



**HAL**  
open science

## Inquiétante étrangeté

Jeanne Favret-Saada

► **To cite this version:**

Jeanne Favret-Saada. Inquiétante étrangeté. SociologieS, 2014, Affecter, Etre affecté, Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada, dirigé par Laurence Kaufmann, <http://sociologies.revues.org/4776>. halshs-01188436

**HAL Id: halshs-01188436**

**<https://shs.hal.science/halshs-01188436>**

Submitted on 31 Aug 2015

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

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

## **Inquiétante étrangeté**

1 Avant tout, je dirai mon émotion et ma gratitude aux organisateurs et auteurs de ce dossier qui ont porté assez d'intérêt à mon travail pour en commenter les aspects à leurs yeux les plus importants. Qu'ils me permettent toutefois de confesser que le premier contact avec cet ensemble d'articles a été un choc et qu'il m'a plongée pendant quelques jours dans un sentiment d'inquiétante étrangeté : la plupart d'entre eux me semblaient parler de quelqu'un qui n'était pas moi, bien qu'ils le fassent avec une sincère admiration et qu'ils voient en moi l'initiatrice des développements les plus intéressants dans les sciences sociales contemporaines. Sans doute ce résultat vient-il de la jeunesse des contributeurs, dont beaucoup n'ont pas la moindre idée de la conjoncture intellectuelle dans laquelle j'ai commencé à travailler au début des années soixante et qui me lisent donc, forcément, la tête pleine des écrits qu'on leur fait lire aujourd'hui. (Ainsi, j'ai feuilleté récemment un manuel de linguistique qui ne faisait même pas allusion à Émile Benveniste, grâce auquel j'avais pu articuler le champ du langage avec celui de l'action sociale.)

2 Plutôt que de corriger des « erreurs » de lecture et d'enseigner la « vraie interprétation de l'œuvre de Favret-Saada », je souhaite donc évoquer les références dont je suis partie pour construire ma recherche, avant de commenter quelques points soulevés dans ce dossier.

### *Comment le tact vient à l'ethnographe*

3 Fraîche émoulue de la Sorbonne, je suis allée vivre en Algérie, en 1959, avec l'intention ferme d'y rester pour participer à la « Révolution » qui ne manquerait pas de succéder à l'Indépendance : je venais de la philosophie, j'étais alors marxiste comme tout le monde, lectrice de Frantz Fanon et des auteurs tiers-mondistes. Déjà décidée à devenir ethnologue, j'étais peu tentée par le structuralisme – trop indifférent à la politique – tout en admirant la hardiesse intellectuelle de Claude Lévi-Strauss. À

l'Université d'Alger, j'assumais seule la licence d'ethnologie (qui avait été créée trop tard pour que j'en sois titulaire) et une partie des cours de sociologie – sur Karl Marx, bien sûr. Ernest Gellner, de la *London School of Economics*, encadrait ma formation d'ethnologue et, dès l'Indépendance, il approuva mon passage au terrain dans le *bled*.

4 Chacun sait qu'en Algérie, pour finir, il s'est passé autre chose qu'une Révolution : la compréhension de la paysannerie exigeait (aussi ?) d'autres outils que Karl Marx et Frantz Fanon. L'anthropologie sociale britannique, mâtinée de science politique américaine, m'aidèrent un peu, bien qu'elles ne soient pas faites pour rendre compte des situations de chaos. Une conséquence inattendue de la situation politique algérienne m'a renvoyée en France, où j'ai assumé les enseignements d'anthropologie politique, dont celle des systèmes tribaux arabo-berbères, au Département d'ethnologie et de sociologie comparative de Nanterre qui venait de se créer. J'attendais le moment propice pour travailler sur le terrain, tout en recensant pour *L'Homme* la littérature sur les systèmes tribaux arabes et en écrivant des articles sur mon terrain algérien. L'un d'eux, sur la vengeance kabyle au XIXe siècle peut être considéré comme le précurseur de mon futur travail dans le Bocage, bien qu'il s'inscrive fermement dans le champ de l'anthropologie politique britannique<sup>1</sup>. Je considérais que j'étais en transit à Paris, mais le coup d'État du Général Boumedienne et la fermeture progressive du pays rendirent définitivement impossible l'établissement d'une ethnologue dans un village kabyle.

5 On était alors en 1968, « Révolution » que je vécus joyeusement avec mes étudiants et quelques rares enseignants du Département. L'ordre hélas rétabli, il fallut se demander comment vivre. Cela faisait déjà neuf ans que je lisais de l'anthropologie et que je l'enseignais, si bien qu'à la rentrée universitaire, je décidai de préparer un travail de terrain sur les « croyances » de sorcellerie dans le Bocage, où je m'installai en juillet 1969. En quelques mois, le contact avec les paysans fit exploser mon savoir livresque et, à ma surprise, redécouvrir des modalités de relations avec les enquêtés que j'avais adoptées en Algérie. Là-bas, j'avais pensé ma conduite comme la conséquence normale de la situation : on sortait à peine d'une occupation coloniale de cent trente-deux ans et d'une longue guerre d'indépendance. La réserve, voire le silence, une certaine manière

---

<sup>1</sup> Ces textes ont été republiés en 2005 (Favret-Saada, 2005).

de laisser flotter ma demande au gré de l'interlocuteur et du moment, une sorte de passivité instituée en méthode – bref, le « tact » qu'évoque ici Cathérine Rémy, mais à la puissance 10, dû à la conscience de vivre dans une situation explosive. Or, d'une certaine manière, c'était aussi le cas dans le Bocage. D'une part, la paysannerie bocaine et sa sorcellerie étaient, elles aussi, sujettes à une relation de domination brutale, bien que seulement culturelle, par la communauté nationale, dont j'étais bon gré mal gré une représentante ; et, d'autre part, l'enjeu gravissime des crises de sorcellerie, dont j'avais connaissance avant même d'avoir rencontré un seul ensorcelé, décourageait toute impulsivité épistémique.

6 La suite est connue par les trois livres que j'ai écrits sur le sujet, mais je voudrais signaler aux contributeurs de cette livraison de *SociologieS* que les auteurs auxquels ils réfèrent mon travail – la phénoménologie, Hannah Arendt, Carl Schmitt, etc. – même quand ils m'étaient connus, ne comptaient pas parmi mes références intellectuelles. Après tout, l'anthropologie anglo-américaine avait pensé la « participation » de l'ethnologue sans éprouver le besoin de monter une mayonnaise phénoménologique, et sa critique pouvait se faire de l'intérieur même de l'anthropologie. Par ailleurs, à cette époque, j'entrais peu à peu dans la pensée, puis dans la pratique psychanalytique, si bien que mes réflexions portaient plutôt, par exemple, sur la différence entre l'écoute thérapeutique et le bavardage incessant de ma désorceleuse. Quant aux flexions de mes relations avec les ensorcelés ou aux situations concernant la sorcellerie, je n'avais guère le temps de les penser, préférant les noter au jour le jour avec la plus grande précision possible, comme on peut le voir dans *Corps pour corps* (Favret-Saada & Contreras, 1981). L'épistémologie finirait bien par s'en débrouiller.

#### *Thick description, thin theory*

7 Catherine Rémy suppose que ma connaissance de la psychanalyse m'a permis de construire une hypothèse (qu'elle estime d'ailleurs crédible) sur l'origine de l'ensorcèlement : l'agressivité non assumée de certains fermiers lors du processus qui les a conduits à devenir « patrons » de leur ferme fait qu'ils échouent ensuite dans la

conduite de leur exploitation et qu'ils recourent par la suite au désorcèlement. Toutefois, s'étonne Catherine Rémy, l'introduction d'une interprétation psychanalytique dans une anthropologie pragmatique pose problème car elle recourt à des raisons inconscientes aux acteurs et rétablit ainsi la posture avantageuse de dévoilement propre à la vieille « sociologie critique ». Par chance, Catherine Rémy trouve dans mes livres des propos d'ensorcelés lui faisant penser qu'ils en ont une conscience au moins partielle : « C'est depuis que tu t'es mis à ton compte », fait remarquer Joséphine Babin à son époux. Sa réflexion sur ce point en reste là, mais je souhaite la poursuivre, parce que son propos s'en trouve vérifié plus qu'elle ne l'aurait pensé.

8 En réalité, le processus de construction de cette hypothèse n'a pas été celui qu'elle présuppose. J'étais confrontée à une question issue du terrain : qu'est-ce qui prédispose tel ou tel à devenir ensorcelé ? À force de me répéter la question, j'ai fini par entendre ce que les intéressés n'avaient cessé de me ressasser : « C'est depuis que j'ai (ou qu'il a) pris à son compte ». Je me suis alors demandé en quoi, exactement, consistait cette opération, à partir des dires des enquêtés mais aussi en puisant dans les ouvrages de droit rural et les travaux de sociologie sur la région. Cette investigation, j'y reviendrai plus loin, m'a mise sur la piste de l'entreprise familiale et permis de comprendre une question jusqu'ici laissée en souffrance : pourquoi tous les ensorcelés dont j'ai eu connaissance sont-ils fermiers, artisans ou commerçants, et rien d'autre ? Après quoi j'ai construit mon hypothèse, qui mobilisait en effet « de la » psychanalyse, plutôt que « la » psychanalyse. Car il m'a fallu déconstruire des mythes chers au freudisme comme d'ailleurs à l'ethnologie sur ce fameux « passage au symbolique », à l'âge adulte, au « mettre ses pas dans les pas de son père », à l'entrée dans la responsabilité sociale, etc... Mon analyse du caractère cruel et dangereux de la « prise à son compte », c'est donc à une poursuite de l'enquête de terrain et à ses suites livresques que je la tiens, et non de la littérature psychanalytique qui affirmait exactement l'inverse. D'ailleurs, la description de ce processus devant un auditoire de pys suscitait à chaque fois la consternation et des questions obstinées destinées à sauver malgré tout « le symbolique ».

9 Dès lors, on peut spécifier où se tient la différence entre mes enquêtés et moi.

En effet, aucun ensorcelé ne m'a déclaré : « Je suis ensorcelé *parce que* j'ai mal vécu le processus de prise à mon compte ». Néanmoins, chaque fois que l'un d'eux remontait au tout premier début de son histoire à rebondissements, il ne manquait pas d'évoquer ce moment. La différence entre l'enquêté et le chercheur tient donc à ce que le premier voile de *méconnaissance* le caractère causal de ce passage, tandis que le second l'explícite. C'est pourquoi il est courtois d'en proposer une *thin theory*, une hypothèse bien formée, rien de plus.

### *L'élaboration à mesure*

10 Ainsi qu'il est aisé de s'en rendre compte, je croyais avoir déjà tout compris du désorcèlement quand j'ai rédigé *Les Mots, la mort, les sorts*, mais c'était une erreur grossière parce que je ne m'étais pas réellement confrontée aux matériaux des séances. Je me suis maintenue quatre ans de plus dans cette illusion, parce que j'ai voulu radicaliser ma position épistémologique en publiant la première partie de mon journal de terrain. Afin d'éviter toute complaisance envers un texte qui m'était si personnel, j'ai demandé à Josée Contreras d'y travailler avec moi. Après la sortie de *Corps pour corps*, en 1981, nous avons décidé de continuer à travailler ensemble et de nous attaquer au fameux « second volume » promis sur le désorcèlement.

11 Je le raconte dans *Désorceler* : le récit se révélant impropre à rendre intelligible les séances auxquelles j'avais assisté, nous avons entrepris d'en découper le matériau et de dresser un dictionnaire des interprétations de Madame Flora. En somme, nous avons procédé à une analyse à l'ancienne de ces dires que j'avais relevés dans une situation inédite : j'avais été invitée à participer aux séances et j'en avais enregistré des fragments. Comme le dit Arnaud Esquerre (2007) dans *La machine à coudre de Jeanne Favret-Saada*, tout objet nouveau m'entraîne à lui affecter une méthodologie particulière et à laisser l'épistémologie se débrouiller comme elle le pourra de cette attitude, ce qui n'est jamais, après tout, qu'un parti-pris d'empirisme.

12 La découverte de « l'embrayeur de violence », ce procédé de cartomancie par lequel la désorceleuse entraîne l'épouse ensorcelée dans l'assomption de la violence, a

marqué un tournant décisif dans cette investigation : ni les consultants ni moi-même, lors des nombreuses séances où ce procédé avait été utilisé, n'avions jamais rien compris. Josée Contreras, qui avait cent fois lu et relu ces textes, pas plus. S'en est suivie l'exploration des nombreux problèmes issus de cette découverte, qui nous apparurent l'un après l'autre : le rôle joué par l'épouse dans le désorcèlement (nous avons mobilisé à cette occasion des travaux issus de l'anthropologie féministe) ; la position juridique du chef de famille dans l'agriculture française, responsable unique d'une exploitation, selon le Code rural ; l'organisation juridique des entreprises familiales, qu'elles soient ou non agricoles, etc. Bref, une série de questions dont le poids sur les situations d'ensorcellement nous avait jusque-là complètement échappé, bien que j'aie enquêté avec soin sur la « prise à son compte ». De 1981 à 1986, nous avons mis cinq ans à résoudre un à un les problèmes posés par le désorcèlement, publiant des articles au fur et à mesure de nos découvertes. Après quoi, nous étions enfin en mesure d'écrire ce « second » livre, mais divers accidents biographiques nous en ont empêchées. Trente ans plus tard, je décidai de le faire, Josée Contreras ne voulut pas s'y joindre et je le publiai seule.

13 Gildas Salmon a tout à fait raison de souligner que le travail de « montée en généralité » qui apparaît dans *Désorceler* implique « un mode de connaissance qui était refusé dans *Les Mots, la mort, les sorts* », sans que, pourtant, il y ait une rupture dans la continuité du projet initial. Outre les raisons que je viens d'indiquer, j'ajouterai celle-ci. J'ai écrit mon premier livre sur fond de scandales de sorcellerie rapportés dans la presse nationale et des propos que j'entendais quotidiennement à ce sujet dans mon entourage, tant amical que professionnel : un mépris affiché pour ces *arriérés*. Or après avoir vécu cette expérience de terrain, je ne pouvais prendre la parole sur la sorcellerie qu'avec le projet – celui-là même, d'ailleurs de l'anthropologie classique – d'accréditer l'univers sorcellaire comme un univers possible pour un humain ordinaire, à l'intention de lecteurs qui pensaient exactement l'inverse. Peu après, *Corps pour corps* a montré que je me situais aussi parmi ces humains ordinaires. Cela fait, il fallait s'attaquer au gros morceau du désorcèlement dont l'élucidation, en effet, exigeait une certaine montée en généralité. Je m'y suis prêtée de bonne grâce parce qu'elle était entièrement justifiée par

le matériau de terrain, qui demeurerait la référence ultime. Encore aujourd'hui, quand il m'arrive d'avoir une hypothèse nouvelle sur la sorcellerie, je commence par la confronter aux paroles et aux actes de mes anciens enquêtés : Madame Flora aurait-elle pu dire ou faire cela ? Et Joséphine Babin ?

14 Gildas Salmon considère que le désorcèlement de Jean Babin, ce fermier impuissant venu consulter Madame Flora, est un échec, qu'il impute à la *position impossible* où cet homme se serait mis : bien avant que je ne le rencontre, il avait en effet été accusé d'être sorcier ; mais, pris de malheurs à répétition, il avait recouru plus tard à un désorcèlement, en taisant l'accusation initiale dont il avait été l'objet. Or je fais deux objections à cette interprétation. D'une part, l'injonction de « tout dire » au désorceleur est, comme dans la cure psychanalytique, un idéal dont nul ne s'attend à ce qu'il puisse jamais être atteint : ne pas « tout dire », y compris dissimuler un élément essentiel de la situation, est une conduite banale. D'autre part, pour une raison de pure logique – structurale, pourrait-on hasarder –, le cas de Jean Babin est forcément fréquent, voici pourquoi.

15 Si l'on considère ce qui se passe effectivement dans le Bocage, personne ne jette de sorts mais certains assurent en recevoir, et ils en viennent, au cours du désorcèlement, à désigner un coupable présumé de leurs malheurs. J'ai montré dans *Désorceler* que cette imputation n'a rien de spontané parce que l'ensorcelé répugne à franchir le pas qui va l'engager dans des pensées de haine et des conduites de violence indirecte. La nomination du coupable survient donc au terme d'une longue négociation avec le magicien, après que plusieurs noms aient été rejetés. En conséquence, à tout moment, la région comporte nécessairement un certain nombre d'accusés qui, au surplus, n'ignorent pas qu'ils le sont, puisque leurs accusateurs ont à leur égard des comportements hypercodés. Or ces « sorciers » savent n'avoir jamais jeté de sorts à qui que ce soit. S'ils acceptent la *doxa* sorcellaire, ils pensent être victimes d'une erreur judiciaire ; s'ils la refusent, ils concluent que leur accusateur est un imbécile ou un arriéré, mais ils tiendront plus facilement cette position si la prospérité bio-économique de leur ferme et de leur famille confirme « objectivement » leur propos.

16 Que font tous les « sorciers » qui adhèrent suffisamment à la pensée

sorcellaire, qui pensent être victimes d'une erreur judiciaire mais qui souffrent de malheurs répétés ? Les uns sont pris de panique et s'effondrent psychiquement et physiquement devant l'accusation – mais je n'ai rencontré qu'un seul cas, celui de la mère Chicot, susceptible d'être interprété dans ce sens. La plupart adoptent la même conduite que Jean Babin : laisser passer un temps suffisant, et consulter un désorceleur en lui cachant le fait qu'ils ont été précédemment accusés. (Pour avoir pratiqué la thérapie psychanalytique pendant plus de vingt ans, je peux attester que ce genre de conduite n'est pas une spécialité des pervers, et qu'elle n'est pas si rare qu'on imagine).

*Les ensorcelés sont-ils des sujets schmittiens ?*

17 Parmi les raisons de mon malaise à la lecture de ce dossier, je voudrais enfin signaler l'assimilation qui y est faite, à plusieurs reprises, entre les conceptions des ensorcelés et la description du monde politique selon Carl Schmitt. Il est bien sûr normal qu'un chercheur tente de s'assimiler des conceptions qui lui sont étrangères (celles des Bocains) en s'aidant de ses références familières (Carl Schmitt). Ainsi, quand Laurence Kaufmann reconnaît dans le Bocage l'opposition schmittienne « ami / ennemi » qui permet à un collectif (ici, la famille ensorcelée) de se solidariser en constituant face à lui un autre collectif dont elle fera son bouc émissaire (la famille sorcière). Cependant, il me paraît un peu excessif d'en faire une « opération sociale et politique immorale » : en quoi, « politique » ? Et depuis quand les chercheurs portent-ils des jugements moraux sur les enquêtés ?

18 Sur le premier point, je crois comprendre par une allusion de Marine Kneubühler que Laurence Kaufmann fait équivaloir « le politique » et le « faire collectif ». Peut-être est-ce recevable dans certaines acceptions de chacun des deux termes, mais je voudrais rappeler que les Bocains vivent, en réalité, selon deux conceptions alternatives du monde social, qui s'accordent aux circonstances : dans la vie ordinaire, ils pensent et se conduisent comme vous et moi, selon des principes que nous partageons tous ; en cas de répétition de malheurs incompréhensibles et pour peu qu'un annonceur se soit présenté, ils invoquent les principes sorcellaires. Aussi les ensorcelés votent-ils sans états d'âme pour la majorité de droite à l'élection

présidentielle, et ne pensent-ils pas, en général, que les méchants doivent être mis à mort sans autre forme de procès, etc. Jamais ils n'auraient l'idée (apparemment schmittienne) de promouvoir ces conceptions « à l'échelle nationale », comme dit Marine Kneubühler.

19 D'autre part, ainsi que les contributeurs à ce dossier le signalent, Carl Schmitt utilise des idées qui traînent partout et depuis toujours pour constituer son dispositif de « l'ami / ennemi ». L'auteur allemand en fait quelque chose de plus parce qu'il l'articule avec une conception de la souveraineté et de l'État dont je ne pense pas qu'elles obsèdent particulièrement les paysans bocains. Un détail biographique : j'ai exploré les conceptions des ensorcelés en m'aidant des travaux de mon ami François Flahault sur la pensée des contes et en en débattant avec lui à l'infini pendant que je rédigeais *Les Mots, la mort, les sorts*. J'aurais pu, tout aussi bien, m'appuyer sur les théories kleiniennes des fantasmes agressifs des nouveaux nés, mais j'estimais déjà abusif d'injecter des notions psychanalytiques dans les matériaux ethnographiques.

*Sont-ils bons, sont-ils méchants ?*

20 Plusieurs contributeurs ont été scandalisés par l'idée que le salut des ensorcelés implique la perte d'un sorcier qui n'est pour rien dans leurs malheurs ou, à tout le moins, son accusation et la rupture brutale des relations avec lui. De plus, ils estiment que j'ai mal fait mon travail en rapportant seulement le point de vue des ensorcelés et non celui des accusés (injustement) d'être sorciers.

21 Sur le premier point, je pourrais faire une réponse de principe : les jugements moraux sont déplacés en anthropologie. Pourquoi en effet aurais-je révoqué le Grand Partage entre « eux » et « moi », déclaré que ces gens du Bocage ne sont ni bêtes ni ignorants ni arriérés, pour le rétablir en annonçant qu'ils sont hélas méchants et, de toutes manières, incapables de la démocratie à la John Dewey ? J'y ajouterai un argument issu de mon expérience d'anthropologue. Quand nous choisissons un sujet et un terrain, que nous acceptons d'y consacrer des années d'efforts, c'est toujours en tenant compte de nos propres limites : notre flexibilité morale n'est pas infinie et, si elle

est atteinte en cours de présence sur le terrain, nous rentrons dans nos universités et changeons de sujet. Par exemple, j'avais envisagé une certaine année de faire une ethnographie des intégristes catholiques français. Déjà, la manière dont j'étais censée me vêtir, en jupe plissée et chemisier blanc, me dégoûtait (c'était répudier nos conquêtes d'adolescentes au collège) ; mais quand, ainsi déguisée, je me suis retrouvée dans une réunion de cagots antisémites, j'ai pris la fuite. Les anthropologues n'étudient pas des gens qui leur sont franchement antipathiques pour la raison simple que l'activité scientifique n'est pas un apostolat.

22 Au surplus, l'empathie est limitée par la visée même de l'anthropologie, discipline issue du mouvement des Lumières avec le projet explicite d'élargir la conscience de soi de nos sociétés. Selon moi, on est dans l'anthropologie quand on peut laisser flotter ses idéaux jusqu'au point où ceux des sociétés étudiés peuvent eux aussi apparaître comme possibles. Quand ce n'est pas le cas, on sort de la discipline et l'on s'inscrit, par exemple, dans les sciences sociales critiques. Ainsi, quand j'étudie les accusations contemporaines de blasphème ou l'antisémitisme passé de l'Église catholique : mon travail porte sur des groupes sociaux qui militent contre deux idées fondamentales de la modernité, l'autonomie du genre humain et l'égalité entre les êtres, idées sans lesquelles il n'y aurait pas de sciences sociales, ni même de littérature et d'art indépendants. L'enjeu intellectuel de semblables explorations consiste à faire droit autant qu'il est possible à la complexité des situations étudiées, à faire de la curiosité un procédé proprement politique, à confronter les principes de la modernité avec les infinies modalités de leur mise en cause. En somme, à troquer une position bigote – fût-elle laïque et démocratique – pour une position informée, éclairée, et libérale.

23 Sur le second point – j'aurais évité de rendre compte du point de vue des « sorciers » injustement accusés –, je puis dire ceci. D'abord, j'ai donné de nombreuses indications sur le destin de ces gens, au fil de mes trois ouvrages. Ensuite, trois minutes de réflexion permettent de comprendre que des interviews intensives avec des « sorciers » étaient impossibles. Qu'on se représente, par exemple, le projet d'interroger le père Chicot : il sait déjà qu'il a été accusé ainsi que sa femme, il sait déjà que je fréquente ses accusateurs (épier qui entre et qui sort de chez qui est l'activité favorite

des Bocains) ; il considère peut-être que son épouse est morte du fait de cette accusation. Et il me voit débarquer chez lui avec le sourire, lui tendre la main et lui dire : « Bonjour, comment allez-vous ? » S'il pense que je suis solidaire du parti des ensorcelés et que la parole et le toucher sont magiquement dangereux, comment réagira-t-il ? J'évoque cette éventualité particulière parce qu'on me l'a resservie dans nombre de séminaires d'anthropologie, précisément avec les mêmes critiques que les auteurs du présent dossier. Prenons un autre exemple qui fait aussi partie de mon expérience : ayant appris par une source quelconque que Machin a été accusé d'être sorcier, je trouve un intermédiaire pour m'introduire et me présente chez lui. Si j'en viens à parler de sorcellerie, il réplique immédiatement que ce sont des affaires d'arriérés, mais qu'heureusement, il n'y en a pas dans son village. Enfin, j'ajouterai à l'argument de l'enquête impossible un autre, de nature épistémologique : sauf si l'on a opté pour la *thick description* et qu'on s'imagine n'avoir qu'à relever des interprétations (comme Clifford Geertz le prétend), il n'est nullement requis de décrire un système de places en les passant toutes en revue, puisque chacune est accolée à des affects spécifiques et que la flexibilité de l'anthropologue n'est pas infinie. Dès lors, mes lecteurs peuvent seulement me demander de leur donner les moyens de se représenter les autres places, ce que j'estime avoir fait.

24 Laurence Kaufmann m'avait demandé de conclure ce dossier d'articles. L'on voudra bien me pardonner d'en avoir été incapable et de m'être bornée à relancer le débat sur mon travail : c'était peut-être, après tout, plus nécessaire qu'une « conclusion ».

### **Bibliographie**

Esquerre A. (2007), « La machine à coudre le monde de Jeanne Favret-Saada », *EspacesTemps.net*, Dans l'air, 30.07.2007 <http://www.espacestems.net/articles/la-machine-a-coudre-le-monde-de-jeanne-favret-saada/>

Favret-Saada J. & J. Contreras (1981), *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Éditions Gallimard.

Favret-Saada J. (2005), *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Éditions Bouchene.

Favret-Saada J. (2007), *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Éditions Les Prairies ordinaires.

Favret-Saada J. (2009), *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier.

Favret-Saada J. (2010), *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU : Droits humains et laïcité*, Paris, Éditions de l'Olivier.

### **Référence électronique**

Jeanne Favret-Saada, « Inquiétante étrangeté », *Sociologies* [En ligne], Dossiers, Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 07 août 2015. URL : <http://sociologies.revues.org/4768>

Auteur

### **Jeanne Favret-Saada**

Anthropologue et psychanalyste, Jeanne Favret-Saada a profondément marqué les sciences sociales, aussi bien d'un point de vue méthodologique que théorique. Ses remarquables travaux sur la sorcellerie, notamment *Les Mots, la mort, les sorts* (1977) et plus récemment *Désorceler* (2009), ont remis en cause la manière même d'appréhender des croyances « autres ». Son intérêt pour les pratiques langagières, qu'elles soient linguistiques, corporelles ou rituelles, l'a conduite récemment à se pencher sur le droit à la laïcité (*Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU : Droits humains et laïcité*, 2010) ainsi que sur la liberté de la presse et le pouvoir des images (*Comment produire une crise mondiale : Avec douze petits dessins*, 2007) - favsa@club-internet.fr