon la personnalité des ensorcelés ni selon le sexe et la personnalité des désorceleurs. Elle apparaît avec une telle régularité qu'elle suggère l'hypothèse suivante : le désorcèlement, thérapie spécifique du collectif familial des exploitants, ne peut atteindre son objectif qu'en faisant jouer les rapports sociaux entre les sexes. Puisqu'il s'agit de rétablir dans sa place de chef un chef d'exploitation et de famille – c'est-à-dire, dans l'agriculture, toujours un homme –, celui-ci est la cible préférentielle d'une thérapie qui doit le guérir (le rendre apte au maniement de la violence indirecte) mais sans remettre trop ouvertement en cause son honneur d'homme, de chef, de représentant de l'exploitation et de la famille face à la collectivité locale et nationale.

Le salut par les manières de femme

Or, le seul fait de requérir un désorceleur l'oblige à céder sur cet honneur de deux façons au moins. D'abord, bien que ce soit l'homme qui formule cette demande au nom de l'exploitation et de la famille solidaires, qu'il en soit arrivé là équivaut à reconnaître implicitement son impuissance à préserver le potentiel bioéconomique de son exploitation et la nécessité de se démettre provisoirement de son autorité statutaire. Désormais, l'homme ne sera plus le seul maître chez lui : les prescriptions du désorceleur feront loi dans un registre limité mais vital, celui des mesures à prendre pour assurer la survie de l'exploitation. Ensuite, en tant que représentant de l'exploitation et de la famille, il aurait normalement dû reprendre à son compte le discours officiel qui méprise la sorcellerie. Mais celui-ci s'étant révélé incapable d'expliquer ses malheurs répétés et les moyens rationnels ne les ayant pas résolus, l'homme a bien été obligé d'en passer par la théorie des sorts et son application : le désorcèlement. Toutefois il ne veut pas que cela se sache et il préférerait ne pas avoir à le savoir lui-même. C'est pourquoi, en séance, il ne cesse de minimiser les déclarations de son épouse et de ponctuer les affirmations du désorceleur par des réticences du genre : « Il ne faut pas tout y croire », « C'est plutôt ma femme qui dirait ça ».

Pour l'épouse, la situation est moins inconfortable : étant irresponsable et impuissante par principe, elle est dispensée d'avoir à faire aucun aveu d'impuissance ou à céder quelque parcelle de pouvoir ; d'autre part, comme elle n'a

pas d'honneur idéologique à défendre, elle peut ouvertement assumer sa croyance dans les sorts. La crise institutionnalisée est même, pour elle, l'occasion d'une double promotion : d'une part, elle accède à une égalité provisoire avec son mari et chef – égalité dans le malheur et l'impuissance, commune soumission à la tutelle étrangère du désorceleur ; d'autre part, elle se voit conférer, pour la première fois, une autorité – car, en ce qui concerne la bonne exécution des prescriptions, elle a désormais une responsabilité égale à celle de son mari. Elle a le droit et le devoir de réfléchir à la meilleure façon d'exécuter le programme, le droit et le devoir de prendre des initiatives dans ce sens, de critiquer la mollesse éventuelle de son chef... bref, le droit et le devoir de participer activement au sauvetage de l'exploitation. D'où son adhésion plus immédiate à la thérapie.

De même, l'exécution des prescriptions du désorceleur s'avère d'emblée doublement humiliante pour l'homme ensorcelé. D'abord, certaines d'entre elles sont tellement codées comme appartenant au comportement typique des ensorcelés qu'elles le dénoncent à la suspicion, voire au mépris, de la collectivité, et le destituent de sa position d'être civilisé, rationnel et pacifique. Ainsi pour le fait de répéter les derniers mots de son adversaire, le fait de lui « saler le cul », le fait de tout « clencher ». D'ailleurs, toutes ces pratiques sont des manières peu viriles de gérer un conflit, de régler ses comptes avec un adversaire.

Ensuite, d'autres prescriptions exigent de lui des aptitudes et des comportements indignes d'un homme, ceux-là mêmes que les rapports sociaux entre les sexes assignent

traditionnellement aux femmes. Car tout un pan du travail rituel ressemble étrangement à du travail domestique, avec sa multitude de petites tâches indéfiniment recommencées : tailler des morceaux de toile rouge, puis les coudre pour en faire autant de sachets protecteurs que la famille compte de membres ; collecter les ingrédients nécessaires à la garniture des sachets ; retirer et remettre les sachets à chaque changée de tricots de peau, ne pas oublier de remplir les poches de sel bénit ; disposer sous les lits, pour la protection des dormeurs, des planchettes hérissées de clous, des assiettes remplies d'eau bénite où trempe du charbon de bois, et penser à renouveler l'eau quand elle s'est évaporée ; faire des provisions d'eau bénite si possible loin de la paroisse pour ne pas s'exposer aux railleries du curé, des provisions de médailles de saint Benoît sans éveiller les soupçons des moines... De plus, les mesures de protection contre les sorciers sont exactement de la même nature que celles qu'on recommande d'ordinaire aux femmes pour se mettre à l'abri des violences masculines : s'enfermer, éviter les contacts, ne pas donner prise. Dans les rapports inévitables avec les sorciers, pratiquer la ruse, l'espionnage, l'interprétation de leurs comportements à l'aide d'indices minuscules, développer une intense non-communication agressive – c'est-à-dire, pratiquer les formes de violence indirecte propres à qui est empêché socialement, les dominés, les femmes ; et, dans les rapports avec le désorceleur, obéir à la lettre, lui marquer le genre de soumission habituellement attendu des épouses.

Voilà donc que, la ferme étant secouée par une crise contre laquelle le chef d'exploitation n'a pu la prémunir,

ces activités et compétences des femmes, tellement décriées, acquièrent une dignité, une noblesse et, surtout, une utilité vitale. Aussi voit-on celles-ci se précipiter sur cette autonomie nouvelle (bien qu'évidemment limitée), et se mettre à brandir des exigences relatives à la bonne exécution des prescriptions. Par exemple : dès la fin de la première consultation, l'épouse insiste pour qu'on réunisse immédiatement les ingrédients des protections magiques, inutile d'attendre le lendemain. Ou encore : pas question de faire passer le travail agricole avant la récitation des prières. Le sorcier supposé a tendu la main au mari : pourquoi celui-ci a-t-il accepté ce contact ? Pourquoi a-t-il oublié de toucher le sel béni dont elle avait pris soin de garnir ses poches ? Pourquoi n'a-t-il pas récité mentalement sa prière ? Tous les ensorcelés pratiquent les rituels à 110 %, mais c'est toujours à l'initiative des femmes, qui mettent un point d'honneur à être incollables sur le chapitre. Ce n'est pas qu'ainsi elles entendent concurrencer l'homme, le chef d'exploitation, mais seulement qu'elles obéissent au désorceleur pour le bien de l'exploitation et de la famille. Puisqu'une autorité suprême (qui se trouve être momentanément supérieure à celle du mari) a ordonné : « Faites ceci, faites cela », les femmes n'ont jamais peur de trop en faire ni de trop exiger de leur époux.

Stupéfait d'avoir à en passer par là pour se rétablir dans sa position de chef, choqué par cette série de tâches à caractère domestique, le mari abandonne bien sûr l'essentiel du travail rituel à sa femme. Si par exemple il l'accompagne pour puiser de l'eau bénite dans les églises, il se contente le plus souvent de l'attendre dans sa voiture : au

mieux, il fait le guet. C'est à elle de remplir les bouteilles, à elle d'assumer le risque de se faire houspiller par le curé, à elle d'effectuer les sales besognes et les petits boulots. Il l'accompagne, certes, mais c'est elle, l'aide familiale, qui fournit la main-d'œuvre. Du même coup, l'homme se prive des bénéfiques psychiques de cette activité rituelle. Pendant que sa femme parcourt les infinies flexions de la violence indirecte, pendant qu'elle expérimente le plaisir d'un agir efficace, le chef d'exploitation est simplement là, à en faire le moins possible, et à grommeler que cela ne change pas, sans se rendre compte que c'est sa femme qui œuvre constamment et qui change, elle.

La thérapie comme travail domestique

On ne s'étonnera donc pas de la voir se métamorphoser très vite : peurs et inhibitions s'évanouissent, elle se met à déployer une énergie prodigieuse, à se passionner, à faire preuve d'invention. Au bout de quelques semaines, on pourrait même dire qu'elle est désorcelée, si la pensée sorcellaire n'interdisait de l'envisager isolément, comme un individu : elle ne craint pas d'accuser tels ou telles, de les dénoncer dans les prières de protection magique, de les tuer en pensée, de les fixer d'un regard terrible si elle les rencontre, de leur « saler le cul » s'ils entrent à la ferme. Et, par glissement, elle acquiert une assurance nouvelle dans la gestion de ses relations ordinaires, dans la résolution des difficultés quotidiennes.

Débute alors une autre étape, la plus longue, celle du

travail thérapeutique invisible de l'épouse, à domicile, sur la personne de son mari. Car dès qu'elle commence à être dynamisée, elle entreprend de dynamiser son chef d'exploitation, soutenue par les visites et les commentaires du désorceleur. En appliquant les prescriptions de celui-ci avec enthousiasme et en en recueillant des bénéfices visibles, elle est pour son mari un modèle vivant du succès thérapeutique ; en se préoccupant constamment de le familiariser avec la violence indirecte, en cherchant par mille moyens à la lui faire accepter, elle finit par déjouer ses préventions et par l'entraîner dans les comportements voulus par le désorceleur. Au bout de quelques mois, voici que le mari prend plaisir à collecter lui-même les ingrédients magiques, à prononcer les prières de défense agressive, à espionner la famille sorcière et à la provoquer du regard en silence...

De cette activité thérapeutique de son épouse, le mari, évidemment, ne voit rien car, une fois encore, elle ne fait que se tenir dans les attributions et les compétences ordinaires des femmes : soigner et soutenir les membres de la famille, chercher la meilleure façon de leur faire accepter ce qui leur fera du bien. D'ailleurs, dès que l'exploitation et la famille seront sorties du cycle des malheurs répétés, les rapports traditionnels entre les sexes redeviendront ce qu'ils n'auraient jamais dû cesser d'être, et le rôle déterminant de la femme dans le désorcèlement tombera dans l'oubli : quel que soit le sexe du locuteur, les allusions à l'époque de la cure traiteront le couple comme un tout indivis (« On en a mis un coup », « On a fait tout ce qu'il y avait à faire »).

La thérapie sorcellaire opère donc en deux étapes : dans un premier temps, elle guérit la femme de façon directe – car celle-ci reprend immédiatement à son compte les schèmes d'action proposés par le désorceleur et elle en tire un profit immédiat ; dans un second temps, la cure guérit le mari, grâce au travail de l'épouse.

Un mot sur ce que révèle le désorcèlement de la place des femmes dans les exploitations. Dans les exploitations non ensorcelées, celles où tout va bien, l'épouse n'est pas chef d'exploitation avec son mari : elle est une aide familiale ou une possession, pourvue du titre prestigieux mais illusoire de « patronne ». Pourtant, si l'exploitation connaît une crise, elle y est prise avec lui. Et si le chef d'exploitation est incapable de faire face, elle ne peut pas se substituer à lui, devenir par exemple chef d'exploitation intérimaire. L'exemple du désorcèlement montre qu'elle peut tout au plus le soigner, travailler à le rétablir. Elle dépense une intense énergie pour dégager des forces, mais au profit de l'exploitation – identifiée à son chef. Le travail thérapeutique de l'épouse d'exploitant – travail invisible aux intéressés eux-mêmes – relève donc de sa participation normale et nécessaire à la production domestique, il constitue une aide familiale au sens littéral du terme.

N'être pas un « producteur individuel »

Somme toute, un désorcèlement réussi suppose la collaboration de deux thérapeutes : l'un, officiel, un spécialiste rémunéré, le désorceleur ; l'autre, officieuse, une

aide familiale non rémunérée et sans qualification professionnelle particulière, l'épouse d'exploitant. La coopération de ces deux personnages, aux statuts apparemment si dissemblables, fait problème : quel trait les réunit, et les oppose aux chefs d'exploitation, cibles de la thérapie sorcellaire ?

Partons de ces derniers. Selon mon expérience, les ensorcelés (comme d'ailleurs les sorciers) sont toujours les chefs d'entreprises familiales : le plus souvent, des exploitants agricoles ; parfois, mais rarement, des commerçants et des artisans ruraux dont l'activité professionnelle réclame le travail non rémunéré de leur épouse, sinon de toute leur famille (des boulangers, charcutiers, épiciers, grainetiers...) ¹. La règle de gestion unique des entreprises familiales fait que leurs chefs sont toujours des hommes, seuls considérés comme des « producteurs individuels » tant par la culture locale que par la culture nationale. C'est-à-dire : dans le Bocage, aussi bien par l'opinion commune que par la théorie sorcellaire ; dans la France entière, par l'opinion commune, par les lois et règlements régissant le fonctionnement de ces entreprises familiales, par la Comptabilité nationale et par la science économique (qui opposent des chefs de famille / d'entreprise – « producteurs » – à des membres subordonnés de la famille – « consommateurs »), ou par l'état civil (qui désigne ces derniers comme « sans profession »).

1. Je n'ai jamais entendu parler d'un ensorcelé qui appartienne aux catégories suivantes : habitant de la capitale provinciale, célibataire, veuf ou divorcé ; retraité ; ouvrier, employé d'une firme ou d'une administration ; commerçant ou artisan dans une entreprise n'exigeant pas de participation familiale.

On voit immédiatement ce qui oppose le chef d'exploitation à sa thérapeute officieuse : alors que l'homme ensorcelé dispose toujours du statut de « producteur individuel » (c'est-à-dire familial), son épouse / thérapeute n'en dispose jamais. Quoi qu'elle fasse – quelque travail qu'elle fournisse, quelque service qu'elle rende à une exploitation menacée de disparaître – le « producteur » ou l'« entrepreneur individuel », ce n'est pas elle.

Pour ce qui est des thérapeutes officiels, le seul fait qu'un certain nombre de désorceleurs soient des femmes permet déjà d'affirmer que, contrairement à leurs clients, les magiciens ne disposent pas toujours du statut de « producteurs individuels » (familiaux). D'autre part, qu'on soit homme ou femme, on devient en général désorceleur à l'issue d'une crise vitale, souvent une série de morts dans la famille. Et, de toute manière, les désorceleurs des deux sexes sont plus ou moins dégagés des liens familiaux : soit ils n'ont plus de famille, soit ils en ont encore une mais réduite (leur conjoint est décédé, ou bien leurs enfants sont partis, ou encore ils sont établis de façon indépendante). Toutefois, ils ne doivent pas être célibataires pour occuper une position de magicien / thérapeute : il faut avoir été pris dans les liens familiaux (avoir été marié, avoir procréé) et en être sorti, au moins en partie.

Quand les désorceleurs sont des hommes, leur activité professionnelle n'est pratiquement pas liée à l'existence d'une famille. Même ceux qui sont agriculteurs et qui donc disposent formellement du statut de chef d'exploitation sont des producteurs non familiaux par défaut de famille, c'est-à-dire des producteurs individuels au sens strict du

terme. Ceux qui sont artisans ou commerçants travaillent dans le cadre d'une entreprise effectivement individuelle, n'impliquant aucune collaboration familiale (coiffeur, hongreur...). Enfin, le désorcèlement est une occupation contraignante, qui requiert une disponibilité de tous les instants, en particulier la nuit : aussi, à mesure qu'un désorceleur développe sa clientèle, il tend à ne conserver son autre métier que pour la façade afin de se protéger des gendarmes et du fisc. Son activité principale, le désorcèlement, n'exige aucune participation familiale, pas plus que sa profession désormais fictive.

En somme, contrairement aux hommes ensorcelés, les femmes thérapeutes (les officieuses, c'est-à-dire les épouses d'entrepreneurs, ou les officielles, à savoir les désorceleuses) ne disposent jamais du statut de « producteur individuel » (familial). Les désorceleurs, qui exercent toujours de façon officielle, ou bien disposent de ce statut de « producteur individuel » (familial) *de jure* mais non *de facto* car la famille leur fait défaut ; ou bien ils sont des producteurs individuels au sens strict du terme, n'ayant besoin d'aucun travail familial.

Quand, dans une exploitation, survient une crise codée comme sorcellerie, c'est le « producteur individuel » qui est atteint et c'est en même temps lui qui résiste aux mesures de sauvetage. Pour le tirer d'affaire – presque malgré lui et à son insu –, les thérapeutes ne doivent pas occuper le même statut, celui de « producteur individuel » : soit qu'ils n'y aient jamais été, soit qu'ils l'aient quitté, fût-ce à leur corps défendant. C'est le prix à payer pour pratiquer la thérapie sorcellaire, pour enseigner le maniement de la

violence indirecte à ceux des chefs d'entreprise / de famille qui y sont inaptes¹.

C'est depuis que j'ai pris à mon compte

Les ensorcelés n'ont évidemment pas le sentiment qu'il leur manque quoi que ce soit pour réussir, sinon la « force » que leur aurait prise le sorcier. S'agissant de leur activité professionnelle, leur plainte tient en deux affirmations, que leurs récits n'en finissent pas d'exemplifier : « On n'a jamais eu que des pertes... C'est depuis que j'ai pris à mon compte. »

Tout d'abord, dans le contexte du travail agricole, le terme de « pertes » renvoie indifféremment aux situations suivantes : rater la production, manquer la vente des produits, gâcher le capital d'exploitation, se faire déposséder du capital foncier par plus malin que soi. On sait que, dans l'agriculture, ce n'est ni la nature ni la qualité ni la quantité du travail effectué qui déterminent la rémunération de l'exploitant, mais la vente du produit. Pour gagner sa vie et *a fortiori* pour réussir, un fermier doit donc disposer de deux genres distincts de compétences : celles d'un producteur et celles d'un entrepreneur. Un cultivateur consciencieux, un éleveur expérimenté se sera échiné en vain s'il est incapable de maîtriser les aléas du marché, s'il

1. Une hypothèse clinique sous-tend mon hypothèse : cette confusion entre la famille et l'entreprise étant pathogène, il faut en être sorti pour pouvoir soigner.

ne sait acheter, vendre, négocier, soutenir les inévitables rapports de force avec les personnes, les firmes et les institutions. C'est précisément le cas des ensorcelés qui, malgré un travail d'esclaves, ne cessent d'avoir des « pertes ». De là une première hypothèse sur ce que soigne la thérapie sorcellaire : certains producteurs étant incapables d'occuper la position de « force » ou d'agressivité qui fait un entrepreneur, le désorceleur les y conduit. (Dans un tel contexte, de psychosociologie de la petite entreprise, le terme d'agressivité pourrait suffire.)

Ensuite, s'installer, « prendre à son compte », acquérir les signes formels du statut d'agriculteur et se donner les moyens matériels d'exercer cette profession – bref, devenir chef d'exploitation –, cela suppose le franchissement rapide d'une suite de défilés spécialement périlleux : en quelques mois, parfois en quelques semaines, un jeune homme doit opérer un retournement complet de sa situation qui l'engagera sa vie durant¹. Car il devient exploitant à partir d'un statut d'aide familial, c'est-à-dire de subalterne, de dirigé, de dépendant. Bien qu'il ait travaillé une dizaine d'années sur la ferme paternelle, il n'a pas reçu de salaire et ne dispose d'aucune ressource propre. Pour s'installer, il dépend donc entièrement des donations parentales, dot au mariage et donations d'établissement : sans une terre en propriété ou un contrat à bail, il ne peut être inscrit comme exploitant agricole sur les registres de la Chambre d'agriculture et de la mairie ; sans capital d'exploitation,

1. C. Delphy, « La transmission du statut à Chardonneret », *Ethnologie française*, IV, 1-2, 1974.

argent et cheptel mort ou vif, il ne peut mettre ses terres en valeur.

Une particularité importante de l'agriculture, singulièrement dans une région comme le Bocage, où prédominent les petites fermes, est qu'un jeune homme, un subalterne, un célibataire, ne peut accéder au statut de chef de famille et d'exploitation qu'au détriment de tous ses parents proches, sans exception : s'il devient un « producteur individuel », c'est pour avoir fait subir à ses ascendants et à ses collatéraux, ainsi qu'à son épouse, une série de spoliations, d'éliminations et d'appropriations ; c'est pour avoir exercé à leur encontre une certaine quantité de violence, réelle bien que légale et culturellement autorisée. J'en donnerai une idée en décrivant la situation typique où l'un des fils reprend une partie de la ferme paternelle au moment de son mariage.

En devenant le chef d'une famille, le jeune exploitant acquiert une équipe de travail, une main-d'œuvre non rémunérée et dépourvue de statut professionnel : son épouse d'abord, ses enfants plus tard. On peut dire sans exagérer qu'il exploite le travail des aides familiaux, puisqu'il est seul reconnu socialement comme « producteur », qu'il décide seul de la gestion de l'entreprise, et qu'il a seul la disposition des revenus. En quittant massivement l'agriculture, les jeunes gens et les femmes en font d'ailleurs la démonstration.

Un jeune agriculteur qui reprend une partie de la ferme paternelle en lui adjoignant une pièce de terre à bail pour compléter son exploitation passe la trentaine d'années que durera la coexistence des générations à grignoter les

terres et le capital d'exploitation de son père. Qu'il ait été choisi par son père ou qu'il ait imposé son droit à être le fils « reprenant », son établissement suppose l'élimination de ses frères, dès lors contraints d'aller s'installer ailleurs, sur des terres étrangères et dans des conditions précaires. Le « reprenant » n'a pas à chercher une terre où s'établir, il bénéficie des bâtiments d'exploitation et du cheptel (une partie est reçue en donation, le reste est progressivement racheté aux parents à bas prix). Entre le successeur de l'exploitation paternelle et ses frères, il y a donc une disparité considérable que ne gommeront jamais les calculs indéfiniment recommencés lors des donations et des héritages. Enfin, la désignation systématique d'un successeur mâle exclut de fait les filles non mariées. Plus tard, lors du partage de l'héritage, leur part sera égale en principe – code civil oblige –, mais elles ne la toucheront pas entièrement ou pas du tout si, comme c'est souvent le cas, le « reprenant » n'a pas les moyens de distraire les sommes nécessaires pour les dédommager.

En résumé, même dans une région de tenure mixte comme le Bocage, où les terres à bail sont plus nombreuses que les terres en propriété, la règle est qu'une exploitation, dès lors qu'elle est constituée, doit rester le plus longtemps possible dans la famille. Mais elle n'admet qu'un seul successeur qui, faisant jouer les rapports sociaux entre les sexes et les générations d'une part, les rapports de force entre frères d'autre part, élimine tous ses concurrents logiquement possibles et s'approprie une bonne part du patrimoine et du travail familial.

Ces considérations sur la genèse du « producteur

individuel» en agriculture autorisent une seconde hypothèse sur ce que soigne la thérapie sorcellaire : dans l'agriculture (et dans les métiers artisanaux ou commerciaux qui exigent une fusion de la famille et de l'entreprise), il n'y a de producteurs individuels que des hommes, par l'effet d'un abus de langage qui est aussi un abus politique ; bien qu'ils reçoivent dès le berceau une pleine autorisation culturelle de pratiquer ce genre de violences, tous les « producteurs individuels » n'ont pas nécessairement les moyens psychiques d'assumer cette suite de spoliations, d'éliminations et d'appropriations directes du patrimoine et du travail de leurs proches : ce n'est pas parce que « c'est la coutume » (ou « l'ordre symbolique ») de succéder à son père, d'éliminer ses frères et de déshériter ses sœurs, que cela va de soi, que le coût psychique de ce genre d'opérations est nul.

On peut alors lier les deux parties de la plainte des ensorcelés, articuler les deux hypothèses cliniques qu'elle suggère : qui est incapable de perpétrer la série de violences sur des proches que supposent l'installation, la succession et le mariage d'un chef d'entreprise familiale est, *a fortiori*, disqualifié pour assumer l'agressivité envers des étrangers, des non-parents – bref, des partenaires économiques – que nécessite la fonction d'entrepreneur.

Une institution de rattrapage

Si l'on demande aux Bocains quelle catégorie de la population fournit les sorciers, leur réponse est unanime :

« Les voisins. » Quand on examine leurs explications de cas particuliers d'ensorcellement, on trouve ceci : le « voisin » incriminé n'habite jamais très loin (à moins de cinq kilomètres), mais souvent plusieurs autres voisins sont topographiquement plus proches de la famille ensorcelée. Les familles (nucléaires) d'origine des époux ensorcelés sont exclues de la liste des suspects, même quand elles vivent dans leur voisinage immédiat. Parmi les voisins objectifs, les membres de la famille élargie sont rarement accusés. Quand c'est le cas, il s'agit plutôt d'un allié (par exemple un oncle désigné pour l'occasion comme un étranger, « l'homme de la tante »), et on lui impute au pire un « petit sort » sans gravité. Parmi leurs « voisins », les agriculteurs n'accusent que d'autres agriculteurs ; et les commerçants et artisans, d'autres commerçants et artisans du même bourg.

Incriminer les « voisins » équivaut dès lors à situer les sorciers dans certaines zones de proximité sociale : ni trop près – les parents –, ni trop loin – les inconnus, les membres d'autres professions. Une trop grande distance topographique et sociale est, de toute façon, exclue par la conception même de l'ensorcellement, qui présuppose une communication habituelle entre les partenaires.

Ayant assisté, lors des séances de désorcèlement, aux interminables négociations sur l'identité du coupable, je puis apporter quelques précisions supplémentaires. Pour qu'un sorcier soit choisi dans une liste de « voisins » toposociaux, il faut en plus : que l'ensorcelé ne soit pas en conflit ouvert avec celui qu'il accuse ; qu'il ait avec lui une relation personnelle investie – le meilleur ami fait

un sorcier crédible ; mais qu'il puisse supporter la perspective de le voir souffrir et même crever. Aux conditions de proximité topographique et sociale, s'ajoutent donc des conditions de proximité affective : là encore, ni trop ni trop peu.

Enfin, quand les ensorcelés viennent consulter pour la première fois, ils ont beau connaître la théorie sorcellaire (« les sorciers sont des voisins »), ils ont néanmoins en tête que les coupables sont des membres de leur famille d'origine, souvent leurs frères, parfois leur père. J'ai vérifié à plusieurs reprises que le désorceleur s'y attend, qu'il essaie de les décourager d'emblée – avant même qu'ils aient avancé un nom, il proclame : « Celui qui vous le fait [ensorceler], ce n'est pas celui que vous croyez » ; et qu'ensuite il ne ménage pas sa peine pour les faire renoncer à cette idée, négligeant les allusions aux parents, questionnant obstinément sur les « voisins » non parents.

Dans les années cinquante à soixante-dix, les accusations de sorcellerie dans les sociétés africaines intéressaient l'anthropologie anglo-américaine sous le prétexte qu'elles permettraient d'identifier les tensions structurales dans un groupe social donné. Les indigènes eux-mêmes étaient censés en avoir une certaine perception¹. L'affirmation de l'existence d'une relation sorcellaire (X accusant Y de l'avoir rendu malade par sorcellerie) serait fautive en elle-même (X est bien malade, mais la sorcellerie n'y est pour rien), mais elle signifierait l'existence d'une relation

1. M. Marwick, *Witchcraft and Sorcery* (éd.), Londres, Penguin Books, 1970.

sociale réelle (Y est l'usurière de X, sa coépouse, ou son oncle maternel). Cette relation, toujours « problématique » – à la fois « étroite » et « tendue » –, susciterait des conflits sans issue institutionnelle que la sorcellerie viendrait alors résoudre. Les déclarations indigènes sur la relation sorcellaire seraient donc en même temps des méta-énoncés sur les tensions structurales de leur société.

Quand bien même ces propositions vaudraient pour l'Afrique, il n'est nullement prouvé que, dans toutes les sociétés à sorcellerie, les accusations renvoient nécessairement aux relations sociales considérées comme les plus problématiques. Car il faudrait démontrer, pour chacune de ces sociétés, que ses membres y produisent deux sortes d'énoncés se confirmant mutuellement, les uns sur la sorcellerie, les autres sur le dysfonctionnement social. Or cette corrélation ne se rencontre pas dans le Bocage. L'énoncé portant sur la sorcellerie (« chez nous, on s'ensorcelle entre voisins ») n'est accompagné d'aucun commentaire sur le caractère spécialement problématique de la relation de voisinage¹. Hors du contexte de la sorcellerie, les propos relatifs au dysfonctionnement social ne mentionnent pas non plus cette relation comme problématique. À vrai dire, ils ont pour thème exclusif les « haines de famille », c'est-à-dire les conflits entre successeurs potentiels d'un exploitant (les frères et parfois les maris des sœurs), qui s'aggravent dès que cette succession

1. Les énoncés particuliers confirmant sur ce point les énoncés généraux, il ne faut pas compter sur la sorcellerie bocaine pour fournir le fameux « indicateur de tensions » dont parle Marwick.

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

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

Être affecté

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

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

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

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

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

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

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

interrogeant aussi quelques paysans pour savoir si « l'on y croyait encore ». Les réponses reçues étaient aussi uniformes que les questions : « Ici, non, mais dans le village voisin, ce sont des arriérés... » Suivaient quelques anecdotes sceptiques ridiculisant les croyants. Pour aller vite, disons que les ethnologues français, dès lors qu'il s'agissait de sorcellerie, se dispensaient aussi bien d'observer que de participer – c'est d'ailleurs toujours le cas aujourd'hui¹.

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

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

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

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

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

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

Revenons à ma recherche sur la sorcellerie dans le Bocage. En lisant cette littérature anglo-américaine pour m'aider dans mon travail sur le terrain, j'étais frappée par une curieuse obsession présente dans toutes les préfaces. Les auteurs – et le grand Evans-Pritchard n'y faisait pas exception – niaient régulièrement la possibilité d'une sorcellerie rurale dans l'Europe d'aujourd'hui : elle y serait depuis longtemps morte et enterrée. Mair, Evans-Pritchard, Douglas, Marwick, Thomas – pour citer quelques auteurs connus – en parlent toujours au passé¹. Marwick

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

est particulièrement explicite. Selon cet auteur, la fin des poursuites pour crime de sorcellerie, au XVII^e siècle, nous a « émancipés de cette croyance commune dans la sorcellerie » ; l'affirmation selon laquelle la sorcellerie aurait poursuivi une vie souterraine dans « notre » société est une « croyance discutable », une « construction de l'imagination » ; « dans la société moderne », nous ne connaissons plus la sorcellerie que par « les mythes et les contes » – elle se serait donc réfugiée dans « notre monde fantasmatique » ; les pratiques qui prétendent aujourd'hui au titre de « sorcellerie » ne sont que des cultes « artificiels » et « fabriqués de toutes pièces ». Sans doute Marwick a-t-il en tête les fameux *covens* britanniques, pratique urbaine récente qui, en effet, ne saurait être assimilée à la sorcellerie rurale¹.

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

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

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

détour par l'anthropologie exotique pour nous la représenter¹. Ou encore : elle ne se rencontre jamais que dans des sociétés ethnographiques, dans de « petites sociétés [...] peu frottées de science moderne » et donc « pourvues d'un savoir médical limité ». La sorcellerie étant la médecine des peuples ignorants – *illiterate* –, nous, Européens instruits et convenablement médicalisés, n'avons aucune raison d'y recourir². Il s'agissait donc, pour cette anthropologie – en principe vouée par tradition à un empirisme pointilleux –, d'une tentative absurde pour reconduire le Grand Partage entre « eux » et « nous » – « nous » aussi avons cru aux sorciers, mais c'était il y a trois cents ans, quand « nous » étions « eux » –, et donc pour préserver l'ethnologue (cet être a-culturel dont le cerveau ne contiendrait que des propositions vraies) de toute contamination par son objet.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Textes cités

- M. Agulhon, « Apogée et crise de la civilisation paysanne, 1789-1914 », in G. Duby et A. Wallon (dir.), *Histoire de la France rurale*, t. 3, Le Seuil, 1976.
- J. Caro Baroja, *Les Sorcières et leur monde* [1961], Gallimard, 1972.
- M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, « La beauté du mort : le concept de culture populaire », *Politique Hebdo*, décembre 1970.
- G. Cholvy, in B. Plongeron (édit.), *La religion populaire*, Beauchesne, 1976.
- G. Cholvy, Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, Privat, 1985.
- J. Clifford, G. E. Marcus (éd.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- C. Delphy, « La transmission du statut à Chardonneret », *Ethnologie française*, IV, 1-2, 1976.
- J. Delumeau, *La Peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècle*, Fayard, 1978.
- M. Douglas, *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publications, 1970.
- E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1937. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Gallimard, 1972.
- J. Fournée, in B. Plongeron et P. Leroi (éd.), *La Piété populaire*

- en France. Répertoire bibliographique, t. I: Normandie, Picardie, Nord-Pas-de-Calais, Cerf, 1985.
- A. Frémont, *L'Élevage en Normandie. Étude géographique*, Publications de la FLSH de Caen, 1967.
- M. Gervais, M. Jollivet, Y. Tavernier, *La Fin de la France paysanne, de 1914 à nos jours*, in G. Duby et A. Wallon (dir.), *Histoire de la France rurale*, t. 4, Le Seuil, 1977.
- J. Glass, *Witchcraft*, Londres, Neville Spearman, 1965.
- A. Harwood, « Puerto Rican Spiritism », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, 1, pp. 69-95 et 135-153.
- J. Lecœur, *Esquisses du Bocage normand [1883 et 1887]*, 2 vol., Gérard Monfort, 1979.
- C. Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, n° 1, 1949. Cf. aussi « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 4^e année, n° 41. Textes republiés dans *Anthropologie structurale*, chap. IX et X, Plon, 1958.
- C. Lévi-Strauss, préface à M. Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sorts*, Plon, 1958.
- L. Mair, *Witchcraft*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969.
- M. Marwick (éd.), *Witchcraft and Sorcery*, Londres, Penguin Books, 1970.
- J. Middleton et E. H. Winter (éd.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.
- R. Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Flammarion, 1978.
- R. Muchembled, *La Sorcière au village (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Julliard / Gallimard, 1979.
- G. Obeyesekere, « The Theory and Practice of Psychological Medicine in the Ayurvedic Tradition », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, 1, n° 2, pp. 155-181.
- D. Sperber, *Le Savoir des anthropologues. Trois essais*, Hermann, 1982.
- S. Tambiah, « Form and Meaning of Magical Acts: A Point of

- View», in R. Finnegan et R. Horton (éd.), *Modes of Thought*, Londres, Faber and Faber, 1973, pp. 199-229.
- S. Tambiah, «The Cosmological and Performative Significance of a Thai Cult of Healing through Meditation», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, 1, n° 1, pp. 97-132.
- K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1971.
- E. Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914* [1976], Fayard, 1983.
- A. Young, «Order, Analogy and Efficacy in Ethiopian Medical Divination», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1977, 1, n° 2, pp. 183-199.

Sources

Le chapitre 2, «La thérapie sans le savoir», est paru sous la signature de J. Contreras et J. Favret-Saada, dans la *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 31, *Les actes*, printemps 1985, pp. 223-238.

Une première version du chapitre 3, due à J. Favret-Saada, «L'invention d'une thérapie», est parue dans *Le Débat*, n° 40, mai-septembre 1988, pp. 29-46, sous le titre «L'invention d'une thérapie : la sorcellerie bocaine, 1887-1970».

Le chapitre 4 provient de J. Contreras et J. Favret-Saada, «Ah la féline, la sale voisine...», *Terrain*, n° 14, *L'incroyable et ses preuves*, 1990, pp. 21-31.

Le chapitre 5 est issu de J. Favret-Saada, «La genèse du producteur individuel», *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, Plon, 1989, pp. 485-496 ; et J. Favret-Saada, «Unbewitching as Therapy», *American Ethnologist*, vol. 16 (1), février 1989, pp. 40-56.

Le chapitre 6 a d'abord donné lieu à une communication au congrès de l'American Anthropological Association (Chicago, 1987) sous le titre «Sortir de l'anthropologie pour en faire» ; une version écrite de cette communication est parue dans *Gradhiva*, n° 8, 1990, sous le titre «Être affecté», pp. 3-9.

Remerciements

Quelques amis ont accompagné l'ultime étape de ce travail. Plus que tous, Arnaud Esquerre : d'abord parce qu'il m'a engagée à le publier ; ensuite, pour les questions cruciales qu'il n'a cessé de me poser ; enfin pour avoir été partie prenante dans la construction de cette relation si rare qu'est une amitié intellectuelle.

Giordana Charuty, Marie-Aimée Hélie-Lucas, Hélène Puisseux et Christine Salomon ont lu avec patience diverses versions du manuscrit. Enfin, l'analyse de la place des femmes dans le désorcèlement doit beaucoup à d'innombrables discussions avec Paola Tabet.

Certains aspects de ce livre ont donné lieu à des exposés devant des auditoires d'anthropologues et de psychanalystes : que tous soient remerciés de leurs commentaires.

Table

<i>Avertissement</i>	7
1. Prélude	9
2. La thérapie sans le savoir	24
3. L'invention d'une thérapie	52
4. Ah, la féline, la sale voisine...	78
Jeu de tarots de Mademoiselle Lenormand.	105
5. Les ratés de l'ordre symbolique	121
6. Être affecté	145
<i>Textes cités</i>	163
<i>Sources</i>	167
<i>Remerciements</i>	169

penser / rêver
revue de psychanalyse dirigée par Michel Gribinski

Déjà parus :

- penser/rêver* n° 1 L'enfant dans l'homme (printemps 2002)
penser/rêver n° 2 Douze remèdes à la douleur (automne 2002)
penser/rêver n° 3 Quand la nuit remue (printemps 2003)
penser/rêver n° 4 L'informe (automne 2003)
penser/rêver n° 5 Des érotomanes (printemps 2004)
penser/rêver n° 6 La haine des enfants (automne 2004)
penser/rêver n° 7 Retours sur la question juive (printemps 2005)
penser/rêver n° 8 Pourquoi le fanatisme? (automne 2005)
penser/rêver n° 9 La double vie des mères (printemps 2006)
penser/rêver n° 10 Le conformisme parmi nous (automne 2006)
penser/rêver n° 11 La maladie chrétienne (printemps 2007)
penser/rêver n° 12 Que veut une femme? (automne 2007)
penser/rêver n° 13 La vengeance et le pardon, deux passions modernes (printemps 2008)
penser/rêver n° 14 L'inadaptation des enfants et de quelques autres (automne 2008)
penser/rêver n° 15 Toute puissance (printemps 2009)

À paraître :

- penser/rêver* n° 16 «Un petit détail comme l'avidité» et autres méconnaissances politiques (automne 2009)

Réalisation : PAO Éditions du Seuil
Achevé d'imprimer par Dupli-Print
à Domont (95)
Dépôt légal : avril 2009. N° 639
N° d'imprimeur : (132216)
Imprimé en France

penser / rêver

« Dès la première entrevue, Madame Flora voulut que je nomme les ennemis que j'avais pu me faire. Or j'avais beau ne pas croire qu'un sorcier ait pu poser des charmes susceptibles de me rendre malade, j'avais beau ne pas croire que nommer soit tuer, je fus dans une totale impossibilité de lui livrer aucun nom. Chaque fois qu'elle me pressa de le faire, en frappant la table de ses cannes, j'eus l'esprit aussi vide qu'un analysant sommé de faire des associations libres [...] »

L'anthropologue, devenue aussi psychanalyste, rapporte ici la suite de ses travaux sur la sorcellerie dans le Bocage de l'Ouest français. Elle s'est laissée impliquer dans les processus qu'elle étudiait. Certains ont vu en elle une désorceleuse, d'autres une ensorcelée – en même temps qu'elle instituait l'anthropologie « symétrique », dont elle fut une pionnière, qui met sur le même pied les deux partenaires de l'interlocution ethnographique. Le présent livre est donc un retour sur les matériaux relatifs au désorcèlement, et pose la question de savoir comment le fait d'« être affecté(e) » permet de construire un discours rigoureux, ici sur la sorcellerie.

Jeanne Favret-Saada est l'auteur de : *Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage (1977)*; *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage (avec Josée Contreras, 1981)*; *Le Christianisme et ses juifs, 1800-2000 (avec Josée Contreras, 2004)*; *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique (2005)*; *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins (2007)*.



ISBN 978 2 87929 639 5

IV. 2009 \ 18,50 €

couverture : cedric@scandella.fr

diffusion Seuil \ distribution Volumen \ imprimé en France