



La sorcellerie comme pratique morale et éthique, une économie morale de l'*obeah* à Ste-Lucie.

Processus de moralisation, de légitimation et usages des évaluations morales entourant les pratiques et les praticiens de/associés à l'*obeah*

Thèse

Marie Meudec

Doctorat en anthropologie
Philosophiae Doctor (Ph. D)

Québec, Canada

© Marie Meudec, 2013

Résumé

L'objet de ma recherche porte sur l'*obeah* à Ste-Lucie, compris comme un ensemble de pratiques de gestion thérapeutique, spirituelle, magique et sorcellaire de la maladie et de l'infortune. Ces pratiques, nommées de façon similaire dans d'autres îles anglophones de la Caraïbe, sont souvent associées à la sorcellerie. Toutefois, il est possible de constater à Ste-Lucie que leur désignation suppose l'énonciation de valeurs morales, attribuées aux infortunes, à leur étiologie, aux pratiques de guérison ou aux personnes qui y sont associées. Cette thèse démontre la possibilité d'envisager l'*obeah* comme une pratique morale et éthique - au moins autant qu'une pratique thérapeutique ou religieuse - car elle implique la production et l'utilisation de valeurs morales au quotidien. L'*obeah* peut être considéré comme telle dans la mesure où ces pratiques sont définies moralement, où elles sont le reflet de discours moraux (discours de/sur l'*obeah*) en même temps qu'elles sont l'objet de processus de moralisation (altérisation, contagion morale), où elles donnent lieu au développement d'un travail éthique chez les praticiens de/associés à l'*obeah*. En ce sens, les pratiques de/associées à l'*obeah* sont façonnées par les discours moraux et les justifications éthiques.

La démonstration se base sur le concept d'économie morale pour rendre compte du contexte de production des enjeux moraux entourant ces pratiques, de la répartition des évaluations morales chez les acteurs concernés par l'*obeah* et produisant un discours à l'égard de ces pratiques (discours coloniaux, historiques, publics, médiatiques, biomédicaux et religieux). Ce concept permet d'envisager la circulation et l'utilisation de valeurs morales entourant l'*obeah* telles qu'elles sont élaborées par les institutions (légales, religieuses et médicales), mais aussi par la population st-lucienne et par les praticiens concernés par de tels jugements moraux. À travers les évaluations morales portant sur l'*obeah*, ce sont les valeurs et idiomes moraux des membres de la société st-lucienne qui transparaissent, mais ce sont peut-être surtout les moralités telles qu'elles sont incarnées par les gens qui sont mises de l'avant, c'est-à-dire leur travail éthique, lequel met au premier plan les enjeux entourant la moralité individuelle. Les accusations morales et sorcellaires témoignent des représentations sociales plus larges à l'égard du Bien et du Mal, mais aussi des enjeux socio-politiques actuels, selon la perspective d'une économie politique de la sorcellerie. Principalement étudiées en termes religieux, magiques, thérapeutiques et culturels, les pratiques de l'*obeah* sont ici analysées à partir d'une anthropologie des moralités et de l'éthique, afin de saisir les processus de moralisation qu'elles génèrent et qui en sont constitutifs.

Remerciements

Je tiens à remercier vivement mon directeur de recherche, monsieur Raymond Massé, pour sa patience, sa rigueur et ses commentaires judicieux. Son expérience de recherche dans la Caraïbe et sa grande connaissance des enjeux éthiques et moraux m'ont beaucoup aidée tout au long de ce travail. Je remercie également monsieur Nicolas Vonarx pour ses suggestions et commentaires pertinents lors de la pré-lecture et madame Claire Gauthier pour sa révision rigoureuse de la première version de ce texte. Un grand merci également aux autres membres du jury, monsieur Frédéric Laugrand et monsieur Michael Lambek pour leurs questions, commentaires et suggestions suite au dépôt initial de ma thèse.

Ensuite, pour ne pas échapper au mécanisme moral caractéristique de bon nombre de monographies (Ghasarian, 1997), je souhaite remercier mes interlocuteurs à Ste-Lucie, pour ce que nous avons partagé et pour ce qu'ils m'ont appris de cette société. Je tiens tout spécialement à féliciter Alison qui m'a accompagnée de façon privilégiée sur le terrain, dont la connaissance et l'expérience de sa propre société se révélèrent fort utiles, notamment pour adapter mes techniques d'enquête aux situations complexes créées par l'objet de mes recherches. Je remercie également Catherine et Maureen, mes hôtes durant le séjour. Une pensée aussi aux personnes accusées de sorcellerie qui en subissent les effets au quotidien.

Durant mon parcours à l'Université Laval, deux bourses m'ont aidée financièrement, le Plan de soutien financier à la réussite, Programme doctorat (Département d'anthropologie à l'Université Laval) et la Bourse de mobilité (Bureau international de l'Université Laval). De plus, je tiens à remercier les professeurs qui m'ont donné l'opportunité de m'initier aux joies de l'enseignement et de la recherche et par la même occasion qui m'ont permis de subvenir à mes besoins : Raymond Massé, Marie-Andrée Couillard, Shelley-Rose Hyppolite, Nicolas Vonarx et Sylvie Tétreault.

À Oumar N'Diaye Martinos et Ousmane Camara, respectivement professeurs de danse et de percussion guinéennes, pour ma bonne santé physique et mentale. Une pensée également à mes amiEs sans qui la vie serait bien morne. À Jacqueline pour son soutien indéfectible, à Bernard pour son support et ses injonctions *au travail* et à ma famille qui aura, je l'espère, le courage de lire ce texte qui a mis huit ans de ma vie à aboutir.

Table des matières

RÉSUMÉ	III
REMERCIEMENTS	V
TABLE DES MATIÈRES	VII
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. THÉORIES, CONCEPTS ET PERSPECTIVES	9
1.1. Médecine, magie, religion et politique	9
1.1.1. Perspectives de l'anthropologie médicale et religieuse sur les questions morales et éthiques	9
1.1.1.1. Configurations médico-religieuses et logiques de causalité	9
1.1.1.2. Moralités, éthique et santé	11
1.1.1.3. Classifications morales des praticiens	12
1.1.1.4. Itinéraires thérapeutiques et espaces de moralité : la maladie comme menace au statut moral	14
1.1.1.5. Moralisation du soin et polarisation de l'évaluation morale en santé	16
1.1.2. Perspectives de l'anthropologie religieuse et de l'économie politique de la sorcellerie	19
1.1.2.1. Religion et moralités	19
1.1.2.2. Religion, magie et sorcellerie	21
1.1.2.3. Sorcellerie et politique	23
1.2. La sorcellerie et l' <i>obeah</i> dans la Caraïbe, recherches et perspectives	26
1.2.1. Expressions de l' <i>obeah</i> dans la Caraïbe et à Ste-Lucie	27
1.2.2. Perspective historique et juridique : la construction coloniale de l' <i>obeah</i>	28
1.2.3. L' <i>obeah</i> comme lieu de pouvoir et de résistance politique	33
1.2.4. Dénominations et processus de moralisation	35
1.3. Apports d'une anthropologie des moralités et de l'éthique à l'étude des discours sur des pratiques associées à la sorcellerie	37
1.3.1. Perspectives anthropologiques de la moralité et de l'éthique	37
1.3.2. L'étude des dimensions éthiques et morales de la vie ordinaire	42
1.3.2.1. Le concept d'économie morale	42
1.3.2.1.1. Origines du concept	42
1.3.2.1.2. Applications de cette notion à l'espace caribéen et aux pratiques sorcellaires	44
1.3.2.1.3. Le concept d'économie morale (Fassin, 2009a, 2012a)	47
1.3.2.2. Processus de moralisation et moralité séculière	49
1.3.2.2.1. Le concept de contagion morale	51
1.3.2.2.2. Le processus d'altérisation	52
1.3.2.3. Compréhension des espaces et des idiomes moraux	54
1.3.2.4. Processus de construction du statut moral et inconsistances entre discours et pratiques	57
1.4. L' <i>obeah</i> comme objet d'une anthropologie des moralités et de l'éthique	60
1.4.1. Sorcellerie, rumeurs et moralités	60
1.4.2. La sorcellerie comme discours moral	61
1.4.3. <i>Obeah</i> comme dilemme moral et support d'une demande éthique	62
1.4.4. <i>Obeah</i> comme pratique morale	63
Conclusion du chapitre	65

CHAPITRE 2. MÉTHODOLOGIE ET CONTEXTE DE LA RECHERCHE	69
2.1. Collecte de données : Approches, paradigmes et considérations éthiques	70
2.1.1. Lecture émique, interactionnisme et intersubjectivisme	71
2.1.2. Implication, réflexivité et questionnements éthiques	73
2.1.2.1. De quelques figures du chercheur	74
2.1.2.2. L'anthropologue impliquée dans la sorcellerie	77
2.2. Analyse de données	82
2.2.1. Données écrites, orales. Entrevues formelles et conversations informelles	82
2.2.2. Transcription des entrevues et interprétation des données	86
2.2.3. Outils analytiques	86
2.2.4. Rédaction	87
2.3. Le contexte historique, sociopolitique et économique de l'enquête	88
2.3.1. Contexte historique et politique	88
2.3.2. Contexte socio-économique	90
2.3.3. Données sociales: pauvreté et migrations	94
2.3.4. Situation sanitaire et contexte de pluralisme médical	96
CHAPITRE 3. PRATIQUES DE/ASSOCIÉES À L'OBEAH, CONTEXTE DES RECOURS	99
3.1. Statut légal de l' <i>obeah</i> , le contexte de production de son illégitimité morale	99
3.2. Pratiques thérapeutiques dites « traditionnelles » et représentations de la maladie à Ste-Lucie	104
3.2.1. Représentations de la maladie	104
3.2.1.1. Chaud / froid, « maladie Bon Dieu » et conception liée au destin	104
3.2.1.2. Maladie « pas naturelle »	105
3.2.1.3. Recherche de sens et logiques de causalité face à l'épreuve de la maladie	107
3.2.2. Itinéraires thérapeutiques et (non)recours à la biomédecine	109
3.2.2.1. Multiplication des recours, parcours thérapeutiques et orientations mutuelles	109
3.2.2.2. Perception et usages de la biomédecine et des médicaments pharmaceutiques	111
3.2.3. Maladies et infortunes	114
3.2.3.1. Faire du mal aux gens	115
3.2.3.2. Empoisonnements (<i>wanjé</i>)	116
3.2.3.3. Entraves et obstacles (<i>jennman</i>)	116
3.2.3.4. Les relations affectives et amoureuses (<i>mawé</i>)	118
3.2.3.5. Maladies sexuellement transmissibles et grossesses non désirées	119
3.2.3.6. <i>Maji nwè</i>	121
3.2.3.7. <i>Gajé</i>	123
3.2.3.8. Possession démoniaque	124
3.2.3.9. Malédiction, déveine et hasard	125
3.2.3.10. Réussites et malchance	127
3.2.3.11. Santé mentale	131
3.2.4. La question de la « croyance » en l' <i>obeah</i>	132
3.3. Pratiques thérapeutiques de/associées à l' <i>obeah</i>	135
3.3.1. Procédés thérapeutiques « naturels »	135
3.3.2. Pratiques spirituelles et religieuses	137
3.3.3. Procédés prophylactiques : les prières	138
3.4. Pratiques magico-sorcellaires associées à l' <i>obeah</i>	143
3.4.1. Bains, charmes et purifications	143
3.4.2. Objets personnels	145
3.4.3. Éléments naturels, humains et animaux	146
3.4.4. Objets de cimetières et d'églises	148
3.4.5. Désorcellements et ensorcellements	149
3.4.6. Les livres de/associés à l' <i>obeah</i>	150
3.4.7. Pratiques de divination	155

CHAPITRE 4. LES PROCESSUS DE MORALISATION DES PRATIQUES DE/ASSOCIÉES À L'OBEAH **160**

4.1. Moralité séculière et représentations socioculturelles : de quelques critères de disqualification sociale entourant l' <i>obeah</i>	160
4.1.1. Questions linguistiques et polarisation morale	160
4.1.2. Rapports ville-campagne et relations intergénérationnelles	164
4.1.3. Moralités et rapports de genre	166
4.1.4. Pluralisme culturel, perceptions morales de l'altérité et processus d'altérisation	170
4.1.4.1. Diversité culturelle et rapports à l'altérité	170
4.1.4.2. La question de couleur au regard des figures du Blanc et de la femme blanche	173
4.1.4.3. Relations à la Martinique	175
4.1.4.4. Représentations de l'Afrique : passé colonial et esclavagiste, moun djiné et mouvement rastafari	176
4.1.4.5. Perceptions à l'égard d'Haïti, la figure du zombi	180
4.2. Discours religieux sur l' <i>obeah</i>	182
4.2.1. Pluralisme religieux et moralités	183
4.2.1.1. Représentations à l'égard de la pluralité des pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires	183
4.2.1.2. Conversions et croyance en Dieu	185
4.2.2. Discours moraux du catholicisme sur l' <i>obeah</i>	186
4.2.2.1. Présence et perceptions morales du catholicisme à Ste-Lucie	186
4.2.2.2. Discours catholiques envers l' <i>obeah</i>	188
4.2.3. Discours moraux des nouvelles Églises envers l' <i>obeah</i>	189
4.2.4. Discours sur la « croyance » et processus de moralisation	193
4.2.4.1. Extension du domaine du « croire »	193
4.2.4.2. Croire en Dieu ou au Diable	194
4.2.4.3. Existence/ croyance : « Ça existe, mais je n'y crois pas »	196
4.2.4.4. « Ça n'existe pas, mais... »	199
Conclusion : Discours religieux et « croyance en l' <i>obeah</i> »	200
4.3. Discours biomédicaux et scientifiques sur l' <i>obeah</i>	201
4.4. Discours publics sur l' <i>obeah</i>	204
Conclusion du chapitre : Moralité séculière, critères de disqualification sociale, processus de moralisation de l' <i>obeah</i> et construction de son illégitimité morale	209

CHAPITRE 5. VALEURS À LA BASE DE LA MORALITÉ SÉCULIÈRE: L'ESPACE MORAL DE L'OBEAH **212**

5.1. Idiomes moraux nécessaires à la compréhension des discours de/sur l' <i>obeah</i>	212
5.1.1. Respect et respectabilité	213
5.1.2. Confiance // méfiance	217
5.1.3. Franchise / honnêteté // mensonge	221
5.1.4. Jalousie	223
5.1.5. Autosuffisance // voracité	227
5.1.6. Réciprocité / solidarité / travail	231
5.1.7. Pardon // rancune / vengeance	233
5.1.8. Politesse et discrétion // arrogance	235
5.1.9. Honte	237
5.1.10. Responsabilité	240
5.1.10.1. Extériorisation et extension de l'idiome de responsabilité	240
5.1.10.2. Recherche de soins, imputation causale et significations locales de la responsabilité	242

Conclusion sur les idiomes moraux : à propos des inconsistances entre actes et discours	244
5.2. Frontières locales du Bien et du Mal	245
5.2.1. Bien / Mal : une polarisation complémentaire et ambiguë	245
5.2.2. Effet boomerang et processus de moralisation individuelle : « Si tu fais le mal, tu en auras en retour »	250
5.3. Secret et illégitimité morale de l' <i>obeah</i>	251
5.3.1. Idiomes de la confidentialité et du secret	252
5.3.2. Un détour par les Lodges	253
5.3.3. La question du secret entourant l' <i>obeah</i>	255
5.3.4. Illégitimité morale de l' <i>obeah</i>	259
Conclusion du chapitre : Idiomes moraux et processus de moralisation négative de l' <i>obeah</i>	261

CHAPITRE 6. DISCOURS D'AUTO-LÉGITIMATION ET PROCESSUS DE CONSTRUCTION DU STATUT MORAL DES PRATICIENS DE/ASSOCIÉS À L'*OBEAH* **263**

6.1. Appartenances religieuses et pratique catholique	264
6.2. Origine des pouvoirs thérapeutiques et transmission des savoirs	266
6.2.1. La transmission par un pair/famille/praticien	267
6.2.2. Le don	270
6.2.3. Héritage / recherche du don / autonomie de l'apprentissage	274
6.3. Discours sur les voyages et la mobilité	276
6.3.1. Rapports à l'étranger et mode de vie	277
6.3.2. Reflets des voyages dans l'apprentissage	278
6.3.3. Pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire et relations à la mobilité	280
6.3.3.1. Origine ethno-culturelle des visiteurs et notoriété	280
6.3.3.2. Lieu de pratique, mobilité et statut moral des praticiens de/associés à l' <i>obeah</i>	281
6.3.4. Le cas des voyages thérapeutiques	283
6.4. Discours sur les sacrifices, les contraintes et les risques associés à la pratique	286
6.4.1. Contraintes professionnelles liées à la pratique thérapeutique et magico-sorcellaire	286
6.4.2. Sacrifices personnels et devoirs liés au don et à l'efficacité thérapeutique	289
6.4.3. Risques associés à la pratique de l' <i>obeah</i>	291
6.4.3.1. Retour à l'envoyeur et conceptions magico-sorcellaires	291
6.4.3.2. Risques associés au non-respect des contraintes : perte du don, inefficacité thérapeutique et accusations morales à caractère sexuel	294
6.4.4. Risques entourant le statut moral du praticien	297
6.5. La question de la rétribution des soins	298
6.5.1. Revendication d'un désintéret financier et demande explicite d'une rétribution	299
6.5.2. Sacrifices financiers et idiome de réciprocité	303
6.5.3. Absence de compensation et pardon	304
6.6. Bonté, non-malfaisance et capacité de jugement moral	305
6.6.1. Bonté et bienfaisance	305
6.6.2. Non-malfaisance : « Je ne fais pas de mal »	307
6.6.3. Capacité de jugement moral et de différenciation Bien / Mal	310
6.7. Aptitudes morales valorisées	312
6.7.1. Capacités de discernement et rôle de conseiller	312
6.7.2. La question de l'intentionnalité : exclusivité ou ambivalence ?	313
6.7.2.1. « On ne peut pas avoir deux Maîtres »	313
6.7.2.2. « Je ne fais rien de forcé (mwèn pa fè dé bagay di fòs) »	316
6.7.3. Conditions morales au traitement	318
6.8. Affirmation du statut de praticien de l' <i>obeah</i>	320
6.8.1. Démonstration d'un pouvoir magico-sorcellaire fort et possession d'instruments d' <i>obeah</i>	320
6.8.2. Accès à une bonne réputation et au respect, par la peur ou la discrétion ?	323
Conclusion du chapitre : Construction du statut moral et variation des identifications morales, la circulation et	

CHAPITRE 7. DÉSIGNATION EXTERNE À L'ÉGARD DES PRATICIENS DE/ASSOCIÉS À L'OBEAH **331**

7.1. Quelques prémisses à la compréhension des accusations d' <i>obeah</i>	332
7.1.1. La question de la réputation et des rumeurs	332
7.1.2. Ambiguïtés, glissements et logiques de l'engagement sorcellaire	334
7.1.2.1. L'intérêt signifie la pratique	335
7.1.2.2. Intentionnalité, moralité personnelle et type de pratique	338
7.1.2.3. Comment les protections et défenses relèvent de la croyance au Mal et de la pratique de l' <i>obeah</i>	341
7.2. Signes de l'engagement, moteurs d'accusations sorcellaires	344
7.2.1. Signes comportementaux relevant directement de l' <i>obeah</i> et idiomes moraux associés	345
7.2.1.1. Attribution d'un pouvoir mystique	345
7.2.1.2. Secret, clandestinité et idiomes moraux associés	346
7.2.2. Signes physiques et matériels	348
7.2.3. Attribution de signes comportementaux et relationnels	351
7.2.3.1. Autosuffisance, assurance, bravoure et arrogance : un continuum accusateur	351
7.2.3.2. Mercantilisme, vénalité et charlatanisme des praticiens de/associés à l' <i>obeah</i>	357
7.2.4. Signes comportementaux, critères socio-économiques et ethnoculturels visibles	359
7.2.4.1. Processus de contagion morale	359
7.2.4.1.1. Réflexions sur les fréquentations, les relations familiales et amicales	359
7.2.4.1.2. Accointances avec l'Église catholique	363
7.2.4.1.3. Alphabétisation, possession de livres de sorcellerie et usage de la Bible	364
7.2.4.2. Processus de moralisation et d'altérisation reliés à des caractéristiques relationnelles et à des critères socio-économiques visibles	366
7.2.4.2.1. Perception genrée des relations affectives et sexuelles : Notoriété vs Célibat	366
7.2.4.2.2. Critères socioprofessionnels : réussite sociale et mobilité géographique	369
7.2.4.2.3. Moralisation du statut socio-économique et de l'apparence, le processus d'altérisation à l'œuvre	373
7.2.4.3. Critères ethnoculturels et processus d'altérisation	376
7.3. Les accusations sorcellaires : enjeux, contextes et réceptions	382
7.3.1. Prémisses conceptuelles et contextuelles : violence des discours et logiques accusatrices	383
7.3.1.1. Aperçu des accusations de sorcellerie	383
7.3.1.1.1. C'est un <i>gadè</i>	383
7.3.1.1.2. C'est un <i>maji nwè</i> , un <i>gajé</i>	386
7.3.1.1.3. Il/Elle est dans les affaire d' <i>obeah</i> , il/elle a les mains sales	387
7.3.1.2. Logiques des accusations morales : exprimer l'intolérable	389
7.3.1.3. Pouvoir performatif des mots et violence discursive	390
7.3.1.4. Un contexte de violence ? Une économie politique de la sorcellerie	392
7.3.2. Types de réception et réactions aux accusations d' <i>obeah</i>	395
7.3.2.1. Interprétations et déconstructions : un processus de dénigrement des accusations	395
7.3.2.2. De la poursuite judiciaire à l'indifférence : intensités variées des réactions possibles	398
7.3.2.3. Récusations et protections à caractère moral	399
7.3.2.4. Réactions associées aux représentations de l' <i>obeah</i>	401
7.3.2.5. Instrumentalisation de l'accusation sorcellaire et enjeux de pouvoir	404
Conclusion du chapitre : Circulation et utilisation des valeurs morales entourant l' <i>obeah</i> du point de vue des personnes accusatrices, la complexité et l'ambiguïté des accusations morales et sorcellaires	405

CHAPITRE 8. UNE ÉCONOMIE MORALE DE L'OBEAH **411**

8.1. Le processus historique de production de l'illégitimité morale de l' <i>obeah</i>	415
--	-----

8.2. La moralisation des pratiques de/associées à l' <i>obeah</i>	416
8.3. Production et répartition des valeurs morales entourant l' <i>obeah</i> : moralité séculière, discours moraux (populaires, religieux, scientifiques, médiatiques et publics)	420
8.4. Répartition et utilisation des valeurs morales: analyse de l'espace moral st-lucien	429
8.5. Utilisations des valeurs morales entourant l' <i>obeah</i> : Discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l' <i>obeah</i>	435
8.6. Usages des valeurs morales et logiques accusatrices à l'égard des praticiens de/associés à l' <i>obeah</i>	443
CONCLUSION GÉNÉRALE	451
BIBLIOGRAPHIE	457
ANNEXES	493
Annexe 1 : Carte de Ste-Lucie, Caraïbe	494
Annexe 2 : Codes criminels de Ste-Lucie	495
The Criminal Code. A Code of Criminal Offences and Procedure (1920, 1957, 1992)	495
The Criminal Code (2004)	498
Annexe 3 : Canevas d'entrevue individuelle pour la population et pour les praticiens de/associés à l' <i>obeah</i> .	
Version française	500
1) Grille d'entrevue reliée aux discours moraux sur l' <i>obeah</i> , aux valeurs morales st-luciennes, aux pratiques spirituelles, thérapeutiques, magiques et sorcellaires associées à l' <i>obeah</i> .	500
2) Grille d'entrevue reliée aux discours moraux sur l' <i>obeah</i> , à la légitimation morale de la pratique de l' <i>obeah</i> .	502
Annexe 4 : « Dark Secret », un texte de Gyanchand Rayman	504
Annexe 5 : Motif de bague appartenant à un membre d'une Lodge	510
Annexe 6 : Prière Notre Créateur (Un praticien de/associé à l' <i>obeah</i> - 5)	511
Annexe 7 : Diversité ethnoculturelle et statut socio-économique	513

Introduction

Cette recherche de doctorat porte sur l'*obeah*, ensemble de pratiques thérapeutiques, spirituelles, magiques et sorcellaires de gestion de la maladie et de l'infortune dans la Caraïbe et, en ce qui nous concerne, à Ste-Lucie (Annexe 1). Il s'agit dans ce travail de défendre la thèse selon laquelle l'*obeah* est une pratique morale et éthique, autant au moins qu'une pratique thérapeutique et religieuse, et la démonstration va consister à dresser l'économie morale de l'*obeah*.

Depuis la préparation de mon projet de thèse en 2006, force est de constater l'intérêt grandissant et la production croissante des écrits anthropologiques portant sur les questions morales et éthiques, notamment à la suite de l'ouvrage d'Howell (1997). Pour plusieurs auteurs depuis, l'éthique et la moralité sont à étudier dans le cadre d'une anthropologie de la moralité (Parkin, 1985 ; Zigon, 2008), d'une anthropologie des moralités (Heintz, 2009 ; Mattingly, 2012), d'une anthropologie morale critique (Fassin, 2011, 2012b), d'une anthropologie de l'éthique (Caduff, 2011 ; Faubion, 2011) ou encore d'une anthropologie des éthiques ordinaires (Lambek, 2010a ; Das, 2012). Ces dernières productions sont venues combler les manques théoriques et méthodologiques de l'anthropologie face aux questions éthiques, lesquelles relevaient d'un paradoxe compte tenu de l'omniprésence des valeurs morales dans la réalité quotidienne (Bauman, 1993) et de l'augmentation des questionnements éthiques dans la société et dans la discipline (Fassin, 2008b). Cette thèse s'inscrit donc dans le champ d'une anthropologie des moralités (*moralities*) et de l'éthique (Massé, 2009), prenant l'éthique et la morale comme objets de recherche (Fassin, 2008b) et ne limitant plus seulement cette réflexion aux moralités¹ de l'anthropologue (Zigon, 2007 ; Widlock, 2004). En ce qui concerne les recherches sur la sorcellerie, certaines (dont plusieurs seront étudiées aux points 1.1.2 et 1.4. du premier chapitre) abordent ce phénomène en termes de discours moraux. Toutefois, peu d'entre elles portent sur la dimension éthique de la pratique sorcellaire et sur les stratégies de construction du statut moral des praticiens associés à la sorcellerie. C'est pourquoi, un des intérêts de cette thèse réside dans l'étude de cette dimension. Les chapitres 6 et 7 porteront sur les discours de légitimation des praticiens de/associés à la sorcellerie et sur les diverses stratégies mises en œuvre de leur part pour construire, préserver ou renforcer leur statut moral. Ces chapitres permettent aussi la mise à jour des discours accusateurs et des nombreux critères de disqualification morale en

¹- La controverse au sein de la revue *Anthropological Theory* développe par exemple la question des liens entre une anthropologie de la morale et de l'éthique et une éthique de l'anthropologie, deux façons prédominantes de voir la morale en anthropologie à l'heure actuelle (Fassin, 2008b, 2011 ; Stoczkowski, 2008 ; Zigon, 2010 ; Caduff, 2011).

contexte st-lucien, permettant d'appréhender les processus de fragilisation de leur statut et de contextualiser les diverses réactions existant face aux accusations morales et sorcellaires. En ce qui concerne plus particulièrement les pratiques magiques et sorcellaires de la Caraïbe, bon nombre de recherches consistent en des descriptions ethnographiques de pratiques en termes thérapeutiques et/ou religieux et portent sur l'étude des dimensions éthiques et morales, un aspect généralement négligé.

Partant du double constat selon lequel peu de personnes se réfèrent ouvertement à l'*obeah* ou au *tjenbwa* à Ste-Lucie, alors que les praticiens officient et que les discours accusateurs abondent, l'idée de départ est donc de comprendre ce qui relève d'une apparente illégitimité morale de l'*obeah*. Par là, il s'agit de saisir ce que nous révèle le paradoxe entre, d'un côté un discours déniait généralement le recours à l'*obeah* - au sens de recours à des pratiques ou à des praticiens de/associés à l'*obeah* - et de l'autre une pratique incarnée par des personnes mettant (soi-disant) en œuvre de telles pratiques de/associées à l'*obeah*. Il s'agit de comprendre de quelle manière les malades² justifient le recours - ou l'absence de recours - à une telle pratique, dans un contexte de dénonciation publique, ce que Bilby et Handler (2004 : 165) constatent également dans le cas de la Jamaïque. Les rencontres que j'ai pu avoir avec de nombreux interlocuteurs à Ste-Lucie exerçant (ou étant accusés d'exercer) une pratique associée à l'*obeah* ont permis de se centrer sur les procédés de leur légitimation, par les praticiens eux-mêmes, dans un contexte où l'*obeah* est moralement reprochable, où ces pratiques sont jugées « contraires aux codes moraux acceptés dans la société st-lucienne » (Calixte, 1998 : 13). Ainsi, cette thèse répond en quelque sorte à l'appel lancé par Lieban en 1990 autour de la nécessité d'une étude des ethnoéthiques des thérapeutiques visant la description et la construction socioculturelle des discours moraux et des questions éthiques élaborés par et sur les médecines « traditionnelles » locales. Ce projet est donc motivé par la volonté de dresser le portrait des évaluations morales et éthiques de l'*obeah* à Ste-Lucie. Il s'inscrit dans l'opportunité offerte par monsieur Massé de participer au cours de ces années, à ses recherches sur les ethnoéthiques de soins dans la Caraïbe³. Outre un intérêt pour les pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires de gestion de la maladie et de l'infortune, l'envie était grande d'approfondir la question des processus de (dé)légitimation entourant ces pratiques. En effet, les discours sur la sorcelle-

²- Les termes employés le plus souvent dans cette thèse pour désigner les personnes à qui les praticiens dispensent des soins ou offrent des conseils seront ceux de « visiteurs », voire de « malades », tout en sachant toutefois que tous les gens qui consultent les praticiens ne sont pas à proprement parler « malades ». En effet, la notion de « client » met en avant le dimension monétaire de l'échange, celle de « patient » est reliée au contexte biomédical, celle de « consultant » renvoie à un contexte thérapeutique plus ou moins formel.

³- Via un projet de recherche intitulé « Ethnoéthique des soins de santé aux Antilles : Martinique et Sainte-Lucie » CRSR, subvention ordinaire de recherche, 2004-2007.

rie sont souvent teintés au quotidien de jugements manichéens, se traduisant par une polarisation Bien / Mal, au sein de laquelle les pratiques bénéfiques seront souvent opposées aux pratiques maléfiques ou aux ruses de « charlatans ». Les discours sur la sorcellerie, influencés par des conditions sociohistoriques, sont empreints de jugements moraux et cette thèse vise à comprendre l'expression de tels jugements dans un contexte caribéen spécifique. Il s'agit donc d'observer exactement les significations de la sorcellerie en contexte st-lucien, mais aussi de se pencher sur ces pratiques à travers les propos des praticiens à leur égard. En outre, bien que des recherches sur l'*obeah* soient menées depuis plusieurs années, rares sont celles portant sur les praticiens et leurs discours de légitimation, une lacune d'ailleurs énoncée à la conférence intitulée « *Obeah and other powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing* », à Newcastle, Royaume-Uni, les 16, 17 et 18 juillet 2008.

Au départ, quatre objectifs sous-tendent ce projet. Il s'agissait d'une part d'étudier le pluralisme moral à Ste-Lucie et plus particulièrement les discours moraux relatifs à l'*obeah*. Ce questionnement permet de mettre à jour les jugements moraux des uns et des autres au sujet de l'*obeah*, émanant de différentes sphères de la société. D'autre part, l'objectif consistait à comprendre les facteurs pouvant expliquer l'illégitimité morale d'un ensemble de pratiques associées à l'*obeah*, lesquelles semblent pourtant être d'usage courant. Par illégitimité morale, je fais référence à l'ensemble des évaluations morales généralement négatives et des attitudes disqualifiantes portant sur ces pratiques en contexte st-lucien. Une hypothèse de départ consistait à poser cette illégitimité comme l'un des facteurs possibles d'explication du recours à l'*obeah* en situation d'infortune. Sur la base du concept d'inversion symbolique, cela revenait à mettre en parallèle la dévalorisation de l'*obeah* et la légitimité thérapeutique attribuée aux praticiens de/associés à l'*obeah*. Ce thème, surgissant de réflexions personnelles et partagées avec des interlocuteurs st-luciens et des chercheurs ayant travaillé sur la question dans d'autres îles de la Caraïbe, renvoie à la question du sens de telles pratiques pour les St-Luciens et à ses retombées sur les types de recours. Mais l'accent fut finalement porté sur une compréhension de l'expression locale de cette illégitimité, sans forcément chercher à pointer des liens systématiques entre « croyances » et pratiques, ce qui semble par ailleurs difficile dans n'importe quelle situation (Massé, 1997). Cet objectif a donc consisté à dégager des tendances au sein des représentations et des expressions locales de l'illégitimité morale de l'*obeah*, en ayant recours à l'analyse des idiomes moraux, des valeurs, des représentations collectives et des pratiques éthiques à l'œuvre dans la société st-lucienne. En découlent les questions suivantes : De quelles façons les pratiques et discours de l'*obeah* interviennent-ils dans la vie morale des St-Luciens ?

En quoi et comment sont-ils concernés par les enjeux entourant l'*obeah* ? Compte tenu de l'attribution courante d'un caractère maléfique aux pratiques de l'*obeah*, comment se construisent localement les frontières morales du Bien et du Mal ? La poursuite de tels objectifs de recherche permet d'accéder à l'espace moral st-lucien et d'étudier l'*obeah* comme enjeu moral dans cette société.

Un troisième objectif était de comprendre les éthiques locales de référence de l'*obeah*, tant du point de vue des praticiens de l'*obeah* que de la population. Il s'agissait d'examiner les critères de légitimation, de délégitimation et d'évaluation morale des praticiens, afin de mettre en lumière les processus de construction du statut moral. Étant donné le caractère illégitime généralement attribué à ces pratiques, il s'agit de se demander si les praticiens se reconnaissent dans cette appellation de « praticiens de l'*obeah* » ou s'ils ne préfèrent pas se définir autrement. Cette perspective aide à saisir la légitimité morale qu'ils s'attribuent eux-mêmes, au regard de leur propre pratique et de celle des autres. Aux fins de l'analyse, un groupe fut créé pour désigner l'ensemble des personnes exerçant (soi-disant ou non) une pratique thérapeutique, spirituelle, magique et sorcellaire et offrant (ou non) leurs services à d'autres personnes : ce sont les praticiens de/associés à l'*obeah*. En effet, alors qu'il paraissait assez évident au départ de parler de « praticiens de l'*obeah* », les premiers constats portèrent sur les difficultés associées à l'utilisation de ce terme auprès des interlocuteurs et une préférence a donc été accordée pendant quelques temps à l'emploi du terme « guérisseur-sorcier ». Toutefois, il semblait encore là que ce terme ne reflétait pas adéquatement la variété des points de vue. C'est pourquoi, après maintes réflexions, ce sont les paraphrases « praticien de/associé à l'*obeah* » ou « personne associée à l'*obeah* » qui sont retenues dans ce travail⁴. Cette dénomination réinstaura un flou dans les limites définitionnelles et c'est ce qui d'après moi rend le mieux compte des ambiguïtés locales quant à l'utilisation d'une terminologie pour désigner l'*obeah*. Cette paraphrase permet d'inclure, dans une perspective associant identification et attribution, toute personne se réclamant de l'*obeah* - pratiquant pour son compte personnel ou pour les autres -, mais aussi toute personne étant de près ou de loin associée aux pratiques de/associées à l'*obeah*. Les réflexions engagées ici conduisent au constat de l'impossible classement typologique des praticiens, catégorisation qui se baserait sur des pratiques spécifiques et partagées, sur la revendication de valeurs communes ou qui renverrait à des jugements ou à des accusations similaires. En effet, afin de rendre compte de la diversité des points de vue, la compréhension des éthiques locales de l'*obeah* passe également par l'analyse des discours existant à l'égard des praticiens, éclairant les processus d'attribution de

⁴- Lorsque le terme « praticien de l'*obeah* » est employé dans cette thèse, cela renvoie à une personne qui se revendique de ces pratiques.

qualités morales les concernant et aussi les effets de telles attributions sur les personnes visées. Cette ethnographie des éthiques et des moralités de l'*obeah* procède donc par l'analyse conjointe des discours de légitimation des praticiens et de désignation externe à leur endroit.

Un quatrième objectif de départ consistait à appréhender les apports d'une réflexion sur la responsabilité dans ce contexte de gestion de la maladie et de l'infortune, autant au plan des scénarios explicatifs de la maladie du point de vue des personnes malades que de celui des praticiens ou de la population en général. Il s'agissait alors de comprendre l'acceptation locale de la notion de responsabilité morale. Ce dernier objectif s'est développé au fur et à mesure de la recherche en termes d'intentionnalité. La pratique sorcellaire étant davantage attribuée par la population st-lucienne à une pratique intentionnelle, les analyses en lien avec cette notion sont développées tout au long de cette thèse, en relation à la « croyance en l'*obeah* » (chapitre 4), à la définition du Bien et du Mal (Chapitre 5), aux origines des pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires (chapitre 6) et, enfin, en lien avec le processus d'assimilation inhérent aux logiques d'accusations sorcellaires (chapitre 7).

L'objectif général de cette thèse est de démontrer que la sorcellerie, plus particulièrement l'*obeah* à Ste-Lucie, est une pratique morale et éthique, au moins autant qu'une pratique thérapeutique ou religieuse. Beaucoup de chercheurs ont déjà conclu que la sorcellerie suscite de nombreux jugements moraux, lesquels apparaissent à travers les connotations négatives associées au terme « sorcellerie ». Toutefois, il s'agira ici d'aller plus loin en montrant que l'*obeah* est une pratique morale, au sens où ces discours moraux sont constitutifs de l'exercice de la sorcellerie. En effet, il sera démontré que les moralités et les justifications éthiques ne font pas qu'accompagner les pratiques spirituelles, thérapeutiques, magiques et sorcellaires - en les teintant moralement -, mais qu'elles définissent la pratique en tant que telle au sens où elles déterminent à de nombreux égards l'exercice de l'*obeah*. Ainsi, l'idée de « pratique morale » s'éloigne du sens commun, lequel conçoit cette notion en termes de « pratique moralisante », et elle renvoie ici, non seulement aux actions, aux gestes, mais aussi aux discours comme actes, c'est-à-dire aux « pratiques discursives ». Cette perspective sera donc développée à travers l'étude des processus de moralisation associés à l'*obeah*. De par la connotation maléfique attribuée aux pratiques magiques et thérapeutiques dans la Caraïbe depuis la colonisation et encore souvent à l'heure actuelle, le terme « sorcellerie » est utilisé dans cette thèse pour désigner un jugement à l'égard de pratiques variées. Il recouvre l'ensemble des processus de moralisation entourant les pratiques associées à l'*obeah* et ne qualifie donc pas des pratiques spécifiques. Autrement dit, quand je parle de « sorcellerie », je fais réfè-

rence à la « dite sorcellerie », à ce que les représentations st-luciennes associent à la « sorcellerie ». Au fur et à mesure des analyses, mes questions de recherche se sont précisées et cette thèse vise à répondre aux questions suivantes:

1. Quelles sont les pratiques de/associées à l'*obeah* ? Étant donné que le qualificatif sorcellaire est attribué à bon nombre de pratiques variées, il s'agit tout d'abord (chapitre 3) de comprendre les nombreuses façons dont ces pratiques sont nommées de même que la variabilité de contenu en découlant. Cette partie permet de rendre compte de la moralisation de l'*obeah* et du contenu moral inhérent à la désignation des pratiques associées.

2. Quelles sont les valeurs et les idiomes moraux intervenant dans la construction de l'illégitimité morale de l'*obeah* ? Comment s'expriment les processus de moralisation visant ces pratiques et les praticiens associés ? Les discours moraux relatifs à l'*obeah* sont pluriels et les discours publics sont analysés à différents niveaux (médiatique, littéraire, scientifique, populaire, religieux, biomédical) (chapitre 4). Les valeurs et idiomes moraux sollicités au sein des évaluations morales à l'égard de l'*obeah* sont étudiés au chapitre 5 et ils seront réexaminés en lien avec les discours de légitimation des praticiens (chapitre 6) et les discours accusateurs (chapitre 7). Étant donné que les discours convergent presque tous vers une association de l'*obeah* à des pratiques moralement critiquables et associées au « mal », la compréhension de l'illégitimité morale de l'*obeah* passe également par l'analyse des constructions locales des frontières du Bien et du Mal (chapitre 5).

3. De quelles façons les praticiens de/associés à l'*obeah* légitiment-ils leur pratique (chapitre 6) et comment s'élaborent les attributions morales et les accusations de sorcellerie à l'égard de ces praticiens (chapitre 7) ? Ce questionnement donne lieu à une description des valeurs morales et éthiques de référence de l'*obeah* du point de vue des discours de/sur les praticiens. Ces derniers qualifient moralement leur pratique et on peut se demander en quoi ces discours de légitimation morale constituent une réponse à la moralisation de ces pratiques dans la société. L'analyse sera complétée par une étude des rumeurs, des signes de l'engagement sorcellaire et des réponses face aux accusations morales, ce qui offre de façon générale une plus grande compréhension des processus de moralisation associés aux accusations de sorcellerie à Ste-Lucie.

Ces questionnements me conduisent à concevoir l'ensemble des pratiques et discours relatifs à

l'obeah comme autant de lieux de discours moraux, suscitant l'énonciation de bon nombre de valeurs, de conduites et d'évaluations morales, et permettant la constitution des éthiques de soins spirituels, magiques et sorcellaires en contexte st-lucien. L'hypothèse de départ s'appuie sur une conception de *l'obeah* comme pratique moralement significative, comme mode de recours thérapeutique révélateur de questions morales. Au-delà de l'argument fonctionnaliste concevant la sorcellerie en général comme outil culturellement déterminé de gestion de tensions sociales et de conflits de pouvoir, il s'agit ici de comprendre les critères de construction des frontières morales de *l'obeah*. Cette réflexion envisage *l'obeah* comme une pratique jugée illégitime, perspective rendue accessible par l'examen des jugements moraux des individus portés à son endroit. L'anthropologie des moralités et de l'éthique, perspective développée ici à partir d'un objet particulier, *l'obeah*, permet de revisiter les approches anthropologiques de la santé ou de la religion habituellement utilisées dans l'analyse de cet ensemble de pratiques et, ainsi, de combler une sorte de vide dans l'étude anthropologique des pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires de guérison dans la Caraïbe. Principalement étudiées en termes religieux, magiques, thérapeutiques et culturels, les pratiques de *l'obeah* sont ici analysées sous l'angle de la moralité et des processus de moralisation qu'elles génèrent ou qui les génèrent. Lieu de discours et de pratiques magiques et thérapeutiques, *l'obeah* s'inscrit dans un espace moral spécifique, composé de moralités plurielles et divergentes. Ces processus de moralisation doivent être reliés au contexte sociopolitique local et global, car ils sont alimentés par une histoire de rapports de domination, par un contexte de violence structurelle ; c'est pourquoi la perspective développée dans cette thèse sera complétée par une économie politique de la sorcellerie, afin de saisir les logiques des accusations morales et sorcellaires.

Pour parvenir à démontrer que *l'obeah* constitue une pratique morale et éthique, le concept directeur utilisé dans cette thèse est celui d'économie morale. Cette notion renvoie dans ce travail à la définition qu'en donne Fassin (2012a : 37), à savoir « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social ». Ces quatre modalités (production, répartition, circulation et utilisation) seront étudiées tour à tour dans les chapitres d'analyse (chapitres 3 à 7) : production de l'illégitimité morale de *l'obeah* et construction coloniale de *l'obeah* (chapitres 1 et 3), répartition des discours moraux (chapitre 4) et des valeurs morales sollicitées dans les évaluations à l'égard de ces pratiques (chapitre 5), circulation et utilisations des valeurs par les praticiens de/associés à *l'obeah* d'une part (chapitre 6) et par la population en général envers ces (dits) praticiens d'autre part (chapitre 7). Le concept d'économie morale, appliqué à la sorcellerie, permet de réfléchir à

ces pratiques et aux discours associés en termes d'intolérable ou de « repoussoir moral » et donc d'accéder aux processus de moralisation visant ces pratiques au quotidien. Ces processus de moralisation - entre autres ceux d'altérisation et de contagion morale - sont en effet au cœur de cette thèse dans la mesure où ils permettent de saisir de façon concrète les modalités précédemment évoquées.

Même si, à la fin de chaque chapitre, une discussion théorique est entamée - récapitulant les points avancés dans cette partie et les analysant au regard des concepts développés dans le chapitre théorique -, la synthèse générale de cette étude sera présentée en dernier (chapitre 8). C'est dans cette synthèse que seront résumées les conclusions de l'analyse des données, mises en lien avec le concept d'économie morale. Les deux premiers chapitres portent quant à eux sur les concepts et perspectives retenus (chapitre 1), sur la démarche de recherche, les enjeux méthodologiques inhérents à ce travail et le contexte historique, socio-économique et politique de Ste-Lucie (chapitre 3).

Quelques précisions orthographiques sont à signaler. Quand un mot ou une phrase créole ou anglaise apparaît dans le texte, il ou elle sera en *italique*. Lorsqu'il s'agira d'une citation, le mot sera inséré entre guillemets. Et enfin, lorsque la traduction sera effectuée directement en français, le terme original en anglais ou en créole pourra être inséré entre parenthèses juste après. Si la définition du terme créole n'apparaît pas dans le dictionnaire du créole st-lucien de Frank (2001), une interprétation peut en être donnée à partir du créole martiniquais (Confiant, 2007) étant donné les similitudes entre les deux créoles. Les traductions sont souvent très prudentes, compte tenu de la polysémie de certains termes.

Chapitre 1. Théories, concepts et perspectives

Cette recherche s'inscrit dans le domaine de l'anthropologie des moralités et de l'éthique et elle emprunte des notions à l'anthropologie médicale et à l'économie politique de la sorcellerie. Alors que, de façon caricaturale, une anthropologie des moralités s'intéresse aux « systèmes » moraux et à l'imposition de normes morales, l'individu étant souvent considéré comme le receveur passif des contraintes morales, une anthropologie de l'éthique se situe plutôt au plan individuel, afin de comprendre les processus de construction du raisonnement moral (Massé, 2009). La perspective adoptée dans cette thèse se situe au carrefour de ces deux orientations, les processus de construction des normes morales et les stratégies de préservation du statut moral étant tous deux étudiés. Ce travail se veut donc « sensible aux systèmes locaux de sens » (Massé, 2008 : 6) en même temps qu'aux enjeux historiques, socioculturels et politiques plus larges. Quant aux notions et concepts retenus, il s'agira de dresser premièrement un bref portrait des recherches portant sur les notions de médecine, magie et sorcellerie, religion et politique dans la Caraïbe et ce, afin de mettre à jour les perspectives « classiques » adoptées par les recherches sur *l'obeah*, négligeant la perspective des moralités et de l'éthique. Les relations entre ces différents domaines et le champ de l'éthique et des moralités seront également approfondies. Deuxièmement, les concepts associés à l'anthropologie des moralités et de l'éthique seront développés. Sera ainsi abordé le concept d'économie morale, le fil directeur de cette thèse, et d'autres concepts tels que la moralité séculière, l'espace moral, les idiomes moraux, les processus de moralisation, la moralité incarnée, la contagion morale et l'altérisation. Ces notions seront enfin mises en relation à *l'obeah* en tant qu'objet d'une anthropologie des moralités et de l'éthique, à travers les notions de discours moral, dilemme éthique et pratique morale et éthique.

1.1. Médecine, magie, religion et politique

1.1.1. Perspectives de l'anthropologie médicale et religieuse sur les questions morales et éthiques

1.1.1.1. Configurations médico-religieuses et logiques de causalité

Le champ de l'ethnomédecine et de l'anthropologie médicale (Genest, 1978 ; Fainzang, 1989) s'intéresse à la construction socioculturelle de la maladie et aux comportements de recours aux soins en contexte de pluralisme médical. Des travaux ethnographiques ont fourni des descriptions détaillées des pratiques médicales et religieuses et des représentations associées, révélant les intrications constantes entre le religieux et le médical dans de nombreuses sociétés, permettant de parler de systèmes « médico-

religieux » (Vonarx, 2011). Les travaux menés en contexte de pluralisme médical ont donné lieu à des réflexions sur les logiques de recours aux soins et sur les utilisations successives ou conjointes de différents modes de guérison (Benoist, 1996). Ces recherches ont mis l'accent sur la question des itinéraires thérapeutiques et sur les logiques individuelles et collectives à l'œuvre dans la quête de soins. Ainsi, dans un contexte où voisinent plusieurs traditions de guérison, il existe une certaine compétition entre les différents recours, mais aussi surtout une grande complémentarité du point de vue des malades, comme cela est le cas également à Ste-Lucie. À l'instar de nombreuses sociétés, Ste-Lucie est caractérisée par une situation de pluralisme thérapeutique, impliquant l'existence de savoirs thérapeutiques variés, de logiques individuelles et collectives de l'accès aux soins diversifiés, entraînant la coexistence de recours à des rationalités multiples (Massé, 1997) et à des référents religieux et spirituels divers.

Dans de nombreuses sociétés d'Afrique, de l'aire Caraïbe et de l'Amérique Latine, les représentations de la maladie ou de l'infortune se construisent souvent sur un processus d'attribution causale renvoyant l'origine du trouble à l'extérieur de l'individu, parfois imputée à la sorcellerie. Au sein des gestions spirituelles, magiques et sorcellaires du malheur, les logiques de causalités peuvent être interprétées en termes de « logique de la persécution » (Zempléni, 1985). Toutefois, Olivier de Sardan (1988 : 534) soutient, s'appuyant sur une étude du système spirituel et magique en pays songhay, que celui-ci relève du registre de l'évidence et du quotidien et non de la croyance, ce qui le conduit à mettre les chercheurs en garde contre l'utilisation de « modèle psychologique persécutif » qu'il qualifie de « métaphore à manier avec précautions ». Fainzang (1989) oppose une conception étiologique de l'infortune basée sur l'auto-accusation à une mise en accusation de l'Autre (un proche, un étranger ou la société), la responsabilité du mal incombant cette fois à une tierce personne agressant délibérément le malade. Il s'agit là d'un modèle d'accusation de l'Autre proche, une agression sorcière ou un « *travay* » qui présente le malade comme la victime de pratiques magiques (Fainzang, 1989 ; Vonarx, 2005). Vonarx (2005) distingue deux registres de causalité dans le système médico-religieux *vodou* en Haïti, le registre religieux concevant l'existence de forces invisibles et la capacité de certains individus à communiquer avec ces forces et le registre magique reposant sur un modèle d'accusation d'un tiers engagé dans un processus de persécution et d'agression. Toutefois, ces différents niveaux de causalité ne sont pas mutuellement contradictoires et il n'existe pas de vision unifiée pour expliquer les événements et pour « distribuer la responsabilité » (Lambek, 1993 : 397). La reconnaissance de la responsabilité morale est requise mais non systématique, pouvant même être « détournée » par l'utilisation de référents

moralement bons. Tel est le cas de la catégorie *Ginen* en Haïti qui permet aux praticiens de revendiquer leur bonne moralité, fournissant un argument pour l'innocence personnelle (Brodwin, 1996) et une protection face à une éventuelle accusation de culpabilité (Vonarx, 2005). À Ste-Lucie, les praticiens « traditionnels » et les malades s'accordent parfois dans l'attribution du malheur à des tiers visibles ou invisibles, à des personnes jugées immorales et construisent un modèle explicatif de la maladie basé sur l'intentionnalité d'un Autre, qui peut s'exprimer en termes de « travail d'obeah ». L'obeah constitue une pratique de gestion du malheur et un idiome parmi d'autres d'explications de la maladie et de l'infortune, s'inscrivant dans un registre étiologique de la causalité basé en partie sur un processus d'attribution de la responsabilité vers l'extérieur, une orientation de l'origine du mal vers un « en dehors » de l'individu, « la sorcellerie s'exprimant avant tout sur le mode de l'extériorité » (Camus, 1997 : 50). La question de l'imputation sorcellaire peut être envisagée comme un renvoi de la responsabilité à une extériorité, incarnée dans le personnage d'un sorcier, d'une personne malveillante ou d'un esprit (Favret-Saada, 1977 ; Fisher, 1985). Les représentations de la maladie et les logiques de causalité seront abordées dans le chapitre 3, révélant une forte imprégnation morale de tels schémas explicatifs et représentations dans le contexte st-lucien.

1.1.1.2. Moralités, éthique et santé

Le domaine de l'anthropologie médicale a donné lieu à de nombreuses réflexions sur les relations entre éthique et santé, même si de tels liens sont parfois difficilement reconnus en contexte biomédical (Brandt et Rozin, 1997). Cependant, dans toutes les sociétés, les questions de santé ont une composante morale (Rozin, 1997). Une anthropologie associant éthique et santé se penche alors sur la maladie comme question morale culturellement conditionnée (Brandt et Rozin, 1997), sur la construction de l'identité morale à travers les récits de maladie ou les choix en contexte de pluralisme médical (Nichter, 1992 ; Brodwin, 1996) ou encore sur la construction culturelle de la morale médicale (Marshall et Koenig, 2000 ; Veatch, 1989 ; Fox et Swazey, 1984). Les conceptualisations produites dans l'étude des relations entre éthique et santé se situent particulièrement du point de vue des comportements des thérapeutes et des malades en recherche de soins. Toutefois, il existe peu de recherches sur les éthiques médicales en dehors du contexte de la biomédecine et ce, malgré la suggestion de Lieban (1990), Fabrega (1990) et Kunstadter (1980) de recourir à des éthiques médicales comparatives afin de mieux cerner l'incarnation de la moralité dans la culture ou de développer une perspective transculturelle des « ethnoéthiques » des thérapeutiques traditionnelles. Pour Lieban (1990), le thème des éthiques

médicales en anthropologie a été négligé en raison de l'influence du relativisme culturel, une conception à l'origine de l'évitement des jugements de valeur ethnocentriques.

Les approches anthropologiques des éthiques médicales conçoivent généralement la culture comme un facteur d'influence à la fois du contenu, de la forme des préceptes éthiques ainsi que du mode de résolution du conflit éthique (Weisz, 1990 ; Christakis, 1992 ; Pellegrino, 1993). Il s'agit alors de saisir les pratiques et discours de la moralité médicale en tant qu'elles sont culturellement constituées, incarnées dans des idéologies religieuses et politiques qui influencent les individus et les communautés dans des moments biographiques et historiques particuliers (Marshall et Koenig, 1996). Cela a donné lieu à des études d'éthiques comparatives au regard de la religion (Coward et Ratanakul, 1999 ; Pellegrino, Mazzarella et Corsi, 1992) ou du contexte culturel (Hoffmaster, 1990, 1992 ; Kunstadter, 1980) ; Fox et Swazey, 1984), à des études « ethnomédicales » des éthiques médicales (Fabrega, 1990) ou à des recherches sur les relations médecins / patients dans une perspective comparative (Van Dongen et Fainzang, 2002). Une analyse des aspects moralement pertinents de la médecine traditionnelle nous est fournie par Lieban (1990) à propos de la médecine Cebuano aux Philippines. Malgré ces quelques études, l'approche anthropologique des éthiques médicales non biomédicales semble assez rare (Massé, 2002). Dans la Caraïbe, on a surtout affaire à des descriptions ethnographiques des pratiques ethnomédicales, dont très peu font état des aspects moraux, ou alors de façon très succincte, au profit des aspects religieux ou médicaux (Horowitz, 1967 ; Barrett, 1973 ; Rocetero, 1973 ; Hess, 1983).

1.1.1.3. Classifications morales des praticiens

L'étude des thérapeutes traditionnels en contexte de pluralisme médical conduit souvent à des approches classificatoires sur la base de critères spécifiques, tels que l'affiliation religieuse, la source du pouvoir thérapeutique, la pratique de soins, les traitements envisagés, l'origine géographique du guérisseur, la théorie étiologique de la maladie, la phase d'initiation, la technologie ou le coût du traitement (Turner, 1964a ; Horowitz, 1967 ; Barrett, 1973 ; Rocetero, 1973 ; Jordan, 1975 ; Foster, 1976 ; Snow, 1978 ; Hess, 1983 ; Bougerol, 1983 ; Laguerre, 1987 ; Lieban, 1990 ; McCarthy Brown, 1991 ; Taverne, 1991 ; Sturzenegger, 1996 ; Brodwin, 1996 ; Benoist, 1996 ; Benoit, 2000 ; Poirier, 2002). Pourtant, comme le montre Vonarx (2011 : 84) à propos des praticiens du *vodou* en Haïti, « un exercice de classification des thérapeutes est toujours périlleux et réducteur ». En effet, compte tenu de la grande diversité médicale, la restriction d'un thérapeute dans un domaine d'activité particulier est difficilement

formulable, d'autant plus qu'il existe un aspect subjectif à la question. Laguerre (1987) développe un modèle tripartite pour définir un thérapeute non biomédical dans la Caraïbe, incluant la réalité subjective de la personne, la réalité objective telle que mesurée par la clientèle du thérapeute et le système de croyances de la communauté qui fournit un canevas pour l'interprétation des réalités subjectives et objectives. Cette tripartition permet semble-t-il d'envisager les comportements des thérapeutes et des malades en quête de soins à travers différentes perspectives, ce qui est appliqué dans cette thèse en lien avec les moralités et l'éthique. En effet, il s'agit ainsi d'analyser les discours internes des thérapeutes en relation à la légitimité éthique de leur pratique, puis de rendre compte des thérapeutes et des traitements tels qu'ils sont évalués moralement par la société et les malades, et enfin de comprendre les processus généraux d'évaluation morale au sein de la société.

En ce qui concerne les processus de construction identitaire des thérapeutes, ils peuvent être mis à jour à travers les récits de vie et les discours de ces praticiens, s'inscrivant souvent au sein d'une rhétorique religieuse. Constatant la complexité des traditions de guérison et des mondes moraux compétitifs dans le système pluriel de soins de santé en Haïti, Brodwin met en évidence les dynamiques d'auto-légitimation à l'œuvre dans la construction de l'intégrité et de l'identité morale du guérisseur, ce qu'il appelle la « pratique subjective du pluralisme médical » (1996 : 197). Cette recherche pourrait être mise à profit et nous inviter à aborder la pratique subjective du pluralisme moral, en se rappelant que les éthiques médicales des praticiens sont le résultat de négociations intersubjectives contextualisées, mises à jour par une approche interactionnelle. Dans ce contexte, Brodwin (1996) considère que l'héritage familial des pouvoirs thérapeutiques demeure souvent la façon la plus moralement légitime et authentique d'acquiescer des pouvoirs divins, constituant ainsi un argument pour l'innocence personnelle. Souvent en effet, l'origine de l'acquisition du pouvoir thérapeutique joue un rôle important dans le processus de légitimation morale, selon qu'on ait affaire à un héritage familial, à une révélation divine, à un don ou à un apprentissage (Foster et Anderson, 1978 ; Kleinman, 1980 ; Laguerre, 1987 ; Taverne, 1991 ; Brodwin, 1996 ; Dorival, 1996 ; Schmitz, 2006). Moyennant des négociations identitaires, les thérapeutes élaborent des discours moraux et des justifications éthiques incarnées. Celles-ci révèlent leur conception de la responsabilité humaine (Brodwin, 1992) et mettent de l'avant une moralité irréprochable, la sorcellerie s'accommodant mal d'une vie sociale désordonnée (Camus, 1997). Elles tendent également à légitimer la pratique employée en l'orientant vers un consensus public moral (Beck, 1979 : 270), en pratiquant de manière privée et individualisée (Lambek, 1993) ou en attribuant l'immoralité de

la pratique aux esprits (Luedke, 2011). L'identité du thérapeute est en prise à une reconstruction constante, ce qui permet de l'envisager comme « épice de d'un nouveau syncrétisme » moral, selon les termes empruntés à Laguerre (1987 : 39). Cette identité complexe du thérapeute en contexte de pluralisme médical est associée, dans la Caraïbe, aux identités hybrides à l'œuvre dans le monde « atlantique noir » en général (Trouillot, 1992 ; Gilroy, 1993 ; Brodwin, 1996). Le concept de « *role adaptation* » (Landy, 1977), employé au départ pour démontrer l'impact de la biomédecine sur les guérisseurs traditionnels, pourrait bien servir à qualifier les effets des processus de moralisation sur les thérapeutes. En effet, les stratégies adaptatives développées par les praticiens afin de maintenir leur position sociale au sein d'une société s'appliquent également à leur statut moral et cet aspect sera développé dans le chapitre 6 de cette thèse en termes de stratégies de construction et de préservation du statut moral, s'inspirant des travaux de Mahmood (2005), Kenny (2007), Lambek (1993) et Rasanayagam (2009) portant sur la construction du statut moral en contexte religieux.

1.1.1.4. Itinéraires thérapeutiques et espaces de moralité : la maladie comme menace au statut moral

L'épisode de maladie ou la situation d'infortune constituent des événements particuliers et moralement significatifs de la vie quotidienne des individus, c'est-à-dire une situation génératrice de souffrance et de moralité. Dans cette perspective, les discours et les pratiques thérapeutiques donnent accès, non seulement aux logiques des choix thérapeutiques en contexte de pluralisme médical, aux évaluations morales en santé, tant du point de vue des praticiens, des malades que de la population, mais aussi à la construction de l'identité morale du malade (Parkin, 1985 ; Nichter, 1992 ; Brodwin, 1996 ; Pandian, 1997). L'utilisation d'une forme de thérapie particulière met en jeu des idiomes moraux et engendre l'énonciation de jugements moraux, occasionnant au sein de la société ce que Brodwin (1992) envisage comme un débat « métamédical » sur Dieu, la moralité et le soi. Il s'agit ainsi d'envisager les stratégies individuelles visant la négociation entre différents thérapeutes et systèmes éthiques en conflit, ainsi que l'ajustement des itinéraires thérapeutiques en fonction des espaces de moralité (Brodwin, 1996 ; Vonarx, 2011). Cependant, les recours thérapeutiques répondent parfois à des enjeux invisibles et la notion de « stratégies paradoxales » permet de saisir ces itinéraires thérapeutiques en évitant une sur-systématisation (Fainzang, 2001) et une « cohérentisation abusive » (Hell, 2002 : 248).

Dans son ouvrage, Brodwin (1996) soutient que le type de diagnostic attribué à la maladie ou à

l'infortune induit une moralisation spécifique de la personne malade. En effet, si le traitement biomédical ne fonctionne pas, on considère que c'est une maladie non naturelle, donc « envoyée », s'engageant alors un processus d'interprétation du caractère moral de la personne malade et de la personne qui a envoyé la maladie (Zigon, 2008). Ainsi, le seul fait de se référer à un praticien *vodou* lors de la recherche de soins peut entraîner une suspicion de culpabilité. En outre, dans ce contexte, la personne malade sera amenée à développer un discours moral personnel sur son malheur, sa pratique quotidienne entrant parfois en contradiction avec le discours moral officiel. Le travail éthique opéré par un malade dont on vient d'annoncer la maladie ou le diagnostic est également analysé par Farmer (1996), lequel évoque le calcul moral établi par le malade cherchant à savoir qui a envoyé la maladie et pour quelles raisons, décidant s'il renverra ou non la maladie à la personne à l'origine du sort. La maladie - et plus particulièrement le VIH/sida - est également considérée par Vignato (1999 : 88-89) comme une menace au statut moral de la personne malade, mais aussi de sa famille, dans la mesure où l'origine de la maladie est attribuée à un acte immoral, et cette « équivalence entre « risque » [d'infection] et immoralité » implique pour y échapper de la « droiture morale ». Tirant profit du champ d'étude des relations entre éthiques et santé, il est possible d'envisager les discours sur l'*obeah* comme des témoignages explicatifs du malheur, basés sur des schémas d'interprétation causale. Comme le démontre Massé (2008) pour le *quimbois* en Martinique, au même titre que l'envie, la *dévenn* et les « esprits », l'*obeah* peut être considéré comme « idiome d'explication » de la souffrance⁵, se demandant si les idiomes d'identification de la détresse ne pourraient pas être considérés « comme des formes de commentaires politiques ou moraux sur la société postcoloniale » (2008 : 254). Bougerol (1997) considère dans le cas de la Guadeloupe que la sorcellerie a une valeur explicative « officielle » des maux et malheurs personnels, même si elle estime que l'évocation des persécutions magiques ne bouleverse pas le statut moral de l'individu concerné, au sens où il « n'a pas l'impression de se mettre en marge du groupe [...] ne craint pas de passer pour un « arriéré » comme le redoute le paysan du bocage qui évoquerait ce type de causalité [en référence aux travaux de Favret-Saada, 1977] » (1997 : 11). Toutefois, à l'instar de Massé (2008 : 198), on doit se questionner sur ces propos :

[On ne peut] impunément l'invoquer dans son cas personnel [car] le *quimbois* demeure largement connoté négativement dans les représentations sociales. Être soi-même associé à un épisode de *quimbois*, même en tant que victime, ternira l'image sociale de l'individu. Même s'il fait partie du langage légitime de la détresse, on le retrouvera volontiers dans les discours portant sur les sources de la détresse d'un voisin, d'un ami, d'un parent, ou comme cause

⁵- Cette perspective, interprétant l'*obeah* à Ste-Lucie en termes d'idiome d'expression de la souffrance sociale, économique et politique, est développée ailleurs (Meudec, 2013b).

de la détresse dans la société en général, mais à peu près jamais dans un discours relatant sa propre détresse. [Le *quimbois* semble] réservé aux intentions malveillantes

Et l'invocation de l'*obeah* comme idiome d'explication du malheur à Ste-Lucie semble constituer dans le même sens une menace au statut moral de la personne malade. Ainsi, l'*obeah* à Ste-Lucie est, au même titre que le *quimbois* en Martinique, un « concept par essence ambigu, vague et variable » dont la signification est à chercher « dans les usages qui en sont faits » (Massé, 2008 : 2000). Et c'est donc à travers ses usages moraux et éthiques que l'*obeah* sera étudié dans cette thèse.

Les discours moraux « populaires » des malades et les processus généraux d'évaluation morale en contexte de soins ne font pas l'objet d'enquêtes systématiques de la part des anthropologues. C'est pourquoi il convient d'étudier les discours moraux produits par et sur les praticiens et leurs pratiques, provenant des malades, des praticiens eux-mêmes ou d'autres praticiens, des membres de communautés religieuses, de médecins ou de la population en général. Et la compréhension de ces discours passe par une analyse de la moralité séculière et des processus de moralisation entourant les pratiques de guérison dans la société ou le contexte étudié, ce qui sera développé aux chapitres 4 et 5. Car les évaluations morales visant les praticiens, par eux-mêmes ou par d'autres, sont associées à des valeurs morales, à des configurations de représentations culturelles fournissant un canevas d'interprétation pour comprendre l'autodéfinition des thérapeutes. La désignation externe renvoie à des conventions attribuant à la conduite humaine des connotations positives ou négatives, lesquelles reflètent des idiomes moraux plus généraux. Dans le contexte st-lucien, il s'agit donc de comprendre le discours moral et éthique accompagnant les différents (non)recours aux pratiques de/associées à l'*obeah*, les éléments moraux déclencheurs de stratégies individuelles et les conditions morales amenant à l'établissement d'un tel diagnostic - souvent le fait des malades, de leur famille et/ou des guérisseurs - renvoyant l'origine du malheur à un acte de sorcellerie, à un « travail » d'*obeah*.

1.1.1.5. Moralisation du soin et polarisation de l'évaluation morale en santé

Le thème des attributions morales visant les praticiens est souvent mentionné de façon suggestive dans le cadre de la description, en situation de pluralisme médical, des itinéraires thérapeutiques des malades en quête de soins (Fisher, 1985 ; Benoist, 1996; Fainzang, 1997). Les aspects abordés concernent les processus de décision à l'origine du choix de la thérapie (Janzen, 1996 ; Bougerol, 1997), les critères de sélection des thérapeutes, en fonction des représentations de la maladie (Littlewood, 1993 ;

Dorival, 1996), des capacités financières ou de la mobilité géographique. La multiplicité des recours en situation de pluralisme médical donne lieu à l'énonciation de jugements moraux visant les pratiques et praticiens, déclinés le plus souvent sur un mode bipolaire, une fragmentation des valeurs caractérisée par l'utilisation de contraires, opposant par exemple la compétence au charlatanisme, la vocation au mercantilisme, le positif au négatif (Rocetero, 1973 ; Snow, 1978 ; Laguerre, 1987 ; Bougerol, 1997). Le pôle positif peut s'exprimer en termes de prestige social, de légitimité thérapeutique et être associé dans certains cas à un processus d'inversion symbolique (Sturzenegger, 1996 ; Hell, 2002). Le versant négatif est révélé par l'emploi d'injonctions éthiques péjoratives (charlatans, sorciers, quimboiseurs) (Fabrega, 1990 ; Bougerol, 1983, 1997 ; Dorival, 1996) qui peuvent viser le contrôle de l'accès à la pratique dans un contexte non occidental où religion et guérison sont souvent inséparables (Fabrega, 1990). La classification de thérapeutes non occidentaux en fonction de seuls critères moraux (Rocetero, 1973) repose sur une évaluation morale souvent réduite à deux catégories⁶ - une bonne et une mauvaise -, les jugements moraux s'inscrivent dans une « ontologie de l'absolutisme moral⁷ » (Parkin, 1985 :11). La définition locale du charlatan, conçu ici comme figure du moralement inacceptable, du moralement illégitime - et non figure du Mal en soi -, s'établit en fonction d'un jugement moral négatif posé sur une pratique sociale. Il s'agit alors de saisir les critères servant de fondement à cette construction morale et plus généralement les processus d'attribution de qualités morales à des individus (Hallen, 2001). L'instauration de frontières morales entre un thérapeute et un charlatan, entre un *gadè* et un praticien de *l'obeah* (Anthony, 1999) semble difficile, car le statut du praticien est souvent ambigu (Poirier, 2002 ; Hell, 2002 ; Geschiere, 2005 ; Favret-Saada, 1977). Cet univers ambivalent, bien plus que manichéen (Bougerol, 1990), ressort dans l'image de sorciers « à double visage », une conception caractérisée par des « interpénétrations des univers du Bien et du Mal » (André-Bigot, 1998 : 477). Comme le rappelle Geschiere (1995 : 283), l'ambiguïté de la sorcellerie réside en partie dans le fait que « la teneur fondamentale de ces forces est certainement mauvaise, mais elles peuvent être canalisées et servir à des fins constructives ». En ce sens, les pratiques peuvent être à la fois bénéfiques et maléfiques, autant pour les cibles que pour les personnes possédant des connaissances en la matière (Stoller et Olkes, 1987). Les savoirs des praticiens, s'inscrivant souvent dans un agencement de référence spirituel, magique et sorcellaire, sont des sources de pouvoir moralement ambiguës, car toutes les applications positives de la con-

⁶- Toutefois, les praticiens ne sont pas toujours classés en termes de « Bien / Mal », ce que soutient Vonarx (2011) à propos du *vodou* haïtien.

⁷- Cette expression fait écho à l'« absolutisme symbolique » dont parle Rapport (1997) pour qualifier l'opposition symbolique entre « étranger » et « local », distinction constitutive de la moralité dans une communauté rurale du nord de l'Angleterre.

naissance sont potentiellement balancées par les négatives ; en ce sens, pratiques et discours thérapeutiques s'inscrivent dans une forme d'ambivalence morale (Kleinman, 1980 ; Camus, 1997c ; Kapferer, 2003) qui révèle deux versants moralement opposés à la même connaissance entraînant des réactions de respect ou de suspicion, voire de stigmatisation (Lambek, 1993), envers les praticiens, leur conférant un espace où se juxtaposent la crainte, l'admiration, la haine, l'adoration, le mépris et la confiance (Handler, 2000 ; Dorival, 1996).

L'espace moral de la sorcellerie est caractérisé par une polarisation manichéenne illustrée par les notions de Bien et de Mal, de moral et amoral, de magie blanche et magie noire. Cette « dichotomie moraliste » (Brodwin, 1996 :126) des discours est issue d'une vision manichéenne du monde dérivée de conceptions judéo-chrétiennes (Bougerol, 1997 ; Poirier, 2002) et coloniales (Hurbon, 1987). Lorsqu'elle apparaît au sein des recherches sur la sorcellerie, Ciekawy (2001) attribue cette polarisation manichéenne à une définition étroite de la « *witchcraft* ». Reflet de la polarité négative de la moralité, prototype du Mal, la sorcellerie ne peut toutefois être isolée et étudiée séparément des autres modes d'évaluation personnelle, dans la mesure où la notion de Mal est intrinsèquement liée dans tout système moral à celle du Bien (Williams, 1993 ; Kleinman, 1995), ce qui ressort dans le concept de polarisation morale (Brodwin, 1996 ; Parkin, 1985). Il s'agit donc d'adopter une vision dynamique du Mal comme pouvoir ambivalent existant aux frontières du Bien, à laquelle s'ajoute une perspective situationnelle (Caton, 2010). Le Mal n'étant pas toujours directement associé à une force personnalisée, ce pouvoir ambivalent peut s'incarner dans la figure du praticien de *l'obeah*, personnage à la fois réparateur du Mal causé par Autrui et instaurateur de malheurs (Bourret, 2003), objet d'évaluations morales elles aussi ambivalentes. Notons également que les termes vecteurs des accusations morales ne sont que rarement repris par les praticiens eux-mêmes, au sens où cette illégitimité morale attribuée au praticien se trouve souvent en décalage avec l'autodésignation (Beck, 1979 ; Calixte, 1998 ; Poirier, 2002).

Il sera question dans cette thèse de démontrer que, souvent, la pratique devient morale lorsqu'elle est reliée à la « personnalité morale » du praticien. Lambek (1993) soutient dans ce sens qu'une mauvaise pratique chez un guérisseur, attribuée à une erreur de jugement, n'influe pas tout de suite sur sa réputation. Mais, si cette mauvaise pratique se répète, alors il deviendra une personne à « mauvais caractère moral ». Il s'agit donc ici d'analyser les discours moraux produits sur des pratiques thérapeutiques, spirituelles, magiques et sorcellaires, *l'obeah*, constituant un ensemble hétérogène et moralement connoté (chapitre 3), pour accéder à une meilleure compréhension des processus de construction de

l'illégitimité morale et du mal en contexte de soins. Cette perspective s'inspire entre autres des travaux de Lambek (2012 : 351) lorsqu'il propose de penser la sorcellerie comme « imagination de l'immoral ». Au final, cette thèse tend à combler une lacune de l'anthropologie portant sur les pratiques de gestion de la maladie et de l'infortune. En effet, le thème de l'attribution de qualités morales aux praticiens et celui des réponses et réactions aux accusations morales y sont souvent peu exploités. Et il en sera ici question, à partir de l'étude des discours de légitimation des praticiens, des stratégies de construction/préservation de leur statut moral et des évaluations/accusations morales les concernant (chapitres 6 et 7).

1.1.2. Perspectives de l'anthropologie religieuse et de l'économie politique de la sorcellerie

1.1.2.1. Religion et moralités

Les articulations entre la religion et les moralités sont très complexes (Fassin, 2012b) et elles doivent considérer que religion et éthique ne correspondent pas totalement et ne peuvent être identifiées l'une à l'autre (Lambek, 2012). Toutefois, comme le dit Lambek (2000 : 313), « *religion provides objects and occasions, no less than models, "of and for" meaningful, ethical practice* ». Dans de nombreux pays, le religieux et le spirituel tiennent une grande place dans les systèmes de moralité (Hallen, 2000) et cette inscription du religieux dans la sphère des moralités invite à considérer les dimensions éthiques des religions, tant du point de vue des codes moraux énoncés et transmis dans des écrits ou oralement que des négociations morales du praticien médico-religieux. Cependant, les éthiques peuvent être implicites et ne pas apparaître dans des codes explicites (Lambek, 2012, à propos de Douglas, 1971). Les travaux de Lambek (1993, 2000, 2012) sur les relations entre religion et moralité sont pertinents dans ce domaine. En effet, ses recherches sur le raisonnement moral des personnes face à l'Islam et à la possession, à Mayotte, fournissent une illustration de la pratique éthique réflexive des guérisseurs et des experts religieux, et de la possibilité de concevoir la possession par des esprits comme une pratique morale (Lambek, 1993), une « pratique complexe où s'articulent pouvoir et moralité » (2000 : 313). La performance⁸ rituelle, perçue comme site de création morale, sert alors de point de départ à une analyse plus large du caractère éthique de la vie quotidienne, car « la moralité établie par la performance ne se restreint pas aux événements marquants [les rituels] [...], mais se manifeste aussi dans le suivi des

⁸- Cette notion de performance est aussi développée par Mahmood (2005 : 137), soutenant que l'action éthique constitue un travail intentionnel - entre autres pour se départir d'une conception déterministe - se faisant au moyen de l'« accomplissement (*performance*) répété des actes qui font appel à ces vertus particulières [comme la modestie, l'honnêteté, le courage] ».

pratiques routinières » (Lambek, 2000 : 315). La possession est ainsi envisagée comme un lieu d'exercice de la capacité éthique, car les esprits peuvent être conçus comme des personnes - avec les obligations éthiques que cela suppose – et les praticiens sont engagés dans une pratique éthique, pouvant dès lors être considérés comme des « exemples éthiques » (Lambek, 2012 : 352-353). Le travail d'Evans-Prichard sur la sorcellerie chez les Azandé (1937) constitue un des premiers travaux portant sur une compréhension de la dimension morale de pratiques religieuses. Ici, la sorcellerie devient un concept significatif de la moralité des Azandé - là où le terme de *sorcery* peut être considéré comme prototype du Mal (Parkin, 1985, à propos d'Evans-Pritchard, 1976) -, c'est-à-dire comme l'expression de « dispositions morales » motivant le passage à l'acte sorcier (Zigon, 2008). Les conceptions et les pratiques religieuses aident les individus à former leur personnalité morale et à alimenter leurs mondes moraux (Vallely, 2002), ce qui conduit Zigon (2008 : 63) à parler de « pratiques religio-morales », rappelant cependant que les conceptions et les pratiques morales dépassent les influences religieuses.

La société ste-lucienne, comme la plupart des sociétés caribéennes (Simpson, 1978 ; Gates, 1980), est marquée par un pluralisme religieux. L'omniprésence de rituels religieux à caractère moral dans la Caraïbe permet de les qualifier de « convocations religieuses des moralités » et de « convocations morales des religiosités » (Massé, 2002b). Ce pluralisme moral peut être révélé à travers les scénarios explicatifs mis en jeu lors d'un épisode de maladie. Cela va dans le sens des propos de McCarthy Brown (1991) lorsqu'elle montre qu'on ne peut penser le *vodou* haïtien comme pratique médico-religieuse dénuée de moralité - perspective corroborée par Castor (1998) -, considérant que la moralité *vodou* ne provient pas d'une loi ou d'une règle, mais qu'elle est contextuelle, façonnée par la situation, mais aussi par la personne ou le groupe impliqués. Les secteurs de soins et/ou religieux peuvent être perçus comme des ordres de moralité en compétition qui modèlent l'expérience de la maladie, les discours et les comportements adoptés (Vonarx, 2005). Dans le cas des Églises pentecôtistes, « leur popularité repose d'ailleurs sur une légitimité morale qu'elles obtiennent dans un paysage religieux en mouvement qui prescrit une forme de religiosité acceptable [...] en les détachant d'une religiosité populaire *vodou* proscrite et fortement stigmatisée » (Vonarx, 2011 : 77).

Et on ne peut référer à l'*obeah*, comme à tout autre secteur « traditionnel » de gestion de la maladie et de l'infortune dans la Caraïbe, sans l'envisager comme lieu d'interface de la religion et de la moralité. Cette thèse analyse donc le rapport entre religion et moralités en contexte st-lucien, à travers l'étude des discours religieux et moraux et des dimensions morales d'un phénomène médico-religieux,

l'obeah pouvant être conçu comme élément du « royaume moral » (Lambek, 1993). En effet, *l'obeah* constitue un lieu de production d'un discours moral sur la société st-lucienne, au sein d'un espace moral pluriel composé de la biomédecine, du catholicisme, du protestantisme, des diverses églises de guérison et de la médecine « traditionnelle ». À forte majorité catholique, la population de Ste-Lucie est amenée à utiliser les idiomes moraux du catholicisme - comme cela peut être le cas ailleurs (Rio, 2003) -, notamment un discours bipolaire du Bien versus le Mal (Brodwin, 1996 ; Anthony, 1999 ; Migerel, 1987). *L'obeah* constitue un lieu non homogène de production d'un discours moral sur la société et l'enquête ethnographique portant sur les discours moraux de/sur *l'obeah* vient préciser les conditions concrètes de production de son atlas moral (Cohen, 2001) ainsi que les critères de construction de son illégitimité morale à Ste-Lucie, une illégitimité morale étudiée dans d'autres contextes (Lambek, 1993).

1.1.2.2. Religion, magie et sorcellerie

Dans le domaine de l'anthropologie religieuse, de nombreux efforts ont été déployés pour tenter d'établir une distinction nette entre magie et religion, imposant le second comme « terme dominant » et instituant par là une vision hiérarchisée et ethnocentrique des différents modèles de religion (Paton et Forde, 2012 : 6). En ce qui concerne les pratiques magiques, des auteurs témoignent du décalage entre la perception occidentale et des conceptions non occidentales de la magie (Bergendorff, 2007) et il existe donc un risque de projection d'une vision ethnocentrique sur cet objet. Paravisini-Gebert et Fernández Olmos (2011 : 16) considèrent par exemple que l'expression « magico-religieuse⁹ » est problématique, d'une part parce qu'elle est souvent attribuée aux pratiques spirituelles des Autres - Autres que les sociétés occidentales - et d'autre part car elle réinstaure une dichotomie entre magie et religion. C'est donc avec prudence que les catégories de religion et de magie seront utilisées dans cette thèse et les pratiques de *l'obeah* seront qualifiées de pratiques spirituelles et magiques à connotation sorcellaire.

Il existe de nombreux travaux anthropologiques abordant le thème de la sorcellerie (Kapferer, 2003 ; Stewart et Strathern, 2004), associés à des études historiques (Hutton, 2004, 2010), philosophiques (Bond et Ciekawy, 2001), psychanalytiques (Migerel, 1987), juridiques (Cohan, 2011) et témoignant parfois d'un point de vue « de l'intérieur » (Johnston et Aloï, 2007 ; Greenwood, 2000). Plusieurs recherches anthropologiques portant sur les pratiques magiques et sorcellaires s'inscrivent dans une perspective fonctionnaliste, laquelle considère que les accusations de sorcellerie visent à renforcer

⁹- Bougerol (1993) nomme quant à elle « spécialistes du magico-religieux » les praticiens de la Guadeloupe.

l'ordre social existant (Mantz, 2003) ou à relâcher les tensions sociales (Kapferer, 2003). Cet argument fonctionnaliste sera souvent repris par la suite dans les diverses tentatives de compréhension des accusations de sorcellerie (Stewart et Strathern, 2004). L'ouvrage - devenu classique - d'Evans-Pritchard (1937), intitulé *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, donne à voir une distinction entre *witchcraft* et *sorcery*, en fonction du caractère inné ou acquis de connaissances magico-sorcellaires. Dans le premier cas, les praticiens obtiennent le pouvoir par héritage ou par élection divine, donnant lieu à un pouvoir hérité qui agit sur le sorcier à son insu, alors que dans le deuxième, ils l'acquièrent par apprentissage, rendant compte d'une action consciente qui vise à nuire à autrui. À la magie conçue comme pouvoir de certains individus de guérir le mal par des pratiques contre-sorcellaires (Bonte et Izard, 2000) serait opposée la sorcellerie instrumentale, ou pouvoir de faire le mal par l'intermédiaire d'un ensemble de manœuvres visant à asservir autrui, parfois même en le dirigeant vers la mort. Cette recherche révèle la complexité d'un phénomène auquel on attribue très souvent un « caractère illogique apparent (*apparent illogicality*) » (Kapferer, 2003 : 7). Toutefois, cette distinction, bien que reprise dans de nombreux travaux anthropologiques par la suite, ne peut s'appliquer dans tous les contextes (Handler, 2000 ; Pels, 1993 ; Kapferer, 2003 ; Hamès, 2008 ; Adam, 2006 ; Turner, 1964b). Cette impossibilité provient entre autres du caractère artificiel et occidentalocentré de telles catégories (Lambek, 1993, 2005 ; Turner, 1967 ; Bergendorff, 2007 ; West, 2007) et de sa relation étroite avec le christianisme, lequel a formé en partie les discours moraux à son endroit (Greenwood, 2000 ; Migerel, 1987). Turner (1964b : 314) soutient par exemple que des actions peuvent être attribuées à la *witchcraft* ou à la *sorcery* selon les situations et les points de vue et que l'étude de la sorcellerie demande donc un « traitement théorique dynamique ». Geschiere (1997 : 255 n.1) démontre que ces notions de *witchcraft* et *sorcery* sont des « traductions inopportunes de notions locales qui renvoient à des significations plus larges », constatant toutefois que ces termes occidentaux sont maintenant appropriés en contexte local, en l'occurrence par « les Africains » dans cette recherche. Stewart et Strathern (2004 : 2) proposent quant à eux de considérer la *witchcraft* comme l'expression d'un pouvoir dans le corps et la *sorcery* comme l'usage d'une connaissance magique « pour blesser ou faire du bien aux autres ». D'autres préfèrent rejeter cette distinction et utiliser indistinctement les deux termes, considérés comme synonymes (Parés et Sansi, 2011). Cette dernière perspective se base sur une impossible différenciation, du fait de l'ambiguïté inhérente à ces pratiques et à leurs représentations, dépendantes des contextes et des situations. Car les discours de la sorcellerie sont caractérisés par une « ambiguïté perpétuelle », Favret-Saada (1977: 282) faisant ici le lien entre l'ambiguïté de la sorcellerie, l'usage quasi inexistant du terme « sorcier » dans les discours et la

désignation des praticiens par des « caractéristiques morales négatives ».

En contexte caribéen, Bougerol (2008, 1990, 1993) soutient qu'il n'y a pas de *witchcraft* en Guadeloupe et que toute pratique sorcellaire est volontaire, de type instrumental, renvoyant donc à la notion de *sorcery*. Mantz (2008 : 11) considère également que l'*obeah* s'inscrit davantage dans une pratique de la *sorcery* : « *While witchcraft can be defined as the unconscious, often involuntary capacity to cause harm to others, sorcery is the preferred term to describe conscious and premeditated acts of supernatural violence. Obeah is thus not witchcraft in fact but sorcery, as it is popularly conceived as being the product of a conscious misuse of supernatural knowledge for individual ends.* » Toutefois, comme nous le verrons plus loin dans cette thèse, la catégorisation de l'*obeah* n'est pas si évidente et elle dépend en fait de la situation et du point de vue dont on parle, aspect abordé par Turner (1964b). En effet, la moralisation négative et l'attribution d'un caractère intentionnel à ces pratiques sont des aspects souvent avancés par la population à l'égard des praticiens ou des personnes accusées d'*obeah* et les praticiens rencontrés légitiment au contraire leur pratique en termes de *witchcraft*, en relation à une origine des pouvoirs relevant d'un don et/ou d'un héritage non-intentionnel.

1.1.2.3. Sorcellerie et politique

Les pratiques magiques sont analysées dans le champ de la santé et de la religion, mais également en lien avec le politique ; Paravisini-Gebert et Fernández Olmos (2011 : 15) soutiennent qu'elles ont souvent été associées aux religions et aux cultures des sociétés « prémodernes ». Cependant, de récentes recherches visent à inscrire ces pratiques dans le champ du pouvoir, du politique et de la « modernité » (Palmié, 2002 ; Geschiere, 1995, 1997), en réaffirmant la « polyvalence » des figures de la sorcellerie (Geschiere, 1995 : 261). Il s'agit alors de comprendre « la floraison du recours à des personnages médiateurs et à la sorcellerie » dans les sociétés contemporaines (Kuczynski, 2008 : 238), interprétant la sorcellerie « *as revelations of the fabulations and transmutations of capital in globalising circumstances* » (Kapferer, 2003 : 2). La sorcellerie, comme le constatent Parle et Scorgie (2012 : 874), ne semble pas disparaître, mais au contraire se construire sur des nouvelles formes « en réponse aux pressions sociales changeantes ». Cette nouvelle perspective s'appuie sur des critiques à l'égard de la « méthode anthropologique de l'altérisation », là où les recherches sur les pratiques magiques et sorcellaires ont procédé jusqu'alors à l'invention d'un « Autre ethnographique » - généralement réduit à une

seule dimension -, ces pratiques étant renvoyées à la tradition, à l'irrationalité¹⁰ ou à un ailleurs (Kapferer, 2003 : 5). Cette démarche visant à rendre compte de la construction de la sorcellerie comme figure de l'Autre est partagée par Blaser (2005) en termes de « politique de la différence », par Green (2005) à propos des logiques de validation de la sorcellerie en anthropologie, ou encore par Shaw (1997) à l'égard de la sorcellerie en Afrique conçue comme le « produit de l'histoire de la traite atlantique ».

La perspective de l'économie politique envisage les pratiques magico-sorcellaires comme « des réactions ou des commentaires face à la modernité, et particulièrement au capitalisme » (Forde, 2012 : 199), soutenant que les discours sur la sorcellerie agissent comme une critique morale des effets du capitalisme sur l'économie locale (Englund, 2007). Ces pratiques sont alors considérées comme antithétiques de l'ordre social dominant, constituant des formes de résistance face à la colonisation occidentale et aux processus de modernisation (Romberg, 2012). Austen (1993) souligne le fait que la « sorcellerie africaine » peut être interprétée au regard des logiques économiques de marché et de l'imposition du capitalisme, les accusations de sorcellerie étant interprétées à la lumière des conceptions sous-jacentes à l'égard de l'acquisition matérielle individuelle. Taussig (1980) analyse dans ce sens les représentations à l'égard d'El Tio (littéralement « Oncle », mais signifiant aussi « le Diable »), vectrices d'une explication de la richesse et de la pauvreté qui reflète l'acceptation ou la résistance à une structure capitaliste, et tente de comprendre comment le discours sur les forces occultes intervient dans les incertitudes modernes (Taussig, 1987). Geschiere (1997, 1995) étudie la sorcellerie au Cameroun dans cette perspective, démontrant l'existence de deux orientations principales à ces pratiques, l'une étant axée sur l'accumulation de pouvoir et de richesse (versant accumulateur) et l'autre sur le désir de niveler des inégalités en termes de richesse et de pouvoir (versant égalisateur), donnant lieu à « une tension entre idéologie égalitaire et pratique d'inégalité » (1995 : 125). Pour Comaroff et Comaroff (1999), la sorcellerie apparaît comme un idiome culturel, intrinsèquement lié aux systèmes coloniaux inégaux, qui a le potentiel de déstabiliser l'ordre économique et politique au niveau local ou régional. Leur travail vise à rendre compte du fait que la sorcellerie ne constitue pas un retranchement dans la « tradition », mais plutôt « *a mode of producing new forms of consciousness ; of expressing discontent with modernity and dealing with its deformities [...] It is new magic for new situations* [reprenant les propos d'Evans-Pritchard (1937 : 513)]. » (1999 : 284) Ils développent le concept d'« économie occulte » pour désigner un « ensemble de pratiques impliquant la mobilisation (une fois encore, réelle ou imaginée) de moyens magiques à des fins maté-

¹⁰- Le thème de rationalité est très présent dans plusieurs études sur la sorcellerie, ce qui constitue d'après Greenwood (2000 : 3) le signe d'une « relation problématiques des sciences sociales avec le monde du magique ».

rielles ; ou, plus largement, la production illusionniste de la richesse par des techniques irréductiblement mystérieuses » (Comaroff et Comaroff, 2010 : 29). Dans cette perspective, « la sorcellerie apparaît comme une forme d'action politique - un idiome local principalement subversif qui entre en contestation avec les forces coloniales et postcoloniales » (Romberg, 2012 : 304), ou encore une « éthique de survie (*survival ethic*) » face à la répression politique (McCarthy Brown, 1991). Les discours occultes constituent une charpente morale imaginaire mais cohérente qui éclaire les anxiétés des individus à propos des inégalités sociales et des incertitudes (Parish, 2010 ; Englund, 2007). De ce point de vue, « la sorcellerie est moins une catégorie analytique réifiée qu'un discours moral situé » (Comaroff et Comaroff, 1993, xviii). À la Dominique, Mantz (2007 : 18) relie le contexte social des accusations et les changements économiques et politiques, soutenant que les accusations de sorcellerie forment « une réponse culturellement logique aux anxiétés socio-économiques ».

Les liens entre discours de sorcellerie, économie occulte et incertitudes socio-économiques sont plus récemment analysés dans le contexte de l'aide internationale en Haïti, là où l'insécurité sociopolitique et économique et l'opacité des processus bureaucratiques alimentent des accusations morales et sorcellaires dirigées vers des fournisseurs et des bénéficiaires de l'aide (James, 2012). Dans cette perspective, la sorcellerie devient un indicateur de la peur et de l'appréhension générées par les inégalités liées à la modernité (Jamieson, 2010). Dans un autre contexte, Schram (2010) analyse les représentations associées à la pauvreté en Papouasie Nouvelle-Guinée, attribuée à la persistance de la sorcellerie et perçue comme un « échec moral ». L'ouvrage de Haar (2007), les travaux de Cohan (2011), Petrus (2006 ; 2012) ou Golooba-Mutebi (2005) - pour ne citer qu'eux - visent d'ailleurs à comprendre l'augmentation de la violence et du nombre de meurtres liés aux accusations de sorcellerie aujourd'hui en Afrique ; et celui de Whitehead et Wright (2004) s'y intéresse en Amazonie. Cette perspective donne lieu à une réflexion sur les défis que pose la sorcellerie aux États et aux institutions judiciaires (Geschiere, 2005 ; Comaroff et Comaroff, 2004) ou sur les interventions policières « en quête d'ordre moral » survenues en contexte de violence liée à la sorcellerie (Rio, 2011).

Les approches de l'économie politique de la sorcellerie ont été critiquées pour leur manque apparent d'historicité (Shaw, 1997), critique appliquée à l'ensemble des recherches sur la sorcellerie (Wirtz, 2012), pour l'adoption du modèle fonctionnaliste de la sorcellerie et pour leur présentation de l'occulte comme quelque chose de moderne, sans même prêter attention aux continuités culturelles (Forde, 2012). Comme le montre Kapferer (2003 : 18), la perspective adoptée par Comaroff et Comaroff

(1999) a tendance à reproduire une approche fonctionnaliste et psychologisante en circonscrivant la sorcellerie à des conditions contemporaines liées à la vulnérabilité et à l'incertitude. En outre, la perspective de la sorcellerie comme résistance au capitalisme ne peut être appliquée dans tous les contextes (Masquelier, 2008b). Romberg (2012 : 305) révèle à cet effet que « l'économie morale de la *brujería* [à Porto Rico] ne travaille pas juste à s'adapter à la colonie moderne, mais aussi qu'elle la reproduit », la sorcellerie pouvant difficilement être perçue ici comme une « contre-hégémonie ». Cette idée abonde dans le sens des travaux de Kapferer (1983) au Sri Lanka, montrant que la sorcellerie ne freine pas l'entrée du capitalisme, qui s'appuie plutôt sur elle pour s'insérer dans la société. Ainsi, bien que cette perspective d'une économie politique soit pertinente pour comprendre les relations entre pouvoir et sorcellerie¹¹, elle doit être complétée par une analyse des dimensions morales des pratiques sorcellaires, compte tenu des relations étroites entre religion, moralités et pouvoir (Lambek, 2000).

1.2. La sorcellerie et l'*obeah* dans la Caraïbe, recherches et perspectives

Les sociétés plurielles de l'espace caraïbe manifestent une hétérogénéité culturelle qui s'explique en partie par des facteurs communs, à savoir l'histoire de l'esclavage et de la domination coloniale. Issues de la rencontre entre sociétés et cultures africaines et américaines (Mintz et Price, 1992), elles sont marquées par une acculturation constante, une complexité en mouvement, une ambiguïté culturelle (Wardle, 2007), ce qui fait dire à Trouillot (1992) que « *caribbean is nothing but contact* ». Les religions créoles caribéennes sont caractérisées par une adaptation créatrice donnant lieu à des systèmes complexes, pluralistes et intégrateurs (Simpson, 1980), à des traditions spirituelles comportant des caractéristiques qui peuvent être différentes ou similaires (Murphy, 1994). Paravisini-Gebert et Fernández Olmos (2011 : 2) s'intéressent aux pratiques religieuses caribéennes créoles d'origine africaine qui se sont développées dans la Caraïbe pendant la colonisation européenne. Elles distinguent plusieurs traits caractéristiques partagés par la plupart de ces systèmes religieux dans la Caraïbe (le terme « religieux » étant adopté en vue d'attribuer à ces configurations autant de légitimité qu'aux ensembles religieux reconnus), dont entre autres le culte des ancêtres, la croyance en un pouvoir surnaturel pouvant investir les objets, la possibilité de relations entre les humains et le monde des esprits, et des expériences de possession (2011 : 13).

¹¹- Ce point sera développé au chapitre 7 et une application de cette perspective au contexte st-lucien est exposée ailleurs (Meudec, 2013b).

1.2.1. Expressions de l'obeah dans la Caraïbe et à Ste-Lucie

Les pratiques de/associées à l'*obeah* sont mentionnées dans plusieurs recherches menées dans les îles anglophones de la Caraïbe (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos, 2011), en Jamaïque (Paton, 2009 ; Sobo, 1993), à la Barbade (Beck, 1975), à Trinidad (Pollak-Eltz, 1993), à Antigua (Lazarus-Black, 1994) aux Bahamas (Missick, 1975 ; McCartney, 1976 ; Hedrick et Stephens, 1977), à Guyana (Thompson, 1958 ; Campbell, 1976 ; De Barros, 2007), au Surinam (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos, 2011), à Montserrat (Dobbin, 1986 ; Skinner, 2005), au Belize (Bullard, 1974), mais aussi à la Martinique (Savage, 2012). D'autres recherches portent sur des immigrants caribéens, comme des Jamaïcains au Costa Rica (Chomsky, 1995) ou à Londres (Newall, 1978) ou des immigrants trinitadiens à Toronto (Butler, 2002). Le dernier ouvrage en date sur l'*obeah* dans la Caraïbe est celui de Paton et Forde (2012) faisant suite à une conférence internationale en 2008 intitulée « *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing* ».

Contrairement à d'autres pratiques spirituelles dans la Caraïbe, celles de l'*obeah* « se limitent à la consultation individuelle », c'est-à-dire qu'elles ne donnent pas lieu à des rituels collectifs comme cela apparaît dans le *vodou* ou la *santería* (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos, 2011 : 159). Les définitions de l'*obeah* renvoient généralement ces pratiques à des caractéristiques thérapeutique, religieuse, magique ou sorcellaire. D'après le *Dictionary of Caribbean English Usage* (Allsop, 1996 : 412), « *obeah is a set or system of secret beliefs in the use of supernatural forces to attain or defend against evil ends* ». Allsop poursuit en définissant le praticien de l'*obeah* comme un homme ou une femme qui apprend et emporte avec lui les pratiques de l'*obeah* comme une « profession secrète » et à qui les clients fournissent une rémunération. L'*obeah* est un terme générique, « plurivoque » (Bourret, 2003), regroupant un ensemble de pratiques individuelles non homogènes, renvoyant à un ensemble religieux, à des pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires, à une pratique de gestion de l'infortune, à un idiome d'explication de l'infortune. Plus ou moins synonyme de « *Science* » à Ste-Lucie (Bourret, 2003; Sobo, 1993 ; Beck, 1979 ; Wilson, 1973) et dans la Caraïbe anglophone (Palmié, 2002), l'*obeah* renvoie à un ensemble de pratiques qui vont être jugées malveillantes ou bienveillantes (Anthony, 1986, 1999; Kremser, 1993, 1986). Retenons donc que l'*obeah* s'inscrit dans le champ des pratiques et des gestions spirituelles, magiques et sorcellaires de l'infortune, visant la guérison ou la résolution de problèmes d'ordres physique, social ou psychique. À cet effet, une description approfondie de l'*obeah* comme ensemble de pratiques de gestion spirituelle, thérapeutique, magique et sorcellaire sera effectuée dans le

chapitre 3, conduisant au constat d'une forte connotation morale inhérente à ces pratiques. L'analyse des discours de légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6) donnera à voir l'expression de cette imprégnation morale au plan des actes et des discours, en démontrant le fait que l'exercice de l'*obeah* est déterminé par des référents éthiques et moraux. L'étude de l'*obeah* dans cette thèse ne relève donc pas d'une attention aux aspects religieux, magique ou thérapeutique, mais plutôt d'une analyse des dimensions éthique et morale que ces précédents aspects suscitent.

Plusieurs travaux témoignent de recherches effectuées à Ste-Lucie à propos de l'*obeah*. Pensons aux écrits de Beck, recevant un apprentissage d'un St-Lucien nommé Alexander Charles et décrivant cette expérience dans un ouvrage (1979) évoquant les accusations d'*obeah* et le lien avec le contexte socio-économique dans *The implied Obeah Man* (1976), les pratiques de l'*obeah* et le monde de la pêche (1977), les messages oniriques (1973) ou encore le monde surnaturel dans la Caraïbe (1975). Notons aussi le travail de Tierney (1969), lequel dresse un portrait folklorisant de l'*obeah* et de « l'envahissement (*infestation*) spirituel de Ste-Lucie » (1969 : 26). Une grande partie de ses propos est consacrée à la présentation de personnages du folklore (*jan gajé, ti bolom, ladjablès, maji mwè*), leur recours à de telles pratiques occultes étant interprété comme une réponse culturelle face à l'inconnu. D'après lui, les influences de l'*obeah* sont multiples : « *Obeah, then, has its origins in West Africa, was perpetuated by the free Africans, added to by Europeans, East Indians and DeLaurence* [un auteur de livres de magie et de sorcellerie], *stimulated by Church and governmental suppression and given a new backdrop by Christianity* » (1969 : 5). Le dernier en date, celui de Calixte (1998), vise à comprendre, dans une perspective fonctionnaliste, la persistance de la croyance en l'*obeah* à Ste-Lucie.

1.2.2. Perspective historique et juridique : la construction coloniale de l'*obeah*

Dans une perspective historique, il existe des travaux abordant l'imaginaire colonial (Jesse, 1966) et les retombées des représentations coloniales sur la conception passée ou actuelle de l'*obeah*. Outre le cannibalisme et les pratiques « barbares » imputés aux esclaves lors de la colonisation, puis plus tard leur passivité, leur brutalité et leur manque de « civilisation », Paton (2004) signale que les colons attribuent souvent aux esclaves des comportements irrationnels. À Ste-Lucie, Breen évoque le « *Kembois*, un autre nom pour l'*obeah* » et « l'addiction de la paysannerie pour la pratique de la sorcellerie », rappelant l'ignorance et le manque d'éducation (religieuse entre autres) de ces paysans, l'« absurdité de la sorcellerie » et les « impostures » proférées en son nom (1970 : 247-251). L'*obeah* est

conçu comme quelque chose à faire cesser, même après l'abolition de l'esclavage (Bilby et Handler, 2004, 2001 ; Thornton, 1904 ; Udal, 1915), une pratique suscitant la peur, les praticiens étant même qualifiés d' « odieuses vermines (*vermines obnoxious*) » (Chomsky, 1995 : 849, citant un article du Times de 1911). Les praticiens de l'*obeah* sont considérés au temps de l'esclavage comme des « empoisonneurs » (Savage, 2007, 2012 ; Delisle, 1996) et après la période esclavagiste comme « des imposteurs ou des charlatans (*frauds or quacks*) » (De Barros, 2007 : 254). C'est en ces termes que l'argumentation coloniale favorisant la répression contre l'*obeah* s'est déclinée, les textes de lois venant entériner ces perceptions et instaurer officiellement l'illégalité de ces pratiques. Dans la plupart des écrits anciens à son propos, les origines de ces pratiques sont attribuées soit à l'Égypte - le terme *Ob* ou *Obi* signifiant « serpent » (Bell, 1889) (Calixte, 1998), soit à l'Afrique (Beck, 1979 ; Robinson, 1893 ; Udal, 1915 ; Morrish, 1982 ; Weatherly, 1923). Et cette thèse conduit, à l'instar de Putnam (2012), à complexifier la question des origines de l'*obeah*, en prenant notamment en compte les influences européennes et nord-américaines.

Bilby et Handler (2004) expliquent la façon dont les Européens, durant la période coloniale, ont effacé et minimisé le rôle positif de l'*obeah* dans la vie quotidienne des esclaves, exagérant les « dimensions antisociales » de ces pratiques. Ces auteurs soutiennent que, bien que les forces utilisées dans l'*obeah* furent « essentiellement neutres », elles étaient dirigées vers les intérêts des esclaves, souvent différents de ceux des colons et visaient parfois directement les colons. Cette interprétation étroite et toute négative de l'*obeah* permettait à ces derniers de se protéger d'actes sorciers et d'empoisonnements, mais aussi de contrer l' « influence subversive de l'*obeah* » (Murrell, 2010 : 233) et d'empêcher d'éventuelles révoltes. Dans son texte, Richardson (1997) soutient que l'*obeah* a été rendu illégal et criminalisé par les colons britanniques par peur d'assister à des actes de rébellion, le pouvoir de résistance attribué aux pratiques de l'*obeah* rendait les colons frileux et anxieux face à la perpétuation de telles pratiques. Handler (2000) montre comment, à la Barbade, les significations du terme *obeah* ont changé au fil du temps, la conception européenne de la sorcellerie ayant été appliquée aux pratiques de guérison des esclaves ; les Africains et Européens partagent, au début du 18^{ème} siècle, « la même conception d'une efficacité de la sorcellerie maléfique » (2000 : 60). Dans cette perspective, la vision de l'*obeah*, telle que construite par les Blancs, était entièrement négative. Le fait d'avoir « mis l'emphase sur la nature menaçante de la pratique et des praticiens » (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos, 2011 : 162) a déformé les compréhensions futures du rôle social de l'*obeah* dans la vie des esclaves et de leurs descendants.

Cette conception teinte fortement les représentations de l'*obeah* chez les Caribéens à l'heure actuelle, phénomène qui peut d'ailleurs être constaté à Ste-Lucie. D'après Bilby et Handler (2004), cette vision coloniale était limitée par le racisme, l'ethnocentrisme, une conception culturelle de la sorcellerie, ainsi que par des opportunités restreintes d'en savoir davantage. C'est notamment à travers les recherches étymologiques à propos du terme *obeah* que cette vision négative ressort. C'est ce que défend Bilby (1993) en soutenant que les étymologistes ont cherché dans les langues africaines des termes ressemblant à celui d'*obeah* et correspondant à leurs conceptions biaisées de pratiques essentiellement maléfiques. Ils ont ainsi trouvé un terme Asante-Twi (*obayi-fo*) - désignant les sorciers maléfiques - qui est venu confirmer leurs présupposés. Et c'est cette étymologie qui est acceptée dans de nombreux écrits scientifiques sur l'*obeah*, dont ceux de Haskins (1990), de Richardson (1997), de Morrish (1982), de Calixte (1998) ou même de Paravisini-Gebert et Fernández Olmos (2011), les significations malveillantes de l'*obeah* étant dès lors acceptées sans réelle critique (Bilby et Handler, 2001). Toutefois, Bilby (1993), puis Bilby et Handler (2004), font appel à une origine étymologique différente¹² issue de la langue Igbo (*dibia*), une étymologie plus crédible référant au rôle social positif du praticien dans sa communauté.

La moralisation négative et l'attribution d'un caractère maléfique à l'*obeah*, émanant des discours des colons, puis des représentants de la loi (magistrats, juges, policiers...), se sont retrouvées dans les écrits scientifiques ultérieurs¹³. En effet, ces derniers s'appuient pour la plupart sur des données de seconde main empruntées aux premiers écrits eurocentristes et racistes, ce qui a déformé¹⁴ ou rendu partielle leur vision de l'*obeah* (Bilby et Handler, 2004 ; Paton, 2012). Tel est le cas des écrits de Clark (1912) - racontant de façon sensationnaliste comment un *obeah man* parvient à tuer quelqu'un au moyen d'une bouteille empoisonnée -, de Robinson (1893) - ayant obtenu des informations d'un policier -, de Thornton (1904) - justifiant les nouvelles lois répressives à l'égard de l'*obeah* et notamment l'ajout de la mention « instruments d'*obeah* » pour faciliter les accusations (Udal, 1915) -, des travaux historiques de Patterson (1967) ou de Lowenthal (1972) qui mettent l'accent sur les dimensions antisociales de l'*obeah*, ou encore des écrits du missionnaire jésuite et anthropologue Williams (1932) qui ont

¹² - Quoiqu'il en soit de son origine exacte, constatons que l'étymologie du terme *obeah* renvoie toujours à une personne et non à une pratique (Anderson, 2008).

¹³ - Les lectures à ce sujet donnent à voir une seule définition exempte de moralisation négative au début du 20^{ème} siècle, chez Emerick (1915).

¹⁴ - La reproduction des préjugés et des conceptions négatives par les universitaires est également mentionnée dans le cas des religions afro-cubaines par Ayorinde (2004).

influencé de nombreux textes par la suite. Parmi ces travaux, plusieurs mettent l'accent sur la crédulité des « *Negroes* », sur leur caractère superstitieux (Dickens et al., 1851 ; Bell, 1889 ; Robinson, 1893 ; Udal, 1915 ; Banbury, 1895) et leurs « croyances irraisonnées » (Bell, 1889 : 5), sur les ruses qu'utilisent les *obeah men* pour parvenir à leurs fins et sur les fraudes dont ils sont à l'origine pour satisfaire leurs besoins financiers (Banbury, 1895). Certains auteurs tentent d'établir une distinction entre deux « classes d'*obeah-men* ». Le premier est généralement ignorant, illettré, d'origine africaine, « croyant fermement » en ses pouvoirs et ne percevant souvent que de petits honoraires, alors que le second, habillé décemment, semble respectable et est jugé « trop intelligent » pour croire en l'efficacité de ses charmes, n'acceptant pas de petits cachets (Robinson, 1893 : 211 ; Williams, 1932). Cette relégation de l'*obeah* au négatif, constaté également à la Jamaïque par Alleyne et Payne-Jackson (2004), se poursuit d'après Tierney (1969 : 10) grâce à un attrait pour le sensationnel : « *Just as sensational crimes get more newsprint than everyday positive activities, so the « black » side of Obeah predominates Obeah-oriented conversations* ». Toutefois, Bilby et Handler (2004) démontrent qu'une lecture critique des premières sources¹⁵ permet d'entrevoir les rôles sociaux positifs que les praticiens (*Negro Doctors*) ont joué dans la communauté esclave, même si le contexte esclavagiste les rendait particulièrement susceptibles d'être accusés de sorcellerie. Des travaux récents tendent à mettre de l'avant des interprétations positives de l'*obeah*, en réaction à l'omniprésence d'une définition coloniale de l'*obeah* comme pratique maléfique. Ils vont définir ces pratiques en termes de guérison et de protection, ou de pouvoir mystique neutre (Bilby et Handler, 2004 ; Stewart, 2005), prenant pour exemple certains pays comme la Guyane française ou le Surinam, au sein desquels, étant donné leur « histoire coloniale différente » (Bilby, 2012), l'*obeah* est défini comme « une force surnaturelle associée à un pouvoir magique de guérison et de protection » (Bilby et Handler, 2004 : 155). Compte tenu de l'héritage colonial important des représentations maléfiques associées à l'*obeah*, on serait en droit de se demander à quel point cet objet et sa définition ne relèvent pas d'une projection de préconceptions occidentales sur un ensemble de pratiques spirituelles et religieuses. Paton (2009) abonde dans ce sens en parlant de « construction coloniale de l'*obeah* » :

Obeah has been a crime in much of the English-speaking Caribbean for more than two centuries, and remains so in many parts of the region. Despite the publication of many literary works that rewrite obeah as resistance or indigenous knowledge, and the work of respected historians, anthropologists, theologians, and critics demonstrating that obeah is and was often used for protection rather than to cause harm, many Caribbean States retain anti-obeah

¹⁵- Cette lecture critique est nécessaire mais difficile, car ce sont les Blancs qui écrivaient à ce sujet, ce qui rend presque accessible les conceptions que les locaux avaient de l'*obeah* (Handler, 2000).

laws, and many ordinary people in the region understand obeah as a dangerous and hostile phenomenon. (2009 : 1)
Obeah is a creation of colonialism as much as it is a construction of Africans in the Caribbean. Because the stigmatized status of obeah was produced to symbolize African culture, African-ness, and ultimately blackness, it has helped to perpetuate the persistent race, class, and cultural hierarchies that continue to play a significant role in Caribbean dynamics of power and control. [...] Arguments about obeah in today's Caribbean need to do more than demonstrate that its negative meaning is a colonial distortion of the reality of its neutral power. These arguments also need to grapple with the way in which colonial power has produced not merely the distorted negative meaning of obeah but also, to a significant extent, obeah itself (2009 : 16)

Il est donc nécessaire de concevoir l'*obeah* dans toute sa complexité, alors qu'il a été réduit et simplifié à ses caractéristiques négatives au temps de la colonisation, puis bien après dans certains contextes. Pour Paton (2009 : 3), l'*obeah* devient donc « un construit produit par la loi coloniale (et postcoloniale)¹⁶ ». La question de l'illégalité de ces pratiques se pose, celles-ci ayant été criminalisées par les autorités coloniales dans la Caraïbe car elles constituaient une menace à la stabilité de la plantation et à la perpétuation des institutions coloniales et, dans la plupart des îles, cette criminalisation est toujours d'actualité (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos, 2011). Ainsi, au regard de l'attribution d'un caractère maléfique à ses pratiques, Paton (2009 ; 2012) évoque l'association de l'*obeah* en Jamaïque, au plan légal, à la fraude et au charlatanisme¹⁷ et observe sa (re)production comme crime, perçue à travers les stratégies quotidiennes de renforcement des lois contre l'*obeah* en Jamaïque¹⁸ (Paton, 2012 : 172). En Guyane britannique, la première loi anti-*obeah* fut passée en 1855 et elle se base essentiellement sur l'idée de fraude (De Barros, 2007). Les discours qualifiant les pratiques religieuses des Caribéens de « primitives et barbares » ont dominé les représentations à ce sujet jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle et l'on assiste au début du 20^{ème} à une recrudescence des poursuites judiciaires reliées à ces pratiques en Haïti, à Cuba, à Trinidad et Tobago (Paton et Forde, 2012 : 14), ou encore à Montserrat (Skinner, 2005). Le 20^{ème} siècle donne lieu à une « résurgence de l'anxiété morale » compte tenu des nouvelles législations implantées pour supprimer les pratiques religieuses afro-caribéennes (Paton et Forde, 2012 : 23). Ces documents légaux coloniaux ont un impact très important sur les représentations futures concernant l'*obeah*, car les écrits gouvernementaux sont devenus par la suite les premières sources pour les recherches ethnographiques et historiques (Paton, 2012), à l'instar du texte de Udal (1915) basé sur l'expé-

¹⁶- Paton (2009) dresse un portrait historique des lois coloniales de l'*obeah*, c'est-à-dire des lois anti-*obeah* et ce, le plus souvent à partir de sources jamaïcaines, les références à Ste-Lucie dans son article étant quasiment inexistantes.

¹⁷- De Barros (2007) analyse d'ailleurs l'association, en Guyane britannique dans les années 1830, des auxiliaires médicaux à l'*obeah*. En effet, dans un contexte de rivalité médicale, les médecins avaient tendance à associer les professionnels de santé africains et afro-créoles à l'*obeah* et au charlatanisme.

¹⁸- Son analyse rend compte d'un fait intéressant, car elle soutient que le renforcement du traitement policier et judiciaire des praticiens se faisait plutôt en réponse aux demandes de clients non satisfaits qu'en fonction de l'incompétence ou du manque de scrupule des praticiens (Paton, 2012).

rience de l'auteur en tant que juge, à Ste-Lucie entre autres. Ainsi, les « compréhensions anthropologiques savantes de l'obeah » dérivent de rapports de policiers et de représentants judiciaires. En outre, la condamnation de l'obeah a eu pour effet de faire de ces pratiques « *a tradition underground* » (Calixte, 1998 : 2), caractérisée par le secret et la dissimulation, point de vue résumé ainsi par Paravisini-Gebert et Fernández Olmos (2011 : 3) : « *Creolized religious systems, developed in secrecy, were frequently outlawed by the colonizers because they posed challenge to official Christian practices and were believed to be associated with magic and sorcery* ». Les retombées du statut légal de l'obeah au plan des représentations sont également analysées par Mantz (2003), lequel soutient que l'arrivée des lois anti-obeah a changé le rôle social attribué à ces pratiques, considérées comme un instrument de résistance auparavant et dorénavant envisagées comme une source de détérioration sociale. À Ste-Lucie, comme à la Barbade depuis 1998 (Murray, 2007), l'obeah n'est plus mentionné dans la loi et ces pratiques sont de ce fait décriminalisées, même si les représentations les concernant semblent toujours marquées par cette illégalité et par les effets de cette construction coloniale de l'obeah, ce qui sera approfondi au chapitre 3.

1.2.3. L'obeah comme lieu de pouvoir et de résistance politique

La période coloniale a donné lieu à l'expression des angoisses et des craintes des colons face à ces pratiques magico-sorcellaires. Savage (2012 : 166) évoque les perceptions à l'égard des praticiens de l'obeah en Martinique, montrant qu'ils étaient conçus davantage comme des « maîtres en révolution » plutôt que comme des « maîtres en guérison », ce qui faisait de l'obeah le « récipient d'une résistance systématique à l'esclavage ». Dans cette perspective, la magie et la sorcellerie participent à des formes politiques et culturelles de résistance (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos, 2011 ; Lazarus-Black, 1994), les praticiens de l'obeah ayant initié ou participé à des révoltes durant la période esclavagiste (Murray, 2007 ; Newall, 1978) et les pratiques de l'obeah ayant constitué une « importante source de courage » pour se défendre des maîtres des plantations (Newall, 1978 : 46). Paton et Forde (2012 : 5) évoquent la force des expressions religieuses et la façon dont le pouvoir de nombreux Caribéens fut médiatisé et expérimenté à l'intérieur des discours et des formations religieuses : « *This power has on many occasions had a critical, combative edge, mobilizing people against colonial and authoritarian rule* ». Dans l'introduction à leur ouvrage, elles montrent leur intérêt particulier à comprendre les relations des pratiques religieuses caribéennes (*obeah, vodou, santería*) au pouvoir :

Obeah and other powers [...] were formed, from the start, in the context of the relationships that produced the

Caribbean in its modern, post-1492 form. They were produced by the power of capital and colonialism. [...] But the religious practices and knowledge of Caribbean people were also formed by a more mundane and yet highly significant set of everyday powers: the power of states to criminalize some practices and legitimize others; the power of occupying armies to rewrite constitutions and reorient economies; and the power of writers, filmmakers, lawyers, and scholars to represent Caribbean practices (2012 : 5)

Cette perspective invite à envisager les questions de pouvoir chez les praticiens de l'*obeah* et Beck (1976: 24) mentionne dans ce sens que, compte tenu du manque de mobilité sociale et économique, l'*obeah* semble constituer une « source majeure reconnue de pouvoir » à Ste-Lucie. Au plan socioculturel, la question du pouvoir est donnée à voir à travers la reformulation des traditions religieuses telle qu'effectuée par les praticiens de l'*obeah* (Paton et Forde, 2012). Au fil du temps, le pouvoir peut se déplacer, les pratiques sorcellaires étant conçues comme une forme de résistance en contexte colonial et se transformant graduellement en une individualisation des rivalités (Mantz, 2003).

Cette perspective concevant l'*obeah* comme lieu de pouvoir est développée dans des recherches portant sur l'intervention des praticiens de l'*obeah* dans le système légal, en effectuant des « sorts en Court (*Court Spells*) » (Haskins, 1990 : 171) - c'est-à-dire des conjurations visant à faire échouer des sanctions légales -, ou des « rituels hors-la-loi (*outlaw rituals*) » (Anderson, 2008 : 2), renvoyant à l'usage illégal d'esprits dans le but d'entraver le cours de la justice et de réparer des injustices. Les rapports de l'*obeah* à la loi sont ici étudiés à travers l'implication de ces pratiques au sein du système légal et juridique. Ainsi, Newall (1978 : 37) soutient que l'*obeah*, durant la période esclavagiste, était utilisé à l'intérieur de la communauté « pour prévenir, détecter et punir les crimes ». Les colons interprétaient le recours des esclaves au sorcier comme un comportement irrationnel, même si ces derniers faisaient appel à la justice conventionnelle pour régler leurs problèmes, comme le montre Paton (2004) en Jamaïque où les (anciens) esclaves se sont régulièrement et volontairement engagés dans le système pénal conventionnel, bien que ne sentant pas toujours que ce système leur rendait « justice ». Dans le cas de Ste-Lucie, les écrits de l'historien Breen (1970 [1844] : 242) illustrent ce constat, car il est question de la « moquerie systématique [des « nègres »] envers la justice ». L'existence des pratiques de l'*obeah* peut être interprétée comme une forme de résistance à la légalité, ce qui ressort chez Lazarus-Black (1994 : 46), à travers l'utilisation de l'*obeah* chez les travailleurs de plantation à Antigua, la conduisant à définir l'*obeah* comme « une idéologie et une pratique de pouvoir et de justice » ayant servi à confronter l'hégémonie et à résister au régime colonial. Dans cette perspective, l'*obeah*, en tant que « critique et arme contre l'injustice » constitue un « système légal alternatif », un « pouvoir spirituel » à travers lequel les praticiens administrent la justice (Anderson, 2008 : 2-3). Ces actions seront conçues en termes de répa-

ration d'injustices par Anderson (2008 : 24) qui met en lien l'existence de telles pratiques et le contexte de pauvreté et de violence structurelle, là où « *the suffering caused by slavery, colonialism and neo-colonialism leads to a preoccupation with the impossibility of goodness* », soutenant plus loin le caractère ironique d'un tel phénomène dans la mesure où l'*obeah* est « une pratique illégale qui fournit des services légaux » (Anderson, 2008 : 25). Certains travaux évoquent donc l'implication des praticiens de l'*obeah* et leur influence au plan légal, les affaires judiciaires devenant une de leurs spécialités (Anderson, 2008 ; Newall, 1978), ce qui est d'ailleurs observé à Ste-Lucie et qui sera développé au chapitre 3. Ainsi, des praticiens de l'*obeah* peuvent travailler à libérer sous caution leur client accusé - ce dernier pouvant fuir par la suite -, ou encore « manipuler le temps judiciaire en faveur du client » (Anderson, 2008 : 22).

1.2.4. Dénominations et processus de moralisation

De nombreux auteurs ont mis de l'avant le caractère maléfique attribué aux pratiques magico-sorcellaires associées à l'*obeah* dans la Caraïbe (Paton et Forde, 2012 ; Bilby, 2012 ; Putnam, 2012). Ces représentations d'une sorcellerie « antisociale » ou d'une magie destinée à blesser les êtres humains sont, comme cela a été démontré précédemment, le résultat d'un réductionnisme issu du processus historique de colonisation et de domination culturelle (Bilby, 2012). De cette définition coloniale de l'*obeah* découle une représentation uniformisante, les Blancs ayant attribué ce terme à des pratiques et des praticiens variés¹⁹ (Handler, 2000). L'*obeah* peut donc ainsi être défini : « *Obeah is a catch-all term that encompasses wide variety and range of beliefs and practices related to the control or channeling of supernatural/spiritual forces²⁰ by particular individuals or groups for their own needs, or on behalf of clients who come for help* » (Bilby et Handler, 2004 : 154). Dans les faits, de nombreux écrits parlent de l'*obeah*, mais peu reconnaissent la pleine signification de ces pratiques. La plupart des travaux scientifiques portant sur l'*obeah* dans la Caraïbe réactualisent une définition moralement significative de ces pratiques en termes de Bien/Mal, soit pour les dénigrer, promouvoir leur abolition ou envisager leur disparition, soit pour les revaloriser et mettre l'accent sur leurs caractéristiques généralement « neutres », voire positives. En effet, il existe une forte propension dans les écrits à séparer les pratiques en deux

¹⁹- Cette diversité apparaît par exemple dans l'existence de nombreux synonymes de l'expression « praticien de l'*obeah* ». Cassidy et Lepage (2002) en recensent pas moins de 35 en Jamaïque.

²⁰- L'usage du terme « forces surnaturelles » est critiqué par Murray (2007 : 815) dans la mesure où la distinction naturel / surnaturel est profondément enracinée dans le discours de la Science et c'est pourquoi il propose plutôt l'usage de « forces canalisatrices (*channelling forces*) ».

ordres moraux distincts, le plus souvent associées à des pratiques maléfiques / malveillantes (Bilby et Handler, 2004). Ce réductionnisme tend à simplifier et à essentialiser le sens attribué à ce terme alors qu'il possède des significations variées, construites de façons différentes dans des contextes divers. Comme l'exprime Palmié (2012 : 317), avec l'*obeah*, nous avons affaire à « *a singularly dense mesh of social praxis with its representation* ». Partant de cette idée, Anderson (2008 : 4) établit deux définitions de l'*obeah* : une simple, renvoyant à un « pouvoir mystique neutre » et une complexe, insérant le « bagage historique de démonisation et de marginalisation » et l'occultation des pratiques à visée positive. La complexité et l'ambiguïté des connotations associées à l'*obeah* fait dire à Lazarus-Black (1994 : 40) que l'*obeah* « défie toute catégorisation nette »²¹ comme cela peut être le cas lorsque l'on associe ces pratiques aux champs de la « religion », de la « magie », de la « médecine » ou comme une forme de « contrôle social ». Car les usages du terme *obeah* sont connotés et ils renvoient à des « représentations de l'*obeah* comme quelque chose de fondamentalement et, de façon intrinsèque, immoral » (Bilby, 2012 : 56). Ainsi, dès le départ, de la même façon que pour l'usage du terme « sorcellerie » ou de la distinction *witchcraft / sorcery*, le terme « *obeah* » renferme une connotation morale, illustrée par les enjeux éthiques et moraux entourant sa dénomination.

C'est pourquoi, alors que la plupart des définitions inscrivent les pratiques de l'*obeah* dans le champ du magique, du religieux, du thérapeutique et du sorcellaire, il sera question dans cette thèse, sans dénier toutefois les significations habituellement envisagées à l'égard de ces pratiques, de concevoir l'*obeah* comme pratique morale (notion définie plus loin). Le terme « *obeah* » est considéré ici au même titre que celui de « sorcellerie », c'est-à-dire qu'il renvoie à une pratique et à un jugement moral et non à un ensemble de pratiques magico-sorcellaire spécifiques (Lambek, 1993). En ce sens, il se rapproche davantage des conceptions locales, dans la mesure où le terme n'est que peu utilisé par les praticiens pour définir leur propre pratique. Comme le notent Paton et Forde (2012 : 8-9), « *in the Anglophone Caribbean, the term « obeah » was and is widely used to refer to dangerous power, but it has rarely been adopted as an identity by practitioners of its arts, who have referred to themselves as scientists, doctors, spiritual mothers, do-good men, lookmen, professors, and a range of other terms* ». Ainsi, parce que le terme d'*obeah* est « malléable » (Savage, 2012 : 150), il convient de se pencher sur les « contingences et spécificités » de ce terme (Paton et Forde, 2012 : 10), sur ses significations locales, chaque usage devant prendre en compte le contexte d'élocution, le type de pratiques associées, la per-

²¹- Cette expression est aussi employée par Sheller (2012 : 68) à propos de l'*obeah*, ou encore par Kapferer (2003 : 7) à propos de la sorcellerie telle qu'elle ressort de l'étude de Evans-Pritchard (1937).

sonne énonciatrice et ses intentions. Ce sont donc les enjeux éthiques et moraux présents dans l'utilisation de ce terme qui seront analysés dans ce travail, tirant partie des recherches anthropologiques - principalement - sur les moralités et l'éthique. À cette étape-ci de la présentation du cadre théorique, retenons que cette thèse se propose d'explorer l'expression locale de l'illégitimité morale de *l'obeah*, en analysant notamment les discours moraux à son égard ainsi que le pluralisme moral à Ste-Lucie.

1.3. Apports d'une anthropologie des moralités et de l'éthique à l'étude des discours sur des pratiques associées à la sorcellerie

1.3.1. Perspectives anthropologiques de la moralité et de l'éthique

L'idée n'est pas de faire une recension des écrits, effectuée ailleurs (Laidlaw, 2010b ; Zigon, 2008 ; Heintz, 2009 ; Meudec et Marin, 2007), considérant le développement accru des recherches dans le champ de l'anthropologie des moralités et de l'éthique ces dernières années, mais plutôt de relever les notions pertinentes à l'élaboration du cadre conceptuel de cette thèse. Étude des pratiques et des représentations socioculturelles, l'anthropologie focalise son attention sur le fondement - ou « enfoncement » - culturel des mondes moraux locaux (Kleinman, 1995 ; Muller, 1994), sur l'exploration contextualisée de ce qu'est un être humain moral (Gordon, 2004), sur les conceptions locales des moralités (Howell, 1997 ; Robbins, 2004 ; Scherz, 2010), sur la multiplicité de positions éthiques en contexte de pluralisme moral (Haines, 2002). Basée avant tout sur une approche critique des études « délocalisées », l'exploration en contexte de ce qu'est un être humain moral est apparue dans les années 1990 (Hoffmaster, 1990 ; Weisz, 1990). Plusieurs ethnographies optent pour cette démarche : l'étude de Herzfeld (1980) à propos des classifications de l'honneur et de la honte dans les sociétés méditerranéennes - succédant à celle de Peristiany (1966) -, celle de Wilson (1969) sur les principes de réputation et respectabilité, ou d'autres sur les idiomes de jalousie, de sorcellerie et de chance, ou sur les relations pouvoir / courage dans la Caraïbe (Beck, 1979 ; Littlewood, 1993 ; Bougerol, 1997 ; André-Bigot, 1998 ; Mulo, 2000), ou encore celle de Rapport (1997) sur les liens entre moralité et localité. Il existe plusieurs niveaux de confrontation des valeurs, correspondant à des échelles différentes de la vie sociale et individuelle - à savoir au sein d'une même communauté, chez un même individu, ou d'une culture à l'autre (Howell, 1997) - ce qui permet de parler de « plurivocalité de la morale » (Depré, 2000 : 15). Partant du constat de l'existence d'une pluralité des traditions et des modes de raisonnement moral (Turner, 1998), les spécificités de l'approche anthropologique des discours moraux résident dans la volonté de compréhension du fondement culturel des mondes moraux locaux, tel qu'il peut être conçu dans une perspective comparative

postulant, non pas l'universalité des idiomes moraux, mais bien plus l'universalité du raisonnement moral (Pocock, 1986), l'universalité de l'existence des « jugements » moraux (Massé, 2009). Aborder la question du point de vue de l'universalité et de la pluralité du « raisonnement moral » comme processus de gestion des alternatives disponibles dans une société (Howell, 1997) permet de dépasser le dilemme classique entre universalisme et relativisme²². La question du relativisme est directement associée à la problématique du jugement moral et plusieurs auteurs ont traité de cet aspect (Cook, 1999 ; Hatch, 1983 ; Howell, 1997 ; Maklin, 1999). Rappelons avec Lambek (2008) qu'une pratique particulière peut être conçue comme morale sans pour autant émettre - ou refuser d'émettre - un jugement de valeur sur cette pratique²³. Il s'agit donc ici de se centrer sur les processus de raisonnement moral et d'élaboration de jugements moraux tels qu'ils sont observés à Ste-Lucie à propos de l'*obeah*.

Zigon (2007) rappelle la nécessité d'établir un fondement théorique et méthodologique à l'étude systématique des moralités locales et il considère, avec Parkin (1985) ou Laidlaw (2010b), qu'un des obstacles à ce travail réside bien souvent dans l'hypothèse durkheimienne selon laquelle le moral s'accorde avec le social, la moralité étant considérée comme « un donné », analysé à partir des codes moraux. En réaction à cette approche, d'autres travaux mettent l'accent sur la formation des sujets éthiques, conçue en termes de processus (Fassin, 2012b : 7-8). Ces deux perspectives transparaissent dans les recherches anthropologiques à travers l'utilisation qui est faite des termes « moralité » et « éthique ». Heintz (2009) considère ainsi que les moralités (*morality*), définies comme « *a set of principles and judgments based on cultural concepts and beliefs by which human determine whether given actions are right or wrong* » (2009 : 3), renvoient à ce qui est évident, au discours général, alors que le concept d'éthique qualifie plutôt les « choix individuels » et les jugements élaborés (2009 : 4). Mahmood (2005 : 28) s'appuie sur la distinction opérée par Foucault (1984) entre « morale » et « éthique », la première désignant « un ensemble de normes, de règles, de valeurs et d'injonctions » et la seconde comprenant « les pratiques, techniques, et discours par lesquels un sujet se transforme afin d'atteindre un mode

²²- C'est le concept de relativisme culturel qui est, d'après Fassin (2008b) à la base de l'inconfort des anthropologues face aux questions morales et éthiques. Au cours d'une réflexion sur la moralisation de la discipline anthropologique, Caduff (2011) considère quant à lui que la recherche anthropologique s'est fondée sur un projet politique de rejet de l'ethnocentrisme et de tolérance, apparaissant à travers le concept de relativisme culturel et qu'elle est donc depuis longtemps imprégnée de valeurs morales, la moralisation de la discipline anthropologique n'étant aucunement extérieure à la production de la connaissance.

²³- Comme le soutient Fassin (2008b, 2012), l'anthropologie morale doit faire face, afin de ne pas développer un projet moralisateur, à un problème sémantique car le terme « moral » contient un sens à la fois descriptif et prescriptif et à un problème historique, dans la mesure où les anthropologues ont souvent agi comme des agents moraux.

d'être, un état de bonheur ou d'accéder à une forme de vérité particulière ». La moralité renvoie donc aux « principes moraux » et aux « morales entendues comme systèmes locaux de normes (valeurs, règles, principes) permettant de départager le bien du mal, le souhaitable du condamnable, l'inacceptable et le tolérable » alors que l'éthique caractérise « le processus de questionnement et de critique des diverses moralités en conflit à l'intérieur d'un monde moral donné » (Massé, 2009 : 21). Cette approche duale renvoie selon Robbins (2009c) à une distinction entre, d'une part, la perspective d'une moralité de reproduction, héritée en partie de Durkheim, et dans laquelle l'action morale est vue comme une sorte de routine comportementale de reproduction de ce qui existait avant et, d'autre part, une moralité conçue en termes de liberté et de choix où les actions morales proviennent d'un choix conscient. D'après lui, ces deux approches sont à prendre en compte et à solliciter différemment selon les situations étudiées. C'est cette lecture conjointe qui sera adoptée dans cette thèse portant sur une analyse des valeurs morales et des processus de légitimation éthique des praticiens de/associés à l'*obeah*.

Car l'étude de la moralité et de l'éthique ne doit pas subir les mêmes apories que celles relatives au concept de « culture », au sens où « la moralité ne constitue aucunement, pas plus que la culture, un système clos, lisse et cohérent » (Massé, 2009 : 25). L'étude de la question morale comporte un risque de réification, l'insertion dans une conformité totalisante et le fonctionnalisme implicite (Edel et Edel, 1959). Il convient en outre de se prémunir du postulat selon lequel il existe un lien évident entre les propositions formulées par les acteurs et les actions censées en découler (Hoffmaster, 1992), car les jugements moraux ne relèvent pas d'une déduction systématique de règles et de principes préétablis (Massé, 1997 ; Arendt, 2005). Ce risque de réification et d'unification peut être évité en considérant la moralité et l'éthique, non pas comme des concepts totalisants et unifiés, mais comme des « assemblages moraux locaux et éthiques uniques » (Zigon, 2010 : 5). L'anthropologie des moralités doit focaliser son attention sur les situations de « rupture²⁴ morale (*moral breakdown*) », définies comme

...those social and personal moments when persons or groups of persons are forced to step-away from their unreflective everydayness and think through, figure out, work on themselves and respond to certain ethical dilemmas, troubles or problems. These moral breakdowns are characterized by an ethical demand placed on the person or persons experiencing the breakdown, and this demand requires that they find a way or ways to "Keep Going !" and return to the everydayness of the unreflective moral dispositions (Zigon, 2007 : 140)

²⁴- Il serait intéressant de rapprocher cette perspective de celle de Humphrey (2008), dans la mesure où cette dernière propose de mettre l'accent sur les événements, notamment ceux nécessitant une prise de décision (*events and decision-events*).

S'instaure ainsi une distinction entre les dispositions morales non réfléchies et les tactiques éthiques conscientes exercées lors d'un moment éthique, un moment de rupture morale (Zigon, 2007), l'éthique étant conçue comme une action réfléchie pour devenir une personne moralement plus appropriée et plus acceptable aux yeux des autres et de soi (Zigon, 2010). Toutefois, Lambek (2010c) refuse de considérer que l'action éthique soit toujours délibérée, exclusivement rationnelle et émanant d'un sujet autonome et rationnel. Afin de dépasser la compréhension des moralités en termes de règles, de principes ou de codes, Pandian et Ali (2010 : 2) passent par l'utilisation du concept de « vie éthique », conçu comme l'ensemble des « dispositions morales à l'œuvre dans l'expérience vécue » et comme « les pratiques incarnées de l'engagement éthique à travers lesquelles de telles dispositions sont cultivées et formées ». Ces auteurs évoquent la notion de « vertu » - également développée par Mattingly (2012) - pour qualifier la vie éthique comme « pratique réflexive de liberté » en Asie du Sud. Ce concept de vie éthique met l'accent sur les pratiques changeantes de formation collective ou individuelle des conduites morales et sur les relations entre traditions éthiques et processus sociaux, sur ce que Ciekawy (2001) nomme la participation des éthiques et des moralités à la transformation de l'être humain.

Lambek (2010a : 6) propose quant à lui de parler d' « éthiques ordinaires », pour illustrer « le mouvement dialectique entre le dit et le non-dit, ou plus généralement, entre l'objectivation et l'incorporation - entre les mots, règles et objets, et les dispositions incarnées tacites ». Das (2012 : 142) développe cette même perspective en concevant l'éthique comme une dimension de la vie quotidienne, dont l'accès passe notamment par l'analyse des habitudes, définies comme « *the site on which the working of ordinary ethics can be traced* ». Cette approche permet de pallier le problème de la contextualisation et de la tendance à l'homogénéisation des moralités et de l'éthique d'un groupe en particulier (Shore, 1990b), mais aussi de dépasser une conception de l'éthique réduite à la possibilité de rompre avec les obligations ou d'adhérer aux règles. Le concept d'« éthiques ordinaires » (Lambek, 2010a, 2010b) - cet auteur préférant l'usage du terme éthique au sens large en référant au champ de l'action et du jugement pratique, à la complexité éthique, à l'instar de Faubion (2011 : 14) -, conduit à penser que l'éthique fait partie intégrante de la condition humaine, qu'elle ne renvoie pas à un « compartiment de la vie sociale ou une catégorie spécifique de la pensée humaine mais qu'elle est supposée dans tout discours et toute action » (2010a : 29). Au plan empirique, cet objectif se traduit par une observation participante attentive à toute situation quotidienne génératrice de moralité. Cette perspective suppose de concevoir les discours comme des pratiques morales et éthiques, comme des actes (Lambek, 2000, 2010b) ou des « pratiques

discursives ». En ce sens, les discours moraux, les jugements éthiques et les accusations sorcellaires servent de point de départ à l'analyse dans cette thèse. Cette approche invite à se pencher sur les inconstances des actions et des intentions humaines en mettant l'emphase sur l'action ordinaire, en reconnaissant « les dimensions éthiques - incluant l'incertitude, la polyvalence et l'ambiguïté - de la personnalité, des rencontres sociales et de l'action » (2011a : 7). Ainsi, l'éthique est « intrinsèque à l'action » (2010b : 39), ce qui implique « d'admettre l'ubiquité de l'éthique » (2010a : 10). L'éthique est ainsi comprise « comme l'établissement récurrent de critères d'évaluation et comme la pratique subséquente effectuée à la lumière de tels critères » (Lambek, 2012 : 342). Cette approche en termes d'« éthiques ordinaires » et d'éthique comme pratique est très pertinente, car elle permet d'aborder de façon dynamique, intersubjective et contextualisée les moralités et l'éthique.

Le « regard éthique ordinaire » est résolument local (Faubion, 2010 : 90) et il serait donc illusoire d'analyser les pratiques éthiques en dehors de tout contexte de production ou d'énonciation, ce que Lambek (2011) tente de développer en réfléchissant au terme « local », considéré comme une « abstraction anthropologique », un concept « relatif aux personnes, aux activités, aux conversations et aux horizons », dès lors défini en termes de « vie éthique » : « *The local is constituted by means of acts and consequences rather than specific spaces or individualized places* » (2010c : 206). Caduff (2011) questionne également le fait de prendre le « local » pour acquis, comme une réalité empirique évidente, au lieu de le concevoir comme un « construit normatif développé à des fins heuristiques », comme une construction sociale, culturelle et politique. D'après Lambek (2010c), une des façons de saisir de local est de focaliser sur les actes, considérés comme des « actions morales réalisées » ; le local peut-être analysé autant dans les activités quotidiennes que rituelles et c'est dans ce sens que la notion d'éthiques locales sera utilisée dans cette thèse, les moralités et l'éthique de l'*obeah* étant observées et analysées à travers des actes. Toutefois, comme le rappelle Caduff (2011), pratique éthique et imagination sont contextuelles et situées mais elle ne se réduisent pas à ce contexte et à ces normes, une attention pouvant être portée à la façon dont elles rompent avec ce contexte. Cette perspective sera complétée par une approche interactionniste car, comme le rappelle Heintz (2009 : 3), « la moralité est définie à l'intérieur des interactions sociales », l'individu étant pris dans des relations sociales intersubjectives (Zigon, 2009), ce qui va dans le sens de Beidelman (1993) ou de Sidnell (2010 : 124), pour qui « *there is a moral and ethical dimension to all interaction, because interaction is itself a moral and ethical domain* ». La perspective interactionniste semble pertinente dans ce travail, dans la mesure où les critères de disqualifica-

tion et les processus de moralisation interindividuels sont notamment rendus visibles dans le cadre des interactions. Cette perspective interactionniste semble d'autant plus appropriée dans un contexte d'analyse des rumeurs (Bougerol, 1997 ; Gluckman, 1963), marqué par une attention aux dimensions inter-subjectives (Genard, 1992) et aux tendances contradictoires (Shore, 1990a).

1.3.2. L'étude des dimensions éthiques et morales de la vie ordinaire

1.3.2.1. Le concept d'économie morale

1.3.2.1.1. Origines du concept

Bien que de nombreuses recherches mentionnent aujourd'hui le terme « économie morale » - appliqué à des thèmes aussi divers que la production de connaissance anthropologique (Copans, 2011), la bureaucratie (Brown, 2010), les processus de légitimation de la corruption au Niger (Olivier de Sardan, 1999), les relations entretenues avec des « esprits propriétaires » au Nicaragua (Jamieson, 2010), la sorcellerie ouest-africaine à New York (Parish, 2011), le vol en Côte d'Ivoire (Newell, 2006), les inégalités de santé aux États-Unis (James, 2003), l'identité morale en contexte de soins en Angleterre (Chatto et Ahmad, 2008), la gestion des funérailles (Trompette et Griffiths, 2011) -, et reflétant ce que Fassin qualifie (2012a : 21) d'« inexorable extension du domaine de l'économie morale », il n'est que rarement défini de façon précise dans ces travaux. L'usage du terme « *moral economy* », appliqué par R.B. Perry en 1909 pour décrire le système éthique qui sous-tend les activités liées au marché (Mantz, 2003), remonte d'après Thompson (1991) aux années 1830. Toutefois, son développement est attribué à Thompson (1971), à propos des conceptions éthiques sous-jacentes aux actions des « pauvres », c'est-à-dire, en ses termes, à leurs « visions traditionnelles des normes et des obligations sociales » (1971 : 79), ainsi que des processus de moralisation à l'œuvre dans un contexte socio-économique spécifique, à savoir les « émeutes »²⁵. L'économie morale est ici conçue comme un système d'échanges de biens et de prestations auquel se superpose un ensemble de normes et d'obligations (Fassin, 2012a). Il s'agit de montrer que les révoltes populaires de l'Angleterre du 18^e ont été déclenchées non pas tant par une situation de violence structurelle - cette perspective réduisant les émeutes à une réaction au « stimulus » de la faim - que par un sentiment d'injustice et la perception d'un déséquilibre par rapport au système de normes et d'obligations local (Fassin (2009a, 2012a). Thompson (1991) revient dans des propos ultérieurs sur le

²⁵- Il applique ainsi alternativement ce concept aux pauvres ou aux émeutes, bien qu'il semble devoir nuancer une telle analogie entre le fait d'appliquer le concept à un groupe - au sens de valeurs et d'évaluations morales propres à ce groupe - ou à un thème particulier - renvoyant aux enjeux éthiques et moraux inhérents à ce thème, incluant les évaluations morales de plusieurs groupes impliqués dans le questionnement.

terme « économie morale », considérant qu'il aurait tout aussi bien pu parler d' « économie sociologique », accordant ainsi au domaine moral une attention moindre. S'inspirant des travaux de Thompson, Scott (1976) se penche sur les rébellions de la paysannerie en Asie du Sud-Est, en mettant davantage l'accent sur les « valeurs » et les « attitudes morales » sous-jacentes à l'action collective - les motivations de l'action politique étant développées au plan collectif et non plus seulement individuel (Laidlaw, 2010b) - et peut-être surtout aux formes de résistance apparues. Scott (1976 : vii) soutient que « le problème de l'exploitation et des rebellions n'est pas tant un problème de calories ou de revenu qu'une question de conceptions paysannes de la justice sociale, des droits et des obligations, et de la réciprocité ». Son analyse met à jour le concept d'« éthique de subsistance » (1976 : 13) car, plutôt que de mettre l'emphase sur la maximisation des profits, les paysans vont avoir tendance à développer une aversion généralisée pour les risques. Cette étude de l'économie morale des dominés conçoit les révoltes en termes de confrontation entre deux économies morales, celle des policiers et celle des paysans (Fassin, 2009a).

Les travaux de Thompson (1971) et Scott (1976) développent une perspective de l'économie morale qui constitue d'après Fassin (2012 : 31) un outil privilégié « pour penser les rapports de différence (dans le temps) et d'inégalité (dans la société) ». Toutefois, ces approches (dé)limitent les économies morales en les situant historiquement dans le passé et en les restreignant socialement à l'étude des dominés (Fassin, 2012). Cette conception de l'économie morale, limitée aux relations économiques de production et à la façon dont elles acquièrent une signification sociale (Zigon, 2008), est poursuivie par de nombreux anthropologues pour discuter de la résistance sociale à l'État-Nation (Zigon, 2008) et pour analyser des formes de violence quotidienne et de résistance politique (Sivaramakrishnan, 2005). Il s'agit alors d'analyser l'activisme paysan dans les mouvements transnationaux (Edelman, 2005), les demandes de citoyenneté et le don transnational (Fumanti et Werbner, 2010), la production de tabac défini comme un « produit immoral » (Griffith, 2009), les émeutes de la faim au Chili (Orlove, 1997), les mobilisations de travailleurs en Égypte (Posusney, 1993), ou encore les discours moraux des Sri Lankais ruraux sur le monde des affaires (Weeretunge, 2010). Le terme d'économie morale est aussi appliqué afin de comprendre les représentations symboliques de l'argent dans différentes sociétés, à l'instar des travaux de Lambek (2001) portant sur la réception de l'argent à Madagascar, ou ceux de Bloch et Parry (1989 : 1) sur « l'évaluation morale des échanges monétaires et commerciaux » et la capacité transformatrice de l'argent. C'est à partir de l'observation des réseaux sociaux et des valeurs

morales mis en place lors d'un vol que Newell (2006 : 180), s'inspirant d'un écrit plus récent de Scott (2000), le définit comme « un système où les gens échangent pour maintenir et accumuler des relations sociales », ne visant pas seulement la maximisation des profits. Ces perspectives de l'économie morale sont toutefois davantage orientées vers une compréhension de la moralisation des échanges économiques.

Le concept d'économie morale est développé dans une tout autre perspective par Daston (1995), appliqué cette fois à l'exploration des affects et des valeurs dans le monde de la science et ce, sans attribuer explicitement l'usage du terme aux travaux précédents (Fassin, 2009a ; 2012a). L'économie morale est définie comme « *a web of affect-saturated values that stand and function in well-defined relationship to another* » (1995 : 4). Daston cherche à comprendre les valeurs et les affects qui sous-tendent la pratique scientifique et le travail quotidien des chercheurs, perspective développée par des anthropologues dans le champ biomédical (Fassin, 2012a). Cette approche du concept d'économie morale tend à se départir de la dimension politique et de la notion de classe sociale pourtant importantes dans les travaux précurseurs (Edelman, 2012). Cependant, cette utilisation permet d'élargir l'emploi du concept d'économie morale, non plus seulement aux dominés et d'en déplacer le centre de gravité, non plus seulement à l'interprétation des émeutes et des formes de résistance sous l'angle de l'affrontement à une économie politique dominante, ce qui permet d'envisager une théorie générale des économies morales (Fassin, 2009a, 2012a).

1.3.2.1.2. Applications de cette notion à l'espace caribéen et aux pratiques sorcellaires

En ce qui concerne l'aire culturelle caribéenne et les pratiques magiques et sorcellaires, le terme d'économie morale apparaît chez plusieurs auteurs. Austen (1993), dans un essai d'histoire comparative, dresse l'économie morale de la sorcellerie en Europe et en Afrique, en relation avec l'économie politique de la sorcellerie développée plus tôt, c'est-à-dire que l'aversion de la maximisation des profits expliquerait les accusations de sorcellerie, lesquelles constitueraient une critique de l'économie de marché. La perspective de l'économie morale appliquée à la sorcellerie en Afrique considère ce type de pratiques comme une abstraction construite en réponse au capitalisme (Austen, 1993), là où, au contraire de la « sorcellerie africaine », les « croyances européennes anti-sorcellerie » représentent l'économie morale « du, et non opposée au, capitalisme », car elles relèvent de logiques de modernisation et d'hégémonie

(1993 : 101). Dans un autre contexte, Parish (2010) examine l'économie morale de la diaspora africaine et le monde de l'anti-sorcellerie. Parmi les communautés ghanéennes, les discours occultes sont perçus comme « l'expression d'une anxiété répandue à un âge de terreur et d'insécurité » (2010 : 78-79). Elle soutient que les jeux d'argent (*gambling*) sont conçus comme une richesse « immorale » qui s'inscrit dans un contexte sorcellaire alimenté par des rumeurs transnationales. Dans un autre texte, ce sont les représentations négatives des pèlerins ouest-africains à l'égard de la richesse des élites qui sont analysées, révélant la présence d'un discours moralisateur qui fait de la richesse un signe de « décadence morale » (Parish, 2011). Henke (2004) s'intéresse à l'économie morale de l'expérience caribéenne, le terme économie renvoyant « aux changements et aux échanges constants inhérents aux espaces moraux caribéens » (2004 : 57, note 1). Cherchant à comprendre l'éthos des Caribéens, considérés comme des « agents moraux », Henke soutient que « la nature de la pensée caribéenne est profondément anti-essentialiste » (2004 : 37), qualifiée plutôt en termes d'ambiguïté par Wardle (2007). De ce point de vue, les Caribéens refusent et utilisent à la fois les valeurs de leur « autochtonie » et celles imposées par « l'économie morale coloniale » (2004 : 53), ce qui donne lieu à une économie de valeurs et d'émotions profondément créolisée, où « l'hybridité, l'ambivalence, le détournement de codes, l'ironie et les dualités morales » sont centrales dans l'existence morale caribéenne (2004: 55).

En contexte caribéen, la notion d'économie morale est sollicitée pour comprendre les valeurs morales sous-jacentes aux échanges économiques en contexte magique et spirituel et pour y analyser les effets des logiques capitalistes sur les échanges. Mantz (2003) applique par exemple ce terme d'économie morale à la façon dont les espaces et les échanges sont moralement constitués et ordonnés à travers les pratiques et les représentations culturelles à la Dominique. En ce sens, il développe une approche plutôt economiciste du concept, soutenant qu'il existe un « libre-marché » des accusations d'*obeah* à la Dominique. Il soutient que deux économies morales s'y distinguent, non pas entre le « capitalisme » et les échanges « traditionnels », mais en se basant plutôt sur la qualité morale des personnes destinataires de la vente, là où les accusations sorcellaires visent entre autres des entrepreneurs - dont la position est choisie par des administrateurs internationaux -, c'est-à-dire des personnes qui accumulent un « argent nouveau », ce que démontre également Lattas (1993) dans un autre contexte. Mantz (2003) s'inscrit dans le cadre d'une économie politique de la sorcellerie, considérant les représentations à l'égard des échanges comme l'expression d'inégalités socio-économiques et du renforcement de hiérarchie de classes. D'autres études des économies morales de religions caribéennes contemporaines sont recensées,

au Brésil par exemple (Brazeal, 2007). Richman (2005 : 150-183) dresse le portrait d'une double moralité dans le *vodou* haïtien en contexte migratoire, à savoir les systèmes moraux interdépendants *Guinea / Magic*²⁶. Alors que la Guinée fait figure d'autorité morale (tradition, liens de parenté et valeurs de la société paysanne), le Magique est associé à la corruption, à l'argent, à l'exploitation capitaliste, à l'individualisme, aux étrangers et à la sorcellerie maléfique²⁷. Cette économie morale permet d'après elle de comprendre les accusations d'immoralité visant les personnes acquérant de « nouvelles richesses » (2005 : 164). Forde (2012), dans un article sur « l'économie morale du travail spirituel », s'intéresse à la moralisation des échanges en contexte de soins spirituels, magiques et sorcellaires à Trinidad et Tobago. Elle soutient que les échanges dans ce contexte ne correspondent pas au modèle capitaliste de l'échange de marché, mais bien plus à un « contexte de réciprocité généralisée » (2012 : 198) et, s'appuyant sur les écrits de Bloch et Parry (1989), elle établit une distinction entre des échanges visant le court ou le long terme, les premiers étant orientés vers les gains individuels, la compétition et le salariat alors que les seconds visent davantage la reproduction de l'ordre social et cosmologique. Dans un autre contexte, Romberg (2003, 2011, 2012) explore la marchandisation de la sorcellerie portoricaine, c'est-à-dire la façon dont les valeurs du capitalisme ont été intégrées dans son économie morale, là où l'individualisme et l'accumulation de richesse sont moralement acceptables, les sorciers étant considérés comme des « entrepreneurs spirituels » (2003 : 14). L'économie morale y est définie comme « *the emergence of vernacular (nonofficial) moral and religious beliefs and practices in various economic, political and institutional religious contexts* » (Romberg, 2011 : 149, n.14). Cette approche souhaite comprendre l'américanisation de l'économie morale de la *brujería* à Porto Rico et plus précisément les effets du capitalisme et du consumérisme sur les pratiques religieuses locales (Romberg, 2012). En adoptant cette perspective, il s'agirait dès lors de se questionner sur l'économie morale de l'*obeah* st-lucien et ses relations au capitalisme, afin de comprendre si ces pratiques sont elles aussi marchandisées, à l'instar de la *brujería* à Porto Rico, ou si elle sont plutôt le reflet de valeurs locales alternatives, comme la réciprocité par exemple (Meudec, 2013b). Au final, il est possible de constater que ces utilisations du concept d'économie morale en contexte caribéen constituent le plus souvent une application de la perspective de

²⁶- Vonarx (2011 : 98) fait quant à lui référence à une distinction *Ginen / dyab* : « Tous les *oungan* déjouent leurs adversaires et se défendent des critiques grâce à une catégorie *Ginen* qui leur permet de se détourner des condamnations et de proposer la cible plus moderne et moins globalisante que sont les *oungan/diables* dont ils se dissocient toujours dans leurs discours. De cette manière, ils revendiquent une bonne moralité et ne peuvent pas être jugés coupables des problèmes dont on les tient responsables. »

²⁷ - Une distinction similaire semble exister entre la *santería* et le *palo* à Cuba, la sorcellerie malfaisante et l'association des pratiques culturelles à des origines africaines étant attribuées au *palo* (Argyriadis, 2000).

l'économie politique de la sorcellerie aux pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires, associée à une volonté de saisir les enjeux éthiques et moraux sous-jacents.

1.3.2.1.3. Le concept d'économie morale (Fassin, 2009a, 2012a)

Si les précédentes approches prenaient davantage en compte le terme *économie* que *morale* dans cette expression, appliquant ce concept surtout à l'étude de la moralisation des échanges économiques - en contexte rituel ou non -, le concept d'économie morale utilisé dans cette thèse vise plutôt la compréhension des évaluations morales, des valeurs et des processus éthiques entourant un phénomène et en ce sens il renvoie à cette notion telle que « revisitée » par Fassin (2009a), mettant l'accent sur le qualificatif *morale* plutôt que sur le terme *économie*. Dans cet article de 2009, ainsi que dans sa version révisée de 2012, Fassin propose une nouvelle définition de ce concept, sur la base des travaux précédents (Thompson, 1971 ; Scott, 1976 ; Daston, 1995). L'économie *morale* est définie comme « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation (des sentiments moraux,)²⁸ des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (Fassin, 2009a : 1257 ; 2012a : 37). Cette perspective, appliquée à « l'ensemble de la société et des mondes sociaux » (2012a : 38), considère les aspects moraux d'un phénomène en articulation étroite avec le politique, mettant à jour la « moralisation des politiques » (Fassin, 2012b : 10) et palliant ainsi une tendance à la dépolitisation du concept d'économie morale (Edelman, 2012). Y sont associés les valeurs, les normes et les émotions, les énoncés évaluatifs et prescriptifs - ce dont parlait déjà Westermarck (1900 ; 1903-1904). Les quatre modalités de structuration des rapports à la morale (production, répartition, circulation et utilisation) sont plus clairement explicitées dans le récent ouvrage de Fassin et Edelman (2012). L'étude de la production - et de la réception - des économies morales donne lieu à l'analyse des faits moraux et de leurs relations avec les processus politiques et sociaux, c'est-à-dire à « l'étude conjuguée des processus macrosociaux qui se déploient à l'échelle internationale et de leurs effets dans des contextes locaux spécifiques ». La répartition renvoie quant à elle au « travail politique de constitution » des « communautés morales nationales » et de la répartition des places dans ces communautés (2012 : 135). La circulation se situe au niveau de l'observation des pratiques sociales, afin de comprendre comment les normes, valeurs et émotions se diffusent dans le corps social et au sein des institutions et des professionnels y opérant, impliquant de réfléchir à la « socialisation politique et morale » de ces derniers (2012 : 215-216). Quant à l'utilisation,

²⁸- Cette section entre parenthèses n'apparaît pas dans la version de Fassin (2012a : 37).

elle se base sur l'analyse du point de vue des « individus ordinaires » affectés et saisis par les « économies morales générales », au-delà d'une perspective déterministe caractérisée par l'imposition des économies morales sur des individus qui les subiraient « passivement » comme des « injonctions venues d'en haut » (2012 : 307-308). Ici, les multiples réactions des individus « pris dans des économies morales » constituent des « ressources morales » qu'ils peuvent utiliser. Cette perspective rejoint les propos de Lambek (2000 : 314) lorsqu'il suggère de concevoir la pratique morale, non pas comme la seule acceptation des obligations, mais comme « des efforts dirigés vers le bien (*striving for human good*) ». Toutefois, l'application des quatre modalités (production, répartition, circulation et utilisation) du concept d'économie morale semble peu développée dans la proposition théorique de Fassin (2012a), même si les chapitres de l'ouvrage de Fassin et Eideliman (2012) sont divisés en fonction de ces quatre modalités. La mise en forme entre quatre modalités semble relever d'une perspective structurelle, la circulation et l'utilisation des valeurs étant examinées dès lors qu'on va « un peu plus bas dans l'échelle d'observation » (Fassin et Eideliman, 2012 : 215), au niveau des « pratiques des acteurs sociaux ». Cependant, cette approche peut être questionnée car ce sont aussi des acteurs sociaux qui participent à la production et à la répartition des valeurs morales au sein d'une société. De plus, si ce concept permet d'examiner les liens entre éthique et politique, il rend difficilement compte des relations complexes, dynamiques et paradoxales des individus aux enjeux éthiques et moraux ainsi que de la dimension réflexive et de l'agencéité inhérentes aux processus de construction du statut moral et éthique des individus, ces points étant approfondis au chapitre 8.

C'est à partir de ce concept d'économie morale, tel que redéfini par Fassin²⁹ (2009a ; 2012a), que les processus de moralisation et les évaluations morales entourant les pratiques de l'*obeah* seront envisagés. En effet, l'intérêt de cette notion réside à la fois dans l'accent posé sur le qualificatif *morale*, les échanges économiques devenant un lieu d'observation secondaire, et dans l'étude nécessaire des intrications entre morale et politique, là où, « dès lors qu'elle s'inscrit dans des rapports sociaux, la morale est aussi une affaire politique » (2009a : 1266), ce qui invite à penser ensemble les deux notions d'économie politique et d'économie morale et à mettre l'accent sur l'intrication des questions morales et des enjeux sociaux, historiques et politiques plus larges. Cette perspective semble tout à fait appropriée pour des recherches sur les pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires à Ste-Lucie, là où l'illégitimité

²⁹- Dans ses travaux, Fassin applique ce concept à l'usage politique des corps (2004), aux logiques de compassion / répression des politiques migratoires en France (2005b), à l'humanitaire (2009b), à la construction du statut de victime et au passage de l'indignation à la compassion (2011).

morale de *l'obeah* ne peut être comprise sans une perspective historique et politique, transparaissant notamment dans le concept de « construction coloniale » de *l'obeah* (Paton, 2009). En outre, d'après Fassin (2009a), l'association de ces deux perspectives permet de joindre une volonté d'objectiver la réalité sociale (économie politique) - impliquant une tendance à la délégitimation de l'expérience des acteurs - à une reconnaissance de la subjectivité politique aux acteurs sociaux. L'utilisation du concept d'économie morale dans cette thèse conduira à un questionnement sur son usage dans le champ des pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires et plus largement sur la prise en compte des processus de (dé)légitimation de ces pratiques par les (non)praticiens. La notion de processus de moralisation semble à mon avis pouvoir enrichir cette approche politique des moralités, dans le sens où elle invite à saisir ces modalités de façon concrète, dans toute leur complexité et leur dynamisme.

1.3.2.2. Processus de moralisation et moralité séculière

Ce travail utilise les notions de « processus de moralisation », de « moralité » et de « moralité séculière » et il convient d'en définir l'usage ici. Une préférence est accordée au terme moralité, au détriment de celui de morale, car ce premier terme reflète une conception plus dynamique et évolutive de la morale. Rozin (1997) approfondit la dimension dynamique de l'activité morale à travers le concept de « moralisation », Elias (1969) ayant déjà montré que la moralisation est un processus qui passe par des phases d'activation, de désactivation ou de réactivation.. À partir d'une analyse d'une activité sociale (manger de la viande), Rozin (1997) constate que certaines choses ou activités qui étaient préalablement moralement neutres peuvent acquérir des qualités morales significatives. Ce processus de moralisation inscrit historiquement et culturellement se traduit par l'attribution de valeurs morales nouvelles à un objet ou à une pratique. La « moralité » correspond ainsi à un état du processus de moralisation relatif à une activité particulière, en un temps et un lieu donnés et il s'agit alors d'analyser de manière dynamique et diachronique les moralités (Howell, 1997) et la moralisation (Rozin, 1997) de façon à rendre compte des processus de construction ou de maintien des valeurs et des jugements moraux. La recherche de Scherz (2010) à propos de la transformation des moralités entourant les mères non-mariées en Irlande constitue une illustration de cette approche. L'usage du terme « moralités » au pluriel permet en outre d'adopter une vision inclusive et ouverte vers la diversité - au niveau du groupe familial, local ou sociétal -, mais aussi de rendre possible la coexistence de moralités au sein d'une même société ou d'un même individu. L'origine des processus de moralisation est plurielle et il s'agit de se pencher sur les enjeux entourant la visibilisation ou la disparition de certaines valeurs morales (Lambek, 1993 ; Genard,

1997), sur les processus de moralisation à l'origine du maintien ou de la modification des codifications éthiques. Le changement suppose le plus souvent des conflits dans l'établissement de nouvelles frontières morales, dans l'élaboration de nouvelles distinctions entre le Bien et le Mal (Fassin et Bourdelais, 2005), provenant ou non des institutions. Le caractère évolutif des moralités ressort dans l'emploi du concept de « *secular morality* » (Katz, 1997), visant à illustrer le retour à une normativité éthique hors du champ du religieux. Suite à une étude sur la campagne anti tabac aux États-Unis, Katz (1997) envisage la constitution d'une nouvelle moralité, plus séculière que religieuse, en réponse à de nouvelles conditions sociales et des faits liés à la recherche épidémiologique. Ce concept permet d'envisager les changements moraux de fond d'une société et il sera utilisé dans cette thèse pour comprendre l'attribution du caractère illégitime aux pratiques de l'*obeah* à Ste-Lucie à l'heure actuelle, dans un contexte postcolonial où les institutions religieuses n'ont plus autant de poids qu'avant dans la définition des moralités, alors que cette attribution émanait surtout des institutions coloniales et religieuses.

Parmi les processus de moralisation en cours à Ste-Lucie, lesquels contribuent à former une image négative de l'*obeah*, définissons dès à présent quelques-uns d'entre eux, tout en sachant qu'ils seront développés en lien avec les données de terrain dans les chapitres d'analyse. Pensons au processus d'assimilation, qui renvoie aux glissements sémantiques et axiologiques - de sens et de valeurs - effectués envers des personnes, des pratiques ou des désignations. Il s'agit par exemple de rendre compte de l'infléchissement fréquent existant au sein des conceptions locales entre l'usage de protections - manifestation d'une croyance en l'*obeah* -, la possession de connaissances et la possibilité de pratiquer la sorcellerie (chapitre 7), ou encore de l'association effectuée, au sein des discours accusateurs, entre l'usage d'une langue (créole), l'appartenance à une génération (âgée), le mode de vie (rural), le type d'activités (« traditionnelles ») et les origines ethnoculturelles (africaines ou haïtiennes) (chapitres 4 et 7). Ce phénomène reflète également un processus d'assimilation que l'on retrouve au niveau de l'amalgame des désignations entourant les praticiens (chapitre 7) et les pratiques de/associés à l'*obeah* (chapitre 3). Un autre processus favorisant la moralisation négative des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah* est qualifié de dilution, apparaissant à travers l'utilisation de termes généralistes et euphémisants pour désigner les pratiques et les praticiens de l'*obeah*. Ce processus de dilution, reflété dans les discours par ce que Favret-Saada (2009 : 30) nomme une « imprécision délibérée », se joint donc à l'assimilation à travers l'usage préférentiel de « désignations euphémisantes (*euphemistic designations*) » (Alleyne et Payne-Jackson, 2004 : 121) - la sorcellerie n'étant jamais nommée comme telle (Bensa, 2005) -, ce qui a

pour effet d'instaurer de nombreuses ambiguïtés et confusions au sein des attributions morales et sorcelaires. D'autres processus de moralisation (contagion morale et altérisation) vont être développés ici à partir de la littérature scientifique.

1.3.2.2.1. Le concept de contagion morale

Dans la littérature scientifique, le concept de contagion morale est employé dans de multiples domaines de façon non consensuelle. Cheyronnaux (1998), dressant la généalogie de l'usage de ce terme, en évoque les acceptions religieuse et médicale, soutenant qu'elles possèdent un contenu moral implicite. D'après cet auteur, la contagion rend compte d'un contact souvent perçu de façon négative, renvoyant à des représentations négatives de l'action de transmission, jugée dangereuse ou supposant une relation asymétrique entre deux personnes, la contagion caractérisant dans ce dernier cas l'imitation. Despina (1870) utilise quant à lui la notion de « contagion morale » dans une acception moralisatrice, cherchant à rendre compte de la diffusion des idées criminelles à travers la presse, interprétée en termes de contagion du « désir criminel » et de diffusion d'« actes immoraux » apparaissant à travers les « publications immorales » de la « presse à bon marché ». Plus récemment, la notion de contagion morale est sollicitée pour comprendre la transformation morale et le rôle de l'émulation et de l'imitation de la vertu dans la philosophie chinoise (Flanagan, 2008), le caractère contagieux des préférences morales chez les individus (Innes, 2009) ou encore les changements de perception de la transplantation d'organes (Hood et al., 2011). Dans ce dernier article, Hood et al. (2011 : 271) examinent l'effet de contamination morale des informations négatives sur le donneur lorsqu'adressées à des receveurs éventuels et, au plan individuel et psychologique, la façon dont « *such positive and negative moral information about a potential donor would influence healthy, educated individuals' attitudes towards the prospect of receiving a life-saving heart transplant from the donor* ». Ici, ce sont les effets des « croyances surnaturelles et magiques » reliées aux transplantations et notamment la peur de l'assimilation des caractéristiques physiques et morales du donneur, qui sont observés, à partir des « lois de magie sympathique » opérant à travers des objets - ici des organes (2011 : 283). Dans un tout autre contexte, celui de la Malaisie, Vignato (1999) analyse la contagion morale du corps malade à travers les conséquences de l'attribution du diagnostic de contamination par le VIH/sida au plan individuel et familial, dans un contexte où l'origine de cette maladie est attribuée à un acte immoral, ce qui engendre un stigmatisme sur le malade et un risque de contagion de ce stigmatisme à sa famille. En effet, la connaissance du diagnostic provoque un soupçon sur le statut viral de la famille, mais aussi sur son degré de responsabilité dans l'apparition de la

maladie, ce qui conduit à parler de la présence du « danger de la contagion de l'immoralité » (1999 : 92-93). C'est aussi en relation avec la contamination au VIH/sida que Haram (2009 : 194) analyse les logiques d'accusation en Tanzanie, dans un contexte où cette maladie est associée aux femmes « *who cross borders spatially, physically and morally* », où les femmes sont jugées responsables d'une contagion morale et sociale en adoptant des comportements enfreignant les règles sociales. Masquelier (2008a) emploie la notion de contagion morale pour expliquer la diffusion des valeurs morales au Niger à travers les rumeurs, analysant notamment une « rumeur d'intrusion spirituelle » référant à l'apparition d'une diablesse voilée dans un contexte musulman où les femmes sont aussi perçues comme une « source de contagion morale » (2008 : 50). Ces recherches font écho aux propos de Douglas (1971), laquelle avait déjà montré que les notions de pollution et de contagion, autant physique que morale, lient le corps individuel au corps social, régulant les relations sociales et révélant les tensions existant dans une société. Ces derniers travaux (Masquelier, 2008a ; Vignato, 1999 ; Haram, 2009) ; Douglas, 1971) mettent l'accent sur le social dans l'utilisation du concept de contagion morale, à la différence des premiers qui l'appliquaient au processus individuel de transformation morale. Dans cette thèse, le concept de contagion morale est utilisé pour rendre compte d'un processus de moralisation spécifique, c'est-à-dire pour analyser ce qui est dès lors défini comme le processus d'attribution, par contact, de qualités morales similaires entre personnes, ou entre une personne et un objet ou un lieu. Dans le contexte stucien - une société d'interconnaissance où la question de la réputation est importante -, ce phénomène rend compte de l'imputation de caractéristiques morales à un individu en fonction des attributs sociaux et moraux des personnes de son entourage (amis, famille, connaissances), mais aussi s'il s'agit de personnes associées à l'Église catholique. En outre, cet effet de contagion morale s'appuie sur les caractéristiques morales d'un objet ou d'un instrument d'*obeah*, dont la (dite) possession constitue une menace au statut moral (chapitre 7). Nous verrons au cours de l'analyse que bon nombre de pratiques sont guidées par l'existence de risques potentiels associés à cette contagion morale. Pensons aux stratégies de préservation ou de renforcement du statut moral, passant entre autres par des enjeux relatifs à la discrétion, au secret, à la pureté, à la propreté, à la revendication de non-malfaisance. Notons également les effets possibles de cette contagion morale au plan de la transmission des connaissances relatives à l'*obeah*, à celui des fréquentations - recherchées ou évitées -, et de façon plus générale à celui des discours d'auto-légitimation des praticiens et de désignation externe.

1.3.2.2.2. Le processus d'altérisation

Bien que la notion d'altérité soit omniprésente dans la discipline anthropologique (Kilani, 2000), le concept d'altérisation est peu développé. Parmi les travaux recensés, plusieurs emploient le terme « *othering* » sans le définir précisément (Sonnekus et van Eeden, 2009 ; Bresner, 2010 ; Nunnally, 2010 ; Wright, 2010 ; Huarcaya, 2010 ; Thompson et Kumar, 2011) et seule la recherche de Jensen (2011) établit une généalogie approfondie de l'utilisation de cette notion. En outre, les contextes d'usage de ce concept s'inscrivent le plus souvent dans des milieux multiculturels, abordant ainsi les rapports sociaux liés à la « race », la stigmatisation visant les personnes racisées et la construction identitaire en découlant, à l'exception de Célestin et al. (2011) dans le domaine littéraire ou de Cunin et Hernandez (2007) évoquant la reproduction de la logique d'altérisation, à savoir le processus de « production de l'autre », au sein de la discipline anthropologique. Souvent, cette notion va être utilisée pour analyser les stratégies identitaires (Chan, 2009), mais l'approche développée ici renvoie davantage à son acception sociologique (Krumer-Nevo et Sidi, 2012), la notion étant alors employée pour saisir les processus de différenciation sociale visant certains groupes sociaux spécifiques (Grove et Zwi, 2006). Le concept d'altérisation est aussi employé, sans être clairement défini, par Stenbacka (2001) afin de mettre en lumière la « construction de la distance » entre milieux urbains et ruraux en Suède, par Sarcinelli (2012 : 195) à propos de la façon dont « les groupes roms et sintis [en Italie] firent l'objet d'un processus d'altérisation alimenté par des stéréotypes ambivalents, parfois négatifs », par Coutant (2012) à propos des tensions entre altérisation et criminalisation des jeunes en région parisienne, par Mazouz (2008) pour rendre compte des « formes racialisées de l'altérisation » et des « catégories qui fondent l'altérisation et l'assignation raciales », ou encore par Delphy (2008) pour parler de la production de l'Autre inévitablement conjuguée à une hiérarchisation sociale.

L'article de Jensen (2011) porte sur le concept d'altérisation, appliqué à la formation identitaire de membres des minorités ethniques au Danemark. Il fait remonter l'usage systématique de ce concept³⁰ au travail de Spivak (1985) à propos de l'altérisation observée dans les archives coloniales anglaises en Inde, soutenant que l'altérisation comporte une dimension de pouvoir et que cette notion renvoie à « une construction de l'Autre comme pathologiquement et moralement inférieur » (Jensen, 2011 : 65), ou comme « moralement et/ou intellectuellement inférieur » (Schwalbe et al., 2000 : 423). Ici, l'altérisation

³⁰ - D'autres recherches évoquent également Edward Saïd (1978) (Jensen, 2011 ; Bresner, 2010), lequel définit l'altérisation comme le processus de création et de maintien d'une dichotomie entre l'Occident et l'Autre. Le concept d'orientalisation est évoqué par Schaffler (2008) dans un sens proche de celui d'altérisation, caractérisant une distinction Eux / Nous à laquelle s'ajoute l'attribution de caractères inversés, à propos des processus de stigmatisation et de mises à distance que les Haïtiens vivent en République dominicaine.

est sollicitée pour comprendre les conséquences d'un processus multidimensionnel de différenciation sociale apparaissant dans les discours et faisant de l'Autre un inférieur. Lister (2004 : 101, cité par Jensen, 2011 : 65) définit l'altérisation comme « *a process of differentiation and demarcation, by which the line is drawn between "us" and "them" - between the more and the less powerful - and through which social distance is established and maintained* ». À la différenciation est donc ici jointe la mise à distance sociale. Jensen (2011) conçoit la notion d'altérisation essentiellement en termes discursifs, mais ce terme sera utilisé dans cette thèse pour qualifier également des pratiques, des actes et des jugements verbaux et non verbaux. Jensen (2011 : 67) stipule que le concept d'altérisation est pertinent pour comprendre les structures de pouvoir et les significations historiquement ancrées conditionnant la formation identitaire, mais qu'il demeure problématique, à la fois pour saisir la notion d'agencéité et pour dépasser une logique binaire en termes de Nous / Eux. Son travail vise à saisir les processus d'altérisation intersectionnelle reliée à « la race, l'ethnicité et le genre » - ce que le travail de Petros et al. (2006) met aussi de l'avant en y ajoutant l'orientation sexuelle et le statut d'étranger -, et à comprendre les réactions des individus face à l'altérisation, en termes de capitalisation / refus. C'est aussi dans cette perspective que le concept d'altérisation sera utilisé dans ce travail, défini comme l'ensemble des processus discursifs et des actions qui s'appuient sur des critères de disqualification et des jugements moraux attribuant à certains individus ou groupes sociaux une altérité irréductible combinée à des valeurs morales généralement négatives. Les réactions à l'altérisation seront développées au chapitre 7 et cette notion servira entre autres à dépasser le concept d'inversion symbolique, utilisé au départ pour expliquer l'attribution de pouvoirs thérapeutiques forts à des individus socialement et culturellement dévalorisés. En effet, il semble que l'altérisation permet d'expliquer, non plus seulement l'attrait de certains thérapeutes et les conceptions reliées à leur efficacité, mais aussi les processus d'évaluation morale à l'égard de ces thérapeutes. Ce concept aide à rendre compte de la mise à distance sociale de personnes et de pratiques en fonction de critères moraux, comportementaux, sociaux, économiques ou ethnoculturels. Ainsi, le concept d'altérisation, utilisé au départ pour qualifier un processus de différenciation sociale, est ici déplacé du champ des représentations sociales à celui des moralités. Car cette notion doit prendre en compte simultanément les dimensions sociales et morales d'un phénomène, afin de saisir ce qui se joue moralement dans cette mise à distance, cette disqualification, voire ces discours accusateurs et ces pratiques discriminantes.

1.3.2.3. Compréhension des espaces et des idiomes moraux

L'analyse des processus de moralisation donne accès à une compréhension des espaces moraux

de l'*obeah*, ainsi qu'aux cadres et aux idiomes moraux de référence de l'*obeah* à Ste-Lucie. Dans toute société, il préexiste un ordre moral, c'est-à-dire un ensemble plus ou moins organisé des valeurs et jugements moraux composé de règles, d'attentes et d'idées à propos de ce qui est considéré comme bien et bon, qui soutient - idéalement - le système social (Fassin, 2005a). L'ordre moral est pluriel et chaque groupe, champ d'activité ou communauté éthique, est caractérisé par des codifications spécifiques (Genard, 1992 ; Osborne, 1998), publiques (Herzfeld, 1980 ; Brodwin, 1996) ou privées (Bougerol, 1997), qui prescrivent les manières significatives, pertinentes ou appropriées d'être, de vivre et d'agir. L'analyse des moralités vise ainsi à comprendre « les cadres moraux (*moral frames*) à l'intérieur desquels l'acteur évalue une situation et agit en accord avec cette évaluation » (Heintz, 2009 : 13). Toutefois, toutes les valeurs, normes et morales ne s'imposent pas de la même façon aux individus dans une société car « lorsque le poids symbolique d'un acteur dominant se conjugue avec son poids stratégique, son système de valeurs s'impose de façon hégémonique » (Droz, 2009 : 120). Tel fut par exemple le cas des valeurs imposées par la religion catholique et les institutions coloniales à Ste-Lucie. L'espace moral d'une société peut être analysé par plusieurs entrées possibles et c'est ici la perspective processuelle et situationnelle qui sera privilégiée - au détriment d'une orientation normative - en rendant compte de la construction et de l'utilisation dynamique des valeurs morales par les individus inscrits dans des situations particulières (Meudec, 2009a), notamment telles qu'elles apparaissent à travers les rumeurs et les accusations morales et sorcellaires (Stewart et Strathern, 2004). L'analyse situationnelle s'intéresse à l'émergence de conduites éthiques dans une situation donnée (Caton, 2010 ; Das, 2012).

Le recueil des discours sur l'*obeah* permet de dresser le tableau de « l'espace moral » (Ciekawy, 2001) des St-Luciens face à la sorcellerie, c'est-à-dire d'avoir accès à l'ensemble des idiomes moraux, coexistants ou opposés, éveillés par cette question. Utilisé au départ pour qualifier les formes d'expression de la souffrance et de la détresse³¹, le concept d'« idiomes culturels » désigne le système complexe de valeurs, de signes, de symptômes et d'interprétations de la souffrance qui structurent la façon dont une personne fait l'expérience de cette souffrance, lui donne un sens et y réagit (Massé, 2008 : 137, à propos de Crapanzano, 1977). Les idiomes moraux sont des « formes culturelles » qui déterminent les manifestations et modes d'expression, d'identification, d'explication et d'interprétation qui sont acceptables, voire privilégiés, dans une culture donnée (Massé, 2008) et qui fonctionnent comme référents dans la construction des discours moraux (Massé, 1999). Il peut s'agir de procédés de langage (verbal,

³¹- La notion d'« idiome de détresse » est sollicitée au départ pour saisir les façons d'exprimer la détresse psychosociale en Inde (Nichter, 1981) ou en Australie (Parsons et Wakeley, 1991).

physique et/ou comportemental) pour communiquer un état des moralités en un temps et un lieu donnés. Toutefois, ces idiomes ne doivent pas être considérés de façon statique comme des « réseaux réifiés de significations-données-une-fois-pour-toutes-à-penser », mais plutôt comme des « construits socioculturels consensuels qui canalisent le processus dynamique, plus ou moins organisé de signification » (Massé, 2008 : 142). Dans son ouvrage sur la *Détresse créole*, Massé (2008 : 138) distingue trois types d'idiomes de la détresse : les idiomes d'identification d'une part, qui réfèrent aux « concepts utilisés localement pour désigner les états de souffrance sociale et de détresse psychique », les idiomes d'expression ensuite, définissant les « modes de communication, verbal, émotif ou comportemental, des états de détresse » et les idiomes d'explication enfin, qui « canalisent et configurent l'imposant lexique de causes signifiantes dans lequel les individus peuvent puiser pour expliquer leur état ». Le *quimbois* en Martinique et le *tjenbwa* à Ste-Lucie font partie de ces derniers types, devenant des « formes explicatives » du malheur. D'après Massé (2008), ces idiomes possèdent plusieurs fonctions, comme « mode de contestation et de protestation » d'une part (Nichter, 1981) et comme commentaire moral d'autre part - c'est-à-dire comme « commentaire sur le caractère moral de Soi et de l'Autre » (Migliore, 1997 : 97). Lorsque l'idiome est sollicité pour influencer le regard des autres et pour contrôler leur comportement, Massé (2008 : 139) considère qu'il peut « alors être vu comme une stratégie de gestion de l'image sociomorale de l'individu qui souhaite éviter les conséquences négatives de certains de ses comportements et protéger sa réputation à l'intérieur de la communauté ». C'est ainsi que peut être envisagé l'idiome d'explication du *quimbois* en Martinique, là où les accusations de sorcellerie « sont intégrées dans un argumentaire visant à défendre sa réputation morale, mais aussi à se protéger contre les attaques d'autrui » (2008 : 139). L'observation de la « vie morale » peut ainsi donner accès à des idiomes moraux, dont ceux de « réputation » et de « respectabilité » dans la Caraïbe (Wilson, 1973), lesquels renvoient à des valeurs morales de la différenciation sociale. Ces standards de moralité constituent deux principes dialectiques basés sur une distinction de genre : aux hommes la réputation, aux femmes la respectabilité. Les processus classificatoires produisent des distinctions socialement construites des moralités, illustrées par exemple par l'opposition « famille / étrangers » en Jamaïque (Sobo, 1993) ou dans le Nord de l'Angleterre (Rapport, 1997). Les idiomes moraux permettant de comprendre l'économie morale de l'*obeah* seront développés dans cette thèse au chapitre 5, portant sur les valeurs de la moralité séculière entourant ces pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires. En outre, l'analyse de l'espace moral fera l'objet dans ce chapitre d'une attention soutenue à la question des frontières³² entre le Bien et le Mal, les inter-

³²- La notion de « frontières de l'espace moral », développée par Fassin et Bourdelais (2005 : 8), invite à saisir les

locuteurs construisant leur statut moral et évaluant les praticiens de/associés à l'*obeah* entre autres sur la base d'une telle distinction.

1.3.2.4. Processus de construction du statut moral et inconsistances entre discours et pratiques

Afin de comprendre les cheminements éthiques et thérapeutiques des praticiens et des individus ayant (ou non) recours à l'*obeah*, il est nécessaire de se pencher sur les modes d'incorporation des questions morales chez les individus et sur la façon dont se constitue l'identité sociale et morale. Cet aspect ne peut se suffire d'une vision déterministe et normative des valeurs morales, ou d'une perspective inverse purement subjectiviste, l'approche adoptée ici envisageant les idiomes moraux à travers leur capacité de « naturalisation », d'incarnation ou d'incorporation (Read, 1955 ; Howell, 1997). La vie morale d'un individu, la construction et l'obtention de valeurs morales doivent être reliées à la communauté à laquelle il appartient ou se réfère, à sa famille et à son entourage, car l'attribution de qualités morales à nos actes s'effectue de manière relationnelle et notre comportement devient moral à partir du moment où il est observé, interprété et moralement défini par les autres (Hallen, 2000). L'altérité est à la base de la construction de la moralité, du Soi moral³³ (Vallely, 2002), aspect se reflétant notamment dans les processus de prise de décision en cas de dilemme moral (Pocock, 1986). Le regard est ici porté sur les processus de moralisation visant les individus et la façon dont ceux-ci se les approprient ou non, l'éthique pouvant être comprise comme « le travail de remodelage du soi moral » (Pandian et Ali, 2009 : 46), le processus moral apparaissant à travers la pratique concrète de l'expérience quotidienne (Kleinman, 1999). Heintz (2009 : 9) rappelle l'importance de l'expérience personnelle dans la formation des valeurs morales individuelles, à travers l'expérience de vie, les dilemmes moraux vécus et les rencontres personnelles. Ce processus moral ancré dans l'expérience met à jour les combats pour des intérêts divergents, dans la mesure où des agencements de valeurs alternatives peuvent se confronter à des niveaux différenciés de la vie sociale et individuelle (Wilson, 1973 ; Howell, 1997 ; Scherz, 2010). En effet, au sein d'une même société, d'une même communauté, chez un même individu, ou d'une culture à l'autre, on constate une pluralité de coexistences morales (Héritier, 1996) et la notion de « tendances contradictoires » empruntée à Shore (1990a) illustre cette idée de possibilité de relativisme interne à une culture ou à un individu, d'autant que les mêmes symboles discursifs, les mêmes expressions de valeurs mo-

changements de valeurs et les « constructions sociales de l'intolérable ».

³³- D'autres auteurs préfèrent parler de « sujet éthique » (Faubion, 2011) ou des « êtres éthiques (*ethical beings*) » (Sayer, 2011).

rales peuvent renvoyer à des significations morales plurielles (Archetti, 1997). Les décisions morales ne sont pas l'effet de valeurs abstraites, mais plutôt de dilemmes pratiques visant à légitimer des comportements appropriés à l'action, ou à déprécier une alternative (Shore, 1990a). La capacité d'agir de façon moralement appropriée et l'incarnation des valeurs morales chez un individu sont analysées selon des orientations différentes dans les écrits, de façon plutôt inconsciente chez Zigon (2008), faisant écho à la « *morality of reproduction* » de Robbins (2009b ; 2007), ou de façon à la fois consciente et inconsciente chez Robbins (2009b). Cette dernière approche semble pertinente dans la mesure où la morale ne consiste pas seulement à accepter ou à rejeter les normes, mais aussi en des efforts dirigés vers le bien (Lambek, 2000). S'inspirant de Foucault, Mahmood établit une vision des relations entre codes moraux et sujets éthiques qui met de l'avant « la capacité d'agir (*agency*) au-delà du modèle binaire de la mise en acte et de la subversion des normes » (2005 : 29). La construction des sujets éthiques et moraux doit prendre en compte le fait que « l'éthique s'affranchit d'une logique dichotomique du type acceptation / rejet de telle ou telle norme morale - l'espace de liberté se limitant au refus des normes - pour se préoccuper de la créativité démontrée par chacun afin de rétablir un statut moral mis à mal par les gestes et les paroles qui contreviennent à la moralité dominante » (Massé, 2009 : 29). L'orchestration culturelle de ces justifications alternatives peut être invoquée par des intérêts de groupe en compétition comme une forme de légitimation des pouvoirs politiques ou économiques (Shore, 1990a ; Massé, 2000a ; Maklin, 1999), ou comme une ressource pouvant être utilisée à des fins politiques (Herzfeld, 1980).

La mise en forme de la personnalité morale relève non pas de l'application d'une théorie morale abstraite (Hoffmaster, 1990, 1992 ; Jennings, 1990), mais plutôt des liens sociaux spécifiques obtenus à un moment particulier entre deux personnes (Read, 1955 ; Humphrey, 1997) et des ajustements réciproques en découlant au niveau personnel (Bougerol, 1997). L'exemple du standard de valeur de la « réputation » révèle que la mesure morale de la valeur d'une personne dérive de sa conduite avec les autres personnes (Wilson, 1969). Rasanayagam (2009 : 102) entrevoit la construction de la personnalité morale à travers « un engagement créatif à l'intérieur d'un environnement social » et en ce sens la moralité est particulière et individualisée, même si l'évaluation morale est effectuée « en référence aux standards qui existent en dehors de l'individu ». La moralité pratique des individus est donc un processus « situationnel » qui constitue une réponse appropriée à une situation particulière, accordant ainsi une grande adaptabilité et une flexibilité à la pratique morale (Hoffmaster, 1992). Ciekawy (2001) soutient dans ce sens qu'à travers les pratiques et conceptualisations de l'Utsai, terme qui renvoie à une large

variété de connaissances et pratiques « magiques », les individus montrent une grande habileté au changement, une capacité transformationnelle. Emprunté aux sciences cognitives, le concept d'imagination morale (Johnson, 1993) rend compte du raisonnement moral comme activité constructive imaginative, comme aire de négociation et de créativité (Ciekawy, 2001 ; Rasanayagam, 2009 ; Lambek, 1996, 2000), une sorte de « bricolage » moral (Lévi-Strauss, 1962). Cette perspective permet de mettre l'accent sur « l'incarnation des éthiques dans la vie quotidienne » (Pandian et Ali, 2010 : 13), sur « la vie ordinaire en train de se faire (*the doing or ordinary life*) » (Mattingly, 2012 : 179). La décision morale relève plus de la négociation, de la « débrouillardise » que d'une activité purement rationnelle et, bien que les analyses des scientifiques sociaux optent généralement pour une rationalité des pratiques et des discours, il semblerait que, dans l'étude des questions morales, « valeurs et émotions sont étroitement liées » (Fassin et Eideliman, 2012 : 12). Ainsi, la construction de la personnalité morale donne à voir la moralité incarnée chez un individu, l'éthique constituant pour Lambek (2000) une pratique « incarnée (*embodied*) » toujours en relation avec le pouvoir. Les travaux de Kenny (2007) et de Mahmood (2005) mettent ainsi l'accent sur les processus de (re)construction du statut moral des personnes en contexte religieux, à travers la notion de « capital spirituel » pour l'un et de création d'un « soi pieux » pour l'autre. Kenny (2007 : 364) soutient qu'en Guinée, dans un contexte de retour d'un pèlerinage à la Mecque, « les identités sont formées et modifiées quand le capital spirituel est mobilisé à travers l'usage stratégique des dons religieux ». Le « capital spirituel » dont il parle peut être interprété comme une « mesure de piété accrue » qui marque l'individu comme « plus religieux et peut-être plus moral (au moins théoriquement) » (2007 : 366). De la même façon, l'analyse des discours de légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* donnera à voir certaines stratégies³⁴ de construction et de préservation de leur statut moral, lequel est fragilisé par des accusations d'ordre moral et sorcellaire.

Le matériel analysé dans cette thèse se base essentiellement sur une analyse des discours et des comportements entourant l'*obeah* et révélateurs des représentations à l'égard de ces pratiques, ce qui pose la question des liens entre discours et pratique. Toutefois, il ne s'agira pas d'adopter une perspective rationalisante postulant l'existence d'un lien causal entre représentations et pratiques, induisant des pré-supposés de cohérence ou de rationalité (Massé, 1997 ; Fainzang, 1997). En effet, « les récits ne sont jamais parfaitement cohérents, [ils] tolèrent les contradictions » et c'est pourquoi il faut « éviter d'alimenter l'illusion d'une finalité, d'une continuité et d'une cohérence de la signification des expériences vécues

³⁴- Parler de stratégies de construction du statut moral ne signifie pas qu'elles soient toujours conscientes et intentionnelles.

[...] Il faut être prudent devant les risques de surdétermination du sens, de recherche des logiques inconscientes ou non, des symboles » (Massé, 2008 : 149-150). Il s'agit donc de saisir les inconsistances entre des déclarations de moralités, c'est-à-dire des discours et des « pratiques déviantes observées » (Heintz, 2009 : 3) et de ne pas les concevoir comme un phénomène marginal, compte tenu de la complexité, de l'ambiguïté et du caractère souvent inconsistant des pratiques éthiques (Lambek, 2010a). Elles doivent en outre être replacées en contexte pour donner lieu à une interprétation significative, ce qui peut être donné par une approche relationnelle, interactionniste et intersubjective des moralités, tout à la fois consciente des processus macrosociaux de production des valeurs morales. Le présent travail vise donc à saisir les processus de moralisation en train de se faire, l'éthique en cours (Lambek, 2000), les négociations identitaires élaborées de façon continue.

1.4. L'*obeah* comme objet d'une anthropologie des moralités et de l'éthique

1.4.1. Sorcellerie, rumeurs et moralités

Les liens entre sorcellerie et moralités sont développés dans de nombreuses recherches, dont plusieurs sont retenues ici (McPherson, 1991 ; Rio, 2011 ; Luhrmann, 1986 ; Parish, 2011 ; Rasmussen, 1998 ; Romberg, 2012 ; Teixeira-Pinto, 2004 ; Ciekawy, 2001 ; Geertz, 2011 ; Lambek, 1993). Comme l'écrit si justement Lambek (2012 : 351), « *witchcraft forms a field in which to think about ethics. As the imagination of the immoral, witchcraft serves an ethical function* ». Et c'est à travers les accusations de sorcellerie notamment que la réalité sociale de ce phénomène transparait (Lambek, 1993), l'étude de la sorcellerie ne pouvant se passer de l'analyse de la « phase d'accusation » (Douglas, 1970). En effet, la sorcellerie constitue une forme de « rupture sociale » : « *When the imagination [of the immoral] is overwhelmed by actual accusations, interrogations, and punishments of suspected "witches", the situation is one in which ethical judgment is submerged in a kind of moral panic* » (Lambek, 2012 : 351-352). C'est donc au travers des jugements moraux, fondés et rendus évidents par les discours, les commérages, les rumeurs³⁵, les accusations directes ou indirectes ou les proverbes (Wilson, 1969 ; Bougerol, 1997 ; Stewart et Strathern, 2004) que la moralisation de la sorcellerie sera analysée. L'étude de telles formes discursives conduit à une analyse systématique de l'ordinaire (Hallen, 2000), à une obser-

³⁵ - Mais, contrairement à Bougerol (2000), une distinction nette entre rumeurs et commérages ne sera pas effectuée ici car, même s'il convient effectivement d'inscrire les commérages dans un réseau social particulier et de concevoir les rumeurs comme un fait le plus souvent anonyme et difficile à circonscrire, ces deux termes seront employés dans cette thèse pour qualifier des discours moraux généralement négatifs - le terme « commérage » étant lui-même connoté négativement - prononcés en contexte d'interaction.

vation des dynamiques sociales et historiques de l'accusation sorcellaire pour comprendre l'explication du malheur ordinaire (Favret-Saada, 1977 ; Hallen, 2000 ; Stewart et Strathern, 2004). Le thème des accusations de sorcellerie est abordé dans de nombreuses recherches, en lien avec le VIH/sida (Bawa Yamba, 2005), le contexte colonial (White, 2000) ou les politiques postcoloniales (Geschiere, 1997), ou encore dans le contexte de l'aide internationale en Haïti (James, 2012). Les rumeurs peuvent être fortement imprégnées de références à la sorcellerie et aux moralités, ce que soutient Geertz (2011 : 379) à propos des Hopis : « *Gossip and witchcraft are clearly about proper and improper, good and bad, right and wrong. They are, without doubt, mechanisms of ethics and morality.* » Teixeira-Pinto (2004 : 218) soutient également que les suspicions de sorcellerie, pouvant conduire au bannissement, contiennent des accusations morales en termes d'égoïsme et de mercantilisme, la compréhension de la sorcellerie donnant accès aux « aspects moraux de la socialité ». Dans leur ouvrage, Stewart et Strathern (2004 : xiii) cherchent à montrer « le rôle tenace et des rumeurs et des commérages dans la production et la formation des enjeux liés aux accusations, lesquels s'appuient fondamentalement sur des sphères de moralité ». Leur travail vise à rendre compte du rôle important joué par les rumeurs et commérages dans la genèse des conflits, à l'instar de Bougerol (1997, 2000) en Guadeloupe. Boehm (1984 : 84) évoque également les liens étroits entre rumeurs et moralités, soutenant que les commérages, définis comme des « instruments de moralité », fonctionnent comme « un système à travers lequel les idées du groupe à propos de ce qui est moralement (in)acceptable sont constamment remaniées et rafraîchies ».

1.4.2. La sorcellerie comme discours moral

Les discours de/sur la sorcellerie, objets d'étude de cette thèse, peuvent être conçus comme des discours moraux. Evans-Pritchard (1937) a déjà évoqué le fait que la sorcellerie chez les Azandé constitue un concept moral central au sein du système de valeurs morales de cette société (Zigon, 2008). Comme il l'écrit : « *It is witchcraft' may often be translated simply as "It is bad"* » (Evans-Pritchard, 1972 : 63). Laidlaw (2010a : 155) analyse cet ouvrage d'Evans-Pritchard et soutient que la sorcellerie ne renvoie pas tant chez les Azandé à un occurrence d'évènements ou de circonstances particulières, mais à la « qualité morale » de tels évènements. Parmi les caractéristiques morales de la sorcellerie, retenons le fait de placer la responsabilité de l'infortune sur un individu spécifique (Zigon, 2008) ou de considérer la sorcellerie comme intentionnelle et injustifiée (Lambek et Solway, 2001). Ainsi, la sorcellerie, mais

aussi la possession par les esprits³⁶, constituent des discours moraux (Lambek, 1993 ; Ciekawy, 2001), en lien avec des « philosophies » particulières (Palmeirim, 2010) ou avec des enjeux de pouvoir (Bourguignon, 2004). D'après Austen (1993), la sorcellerie est moins une catégorie analytique qu'un « discours moral situé », un discours sur l'histoire et le pouvoir, sur les relations interpersonnelles, sur la sorcellerie comme attribut ambigu de pouvoir. La sorcellerie est dans cette perspective conçue comme une métaphore du chaos relationnel (Stoller et Olkes, 1987), une métaphore de l'ordre social et moral (Migliore, 1997), une forme de « discours moral » (Rasmussen, 1998 : 458), lui-même situé « à l'intersection » de discours moraux pluriels et modifiés par les « forces de la globalisation » (Rasmussen, 2004 : 336), rejetant ici la conception d'une sorcellerie « archaïque » et isolée des processus historiques, politiques et économiques globaux. Rasmussen soutient que les travaux sur la sorcellerie ou la magie ont eu tendance à oblitérer les interprétations locales en rapport avec ces pratiques et qu'ils se sont référés à des « catégories apparemment transparentes » (1998 : 458) alors que les termes de *witchcraft* et de *sorcery* constituent en eux-mêmes une « terminologie moralisatrice » (Geschiere, 1995 : 19-20). Geschiere parvient à cette conclusion en démontrant que les études anthropologiques ont pendant longtemps eu tendance à observer les pratiques de sorcellerie dans un contexte strictement local, à interpréter son existence en termes de « force locale et conservatrice », à réduire les discours de la sorcellerie à une opposition Bien / Mal et à considérer que la sorcellerie n'existe pas « réellement » (1995 : 29). L'étude de la sorcellerie comme discours moral permet de comprendre les significations locales et morales de ces pratiques, notamment dans un contexte où la sorcellerie témoigne de la façon dont la personne ou le groupe « exprime son mépris » (Zigon, 2008 : 52), évalue moralement les actions et les comportements d'autrui. Bond et Ciekawy (2001 : 323) résument cet aspect en soutenant que « l'étude de la sorcellerie fournit une entrée dans les systèmes moraux et éthiques des individus », lesquels doivent être réintégrés au sein de discours moraux et de complexes discursifs plus larges. Il sera donc ici question d'envisager les discours sur la sorcellerie comme des « artefacts moraux » (Palmié, 2012 : 326) structurant la texture de la vie quotidienne, donnant forme aux « mondes moraux » (Stewart et Strathern, 2004 : 2-3) et venant guider et encourager les individus à agir moralement (Geertz, 2011).

1.4.3. *Obeah* comme dilemme moral et support d'une demande éthique

Dans le cadre d'une anthropologie des moralités, Zigon (2007 : 137-138) propose de se concen-

³⁶- Lambek (1981) soutient par exemple, évoquant la mémoire comme pratique morale, que la possession constitue à bien des égards un discours moral qui explore les ambiguïtés du pouvoir.

trer sur des situations de « rupture morale (*moral breakdown*) », véritables « moments éthiques » visant à l'élaboration des processus éthiques de définition de soi dans la vie quotidienne. Reprenant les travaux de Løgstrup (1997), il soutient qu'un moment éthique survient en cas de dilemme moral, forçant la personne à fournir une « réponse éthique appropriée » et lui offrant l'opportunité de créer un nouveau Soi moral, de réfléchir sur le type de personne qu'elle veut être (Zigon, 2010 : 9). La situation ethnographique³⁷ demande une action éthique de la part du participant (Widlock, 2009 : 24), les anthropologues invitant leurs interlocuteurs à se positionner moralement. Et cette demande paraît d'autant plus explicite dans un contexte où un objet/sujet est jugé immoral ou moralement illégitime, à l'instar des pratiques de *l'obeah*, dans la mesure où l'interlocuteur répondant à la requête tentera de rester/devenir une personne moralement acceptable aux yeux des autres et d'elle-même (Zigon, 2010). Il est pertinent d'appliquer cette perspective à *l'obeah*, conçu comme un lieu de discours suscitant une évaluation morale, au plan sociétal (institutions légales, lieux de production de discours publics, religieux et médiatiques) et individuel, les interlocuteurs - en relation ou non à l'anthropologue - étant conduits à élaborer des justifications éthiques et morales.

1.4.4. *Obeah* comme pratique morale

Concevoir *l'obeah* comme jugement revient à considérer les évaluations morales, les propos et les opinions - bien souvent négatifs - des St-Luciens au sujet de ces pratiques. Il ne s'agit donc pas dans cette thèse de justifier l'insertion de *l'obeah* dans la catégorie « sorcellerie », constatant plutôt qu'elle est jugée comme telle. Alors que la sorcellerie peut être vue comme un idiome d'explication de l'infortune, ou encore comme un système d'attribution de places et de circulation de « forces » (Favret-Saada, 1977), il sera ici admis, sans pour autant dénier l'existence de pratiques de sorcellerie ou de sorciers, que l'emploi du terme « sorcellerie » renvoie moins à un type spécifique de pratiques ou de connaissances qu'à un jugement moral, un dispositif rhétorique mettant en jeu des valeurs morales, à une imagination de l'immoral (Lambek, 1993, 2012). Cette perspective s'inspire du travail de Lambek (1993 : 238-240) : « *Sorcery, then, has no specifically delimited content to it, neither in terms of technique, nor in terms of product ; it is constituted not as a thing but as an act, an action that is distinguished on moral grounds*

³⁷- Toutefois, Widlock (2009 : 39) rappelle que cette demande éthique n'est pas spécifique au contexte ethnographique car « *there is a basic ethical dimension to all interaction and communication that precedes well formulated norms and codes. By addressing someone an ethical demand is being created, namely the demand to recognize the address and react to it.* » Lambek (2010a) va dans le même sens lorsqu'il met de l'avant le fait que toute situation est éthique, qu'une demande éthique existe dans les relations quotidiennes de la vie ordinaire.

[...] *Sorcery, then, is always morally wrong (by definition). Conversely, virtually any act that incites great moral disgust can be called sorcery. In a sense, then, voriky [sorcery] is less the label of a specific kind of act than a moral judgment and a rhetorical device.* » Il s'agit donc de concevoir la sorcellerie comme lieu de production d'un discours mettant à jour les moralités locales, rendant visible l'attribution de jugements moraux à l'égard de pratiques, recours, attitudes et comportements sociaux (Lambek, 1993 ; Ciekawy, 2001). L'*obeah* est dès lors envisagé comme ensemble de pratiques sur lesquelles les jugements moraux négatifs prospèrent, en termes de peur ou de perpétuation d'un climat d'anxiété interpersonnelle sur les intentions des autres (Barrett, 1973 ; Wilson, 1969), là où la pratique de l'*obeah* est honteuse et où les gens qui y ont affaire se « salissent » (Sobo, 1993 :112), faisant écho aux notions de souillure et d'impureté de Douglas (1971). Le recours « paradoxal » à l'*obeah* - dans la mesure où les jugements moraux négatifs à son endroit font face à des recours effectifs à des praticiens de/associés à l'*obeah* - peut être interprété en termes de recherche de guérison conjuguée à une quête de sens (comme le laissent entendre la plupart des interprétations orientées vers une vision pragmatique des pratiques médico-religieuses « traditionnelles »). On pourrait aussi y voir une forme de résistance face à une dévalorisation socialement et historiquement construite, ou encore l'illustration du caractère ambivalent de la sorcellerie ou des tendances apparemment contradictoires des individus. Au Kenya, Ciekawy (2001) montre que l'attitude face à l'Utsai (*witchcraft*) est ambivalente : bien que la magie soit condamnée publiquement, que le discours privé le juge inacceptable et nuisible, elle est utilisée intentionnellement et secrètement par les individus voulant agir sur le monde ou sur leur condition. Dans cette thèse, le discours sur la sorcellerie n'est pas seulement un discours sur la moralité, il constitue une pratique éthique, fournissant une opportunité pour (re)développer ses positions éthiques (Ciekawy, 2001). Parler de l'*obeah* comme d'une pratique morale et éthique invite donc à penser les moralités comme des éléments constitutifs de son exercice, là où les pratiques spirituelles, thérapeutiques, magiques et sorcellaires sont moralement imprégnées, au point d'être définies en partie par les discours moraux, lesquels orientent et déterminent son expression – ce qui ressort chez les praticiens de/associés à l'*obeah*. S'inspirant des réflexions issues de l'anthropologie des moralités et de l'éthique, les pratiques de l'*obeah* sont envisagées dans ce travail comme une pratique morale, conjuguant des points de vue complémentaires. Car l'*obeah* constitue un discours moral, un objet suscitant une demande éthique et il s'exprime à travers des évaluations et des jugements moraux. En cela, l'*obeah* constitue une pratique morale s'inscrivant au sein des moralités locales, un objet d'étude imprégné de valeurs morales, constitué en partie par celles-ci, et supposant un travail éthique (Ciekawy, 2001 ; Lambek, 2000).

Conclusion du chapitre

Lieu de pratiques éthiques et de discours moraux, *l'obeah* reflète un ordre moral local qui sera analysé à partir d'évènements particuliers rendant visibles des idiomes moraux et des pratiques éthiques incarnées. Cette recherche s'inscrit donc dans une analyse d'une moralité « situationnelle » (Caton, 2010) et « ordinaire » (Lambek, 2010b), générée ou réactivée par des évènements déclencheurs de jugements moraux. Les situations génératrices de moralité retenues sont les épisodes de maladie ou d'infortune, les accusations morales et sorcellaires - perçues au travers des rumeurs, commérages et discours de la vie quotidienne -, les discours de définition et de légitimation émanant des praticiens de/associés à *l'obeah* - dans un contexte où la sorcellerie renvoie à l'immoralité -, mais aussi les interactions entre l'anthropologue et les interlocuteurs, relations conçues comme le support d'une demande éthique. La vie éthique et morale entourant *l'obeah* est donc révélée par de tels évènements. Pour ce faire, plusieurs approches sont requises, se rapportant à l'anthropologie médicale et religieuse, à l'économie politique de la sorcellerie et peut-être surtout à l'anthropologie des moralités et de l'éthique, domaine en voie d'expansion ces dernières années.

La question de recherche constituant le fil directeur de cette thèse est la suivante : **En quoi *l'obeah* constitue une pratique éthique et morale ?** Afin d'y répondre, plusieurs objectifs de recherche sont définis, réunis dans une volonté commune de mettre à jour l'économie morale de *l'obeah*. Il s'agit tout d'abord de **saisir les discours moraux à l'égard de *l'obeah***, en passant notamment par une analyse, dans un contexte de pluralisme moral, des connotations morales associées aux pratiques de *l'obeah*. Cela consiste aussi à comprendre les idiomes sollicités dans cette moralisation de *l'obeah*, autant par les praticiens de/associés à *l'obeah* qui légitiment leur pratique que par les personnes accusatrices qui attribuent des valeurs morales négatives aux praticiens ou à des personnes soupçonnées d'accointances avec la sorcellerie. Cette question se traduit ensuite par la volonté d'**appréhender les processus de moralisation à l'œuvre dans cette production de l'illégitimité morale de *l'obeah***. Il s'agit là de comprendre les logiques inhérentes à la production, à la répartition, à la circulation et à l'utilisation des valeurs morales à Ste-Lucie. Cette proposition se traduit par une analyse de processus de moralisation spécifiques, entre autres les processus d'altérisation et de contagion morale. Enfin, le troisième objectif consiste à **comprendre les processus de construction et de préservation du statut moral** des personnes accusées d'*obeah* et des praticiens de/associés à la sorcellerie.

Pour effectuer cette démonstration, le concept d'économie morale est sollicité pour examiner les processus de moralisation et les évaluations morales entourant les pratiques de l'*obeah*, eux-mêmes reliés à des enjeux sociaux, historiques et politiques plus larges et pour saisir les processus de (dé)légitimation de ces pratiques par les personnes (dites) pratiquantes. D'autres concepts issus de la littérature sont aussi sollicités pour saisir ces processus. Pensons notamment à la notion de construction coloniale de l'*obeah*, destinée à saisir les processus historiques et politiques de production de la moralisation négative de ces pratiques. Les notions destinées à examiner les évaluations morales entourant l'*obeah* sont diverses : discours moral, idiomes moraux, moralité séculière, processus de moralisation, contagion morale et altérisation. Le concept d'économie morale rend nécessaire l'étude conjointe de la morale et de la politique. Il permet de donner une structure intéressante à cette thèse à partir des modalités développés par Fassin (2012a), à savoir la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des valeurs morales. Cette structuration est complétée ici par une approche en termes de processus de moralisation qui rend compte de la dimension dynamique de l'activité morale. Parmi les principaux processus de moralisation retenus dans le cadre de ce travail portant sur l'attribution d'un caractère illégitime aux pratiques et praticiens de/associés à l'*obeah*, retenons ceux d'altérisation et de contagion morale. En effet, la contagion morale illustre les processus d'attribution, par contact, de qualités morales similaires entre personnes, ou entre une personne et un objet ou un lieu. Dans le contexte st-lucien, ce phénomène permet d'expliquer l'imputation de caractéristiques morales à certains individus sur la base des attributs sociaux et moraux des personnes de son entourage (amis, famille, connaissances), s'il s'agit de personnes associées à l'Église catholique, ou encore à partir des caractéristiques morales d'un objet ou d'un instrument d'*obeah*, dont la (dite) possession constitue une menace au statut moral (chapitre 7). Quant au concept d'altérisation, défini comme l'ensemble des processus discursifs et des actions attribuant à certains individus ou groupes sociaux une altérité irréductible combinée à des valeurs morales généralement négatives, il constitue lui aussi un processus de moralisation participant à la construction du caractère immoral des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah*. Ces concepts d'altérisation et de contagion morale donnent accès à une meilleure compréhension des évaluations morales relatives à l'*obeah* et ils contribuent ainsi à en saisir l'économie morale.

Le concept d'idiomes moraux est sollicité dans la mesure où la recension de ces « formes culturelles » déterminant les manifestations et modes d'expression, d'identification, d'explication et d'interprétation qui sont acceptables, voire privilégiés, dans une culture donnée (Massé, 2008) et qui fonctionnent

comme référents dans la construction des discours moraux (Massé, 1999) donne accès à l'espace moral de la société st-lucienne. Cette approche doit prendre en compte le caractère situationnel de la construction et de l'utilisation dynamique des valeurs morales par les individus inscrits dans des conjonctures particulières, l'émergence de conduites éthiques étant donnée à voir dans une situation donnée (Caton, 2010 ; Das, 2012). Cette compréhension des idiomes moraux constitue selon moi un précepte indispensable à l'analyse de l'économie morale dans la mesure où les individus évaluent les situations et agissent en accord avec ces évaluations (Heintz, 2009), en fonction de ces idiomes moraux et des cadres moraux. L'examen de l'économie morale de l'*obeah* ne peut donc faire l'impasse sur l'étude rigoureuse des idiomes moraux éveillés par cette question dans la société st-lucienne. Il s'agit dans cette perspective de concevoir les quatre modalités de l'économie morale en les appliquant aux émotions, valeurs, normes et obligations, mais aussi aux idiomes moraux.

Les usages moraux de l'*obeah* sont quant à eux étudiés à partir de la pratique subjective du pluralisme moral et des processus de construction et de préservation du statut moral des praticiens de/associés à l'*obeah*, ainsi que des réactions face aux accusations morales et sorcellaires les concernant. Cette démonstration soutient l'idée selon laquelle l'*obeah* est une pratique morale et éthique, ce qui suppose de concevoir le caractère ordinaire de la moralité et l'éthique, ces dimensions étant étudiées de façon dynamique, contextuelle et situationnelle. Les cinq prochains chapitres (chapitres 3 à 7) sont destinés à l'analyse des données de terrain, se concluant par un chapitre de synthèse (chapitre 8) faisant ressortir les points saillants de cette recherche, dernier chapitre au cours duquel les apports - nuancés - du concept d'économie morale seront détaillés.

Chapitre 2. Méthodologie et contexte de la recherche

La question de recherche ayant guidé cette thèse est la suivante : **En quoi l'*obeah* constitue une pratique éthique et morale ?** Afin de répondre à cet objectif général, le choix a été pris de **dresser l'économie morale de l'*obeah***, en utilisant notamment les quatre modalités (production, répartition, circulation et utilisation) pour structurer l'ensemble de ce texte. En effet, ce concept permet de rendre compte du contexte de production des enjeux moraux entourant ces pratiques, de la répartition des évaluations morales chez les acteurs concernés par l'*obeah* et produisant un discours à l'égard de ces pratiques (discours coloniaux, historiques, publics, médiatiques, biomédicaux et religieux). Il invite aussi à analyser la circulation et l'utilisation de valeurs morales entourant l'*obeah*, autant au plan des institutions (légales, religieuses et médicales) qu'à celui de la population st-lucienne et des praticiens concernés par de tels jugements moraux. Plusieurs sous-objectifs ont donc été définis pour répondre à cette question de recherche. Il s'agit dans un premier temps de **saisir les discours moraux à l'égard de l'*obeah***, en passant notamment par une analyse des connotations morales associées aux pratiques de l'*obeah* (chapitre 3), une étude de la moralité séculière et des discours religieux, scientifiques et publics à l'égard de ces pratiques, dans un contexte de pluralisme moral à Ste-Lucie (chapitre 4), un travail de compréhension des idiomes sollicités dans l'expression de l'illégitimité morale de l'*obeah* (chapitre 5) et utilisés également au sein des discours d'auto-légitimation des praticiens (chapitre 6) et des discours accusateurs à leur égard (chapitre 7) ; cet effort nécessite d'interroger les personnes ciblées par de tels discours, à savoir les personnes accusées d'*obeah* et les praticiens de/associés à ces pratiques, objectif qui sera répondu dans les chapitres 6 et 7. Il s'agit dans un deuxième temps d'**appréhender les processus de moralisation à l'œuvre dans cette production de l'illégitimité morale de l'*obeah***. Ce point consiste à saisir les logiques inhérentes à la production, à la répartition, à la circulation et à l'utilisation des valeurs morales sollicitées dans cette moralisation de l'*obeah* à Ste-Lucie. Cela procède par une mise à jour de processus de moralisation spécifiques, entre autres les processus d'altérisation et de contagion morale, pour comprendre les logiques d'attribution de valeurs morales négatives aux personnes associées à l'*obeah* et pour saisir les relations entre évaluation morale et différenciation sociale (chapitres 3 à 7). Et il est question, dans un troisième temps, d'**analyser les processus de construction et de préservation du statut moral** des personnes accusées d'*obeah* et des praticiens de/associés à la sorcellerie afin de mettre en lumière leur travail éthique, et plus largement la moralité incarnée en contexte d'accusations (chapitres 6 et 7). L'exposition de la méthode utilisée pour répondre aux objectifs de recherche va être exposée en deux temps : les approches ayant guidé la collecte de données, d'une part, et les enjeux entourant

l'analyse de données, d'autre part. Par la suite, pour prendre le pouls de la situation d'enquête à Ste-Lucie, une mise en contexte historique, sociale, économique et politique sera dressée en fin de chapitre.

2.1. Collecte de données : Approches, paradigmes et considérations éthiques

La cueillette des données a eu lieu de mai 2006 à janvier 2007 à Ste-Lucie. Les premiers temps de la recherche se sont déroulés en contexte urbain et ont consisté en apprentissages linguistiques, démarches administratives pour l'obtention de visas d'immigration, conversations anecdotiques avec ma logeuse et lectures au *Folk Research Center*³⁸. Par la suite, j'ai résidé en zone rurale, vers une sorte de banlieue éloignée de la capitale, effectuant des déplacements réguliers vers la capitale ou d'autres endroits de l'île, parfois des zones plus reculées. Les régions géographiques étudiées se composent donc de milieux urbains et ruraux, de zones reculées à des quartiers ghettoïsés, autant au Nord qu'au Sud de l'île. À Ste-Lucie, les deux langues officielles sont l'anglais et le créole st-lucien (Frank, 2001), cette dernière m'étant apparue plus accessible au départ, car je connaissais déjà le créole haïtien. Ne disposant que d'une connaissance principalement écrite de l'anglais, j'ai appris sur place la version locale de cette langue. Les deux langues étaient sollicitées aux moments requis, l'anglais pour les formalités et le créole le reste du temps. Même si elles sont toutes deux officielles, la connaissance du créole constitue un atout, dans la mesure où les habitants des zones rurales et les personnes âgées ne parlent souvent que lui (Calixte, 1998) et parce que la plupart des visiteurs la parlent rarement. Les habitants voient donc dans l'utilisation du créole la marque d'un intérêt pour leur société et leur culture. Les gens rencontrés s'exprimaient souvent en anglais au départ, du fait d'un certain « préjugé de couleur » qui voudrait que tous les Blancs parlent anglais.

Exposer la méthode de travail permet une prise en compte, par le lecteur et par l'auteur, de la position de l'observateur. Pour Favret-Saada (1977), les conditions de la recherche, les modalités d'obtention de l'information, la position de l'observateur, les conséquences de sa présence doivent être présentées à l'égal des faits décrits, car ces différents points participent tout autant des résultats de la recherche. Ce positionnement ressort tant dans la recherche préliminaire, lorsque l'enquête n'est qu'à l'état de projet, que dans la phase de collecte de données ou dans l'analyse et la conceptualisation des données recueillies et la mise en écriture des résultats. Il sera notamment question ici d'évoquer les conditions

³⁸- Ce Centre existe depuis 1973 et il a plusieurs fonctions : recherche et documentation, éducation culturelle, promotion du créole, publication, organisation d'évènements à caractère « folklorique ». <http://stluciafolk.org/> (page consultée le 11 décembre 2012).

d'existence et les contraintes de l'enquête de terrain au moment de la collecte des données. Essentiellement qualitative, cette recherche a dû adapter ses outils de collecte de données à l'objet d'étude et aux conditions de faisabilité de l'enquête. L'accès aux négociations interindividuelles dans la construction des moralités, aux processus de moralisation traversés par les individus, à leurs stratégies adaptatives révélant les tendances contradictoires du raisonnement éthique, a été favorisé par une anthropologie associant différentes perspectives : lecture « émique », interactionnisme symbolique, intersubjectivisme et réflexivité.

2.1.1. Lecture émique, interactionnisme et intersubjectivisme

De façon schématique, *émique* est souvent devenu synonyme de « représentations populaires », de « signification culturelle locale » et *etic* référerait ainsi au point de vue externe, au discours savant, même si aujourd'hui, cette distinction renvoie à des interprétations qui relèvent d'univers de sens différents, mais qui ont le même statut « moral » (Olivier de Sardan, 1998). La posture émique consiste à porter une attention particulière au point de vue des acteurs, rendu accessible via une démarche compréhensive et non plus seulement explicative, mais aussi non essentialiste, dans le sens où la moralité ou la culture ne sont pas des ensembles homogènes. La tâche devient alors celle de fournir une interprétation plausible des données (Le Breton, 2004), en essayant d'éviter les risques de sur-interprétation³⁹. Celle-ci correspond à une situation où « apparaît une contradiction significative entre les références empiriques et les propositions interprétatives » (Olivier de Sardan, 2008 : 261-262). La compréhension des moralités locales et des pratiques éthiques ne peut se dispenser de cette perspective de « recueil de la sémiologie populaire » (Olivier de Sardan, 2008 : 122).

Cette approche doit être associée à une perspective interactionniste priorisant les aspects dynamiques de la construction du sens, dans la mesure où les interactions sociales influent de manière conséquente sur les représentations. L'approche anthropologique suppose la présence du chercheur sur le terrain de son enquête et, immergé dans des relations sociales verbales et non verbales, simples et complexes, il devient conscient de l'impossibilité d'une mise à distance totale de l'objet. Les interactions entre l'enquêteur et les interlocuteurs sont essentielles, car c'est à travers elles « que nous constituons véritablement notre objet » (Hérault, 2007 : 102). Ainsi, l'action individuelle n'est pas l'unité de base de l'ana-

³⁹- De plus, dans une recherche portant sur l'éthique et les moralités, il s'agit aussi de parer au danger de « sur-moralisation » des discours et des pratiques.

lyse sociale et il convient plutôt de raisonner en termes d'actions réciproques (Bougerol, 1997 ; Quéré, 1988). Il s'agit dans cette thèse de saisir les jugements et discours moraux sur l'*obeah* à Ste-Lucie dans une perspective dynamique et le paradigme interactionniste semble très adapté « aux études anthropologiques en milieu créole [car il] permet de saisir ce type de sociétés dans leurs complexités concrètes, leurs contradictions et leur dynamisme » (Bougerol, 1997 : 12). Cette anthropologie du présent basée sur l'exploration des conflits ordinaires, sur une compréhension du sens pratique donné par les acteurs à des actions spécifiques, part du principe selon lequel les moralités ne sont pas des bagages de valeurs déjà finement constituées et immuables, mais bien plutôt des processus en construction. La perspective interactionniste permet à mon sens une prise en compte globale et dynamique de l'expérience ordinaire des processus moraux locaux. Ces considérations doivent être alimentées par une approche situationnelle de la moralité et de l'éthique (Caton, 2010), prenant en compte le sens en le rapportant au contexte d'élocution et à la situation spécifique, d'autant plus dans un contexte sorcellaire où « le contenu du discours par lequel un « informateur » s'adresse au chercheur dépend toujours de la situation qu'il occupe et de celle qu'il attribue à son interlocuteur » (Schmitz, 2008). Comme le résume si bien Favret-Saada (1977 : 26), « rien n'est dit de la sorcellerie qui ne soit étroitement commandé par la situation d'énonciation ». Cette volonté d'approche globalisante des discours s'exprime à travers l'idée d'une observation des discours, alors conçus comme des actes, cette perspective traduisant en quelque sorte une application méthodologique de la perspective interactionniste. Cette perspective permet aussi d'intégrer la conception performative du discours, approfondie par Butler (2004) à propos des discours de la violence verbale à l'égard des minorités. De cette façon, les discours sont observés en train de se faire et non pas seulement recueillis à partir des méthodes classiques (entretiens ou conversations informelles). En effet, la lecture de certains ouvrages anthropologiques suggère souvent que les données obtenues ne sont que le fait d'une communication verbale, volontaire et intentionnelle, alors que la non-maîtrise des paroles, des gestes et affects en apprend aussi beaucoup sur les représentations locales. Ce regard intensif porté sur les toutes les formes de communication non verbales, telles que sourires, regards, bruits de bouche (*tchipp*), postures corporelles, donne accès à une compréhension en profondeur de l'éthique ordinaire.

L'étude des phénomènes moraux nécessite en outre une mise à jour des dimensions intersubjectives des comportements moraux (Genard, 1992), posture répondant entre autres à une critique du positivisme en anthropologie (Leservoisier et Vidal, 2007). La perspective de l'intersubjectivité développée par Genard (1992) instaure la « personne » comme source principale d'information des relations so-

ciales. Ce regard suppose un lien implicite entre subjectivité et moralité dans la mesure où toute activité éthique est d'abord un engagement de l'acteur dans son identité subjective. Une étude ethnographique de Humphrey (1997) sur la moralité en Mongolie adopte cette perspective intersubjective pour étudier une construction de la moralité qui s'effectue bien plus à travers les rapports entretenus entre les sujets et leurs « *exemplars* », le plus souvent des lamas bouddhistes, que par une loi morale définie dans un code. Cette perspective intersubjective répond à une « obsession de la cohérence » (Olivier de Sardan, 2008 : 274) présente dans les sciences sociales. Elle conduit à accepter la redéfinition constante et des pratiques et des discours, la construction processuelle de l'identité morale. La démarche intersubjective donne accès aux négociations morales et aux jugements « en train de se faire ».

2.1.2. Implication, réflexivité et questionnements éthiques

On parle généralement en anthropologie de la technique de l'observation participante, laquelle sous-entend une imprégnation et une implication au processus social que le chercheur analyse et dans lequel il tient une part active (Le Breton, 2004). Une définition intéressante de l'observation participante est donnée par Giafferi (2007a : 39), laquelle estime que « participer, c'est agir selon le code », même s'il semble impossible pour le chercheur de participer à une société exactement de la même manière qu'une personne qui en fait partie intégrante. Si l'engagement prolongé donne de l'ampleur à la recherche, l'observation persistante, par une volonté d'implication et une prise de risque plus grande, lui offre de la profondeur (Lightfoot, 1983). La prise en compte du rapport subjectif du chercheur à son objet invite à travailler dans le sens d'une « subjectivité réflexive », laquelle repose sur un choix, celui de reconnaître sa participation (Fine, 1993) et sur une nécessité, celle de comprendre les modalités de cette implication (Schmitz, 2008). Cela rend visible les conditions de production du savoir, par souci de « transparence », mais aussi parce que leur explicitation contribue à la réflexion théorique sur l'objet de recherche.

La question de l'implication et de l'impossible neutralité se pose inévitablement en contexte de sorcellerie. Le travail de Favret-Saada (1977) dans le bocage mayennais met de l'avant cette nécessité méthodologique et contextuelle, tant au cours de l'enquête que dans les écrits anthropologiques postérieurs⁴⁰, du fait des contraintes imposées par le sujet lui-même. Camus (1997a : 298) évoque le même phénomène à propos de ses recherches sur la sorcellerie en Bretagne, soutenant que, dans ce contexte,

⁴⁰ Entretien réalisé par Arnaud Esquerre, Emmanuelle Gallienne, Fabien Jobard, Aude Lalande et Sacha Zilberfarb, disponible en ligne sur <http://www.vacarme.org/article449.html> (page consultée le 11 décembre 2012).

« l'engagement est un passage obligé », l'observation « non participante » et désengagée en contexte sorcellaire étant « un leurre, une idée tout droit sortie des manuels de méthodologie » (1997 : 420). Schmitz (2008) préconise l'abandon de la posture distante et extérieure, faisant de ce qui relève d'un choix méthodologique pour certains une nécessité scientifique, un incontournable pour la connaissance ethnologique. Cette implication conduit souvent à une transformation personnelle du chercheur au contact des autres (Godelier, 2002), une recherche anthropologique pouvant être émotionnellement engageante (Devereux, 1980 ; Bernard, 2007), d'autant plus en contexte sorcellaire (Owen, 1981). Il s'agit donc de prendre conscience des effets directs et indirects, à plus ou moins long terme, de cette implication et de tirer parti des modifications entraînées par la présence du chercheur dans ses analyses (Olivier de Sardan, 2008 ; Ghasarian, 1997 ; Bizeul, 1998), mais aussi de décrire les effets induits par la présence du chercheur dans la mesure où ils peuvent être une source d'information sur le sujet étudié (Leservoisier et Vidal, 2007 : 5). Un retour sur les conditions de l'enquête passe par la réflexivité, définie par Fassin (2008b : 342) dans le cadre d'une anthropologie morale, comme « le questionnement permanent des « soubassements moraux » de notre compréhension des sociétés et de leurs moralités ». Ces questionnements se traduisent par la construction de figures de l'anthropologue.

2.1.2.1. De quelques figures du chercheur

Les diverses positions attribuées à l'anthropologue, qui renvoient aux représentations dont il est l'objet, sont très riches d'informations et permettent de saisir l'agencement des représentations (Schmitz, 2008). La transgression, volontaire ou non, des normes comportementales locales permet également d'accéder aux différents rôles imputés au chercheur et à l'étranger (Doquet, 2007), ainsi qu'aux valeurs de la société étudiée, dans la mesure où ces représentations sont révélatrices de qualités morales locales. En ce qui me concerne, plusieurs attributs m'étant destinés aident à la compréhension des logiques des accusations morales et sorcellaires (chapitre 7).

Sur un terrain hors de chez lui, l'anthropologue est invité « à jouer le rôle qu'on lui assigne » (Doquet, 2007 : 210) et dans le cas de Ste-Lucie, les principaux rôles attribués à une femme blanche sont ceux de touriste - venue accompagnée pour sa lune de miel -, membre d'une organisation internationale (*Peace Corps*) ou une ressource en termes de capital économique ou sexuel. La figure de la touriste sexuelle apparaît donc de façon récurrente chez les interlocuteurs, faisant de l'anthropologue une touriste blanche nord-américaine participant dans ses loisirs à des échanges économique-sexuels avec les

hommes noirs. Cette représentation illustre un phénomène en expansion à Ste-Lucie et dans la Caraïbe en général, soit le tourisme sexuel féminin (Pruitt et Lafont, 1995 ; Cabezas, 2004 ; LaBree, 2007 ; Kempadoo, 1999), même s'il est plus souvent le fait des hommes⁴¹. Une des clefs du tourisme sexuel dans la Caraïbe est, selon Sanchez Taylor (2000 : 42), « l'objectivation d'un "Autre" sexualisé et racialisé »⁴². Ma compagnie est donc recherchée par des hommes, en vue d'acquérir un prestige social et économique (chapitre 4). Les représentations associées à la femme blanche ne sont pas homogènes et les femmes canadiennes sont souvent considérées plus généreuses financièrement (Heinrich, 2007), alors que les Françaises sont jugées plus romantiques et bien intentionnées, les conceptions à mon égard oscillant ainsi d'un pôle à l'autre. L'anthropologue extérieure à la société étudiée n'est pas jugé par les mêmes critères que les locaux, mais il n'en reste pas moins qu'après un certain temps passé sur le terrain, le qualificatif d'« étranger » n'est plus tout à fait valide. Après six mois de séjour à Ste-Lucie, certains changements se sont faits sentir, notamment quant à l'accueil qui ne m'était plus réservé, aux commentaires désagréables dorénavant permis, la curiosité du début étant remplacée par de la gêne, de l'évitement voire de l'hostilité évidente. Dans cette obligation de négociation d'une place sur le terrain apparaît la possibilité de « dépayser » nos questions (Hérault, 2007). Cette position d'étrangeté peut aussi être recherchée (Naepels, 1998) dans le sens où l'accès à l'information pourra certaines fois être facilité, en contexte de sorcellerie, par un départ imminent du chercheur, soit par peur que des informations soient diffusées au sein de la communauté s'il s'installe à long terme, soit au contraire afin qu'elles le soient à l'extérieur du pays. La curiosité attribuée à l'anthropologue suscitait méfiance et attrait à la fois, dans la mesure où la possession croissante d'informations faisait de moi une ressource relationnelle et une source d'information potentielle sur Autrui. Les modes d'interaction avec les interlocuteurs ont aussi été marqués par le genre, les femmes étant souvent plus réticentes à me parler, en partie du fait des jugements plus pressants à leur égard et de la moralisation genrée (chapitre 4). Dans une société d'intercon-

⁴¹- Sur le site du U.S. Department of State, « Country Reports on Human Rights Practices », Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor (6 mars 2007), on peut lire : « *The country had a growing sex tourism industry with a number of strip clubs and brothels, many of which were staffed by women from the Dominican Republic and other Caribbean islands* ». <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2006/78904.htm> (page consultée le 11 décembre 2012).

⁴²- Une consultation du site de la plus grande compagnie touristique sur l'île, Sandals (http://www.sandals.com/general/locations_stlucia.cfm, Page consultée le 11 décembre 2012), donne à voir l'imaginaire entourant Ste-Lucie - un paradis sur terre -, une construction caractérisée par une séparation « raciale » des touristes / employés de l'hôtel. Les paysages naturels st-luciens, notamment les montagnes dites en forme de seins (les Pitons près de Soufrière), vont être sexualisés, reflétant l'inscription de la « nature sexuelle » dans l'environnement lui-même (Baker, 2000 : 15). Les stations touristiques dans cette partie de l'île mettent l'accent sur les plaisirs sensuels des chutes, des sources chaudes et de la forêt tropicale, en tablant sur le caractère paradisiaque de ce décor (Sheller, 2004).

naissance comme à Ste-Lucie, les faits et gestes de l'anthropologue étaient sujets à une surveillance et à une évaluation constante, plusieurs personnes de mon entourage n'hésitant pas à désapprouver publiquement les comportements d'une femme seule.

Dans un contexte où plusieurs enquêtes sur les pratiques « traditionnelles » étaient menées par le *Folk Research Center*, mes recherches étaient associées à une démarche folklorisante, à des logiques de promotion culturelle. Cette image de défenseur culturel contrevient toutefois à celle, négative, existant à l'égard des pratiques de/associées à l'*obeah*, même si les connaissances acquises par l'anthropologue sont parfois interprétées comme une possible contribution au dénigrement de pratiques que l'on voudrait abolir. De plus, parce que je suis porteuse d'une connaissance « légitime », la participation à mon enquête fait miroiter à certains praticiens une légitimation sociale et professionnelle, une validation de leurs savoirs, voire une caution morale, dans un contexte où ces pratiques thérapeutiques non enregistrées sont illégales (chapitre 3). L'étude des processus de légitimation des praticiens (chapitre 6) a révélé une recherche constante de légitimation de leur part, à laquelle l'anthropologue contribue, volontairement ou non, n'étant pas à l'abri de l'instrumentalisation des savoirs produits.

Sur le terrain, ma posture a plutôt consisté en une absence d'insertion dans un réseau particulier, palliant ainsi le risque d'enclicage (Olivier de Sardan, 2008 : 93), une attitude générant des problèmes dans la mesure où la fréquentation successive de personnes appartenant à des réseaux sociaux apparemment contradictoires ou en conflit suscite des questionnements chez les interlocuteurs. Cette tension possible entre l'anthropologue et les interlocuteurs, issue également d'une relation ethnographique originellement illégitime (Schmitz, 2008 ; Favret-Saada, 1969), est aussi le reflet des caractéristiques immorales attribuées localement à l'objet de recherche. Car l'intérêt pour la sorcellerie était difficilement justifiable, par exemple pour les représentants religieux, culturels ou politiques qu'une association - par effet de contagion morale (chapitre 7) - à une telle recherche pourrait desservir, en termes de crédibilité notamment. La difficulté d'étudier un phénomène dans un contexte qui tend à le dénigrer ou à le délégitimer est exprimée en termes de « hiérarchie de crédibilité » par Becker (2002), faisant de l'anthropologue un être irrespectueux des codes sociaux et moraux s'il persiste à poursuivre ses recherches. Il a donc fallu se résigner au fait de se situer en « opposition idéologique » à la société, contrairement à cette ethnomusicologue (Guilbault, 1993, 1987a, 1987b, 1985) souvent mentionnée par les interlocuteurs, dont les recherches sont socialement valorisées. L'ordre moral st-lucien recommande de se désintéresser de l'*obeah* et cette position à contre-courant contamine négativement les personnes de mon entourage à

Ste-Lucie.

2.1.2.2. L'anthropologue impliquée dans la sorcellerie

S'il est admis que la « neutralité » de l'anthropologue est un leurre, constituant « un projet à la fois nécessaire et impossible » (Olivier de Sardan, 2008 : 326), elle l'est d'autant plus en contexte de sorcellerie, représentant même parfois un obstacle (Schmitz, 2008). Favret-Saada (1977) a déjà révélé les enjeux méthodologiques et épistémologiques d'une recherche ethnographique sur la sorcellerie en France, là où l'anthropologue se voit inévitablement attribuer une place au sein du système sorcellaire. Cette approche est applicable en contexte st-lucien, dans la mesure où l'intérêt de recherche pour la sorcellerie, visant uniquement la connaissance, est jugé inconcevable et injustifiable, l'intérêt pour l'*obeah* signifiant qu'on « en est », supposant une implication minimale. L'examen réflexif de cette situation de recherche a conduit au constat de la moralisation de variables personnelles, participant à la construction de l'image d'une anthropologue impliquée dans la sorcellerie. L'application de critères de disqualification morale et d'une identité sorcellaire à l'anthropologue a d'ailleurs alimenté l'analyse des logiques d'accusations morales et sorcellaires développées au chapitre 7.

Dans le contexte sorcellaire st-lucien, plusieurs places m'ont été attribuées : malade, courtière⁴³, apprentie sorcière ou praticienne de l'*obeah*, avec une tendance plus forte pour les deux dernières positions, surtout à la fin du séjour. Un des premiers signes de l'engagement reposait sur mon intérêt pour l'*obeah*, interprété en termes de recherche de soins ou de volonté d'initiation aux pratiques de l'*obeah*. Des interlocuteurs ont dès lors désiré m'offrir une consultation, obtenir un enseignement de ma part ou m'enseigner des pratiques magico-sorcellaires, proposant de me transmettre certaines connaissances et de me prêter des livres. Les connaissances supposément acquises lors de rencontres avec des praticiens à Ste-Lucie ont fait de moi une « magicienne (*witchcraft woman*) » sachant « toutes sortes de choses », ce qui a donné lieu à des mises en garde de certains interlocuteurs associés ou non à l'*obeah* : « [Ils pensent que] c'est de l'*obeah*, *maji nwè* que je te montre à présent, pour que tu puisses le faire » / « Les gens sages peuvent te dire des choses, mais tout en sachant qu'un jour tu vas essayer, parce que tu es dedans. Donc beaucoup de gens croient que tu es comme ça [impliquée dans les affaires d'*obeah*]. » Cette con-

⁴³- Le rôle de « courtière » survient lorsque je renseigne « par erreur » quelques interlocuteurs au début de ma recherche, ou que je donne volontairement un ou deux contacts à un apprenti magicien aux États-Unis, st-lucien d'origine.

ception s'accommode bien des représentations entourant le monde universitaire, produisant l'image d'une anthropologue mercantile au service de son directeur, utilisant les connaissances acquises pour « faire de l'argent » et augmenter les connaissances scientifiques sur la sorcellerie, ce qui ressort chez cet interlocuteur :

Je ne dis rien, mais il y a des gens qui savent exactement ce que tu fais et je ne leur ai rien dit. Ils ne parlent pas de ce que tu fais, mais de ce que les étudiants dans les universités font. Des rastas m'ont dit qu'ils envoient des gens dans des projets pour apprendre combien de personnes ont la connaissance de l'*obeah* (*Science*) et les gens prennent les informations, les renvoient dans leur pays pour avoir leur doctorat. Les rastas disaient ça, mais je restais silencieux. Ils disent que ces étudiants travaillent pour des gens qui sont bons aussi en *obeah*. Que ton directeur connaît ça et veut avoir les informations de différents pays (Un jeune homme accusé d'*obeah* - 18)

Ainsi, on me demandait souvent « qui me donne de l'argent », « qui finance les recherches », « pour quelle compagnie » je travaillais. Ce discours sur l'exploitation des connaissances st-luciennes par des chercheurs étrangers leur attribue des qualités morales négatives, dont le mercantilisme et l'absence de réciprocité, les St-Luciens étant écartés des potentielles contributions culturelles ou financières des recherches, dès lors jugées suspectes d'intentions néocoloniales. La méthode ethnographique peut être perçue comme une pratique néocoloniale par les locaux, reflet de l'impérialisme occidental et ce, d'autant plus en contexte postcolonial. Ce point de vue est ressorti sur le terrain dans la formulation d'injonctions de restitution des données collectées au cours de mon séjour, voire à travers des accusations orientées en termes de profit personnel, financier ou social. Ces dernières se basaient sur des suspicions quant à l'objectif réel de la recherche, le travail universitaire étant vu comme un prétexte pour apprendre la sorcellerie, faisant écho à d'autres travaux dans ce contexte (Schmitz, 2008 ; Camus, 1997abc). Cette suspicion augmente en contexte d'interconnaissance dans la mesure où l'anthropologue devient au fil de ses rencontres le dépositaire de nombreuses informations et donc le détenteur d'un certain pouvoir. C'est dans ce contexte que des interlocuteurs demandaient de satisfaire au principe de réciprocité en exigeant (in)directement une compensation financière ou un service, car, me disait-on « les St-Luciens sont supposés trouver un bénéfice lorsqu'ils parlent avec toi ».

L'anthropologue pourra aussi être considérée, notamment pour des praticiens nonenregistrés, comme une espionne à la solde du gouvernement st-lucien, de la police locale, voire d'un « complot des Américains et de la CIA ». Ces représentations viennent conforter les représentations de cupidité associées aux personnes s'intéressant à l'*obeah* (chapitre 7), ce qui rend difficile, voire intenable, toute tentative de justification du chercheur. Elles contribuent à la figure de l'anthropologue sorcière, d'autant que

certain interlocuteurs ont connaissance d'un précédent séjour en Haïti, pays considéré par plusieurs comme le terreau de la sorcellerie maléfique (chapitres 4 et 7). Un apprenti magicien se dit ainsi « heureux de rencontrer une sorcière », considérant d'ailleurs le lien évident entre mon statut de « sorcière » et les recherches en anthropologie, car cette discipline « donne l'opportunité d'étudier les autres cultures » et, poursuit-il, « c'est comme avec le mot *occults*, si tu coupes le mot en deux, ça donne *other culture* ». D'autres sont encore plus directs et me demandent de prouver mes connaissances magico-sorcellaires et notamment mes capacités en lycanthropie. Même si je nie pratiquer la sorcellerie, ce démenti, parce qu'il constitue une posture fréquente chez les praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 7), persuade mes interlocuteurs du bien-fondé de leurs suspicions et les invite à me considérer comme une « collègue ».

Cette construction d'une figure de l'anthropologue est alimentée par la combinaison d'autres critères, parfois anodins en dehors du contexte sorcellaire et dont la compréhension sera facilitée par la lecture du chapitre 7. Le processus d'attribution s'appuie par exemple sur l'assurance qu'on m'accorde, mes attitudes et fréquentations étant imputées à une absence de peur dont l'origine pourrait être sorcellaire. Ainsi, emprunter des livres de sorcellerie à un praticien, écrire mon numéro de téléphone sur le livre d'un autre, négliger de ramasser mes cheveux alors qu'ils pourraient être utilisés pour des pratiques d'*obeah*, sillonner seule les chemins de campagne, à la noirceur, fréquenter des lieux considérés dangereux (*bush*, « ghetto », cimetière...), engendrent des suspicions en termes de protection magico-sorcellaire, de force surnaturelle supérieure. Un interlocuteur rapporte les propos de son voisin à mon égard : « Comment ça se fait que cette fille marche partout et qu'il ne lui arrive rien ? [...] Il y a quelque chose qui la protège. Parce que je l'ai vue marcher dans plusieurs endroits où les gens volent et les gens ne lui font rien. Ils ne lui font pas peur, ils ne peuvent pas la toucher. Cette femme se débrouille seule (*fanm lan bon pou kò'y*). » Dès lors, prendre « le risque d'aller n'importe où sans avoir peur », refuser publiquement les avances d'un homme associé à l'*obeah*, fréquenter des personnes associées à l'*obeah* sans qu'il ne m'arrive quoi que ce soit, laisser la porte ouverte à la nuit tombée, sont interprétés à l'aune de l'existence d'une protection magico-sorcellaire. Cette bravoure, parfois associée à de l'arrogance (chapitre 5), est jugée d'autant plus sévèrement que cela ne correspond pas à ce qu'on attend d'une femme, étrangère de surcroît. De plus, la réputation morale des personnes fréquentées et de leurs (supposées) pratiques doit être prise en compte étant donné l'effet de contagion morale (chapitre 7). Le fait de connaître de nombreux praticiens de/associés à l'*obeah*, de me rendre à leur domicile ou de les accompagner en public, concourt à la suspicion à mon égard, loin de l'image de la touriste naïve ou de

l'anthropologue respectable. Un interlocuteur s'étonne du fait de ne pas avoir entendu dire que je « fais *gajé* » alors que « généralement quelqu'un qui se promène avec ce genre d'individus [praticiens de/associés à *l'obeah*] reçoit les mêmes attributs ». Tel est également le cas de fréquentations jugées immorales, reliées ou non à *l'obeah*, avec des personnes marginalisées, ayant un passé judiciaire houleux et vivant dans des quartiers mal considérés, renvoyant au « manque de morale » inhérent à la figure de l'aventurière (Giafféri, 2007b : 39). La rumeur selon laquelle j'aimerais « faire l'amour avec les hommes âgés », illustre la contagion morale à l'œuvre, en termes sexuels cette fois, dans la fréquentation de personnes associées à *l'obeah* et jugées immorales, suspicions également dommageables pour mes hôtes ou des fréquentations régulières.

La possession de caractéristiques traditionnellement masculines (autosuffisance, courage) se combine au statut apparent de célibataire pour venir alimenter le processus de mise en accusation morale et/ou sorcellaire. Ne pas correspondre aux critères locaux de la féminité, être financièrement autonome et disposer de plus de moyens financiers que certains hommes à Ste-Lucie contribuent à produire des jugements négatifs, en termes d'homosexualité, de sexualité débridée, de vice caché ou de détention d'un pouvoir sorcellaire. D'autres signes, matériels cette fois, s'ajoutent à la liste dans cette association de l'anthropologue à des pratiques immorales et/ou sorcellaires : retenons le port d'un piercing, associé à une « tradition africaine » ou à la prostitution, conduisant un ami de mon hôte à lui conseiller de « ne pas laisser vivre sous son toit une fille qui a un piercing ». Autre signe matériel, une bague d'origine touareg, donc « africaine », transmise par ma mère, est clairement associée à la sorcellerie maléfique, car elle est « méchante » : « Avec la bague que tu as, si tu n'as pas déjà pratiqué, tu vas le faire bientôt », déclare un praticien de *l'obeah*. Enfin, l'absence d'adhésion religieuse alimente également la suspicion et suscite la désapprobation, étant interprétée comme l'affiliation au Mal (chapitre 4).

Les praticiens de/associés à *l'obeah* rencontrés, ou d'autres membres de la population, envisagent l'anthropologue intéressée aux pratiques magico-sorcellaires comme une source potentielle de connaissances sur la sorcellerie et par le fait même une sorcière potentielle. *L'obeah*, pratique moralement reprochable, contamine en quelque sorte de son illégitimité toute personne qui s'y intéresse. S'il existe une frontière entre connaissance des protections et pratique sorcellaire chez les praticiens de/associés à *l'obeah*, qui relève d'un choix éthique personnel du praticien (chapitre 6), dans l'esprit de la population, on ne peut protéger quelqu'un ou défaire une attaque d'*obeah* sans savoir attaquer. En découle une méfiance à notre égard, car on ne peut disposer de savoirs relatifs à *l'obeah* sans les mettre en

pratique, à moins de démontrer une velléité farouche de ne pas s'impliquer dans ces affaires. Ce trio intérêt-connaissance-pratique est un axe de compréhension indispensable de la figure de l'anthropologue sorcière et des logiques d'accusations morales et sorcellaires à Ste-Lucie (chapitre 7).

Parler de l'*obeah*, c'est se confronter à des jugements moraux, à des réactions négatives et le caractère implicite et contagieux de la négativité de l'objet d'étude force le chercheur, en contexte d'interconnaissance, à effectuer une sorte d'« observation déguisée » (Goode, 1996), de « prudence pratique » dans la gestion des interactions et des rencontres (Naepels, 1998), tirant toutefois profit des bévues ou des embûches révélatrices (Chauvier, 2006). Cette situation a des conséquences au plan méthodologique, teintant de façon particulière les relations entretenues entre l'anthropologue et les interlocuteurs, aspect développé ailleurs (Meudec, 2009a). Compte tenu du caractère immoral de l'objet de recherche, des « tactiques relationnelles » ont progressivement été mises au point (Bizeul, 1998), différentes de celles basées sur la confiance, la proximité et les relations à long terme. J'ai associé ailleurs ces techniques à une sorte de « méthodologie inversée », à savoir une enquête mettant à profit une approche directe basée sur la surprise, voire à ce qui fut considéré parfois comme de la provocation ou de la naïveté (Meudec, 2010). L'attitude de l'anthropologue sur le terrain est dépendante de tout un ensemble de critères liés au contexte de l'enquête, à la situation spécifique de l'entretien ou des rencontres, à l'identité de l'anthropologue et à l'objet de la recherche, le chercheur ne faisant finalement que ce qu'il peut, dans les limites contraignantes du sujet de l'enquête et de ses propres possibilités. Et le contexte de sorcellerie n'est pas une situation « normale », dans le sens où les logiques discursives sont caractérisées par le secret et la méfiance, conduisant l'anthropologue à développer des stratégies particulières (Roth, 1962).

Le processus de recherche est constamment alimenté par des réflexions éthiques et les relations entre l'anthropologue et les divers acteurs sur le terrain sont sources de questionnements constants ; des enjeux propres à cette recherche ont été développés ailleurs (Meudec, 2010, 2013a). Y sont notamment abordés des aspects relatifs au consentement, à la question du rapport mensonge / vérité ou à l'application de normes éthiques telles que l'autonomie ou la confidentialité. L'éthique de la pratique anthropologique, un questionnement toujours actuel (Fluehr-Lobban, 2012), constitue un « travail éthique » pour l'anthropologue (Desclaux, 2008 ; Fassin, 2008), consistant en partie à analyser de façon réflexive sa « moralité personnelle » (Brodwin, 1996 ; Ghasarian, 2002) en questionnant ses représentations et celles dont il est l'objet. Cette réflexion sur sa propre moralité doit porter une attention plus générale au con-

texte idéologique dans lequel l'anthropologue se situe et qui le conditionne insidieusement (Ghasarian, 1997). Une étude sur les moralités de l'*obeah* doit réfléchir aux implications éthiques dans la mesure où l'analyse des discours moraux est souvent l'objet de critiques, en termes d'impérialisme (application des catégories du chercheur aux interlocuteurs) ou d'inaccessibilité (impossibilité d'exporter les critères issus des philosophies locales) (Parkin, 1985). Il convient de garder à l'esprit que les interprétations fournies par l'anthropologue sont « positionnées » (Geertz, 1973), socialement et culturellement situées (Massé, 2007a), ces positionnements devant être réfléchis dans la mesure où cela apporte des connaissances à propos de l'objet. De plus, rappelons que la compréhension interne des mondes moraux relève de l'ordre de l'explication et non du jugement, le premier pas n'impliquant pas nécessairement le deuxième (Genard, 1992 ; Maklin, 1999).

2.2. Analyse de données

2.2.1. Données écrites, orales. Entrevues formelles et conversations informelles

Évoquons ici les objectifs définis préalablement à la collecte des données. Le premier consistait à analyser le pluralisme moral à Ste-Lucie et notamment le décalage entre un discours énonçant l'illégitimité morale de l'*obeah* et un recours effectif aux praticiens. Ce pan de la recherche focalise sur des données discursives écrites (ouvrages, articles de revues et de journaux, prospectus, affiches...), orales (entrevues, conversations informelles, émissions radiophoniques ou télévisuelles...) et sur des observations de la vie quotidienne. Un deuxième objectif visait à comprendre les éthiques de l'*obeah* du point de vue des praticiens - dont environ cinquante ont été rencontrés au cours de l'enquête - et de la population. L'accès à ces discours de légitimation interne et externe est rendu accessible par des entrevues prolongées avec de nombreux praticiens de/associés à l'*obeah* et par des conversations formelles ou informelles avec des interlocuteurs appartenant à des milieux divers. Une troisième visée de cette recherche de terrain consiste à saisir les processus locaux de construction du raisonnement moral, tels qu'ils ressortent au travers des rumeurs et commérages et en lien notamment avec la question de l'intentionnalité. Cet aspect est approché via une observation et une écoute quotidiennes, dont les nombreux éléments de réflexion sont soigneusement consignés dans un journal de terrain de trois cents pages. Des idiomes moraux sont alors recensés et analysés dans le but de dresser l'espace moral st-lucien. Tous ces aspects permettent de cerner plus en profondeur la position inconfortable que tiennent les pratiques de l'*obeah* au sein des pratiques de guérison plus légitimes.

Ainsi, les données récoltées au cours d'une enquête sont multiples et de différents ordres. Les données écrites sont recueillies avant, pendant et après les rencontres sur le terrain et il s'agit d'une littérature scientifique relevant de domaines variés, essentiellement de l'anthropologie, mais aussi de la philosophie, de l'histoire ou de la sociologie. Durant le séjour, des ouvrages sont consultés, dans des bibliothèques ou via des interlocuteurs privilégiés. D'autres sources sont explorées : discours publics sur Internet (commentaires sur des blogs ou des sites personnels, documents écrits, visuels ou audio), œuvres littéraires - source d'inspiration pour la recherche ethnographique (Eriksen, 1994) -, proverbes, chansons, tracts, documents d'archives (notes de terrain d'autres chercheurs, photographies prises lors d'événements culturels...), articles de presse de différents quotidiens st-luciens (New West Indian Guide, The Mirror, The Voice, The Star). Cette dispersion des lieux de l'enquête produit des données éclectiques, ce qui constitue un grand avantage, offrant une prise en compte de multiples registres et stratifications du réel (Olivier de Sardan, 1995).

Tout au long de mon séjour, la rédaction d'un journal de terrain permet la mise à plat des observations de la vie quotidienne ou de situations sociales plus exceptionnelles (cérémonies et fêtes religieuses, événements à caractère culturel et/ou festif, regroupements politiques...) et cette démarche possède une fonction à la fois mémorielle, heuristique et analytique. Il existe des raisons à la fois personnelles et scientifiques à l'utilisation d'un carnet, dont l'aspect quasi thérapeutique lors d'une enquête sur un sujet jugé immoral, la possibilité de mise à distance, la mise à jour de réflexions préliminaires sur les données recueillies. Cette stratégie de recherche constitue un outil inestimable et irremplaçable afin de retracer le cheminement intellectuel du chercheur et les choix méthodologiques faits en cours de route (Lincoln et Guba, 1985). On ne peut donc qu'insister sur la valeur heuristique du journal d'enquête pour qui veut comprendre les reformulations successives de l'objet de recherche pendant la production des données et, plus généralement, pour qui souhaite questionner les conditions de production du savoir anthropologique (Olivier de Sardan, 2008). Ces notes de terrain sont codées avec le logiciel N'Vivo, au même titre que les données d'entrevues formelles.

Les données orales se basent sur des entrevues formelles et des conversations informelles. Les personnes interrogées de façon formelle sont au nombre de 97 et, parmi elles, une dizaine ont été rencontrées à plusieurs reprises. 65 entrevues ont été enregistrées, avec un consentement écrit ou verbal et les autres ont donné lieu à une prise de notes pendant, mais surtout après l'entrevue. Les conversations informelles ont également donné lieu à des notes consignées dans le journal de terrain. La plupart des

conversations ont été menées en créole, à l'exception de quelques-unes avec des personnes (prêtre ou médecin) non créolophones. Certains individus rencontrés sur le terrain appartiennent au monde religieux (prêtres, pasteurs ou adeptes), (bio)médical (auxiliaires de santé, psychiatre, biomédecins, naturopathes et infirmières). D'autres proviennent de divers horizons (monde judiciaire, culturel, universitaire, ou de professions diverses). Et une bonne partie des gens rencontrés sont des personnes accusées d'*obeah* ou des praticiens de/associés à l'*obeah*, dont les deux tiers sont des hommes. Dans ce groupe de personnes accusées de sorcellerie et de praticiens de/associés à l'*obeah*, une minorité est accusée d'*obeah* sans toutefois revendiquer une quelconque pratique spirituelle, thérapeutique, magique ou sorcellaire alors que la majorité se présente comme des praticiens « traditionnels », des praticiens accusés d'*obeah*, des praticiens capables de se défendre d'une attaque de sorcellerie ou d'envoyer un sort. Dans cette dernière catégorie, huit personnes se définissent comme *gadè* (trois hommes et cinq femmes) et sept se déclarent publiquement praticiens de l'*obeah* (seulement des hommes). Toutefois, cet effort de catégorisation est difficile, car cette recherche soutient justement qu'il existe une forte ambiguïté dans les désignations et qu'en outre les autodéfinitions des praticiens de/associés à l'*obeah* correspondent rarement à leur réputation. La volonté de saisir les accusations morales et sorcellaires est également rendue difficile dans la mesure où toutes les personnes accusées et rencontrées ne mentionnent pas ces attributions et aussi parce que les accusations sont parfois prononcées de façon très brève, suggestive - dont la compréhension est possible en connaissance de la situation d'élocution. De plus, les accusations s'inscrivent dans un contexte précis, à un moment spécifique de la vie de la personne accusée. Pour ces raisons entre autres, les paraphrases « praticien de/associé à l'*obeah* » ou « personne associée à l'*obeah* » sont retenues dans ce travail, considérant également que les accusations de sorcellerie visent parfois les autres groupes mentionnés plus haut, à savoir certains membres des communautés religieuses, certains professionnels de la santé et des membres de la population en général.

Lors de la collecte d'informations, la triangulation est sollicitée, en recourant à de multiples sources de données, de méthodes, de stratégies de recherche et de théories (Denzin, 1970) et ce jusqu'à l'impression de saturation éprouvée à la fin du séjour. La triangulation peut avoir pour effet de produire du sens de propos hétérogènes apparemment contradictoires (Olivier de Sardan, 1995), car elle permet de confronter des discours discordants, notamment le décalage entre les jugements moraux portant sur des praticiens et leurs propres points de vue sur ces attributions. La technique de l'itération renvoie quant à elle aux nombreux allers-retours entre les données et la problématique, entre les interlocuteurs et les

informations, facilités par l'écriture du journal de terrain. Au cours du séjour à Ste-lucie, deux bilans ont été dressés pour réorganiser la recherche au regard des acquis obtenus.

Lors de la rédaction du projet de thèse, deux canevas d'entretien, différents selon qu'ils s'adressent à des membres de la population ou à des praticiens de/associés à l'*obeah*, ont été rigoureusement préparés et peaufinés au fil de la recherche (Annexe 3). Les thèmes abordés touchent aux représentations de la maladie, aux idiomes d'explication de la maladie et de l'infortune, aux valeurs morales, aux enjeux sociaux et moraux donnant accès à la moralité séculière. Pour les praticiens de/associés à l'*obeah*, ont été ajoutées des questions sur l'origine de leurs pouvoirs thérapeutiques, les principes éthiques et la définition de leurs pratiques, les relations entretenues avec d'autres praticiens de/associés à l'*obeah*. Les thèmes étaient pour la plupart abordés au cours d'une entrevue, généralement semi-dirigée, ou parfois lors des rencontres suivantes, pour compléter un questionnaire ou aborder un nouvel enjeu. Toutefois, demander à revoir la personne était souvent perçu comme une forme d'insistance, les rencontres suivantes étant donc plutôt informelles. Les données recueillies proviennent pour la plupart de conversations informelles et d'observation des interactions quotidiennes, en dehors de toute situation formelle d'enquête, compte tenu du secret et de l'illégitimité morale entourant les pratiques de l'*obeah*. Dans le cadre d'une ethnographie des éthiques ordinaires, utilisant l'observation participante comme technique d'enquête, toute situation se prête à l'observation ; en effet, même si, dans la mesure du possible, les conversations étaient orientées vers le sujet de l'*obeah* - ce thème déclenchant souvent l'expression d'idiomes moraux -, l'étude de l'espace moral st-lucien est passée par l'observation de toutes les situations génératrices de moralités, autrement dit de - potentiellement - toutes les activités de la vie quotidienne. Ces données étaient pour la plupart consignées dans le journal de terrain, permettant l'accès à une meilleure compréhension des interactions et des relations interpersonnelles.

Au cours de l'analyse, aucune entrevue n'est rejetée. En effet, même lorsque les interlocuteurs ne répondaient pas à mes questions sur l'*obeah*, leurs réactions sont significatives, car les non-dits, les stratégies d'évitement et les justifications sont révélateurs des évaluations morales portant sur l'*obeah*. Certaines entrevues constituent en quelque sorte des cas extrêmes, notamment lorsqu'il s'agissait d'interlocuteurs se revendiquant clairement de l'*obeah*, une position marginale dans la société. D'autres personnes occupent des positions clefs dans la société (prêtre, biomédecin, policier...), lesquelles sont prises en compte dans l'analyse. Tout au long de l'enquête, mes efforts pour rejoindre des malades ayant (eu) recours à l'*obeah* pour des protections, des remèdes ou des sorts (même si cette dernière catégorie

semble difficilement accessible) se sont avérés vains, illustrant le secret et le déni entourant le recours à des pratiques (dites) sorcellaires. Ce démenti illustre la volonté de non-association à des personnes jugées moralement mauvaises, reflétant le risque de contagion morale et de fragilisation de son statut moral et il constitue un élément crucial dans cette recherche, au plan des discours de légitimation des praticiens et de leur réception des accusations morales (chapitres 6 et 7). Les seules personnes admettant avoir eu recours à l'*obeah* ou à des praticiens associés à l'*obeah* étaient les praticiens eux-mêmes.

2.2.2. Transcription des entrevues et interprétation des données

Toutes les entrevues enregistrées ou conversations avec prises de notes, en anglais et en créole st-lucien, ont été traduites directement en français, ce travail étant effectué pour moitié à Ste-Lucie. Certaines phrases et expressions sont conservées dans la langue d'origine, étant donné qu'il n'existe pas vraiment d'équivalent sémantique en français. Outre le fait que toute traduction relève d'une interprétation, l'objectif est de se rapprocher au plus près du sens de l'énonciation du discours, de procéder à une « traduction honnête » (Evans-Pritchard, 1972, cité par Olivier de Sardan, 1988 : 535). De plus, le créole comprend de nombreux termes à caractère polysémique, rendant la traduction souvent dépendante du contexte et donc nécessairement complexe. Des référents créoles sont rapportés dans le texte, à l'instar de l'expression « *vyé nèg* », dont la traduction littérale serait « vieille personne (nègre) », mais qui exprime souvent un jugement moral, voire des intentions maléfiques relevant du registre sorcellaire. Pour l'écriture de certains termes (Diable, Bon Dieu, Démon, Maître, Maths et Physiques, Saints, Science...), la majuscule est conservée pour signaler qu'il s'agit d'une traduction du créole ou de l'anglais et que le mot renvoie à son acception locale. Chaque entrevue, rencontre ou observation est remise en situation grâce aux notes du journal de terrain. Ainsi, la traduction-interprétation est nécessaire, se devant toutefois de se rapprocher au mieux, c'est-à-dire « le moins infidèlement possible » (Olivier de Sardan, 1989 : 134), des représentations locales.

2.2.3. Outils analytiques

L'analyse des données s'est effectuée dans cette thèse de façon itérative et thématique. Les données recueillies sur le terrain, sous la forme d'entrevues ou de conversations consignées dans le journal de terrain ont été codées avec le logiciel N'Vivo, par une classification en thèmes et en sous-thèmes, puis elles furent l'objet d'une analyse de contenu thématique. Chaque entrevue est codée par un chiffre et si la

personne a été interrogée plusieurs fois, la citation renverra à l'entrevue d'où les propos sont tirés. Lorsque la citation apparaît en retrait dans le texte, une précision sur l'interlocuteur est ajoutée, ainsi que le code de l'entrevue. Les discours obtenus lors de conversations informelles sont aussi cités dans le texte, souvent de façon éparse dans les chapitres d'analyse. Cette analyse de contenu thématique peut être définie comme « une méthode de classification ou de codification dans diverses catégories des éléments du document analysé pour en faire ressortir les différentes caractéristiques en vue d'en mieux comprendre le sens exact et précis » (L'Écuyer, 1987 : 50). Les codes retenus au départ dans l'analyse sont ceux établis à l'avance lors du projet de thèse, à partir des sections élaborées dans les guides d'entretien. Toutefois, de nombreuses disparitions, apparitions et restructurations de codes ont été effectuées durant l'étape de codification, qui consiste en une première étape de l'analyse des données. Par exemple, le thème de la malchance s'est étiolé progressivement dans l'analyse, parce qu'à la lumière de l'enquête, il est apparu que cet idiome moral est relativement peu important et rarement énoncé comme facteur explicatif des infortunes. Le cas de la responsabilité a subi un autre sort, renvoyé après analyse plutôt au thème de l'intentionnalité. Cette étape de codification a permis d'entrevoir les relations entre certains thèmes et, en ce qui concerne les idiomes moraux, chaque valeur possède son versant négatif et doit être comprise de façon conjointe avec d'autres idiomes, comme dans le cas des relations étroites entre l'auto-suffisance / la voracité et la honte (chapitre 5). Des thèmes inexistantes au préalable de la recherche se sont « révélés » lors des échanges, à l'instar des idiomes de réciprocité ou d'autosuffisance.

2.2.4. Rédaction

La période de rédaction est un temps fort dans le processus de recherche, permettant une mise à distance du chercheur par rapport à son objet et favorisant la réflexion sur les logiques d'interprétation des actions et des discours. Le travail d'écriture a été guidé par la volonté d'échapper à la sur-simplification de la réalité et de rendre compte de la complexité des attributions sociales et morales, et des stratégies de construction du statut moral, celles des praticiens de/associés à l'*obeah* notamment. Cette attention est motivée par des critiques à l'égard d'un « excès systémique » (Hell, 2002 : 248) et par le « souci pour l'humilité de ses conclusions » (Massé, 2007a : 275). Le travail d'écriture est « tout à la fois nourri par son objet et essentiel à sa construction », l'anthropologie existant « *par* et non pas *pour* l'écriture » (Vidal, 2005 : 70-71). L'écriture constitue un lieu d'analyse, mais aussi de pouvoir, l'anthropologue étant souvent seul à décider de l'exploitation et de l'utilisation des données (Schmitz, 2008). Le questionnement sur la « production de la vérité » (Piron, 1996 : 126) se pose lors de la restitution du

matériel ethnographique, lorsque ce qui est recueilli oralement dans la confidentialité se retrouve écrit et diffusé dans un texte (Doquet, 2007). Une précaution éthique « classique » lors de la rédaction touche à la confidentialité des personnes rencontrées sur le terrain. Cette retenue consiste à masquer le nom des interlocuteurs ou à le transformer afin que ceux-ci ne soient pas reconnus par des lecteurs. Dans une petite société d'interconnaissance comme celle de Ste-Lucie, il est indispensable de modifier, non seulement le nom des personnes, leurs lieux de vie, mais aussi parfois leurs signes distinctifs, à l'instar de Hérault (2007 : 100) : lors d'une recherche sur la transsexualité en France, il fut nécessaire de transformer la totalité de l'identité des interlocuteurs pour « les rendre effectivement méconnaissables ».

Cette exigence éthique de camouflage des interlocuteurs conduit à une interrogation sur les conséquences (non)prévues des écrits anthropologiques. Dans le cadre de cette recherche, l'appropriation de certains écrits des sciences sociales dans la pratique de l'*obeah* a été constatée (chapitre 3), suscitant la décision de ne diffuser aucune recette magique dans ce texte. Toutefois, l'utilisation des savoirs produits au cours de la recherche, tant par les détracteurs que par les promoteurs de l'*obeah*, ne peut être contrôlée suite à la diffusion des écrits. En outre, dans un contexte où l'anthropologue est vu comme un défenseur culturel, on peut s'interroger sur la réception d'une recherche doctorale sur l'*obeah*, alors qu'il s'agit de pratiques jugées immorales, que plusieurs souhaiteraient abolir. La rédaction d'une thèse, comme celle de tout écrit scientifique, met en forme l'objet, lui donne un lieu d'existence, en même temps qu'il le « produit » (Leservoisier et Vidal, 2007). Malgré l'adoption d'une « éthique du souci des conséquences » (Piron, 1996), le risque de voir l'objet réinterprété est inhérent à la pratique de l'écriture en anthropologie, car on ne peut pas, bien entendu, maîtriser un discours une fois qu'il est rendu accessible au domaine public. Il est indéniable qu'une recherche sur l'*obeah*, de quelque nature qu'elle soit, vient donner du crédit à ces pratiques, une quelconque publication à ce sujet pouvant aller à l'encontre de la volonté des locaux (Mantz, 2007).

2.3. Le contexte historique, sociopolitique et économique de l'enquête

2.3.1. Contexte historique et politique

Les sources historiques sur Ste-Lucie sont rares, si ce n'est l'ouvrage de Breen (1844), lequel mentionne déjà à l'époque la rareté - voire l'inexistence - des écrits sur ce pays. Ainsi, le portrait dressé ici se trouve être un recoupement de sources abordant ce sujet plus ou moins directement (Breen, 1970 ; Lowenthal, 1958 ; Barnes et Griffith-Charles, 2007 ; Renard, 2002 ; Mount et Randall, 1998 ; Marshall,

1963, 1989). Ste-Lucie est occupée par des Arawaks et des Caribs (Jesse, 1966 ; McKusick, 1960 ; Keegan et al., 2002) avant d'être « découverte » par les Espagnols au cours de leurs premiers voyages exploratoires, entre 1492 ou 1502, sans que ceux-ci ne s'y établissent. Les Autochtones sont presque totalement décimés par les maladies (Knight, 1978) et, aujourd'hui, certaines personnes se réclament d'une ascendance caribe (Renard, 2002). Les premiers colons européens s'installant sur cette île sont des Anglais et, du 16^e au 18^e siècle, l'histoire reflète de longues luttes que se livrent pour sa possession deux nations rivales, la France et l'Angleterre (Fortescue, 1901), l'île changeant quatorze fois de mains au cours de cette période. Ce n'est qu'au 18^e siècle que débute la colonisation européenne massive et durable à Sainte-Lucie et, à l'instar des autres îles des Antilles, les colons français établis sont des travailleurs pauvres et sous contrats. Suite à l'essor de l'industrie sucrière à la Martinique, le traité de Paris attribue la colonie, en 1814, aux Britanniques. Toutefois, l'influence de la langue française est durable chez les esclaves et descendants d'esclaves, puisqu'une partie du vocabulaire créole est restée d'origine française, même si c'est dorénavant l'anglais qui devient la langue administrative. Ste-Lucie connaît une première abolition de l'esclavage pendant un an en 1794, à l'instar de Saint-Domingue (Haïti)⁴⁴, puis une abolition définitive en 1834, à l'instar des autres possessions anglaises. La population compte alors presque 90% d'esclaves d'origine africaine puis, pour assurer le maintien de l'industrie sucrière dans la deuxième moitié du 19^e siècle, ils sont remplacés par des travailleurs provenant de l'Est de l'Inde et du Sri Lanka et ce, jusqu'en 1897 (Renard, 2002). Au 20^e siècle, Sainte-Lucie participe à la Seconde Guerre mondiale et une base aéronavale américaine est aménagée à Vieux-Fort, Gros-Islet et Pigeon-Point (Breen, 1970 ; Mount et Randall, 1998 ; Giacottino, 1982). Cette installation de contingents états-uniens se répercute sur le mode de vie des habitants de l'île (Taglioni, 1995). L'indépendance politique de Sainte-Lucie est accordée le 22 février 1979 et le souverain britannique demeure le chef de l'État.

Les îles de la Caraïbe ont une histoire commune : une occupation européenne au 17^e siècle - leur donnant un héritage colonial européen commun -, une extermination quasi totale des populations autochtones, un transfert d'esclaves africains pour travailler sur les plantations de sucre, une prospérité coloniale au 18^e siècle, une émancipation et un déclin économique au 19^e siècle (Marshall, 1989). Le

⁴⁴ - Consulter l'article de Gregor Williams, intitulé « Première abolition de l'esclavage en 1794 à Ste-Lucie ». Article consulté le 11 décembre 2012 http://www.gensdelacaraibe.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2644:premiere-abolition-de-l'esclavage-en-1794-a-ste-lucie&catid=418:dates-commemoratives&highlight=YTozOntpOjA7czo2OiJncmVnb3IiO2k6MTtzOjg6IndpbGxpYW1zIjtpOjI7czoNToiZ3JlZ29yIHdpcGxpYW1zIj9&Itemid=200001

basin caribéen a été la scène de rivalités internationales au cours des siècles et le colonialisme a eu un impact important dans ces sociétés (Clarke, 1983). Ces îles sont affectées par l'émergence de l'hégémonie des États-Unis au 20^e siècle, là où les nations capitalistes ont transformé les économies de cette région afin qu'elles correspondent à leurs propres besoins économiques (Mount et Randall, 1998).

Sainte-Lucie est un petit État insulaire situé dans les Petites Antilles, dans la partie sud-est de la mer des Caraïbes. Castries est la capitale, la plus grande ville et le principal port de Sainte-Lucie. L'organisation administrative de l'île est héritée de la colonisation française avec une division en onze paroisses. Membre actif du *Commonwealth*, l'île collabore avec différentes organisations, dont le *Commonwealth* britannique, le *Caribbean Community and Common Market* (CARICOM) - autrement appelé le *Caribbean Single Market and Economy* (CSME) -, le *East Caribbean Common Market* (ECCM) et enfin l'*Organization of Eastern Caribbean States* (OECS) dont le Secrétariat est d'ailleurs situé à Castries⁴⁵ (Taglioni, 1995). En tant qu'État soumis à la sphère d'influence nord-américaine, Sainte-Lucie bénéficie de programmes de coopération civile et militaire avec les États-Unis et, en raison de son passé francophone, elle participe aux travaux de l'Agence intergouvernementale de la Francophonie, aux Sommets de la Francophonie et elle est membre de l'Organisation internationale de la Francophonie (De La Mota et Girault, 1982). Le système politique st-lucien est une démocratie parlementaire et, lors de mon séjour en 2006-2007, le pays a connu une effervescence toute particulière liée aux élections du Premier ministre le 11 décembre 2006. Que l'on fut « rouge » (*St Lucia Labour Party*) ou « jaune » (*United Workers Party*), la vie quotidienne était parsemée de débats et de meetings politiques. Au lendemain des élections, on a assisté à des défilés « funéraires » dans la rue, au cours desquels l'ancien parti au pouvoir était officiellement « enterré ». Par la suite, certaines personnes ont contesté les résultats, accusant l'ancien ou le nouveau parti au pouvoir de falsifications. Plusieurs accusations morales et sorcellaires ont d'ailleurs été entendues dans ce contexte, visant notamment les politiciens (chapitre 7).

2.3.2. Contexte socio-économique

Traditionnellement, l'économie de Sainte-Lucie est basée sur l'agriculture et la pêche. Les vallées, principales zones agricoles constituant autrefois le cœur de l'industrie sucrière de l'île, sont devenues des lieux de production bananière, cette industrie devenant la première exportation dans les années 1990. Comme de nombreuses îles de la Caraïbe, le pays souffre actuellement d'un déclin économique (Elmer

⁴⁵- Site de l'OECS <http://oeecs.org/contactus.html> consulté le 11 décembre 2012.

Griffin, 2006 ; Klein, 2001) et certains l'expliquent par la chute du prix de la banane en 1993, là où un secteur agricole fort a dû faire face à l'érosion de l'accès préférentiel au marché européen, à la compétition grandissante des producteurs latino-américains et à une dépendance croissante à l'égard des corporations multinationales (Striffler et Moberg, 2003 ; Slocum, 2007 ; APSL, vol II, 2006). Les impacts négatifs de tels arrangements commerciaux sur le pouvoir d'achat sont nombreux et on peut aisément imaginer les retombées de ces changements économiques sur la population lorsque « *in St. Lucia more than 60,000 people [1/3 de la population] depend on bananas for employment* » (Sheller, 2003 : 101-102). Cette réduction des débouchés agricoles privilégiés vers les anciennes métropoles a donné lieu au développement de nouvelles activités économiques, dont le secteur tertiaire, la petite industrie et les services liés au tourisme (ESR, 2006).

Le tourisme est devenu le pilier économique le plus important depuis les années 1990 (Unesco, 2001 ; ESR, 2007), visant à consacrer le pays comme « *an attractive location for foreign investors* » (OECD, 2006 : 91). En 2008, l'effectif de touristes internationaux s'élevait à 300 000 personnes, provenant principalement des États-Unis, du Canada et d'Europe, phénomène facilité par la présence de deux aéroports internationaux sur cette île d'une superficie de 616 km². Ces chiffres sont significatifs dans la mesure où le nombre d'habitants à Ste-Lucie était de 170 000 en 2007. La dépendance au secteur touristique, accrue ces dernières années dans la Caraïbe, engendre des retombées négatives au plan environnemental et social (Gmelch et Gmelch, 1997 ; Pattullo, 2005). Déjà en 1978, Press Clayton démontrait comment le tourisme pouvait constituer un facteur d'institutionnalisation du sous-développement, un élément contribuant à la « marchandisation » des populations hôtes et de leurs cultures. Les compagnies aériennes, tours opérateurs, agents hôteliers et touristiques qui agissent dans la Caraïbe sont largement contrôlés et dirigés de l'extérieur de la région, le tourisme s'étant organisé en réponse aux priorités extérieures à la zone. L'activité touristique st-lucienne est marquée par l'implantation majoritaire d'hôtels « tout inclus (*all-inclusive*) » et par le passage de nombreuses croisières dans le port de Castries ; ces deux caractéristiques rendent les analystes sceptiques en ce qui concerne les bienfaits d'un supposé essor économique issu du tourisme. En effet, cette forme de tourisme de masse « organisé (*packaged*) » ne bénéficie que peu aux communautés locales et profite plutôt aux compagnies internationales et aux corporations étrangères (Enloe, 1990 ; Mellon, 1999 ; Dehoorne, 2007). Cette expansion du tourisme exacerbe les différences sociales et « raciales » entre les locaux et les étrangers - comme à Cuba (Fernandez, 1999) ou à la Barbade (Gmelch et Gmelch, 1997) - et provoque des frustrations chez les locaux, voire

une augmentation de la criminalité (Lorraine, 2009 ; Blank, 2003). Certaines représentations, associées respectivement aux St-Luciens ou aux étrangers, et alimentées par l'imposition du développement touristique, se reflètent d'ailleurs dans les processus de disqualification et d'altérisation dirigés vers certains groupes ethnoculturels (chapitres 4 et 7).

Assez récents à Ste-Lucie, la violence et la criminalité augmentent considérablement ces dernières années. Si certains nous rappellent la violence déjà présente à l'origine de la création des sociétés caribéennes (Affergan, 2006 ; Breen, 1970 ; Paton, 2004), le thème de la criminalité est aujourd'hui largement abordé dans les médias locaux, relayés par les médias internationaux. Cela participe d'un sentiment d'insécurité souvent évoqué par la population. À la fin de l'année 2006, une sorte de « bilan criminel », diffusé à la télévision et à la radio⁴⁶, révélait que le pays a assisté à plus de 30 meurtres durant l'année, dont un tiers des cas seulement furent élucidés (Crimes Statistics, 2007). Dans les milieux urbains à Ste-Lucie, les guerres de gangs et la violence ne sont plus des phénomènes rares, particulièrement chez les jeunes hommes, les femmes étant plus touchées par les grossesses précoces et la prostitution (APSL, vol IV : 26). Le gouvernement développe quelques campagnes de prévention, mais son intervention vise essentiellement la répression. En 1998, sur 145 000 habitants à Ste-Lucie, 325 personnes sont emprisonnées⁴⁷ dans des institutions pénales (Klein, 2001). Elmer Griffin (2006) relate dans son article un évènement qui a fortement troublé les consciences en décembre 2000, ce qu'il appelle un des meurtres les pires et les plus significatifs dans l'histoire postcoloniale de Ste-Lucie : « The "Rasta Killings" ou les "Cathedral Murders" ». Deux hommes, se définissant rastafari, ont mis le feu à la Basilique de l'Immaculée Conception à Castries, provoquant de graves brûlures à de nombreuses personnes et matraquant à mort le père Charles Gaillard et la sœur Theresa Eglin. D'après l'auteur, qui analyse les confessions de ces deux Rastafari et qui tente de comprendre ce qui a suscité de tels actes - sans toutefois les justifier -, les causes plus immédiates permettant d'expliquer en partie ces meurtres sont souvent tues. Et elles sont, d'après lui, à chercher dans les actions de la Banque Mondiale, du Fonds Monétaire International, des seigneurs de la drogue et des corporations multinationales (Elmer Griffin, 2006 : 15). La peine de mort est toujours d'actualité dans ce pays - suite à une décision de la *Caribbean Court Justice* - et les deux Rastafari sus-mentionnés ont été condamnés à cette sentence. Une prison

⁴⁶- Un animateur de radio identifiait d'ailleurs dans son émission le nom précis des criminels.

⁴⁷- L'emprisonnement n'est pas sans conséquences dans une petite île. En effet, cet enfermement punitif peut devenir fortement stigmatisant (Klein, 2001), désocialisant voire « barbarisant » (Figueira, 1997), dans la mesure où les anciens prisonniers sont marginalisés, sauf s'ils parviennent à tromper les gens en prétextant un séjour à l'étranger, une parade toutefois bien connue de la population.

s'est construite en 2002, dotée d'une nouvelle guillotine (Elmer Griffin, 2006).

Ste-Lucie, comme beaucoup d'autres états des îles de la Caraïbe, est considérée comme un point de transbordement du trafic international de stupéfiants et, plus particulièrement, du commerce entre les sources d'approvisionnement sud-américaines et les besoins du sous-continent nord-américain ou européen (Renard, 2002; Lara, 2007 ; Klein, 2001 ; Gmelch et Gmelch, 1997 ; Deneault, 2006 ; UN-ODC, 2003). À la Barbade ou aux Antilles françaises, la consommation locale de cannabis et de cocaïne est surtout alimentée par St-Vincent, Ste-Lucie et St Martin, fournissant la cocaïne du Venezuela et de la Colombie, via des yachts des marinas privées de Ste-Lucie, là où « l'enregistrement des bateaux accostant au port n'est pas systématique » (Meyzonnier, 2000 : 106), où la corruption touche les policiers et les douaniers (Klein, 2001), où l'entrée de la cocaïne est facilitée par les bateaux de pêche, de croisière, et les avions (Pattullo, 1996). La circulation de drogue et les opportunités de crimes sont plus grandes du fait du nombre élevé de touristes (Gmelch et Gmelch, 1997), le tourisme coexistant finalement avec le crime organisé, le blanchiment d'argent et les banques offshore (Pattullo, 2005 ; Lascoumes et Godefroy, 2002 ; Maingot 1993 ; Deneault, 2006). Transbordement, production - de cannabis notamment (Griffith, 1999) -, Ste-Lucie se présente aussi de plus en plus comme un marché : de nombreux jeunes sont devenus usagers de drogue (Renard, 2002 ; APSL, vol II, 2006). L'île est même qualifiée de « *marijuana-hungry neighbor* » par Rubenstein (1998 : 208) lors de recherches menées à St Vincent. La présence de drogues sur l'île (cannabis et cocaïne principalement) a des effets importants sur la population : une augmentation de la violence associée au trafic, une détérioration de nombreux secteurs économiques comme les exportations agricoles (Griffith, 1999) et une hausse de l'économie informelle, notamment chez les jeunes. Ceux-ci cherchent alors à « faire de l'argent facile rapidement » et plusieurs solutions se présentent à eux : devenir *Beach boy*, criminels ou vendeurs de drogue. Les groupes à risque sont les chômeurs, les travailleuses du sexe, les jeunes sortis de l'école, les pêcheurs, les travailleurs dans le transport industriel (Klein, 2001), le pays n'offrant en outre aucun service de désintoxication. Les systèmes judiciaires caribéens sont souvent dépassés par le phénomène, et la répression en matière de drogue dépend davantage de l'interprétation que la police fait de la loi que de la loi elle-même ; les chiffres montrent que les délits d'usage de drogue sont punis bien plus que ne l'est le trafic, qui lui est quasi épargné (Klein, 2001). Dans son ouvrage, Meyzonnier (2000) dresse un portrait accablant de l'économie souterraine à Ste-Lucie :

Ste-Lucie est un petit royaume du blanchiment et de la corruption. Tout ici se paye en espèces, y compris les très

grosses factures, les chèques (très chers) n'étant pas utilisés. Les factures de produits importés sont pour la plupart surévaluées par des sociétés fictives installées à l'étranger. Un système de prêts hypothécaires très souple permet aux Saint-Luciens des crédits à la consommation délirants : la plupart ont des remboursements... supérieurs à leurs revenus officiels mensuels ! On compte aussi un parc automobile, proche du neuf, de 100 000 véhicules pour 150 000 habitants [...] Il y a 25 à 30% d'écart entre les revenus et la richesse constatée. Le poids de l'économie souterraine est évident : partout dans l'île se sont édifiées de très grandes surfaces commerciales modernes, sans rapport avec les revenus réels des salariés. Une très large partie de la population trafique : des petits passeurs *rasta* ou marginaux qui gagnent 10 000 F par voyage à St-Vincent ou à la Martinique aux gros commerçants propriétaires de boutiques de prêt-à-porter. Il n'y a que deux magistrats pour toute l'île et 6 000 dossiers judiciaires en attente en 1998. À vingt minutes d'avion de Fort-de-France, l'île est considérée comme la base logistique sud de la Martinique : toutes les affaires de stupéfiants enregistrées en 1997 dans le département français passaient par Ste-Lucie (Mezonnier, 2000 : 99)

2.3.3. Données sociales: pauvreté et migrations

Les *Windward Islands* (ou îles au vent : Dominique, Ste-Lucie, St-Vincent et les Grenadines et Grenade) ont connu une importante croissance de population au cours du siècle passé et Ste-Lucie assiste actuellement à une très forte poussée démographique, avec une population extrêmement jeune. Ste-Lucie comptait 170 000 habitants en 2007, la population ayant doublé en cinquante ans (1946-2000). Cette progression démographique provoque un phénomène de surpopulation et une augmentation de la densité, atteignant 298 habitants au km² en 2005 (Guzman et al., 2006). Près de 40% de la population vit à Castries et ses environs (ESR, 2007). L'espérance de vie à la naissance est de 70,8 ans pour les hommes et de 74,1 pour les femmes en 2000. Le nombre d'enfants par femme est sensiblement en baisse et il a atteint 2,5 en 2005 (Guzman et al., 2006). En 1999-2000, le taux brut de scolarisation à Ste-Lucie est de 60,9 % chez les garçons et de 66,5 % chez les filles. La scolarité est obligatoire de 3 à 16 ans et les chiffres varient sur le pourcentage de personnes lettrées, 90 % selon certains⁴⁸, alors que d'autres parlent d'une « société largement illettrée » (Renard, 2002 : 143).

Si l'on se base sur l'indice de développement humain (IDH) du PNUD, Ste-Lucie est considéré - avec d'autres dans la Caraïbe ((Belize, Guyana, Jamaïque et Haïti)) comme un pays se situant parmi les moins « développés » de l'hémisphère Nord (Unesco, 2001 : 12). Une enquête de 2005-2006 à Ste-Lucie (APSL, vol I, 2006) révèle une augmentation de la pauvreté entre 1995 et 2006. Presque la moitié de la population est considérée « vulnérable » en 2006 et 28% est pauvre. Les personnes les plus vulnérables sont les jeunes et les femmes, particulièrement dans les zones rurales, ce qui donne lieu à un exode rural important. Cette forme de pauvreté a fortement à voir avec le chômage, phénomène important dans l'île avec un taux estimé à 17% en 2005 (APSL, vol II, 2006 : 17). Ce taux doit sans doute être

⁴⁸ - <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/st.html> Page consultée le 11 décembre 2012. Un rapport de l'OCDE (2006) révèle également que 90% des adultes de plus de 15 ans sont lettrés.

encore plus élevé si on prend en compte le nombre des personnes sous-employées (Renard, 2002). Alors que l'éradication de la pauvreté et l'amélioration de la santé de la population comptent parmi les huit objectifs formulés pour Ste-Lucie dans le cadre du Millennium Development Goals (*Social Issues*, 2004), on constate que les dépenses faites par le gouvernement st-lucien sont de l'ordre de 11,4% pour les sphères de la santé et de l'éducation, alors qu'elles s'élèvent à 33,5% pour le tourisme et la finance (ESR, 2007 : 51). En réponse aux crises économiques des années 1970-1980, de nombreux pays caribéens ont été obligés d'implanter des Programmes d'Ajustement Structurel pour recevoir de l'aide financière de la part des banques internationales et des agences de prêt comme la Banque mondiale, le Fonds monétaire international ou la Banque européenne d'investissement (Mullings, 2004 ; Klein, 2001). Cela eut pour effet de rendre les gouvernements dépendants de sources de financement externes (APSL, vol II, 2006 : 12), Ste-Lucie ayant bénéficié de la part de pays riches d'une aide au développement, comme dans le cadre de la Zone de solidarité prioritaire (ZSP) du gouvernement français⁴⁹.

L'histoire démographique de ce pays a été « profondément marquée par la migration internationale » (Flor-Lachapelle, 1977 : 146). L'île a d'abord connu une migration coloniale jusqu'au 19^e siècle, puis une migration de travail intrarégionale vers Panama, Cuba, Guyana et la Guyane, du début du 20^e siècle à la Seconde Guerre mondiale et une migration essentiellement extrarégionale depuis les années 1950. Son importance est telle qu'elle va jouer « un rôle encore plus décisif que la mortalité comme facteur de réduction de l'accroissement réel de la population » (Flor-Lachapelle, 1977 : 147-150). Les habitants se déplacent vers la Grande-Bretagne tout d'abord (1952 à 1962) puis, suite au *Commonwealth Immigration Act* (1962) qui limite l'entrée des migrants, vers les États-Unis puis le Canada. Les migrants ont souvent entre 15 et 44 ans, sont à la recherche d'un emploi à l'étranger ou étudiants vers d'autres pays de la Caraïbe ou de l'OCDE. Le taux d'émigration des adultes de 25 ans et plus hautement qualifiés est de 71% en 2000 (Defoort, 2008) et le phénomène de la « fuite des cerveaux » est en croissance, caractérisé par un processus de « féminisation » progressive. Actuellement, les principaux pays d'émigration des St-Luciens restent le Royaume-Uni, les États-Unis et dans une moindre mesure le Canada. Ste-Lucie est également un pays d'accueil, des immigrants en provenance de Guyana, la Barbade, St-Vincent, Dominique, Trinidad (Taglioni, 1995 ; Domenach, 1986). L'intensification des relations internationales se reflète dans les pratiques migratoires, mais aussi dans la diffusion locale de médias importés, notamment à la télévision (Hosein, 1976), ou l'utilisation généralisée des

⁴⁹- Site du Sénat en France, consulté le 11 décembre 2012 http://www.senat.fr/rap/102-068-32/102-068-32_mono.html

technologies de communication, véhiculant souvent la culture populaire et le mode de vie nord-américains (UNPD, 2006), une « ready made culture » (Gmelch et Gmelch, 1997 : 163).

2.3.4. Situation sanitaire et contexte de pluralisme médical

Selon les chiffres donnés dans le *Human Development Report* en 2006, Ste-Lucie bénéficie de 517 médecins pour 100 000 personnes pour la période de 1990 à 2004. Des médecins et professionnels de la santé, étrangers et locaux, sont formés, mais ne restent pas forcément travailler sur place après leur formation et ce, bien qu'on constate un manque de médecins et de professionnels de la santé sur l'île. Il existe quatre hôpitaux pour les services de soins de santé secondaires et tertiaires, une polyclinique (soins de santé primaires et secondaires) et des centres de santé pour les soins de santé primaires dans les communautés (HSR, 2000). Dans certains villages éloignés, les habitants se plaignent de la non-disponibilité des services de santé et des difficultés de compréhension des informations données (APSL, vol IV, 2006 : 30-31). L'absence de plusieurs services de base dans les centres de santé, polycliniques et hôpitaux de district (Dennerly et Soufrière) conduit à une préférence pour les hôpitaux généraux (Victoria et St. Judes) (HSR, 2000), même si certaines dépenses vont tout de même rester difficilement accessibles, comme les médicaments ou les analyses de sang. Les personnes pauvres sont plus à même d'utiliser les services de santé publique, alors que des cliniques privées, disposant de tout le matériel nécessaire sur place, mais beaucoup moins accessibles à la population en raison des tarifs élevés, se développent, comme le Tapion Hospital⁵⁰. Ces dernières années, un tourisme « santé, bien-être » s'est développé, notamment depuis 2004, quand le pays a été choisi comme siège social par des compagnies canadiennes (OECD, 2006). On constate aussi la présence d'une école de médecine *offshore*⁵¹, dont les étudiants proviennent dans 90% des cas des États-Unis et du Canada et dans 10% d'Afrique et de la Caraïbe (Orisatoki et Oguntibeju, 2010). En ce qui concerne les médecines « alternatives », plusieurs praticiens officient à Ste-Lucie, dont certains ont été rencontrés durant le séjour : phytothérapeutes, praticien holistique, acupuncteur. L'observation d'un cabinet d'acupuncture à Castries a permis de constater la popularité de ce genre de thérapie, surtout chez les classes moyenne et aisée, étant donné les tarifs élevés⁵². Quant aux pratiques thérapeutiques dites « traditionnelles », même si le gouvernement met de

⁵⁰- Site consulté le 11 décembre 2012 <http://www.tapion-hospital.com/>. Une consultation chez un spécialiste coûte 100 \$EC (env. 40 \$ CAD).

⁵¹- L'adresse du site de la *Spartan Health Sciences University* est la suivante : <http://spartanmed.org/> (page consultée le 12 décembre 2012). Compte tenu des coûts élevés d'inscription, cette école doit recevoir très peu d'étudiants st-luciens.

⁵²- La première consultation coûte 150\$ EC (environ 60\$ CAD), les suivantes 100\$ EC (40\$ CAD).

l'avant la nécessité d'intégrer les médecines alternatives / complémentaires au système de santé, répondant ainsi à une demande publique, ou même s'il envisage des échanges avec les organisations religieuses (HSR, 2000 : 86-90), leur statut relève toujours de l'ordre de l'illégalité (chapitre 3). Cet aspect est important pour comprendre le contexte d'exercice des praticiens « traditionnels » à Ste-Lucie.

Cette partie contextuelle a permis de dresser le portrait historique, politique, socio-économique et sanitaire de Ste-Lucie. Toutes ces données permettent de situer plus finement les relations interpersonnelles à Ste-Lucie et de ce point de vue, les thèmes de la criminalité, de la violence croissante, de l'expansion du tourisme (sexuel), du commerce et de la consommation de drogue servent à comprendre le contexte de production des critères de disqualification (chapitre 4) et d'expression des idiomes moraux (chapitre 5), contribuant tous deux à saisir les discours de légitimation des praticiens de/associés à *l'obeah* (chapitre 6) et les logiques d'accusations morales et sorcellaires (chapitre 7). De plus, une attention spécifique portée aux conditions socio-économiques viendra alimenter la perspective d'une économie politique de la sorcellerie telle que développée au chapitre 7.

Chapitre 3. Pratiques de/associées à l'*obeah*, contexte des recours

Ce chapitre descriptif est destiné à poser les jalons d'une ethnographie des pratiques de l'*obeah*. Afin d'approfondir notre connaissance du contexte local en ce qui a trait à ces pratiques, il convient de présenter tout d'abord le statut légal de l'*obeah* dans la société st-lucienne et donc d'étudier les termes exacts ayant contribué à la construction coloniale et légale de l'*obeah*. Il s'agit ensuite de décrire le contexte de pluralisme médical à Ste-Lucie, le rapport à la biomédecine et la question des itinéraires thérapeutiques et des logiques de causalité, l'*obeah* fournissant un modèle étiologique d'explication de la maladie et de l'infortune. Les principales représentations de la maladie et de l'infortune nécessitant parfois un recours, préventif ou curatif, à des praticiens de/associés à l'*obeah* seront détaillées. Les pratiques et traitements de/associés à l'*obeah* seront explorés ici sous l'angle thérapeutique. Ce chapitre dressant le portrait général des pratiques dites « traditionnelles » de guérison à Ste-Lucie autorise deux constats. D'une part, nous verrons que l'emploi de ce terme englobant efface la diversité des pratiques et des praticiens et que les pratiques de/associées à l'*obeah* renvoient à des réalités variées selon les contextes, les situations et les personnes concernées. D'autre part, nous constaterons à travers cette description des pratiques de/associées à l'*obeah* l'existence d'intrications constantes - approfondies dans les chapitres suivants - entre ces pratiques et les processus de moralisation, mettant à jour l'*obeah* comme véhicule de valeurs morales et posant ainsi les balises de l'économie morale de l'*obeah*.

3.1. Statut légal de l'*obeah*, le contexte de production de son illégitimité morale

Jusqu'en 2004, un Code criminel datant des années 1920 et reconduit en 1957, puis en 1992, a géré les affaires criminelles à Ste-Lucie : « *The old Code, which dates back to the 1920s, had its origins in London and was designed for use in West Africa. It was first amended in 1957 and again in 1992* », écrit Dr Kenny Anthony, le Premier ministre en fonction au début de mon séjour⁵³. Ste-Lucie est le seul pays du Commonwealth caribéen où une partie substantielle du Code civil tire ses sources de la période de la domination coloniale britannique et ce Code se retrouve presque sous la même forme au Québec (White, 1981). Toujours en activité jusqu'en 2004, ce Code criminel est pourtant le reflet de décisions datant des années 1920, alors que la nature et la complexité des délits ont changé : « *Many of the provisions of the old Code were archaic and totally useless. Some addressed problems that no longer existed.*

⁵³ - Anthony Kenny Dr., 2004, « St Lucia's new Criminal Code takes effect next month », *Caribbean Net News*, 27 décembre 2004, disponible en ligne sur <http://www.caribbeanetnews.com/2004/12/27/code.htm> (page consultée le 4 décembre 2009)

Many provisions were irrelevant and incapable of enforcement » (Government of St.Lucia, 2004).

En 2004, plusieurs articles du Code criminel sont modifiés⁵⁴. Un des changements touche directement les pratiques de l'*obeah*. En effet, dans l'ancien Code, se trouve une partie intitulée « *Obeah, Witchcraft and the like* » (articles 276 à 284, voir Annexe 2). Cette section du Code traite d'*obeah* en référant de manière englobante à un ensemble hétérogène de pratiques liées à l'occulte, au surnaturel et ce, sans préciser exactement le type de pratiques visées. La définition donnée aux « instruments d'*obeah* » est très vaste et elle inclut tous les objets auxquels on accorde prétendument des pouvoirs surnaturels, qu'on utilise ou qu'on prévoit utiliser : « *Instrument of obeah* » means anything used or intended to be used by a person, and pretended by such person to be possessed of any occult or supernatural power (art. 277). Jusqu'en 2004 donc, la moindre suspicion concernant la détention de tels « instruments d'*obeah* » peut mener au déclenchement d'une enquête policière et toute personne détenant ce genre d'instrument est déclarée coupable, pour la simple détention de l'objet. Le recours⁵⁵, la pratique, le marchandage et la complicité avec quelqu'un qui pratique l'*obeah* est passible d'une amende de 250 dollars : « *Whoever consults, employs, bargains or agrees with any person to work or practice obeah for him or any other person is liable to a penalty of two hundred and fifty dollars* » (art. 281). On peut par exemple se demander ici à quoi renvoie exactement le verbe « *agree* » : s'agit-il d'une complicité, de l'appui explicite, de la non-dénonciation, ou tout simplement de la « croyance » dans les pratiques d'*obeah* ? Reprenons la définition donnée aux praticiens de l'*obeah* dans l'ancien Code criminel : « *A person practicing obeah* » means any person who, to effect any fraudulent or unlawful purpose, or for gain, or for the purpose of frightening any person, uses or pretends to use any occult means, mesmeric, or otherwise, or pretends to possess any supernatural power or knowledge » (art. 276). Si l'on suit ce raisonnement, toute personne qui prétend avoir des pouvoirs occultes et les utilise est considérée comme un praticien de l'*obeah*. Et la peine infligée à « *whoever practices obeah* » est un emprisonnement de six mois (art. 282-1). Retenons cette idée importante selon laquelle la pratique et la prétention à la pratique disposent du même statut dans la loi jusqu'en 2004 - à l'instar de la situation jamaïcaine (Paton, 2009) - révélant une équivalence de valeurs entre le fait de prétendre à une pratique de l'*obeah* et la

⁵⁴ - Par exemple, la mention du harcèlement sexuel a été ajoutée au nouveau Code criminel (2004), alors que cet acte n'était pas jugé comme un crime jusqu'à cette date. La section 41, à savoir celle qui donnait l'autorisation à tout adulte de corriger un enfant de moins de 16 ans pour désobéissance, n'a pas été reconduite dans le nouveau Code. Ces modifications de la loi donnent un aperçu des transformations de la société.

⁵⁵ - D'après Paton (2009), analysant les lois anti-*obeah* dans la Caraïbe anglophone, la condamnation du recours à la pratique n'existe qu'en Jamaïque et à Ste-Lucie également, d'après mes recherches.

pratique elle-même, en fait entre discours et pratique, ce qui conduit à pénaliser toute prétention à la pratique de l'*obeah*.

En termes de sanction, la nuance apportée pour les femmes dans l'article 282-2⁵⁶ n'est pas très claire. Il y est précisé que le maintien dans une cellule d'isolement ne doit pas excéder six jours à la fois et un mois pour la totalité de l'emprisonnement, lorsqu'il s'agit d'une femme. Doit-on comprendre qu'il n'y a aucune limite de durée dans le cas d'un homme ? Ou cela signifierait-il au contraire que la peine est plus élevée pour une femme ? En effet, une allocution émise en l'an 2000 par la Gouverneure générale de l'île, Dame Dr. C. Pearlette Louisy, partage cette interrogation concernant le statut spécifique donné aux femmes et à la pratique de l'*obeah* dans le Code criminel d'avant 2004 :

Should obeah continue as an offence and if it does can we maintain the discriminatory penalty which subjects a woman but not a man to solitary confinement for a second conviction? [...] These and other issues must be reviewed carefully so that we produce a criminal law that is responsive to the times we live in and which affords effective protection to persons and for property (Louisy, 2000)

Autre point à noter dans l'ancien Code criminel, la diffusion d'informations autour de l'*obeah*⁵⁷, conçue comme de la promotion, est passible d'un emprisonnement de six mois, sanction plutôt sévère : « *Whoever writes, prints, sells or distributes any pamphlet or matter calculated to promote the superstition of obeah is liable summarily to imprisonment for six months* » (art. 283). La « croyance en l'*obeah* » est ici qualifiée de superstition, renvoyant à la perception qu'en avaient les colons à l'époque de l'édification de ces lois. La dernière partie des articles du Code criminel de 1992 concernant l'*obeah* mentionne l'acceptation d'une rétribution en échange d'un usage ou d'une prétention à l'usage de l'*obeah* : « *Whoever accepts or offers to accept any money or other property for or on pretence of using any kind of witchcraft, sorcery, enchantment, or conjuration or art of telling fortunes, is liable summarily to imprisonment for three months. Witchcraft and the like. 3 months summarily* » (art. 284). La lecture du Code criminel de 1992 montre que les articles procèdent à une sorte d'amalgame de la magie, la sorcellerie, les sortilèges, les conjurations ou l'art de prédire l'avenir, termes qui ne sont nulle part définis précisément. Cette imprécision peut s'expliquer en partie par l'origine lointaine de ces textes de lois,

⁵⁶- « *Whoever, having been convicted under the preceding subsection is again convicted for a similar offence is also liable, in the discretion of the Court, if a female, to be kept in solitary confinement not exceeding six days at one time, and not exceeding one month in the whole during such imprisonment, in addition on a subsequent conviction to any increased punishment in such case provided. Solitary confinement of female on subsequent conviction* » (art. 282-2).

⁵⁷- Ce point permet de comprendre le statut attribué aux livres de magie et de sorcellerie à l'heure actuelle, ce qui sera abordé plus loin.

écrits un siècle plus tôt et non adaptés à la réalité sociale actuelle, mais peut-être également par la volonté des colons de définir largement les pratiques de l'*obeah* afin de pouvoir criminaliser de nombreux comportements.

Quoi qu'il en soit, le nouveau Code criminel de Ste-Lucie (2004) ne fait plus référence aux pratiques de l'*obeah*, lesquelles sont dès lors décriminalisées⁵⁸. Toutefois, cette décriminalisation ne semble pas connue de la population, des praticiens de/associés à l'*obeah* rencontrés, ni même de certains représentants de la loi, comme les policiers par exemple. Le nouveau Code contient seulement quelques articles régissant l'enterrement et la profanation des tombes dans les cimetières, pratiques associées à l'*obeah* : « *Disinterring, dissecting or tampering with corpse. Any person who without lawful authority in that behalf, disinters, dissects, or tampers with the dead body of any person, is liable on summary conviction to a fine of two thousand dollars or to imprisonment for two years* » (art. 500). On relève également des articles concernant l'empoisonnement (art. 96⁵⁹), les blessures par négligence (art. 113⁶⁰), le don ou la vente illégale de poisons (art. 454⁶¹). Toutefois, tous ces articles de lois ne visent pas directement les pratiques de l'*obeah* et ne s'y réfèrent que de façon indirecte. D'après un policier rencontré au cours de mon séjour, la majorité des délits publics cités dans l'ancien Code ne font plus sens dans la société actuelle, comme l'interdiction de boire de l'eau des fontaines publiques par exemple, et ils en sont donc retirés. Les lois rendant illégales les pratiques de l'*obeah* sont supprimées, car finalement très peu utilisées, et ce policier se remémore un cas en 1957 où la personne fut sanctionnée pour avoir pratiqué l'*obeah*. Un autre cas aurait pu y être associé si on avait pu trouver les preuves de la pratique de l'*obeah* : au début des années 1990, un homme et deux complices sont condamnés à 7 ans de prison

⁵⁸ - Dans un article de 2009, Paton évoque la décriminalisation la plus récente de l'*obeah* et il s'agit de Trinité-et-Tobago en 2000, mais il semblerait que Ste-Lucie devienne ainsi le dernier cas en date.

⁵⁹ - « **Administering Noxious Substance.** 96. Any person who intentionally or recklessly — (a) administers any noxious matter to any person which endangers or is likely to endanger the life of that person is guilty of an offence and liable on conviction on indictment to imprisonment for fifteen years ; (b) administers any noxious matter to any person which injures or is likely to injure the health of that person is guilty of an offence and liable on conviction on indictment to imprisonment for five years. « Poison » includes matter which is poisonous only by reason of the quantity taken or administered or of the circumstances under which it is taken or administered or of the state of health or the peculiar bodily susceptibilities of the person by whom it is taken or to whom it is administered » (Criminal Code, 2004).

⁶⁰ - « **Negligent harm or negligence endangering life.** 113. Where a person who — (a) is solely or partly in charge of any steam engine, ship, boat, or other dangerous thing or object of any kind ; (b) undertakes or engages in medical or surgical treatment of any other person ; (c) undertakes or engages in the dispensing, supplying, selling or administering, of any medicine or any poisonous or dangerous matter ; negligently causes harm to the person, or negligently endangers the life of the person, he or she is liable on conviction on indictment to imprisonment for two years » (Criminal Code, 2004).

⁶¹ - « **Giving, selling, or offering for sale poisonous grain or seed except for agriculture.** 454.(1) A person who — (a) sells, or offers or exposes for sale, or gives away, or causes or procures the person to sell or offer for sale or give away, or knowingly is a party to the sale or offering or exposing for sale or giving away of any grain or seed which has been rendered poisonous except for bona fide use in agriculture ; or (b) knowingly puts or places, or causes or procures the person to put or place or knowingly is a party to the putting or placing, in or upon any land or building any poison, or any fluid or edible matter (not being sown seed or grain) which has been rendered poisonous ; is liable, on summary conviction, to a fine of one thousand dollars » (Criminal Code, 2004).

pour avoir acheté les membres du corps d'un enfant, qui auraient servis à des pratiques d'*obeah*. La seule charge retenue contre eux n'est finalement ni la pratique d'*obeah* ni le meurtre, mais le trafic d'être humain. Il n'existe donc, à ma connaissance, aucune poursuite judiciaire visant des praticiens de l'*obeah* ou de prétendus praticiens de l'*obeah* et ce, depuis de nombreuses années. Cette première partie touchant à la question de la légalité des pratiques de/associées à l'*obeah* rend compte d'un statut légal permettant de criminaliser ces pratiques jusqu'en 2004, sanctions qui sont le fruit des décisions des colons anglais en la matière, mais peu mises en œuvre ces derniers temps. La décriminalisation de l'*obeah* entre en vigueur en 2004, mais il semble que ce changement de statut ne soit pas connu de la population (chapitre 5).

Ce qui reste dans le nouveau Code criminel et qui permet de légiférer et de criminaliser les pratiques de/associées à l'*obeah* concerne la pratique illégale de la médecine, compte tenu du fait que certaines pratiques de guérison dites « traditionnelles » sont associées à l'*obeah*. En effet, il existe à Ste-Lucie plusieurs possibilités de recours thérapeutique, dont les pratiques biomédicales et celles dites « traditionnelles » qui ne font pas l'enjeu de poursuites de la part des autorités judiciaires ou policières. Ces pratiques « traditionnelles » de guérison sont en quelque sorte tolérées, même si, d'après les Lois de Ste-Lucie (Version révisée du 31 décembre 2001) et plus particulièrement l'*Enregistrement des actes des praticiens de la médecine*⁶², toute personne qui obtient un diplôme médical, à Ste-Lucie ou à l'étranger, doit se faire enregistrer auprès du gouvernement de Ste-Lucie pour pouvoir pratiquer, sans quoi elle commet un crime. Une nouvelle législation⁶³ est en discussion lors de mon séjour et elle concerne les docteurs, praticiens médicaux et autres catégories (*allied health professionals*), les guérisseurs traditionnels et thérapeutes complémentaires. Celle-ci envisage la possibilité de s'enregistrer en fournissant un certificat provenant d'une institution d'apprentissage reconnue, ainsi que les preuves d'une assurance-indemnité en cas de litige. Si la médecine à laquelle le texte de loi fait référence inclut toute forme de pratique thérapeutique, alors toutes les pratiques des guérisseurs « traditionnels » sont illégales. C'est

⁶² - **Registration of Medical Practitioners Act, Laws of St.Lucia, Cap.11.07.8** - Unregistered person ineligible for medical officer. A person not registered under this Act shall not hold any office or appointment in the island, as a physician, surgeon, or other medical or surgical practitioner in the service of the Government of St.Lucia or of any private hospital or friendly society or other society for affording mutual relief in sickness, infirmity or old age. **9** - Unregistered person not entitled to recover charges. A person is not entitled to recover in any action, any charge for any practice of medicine or surgery by any person not registered under this Act. **11** - Who may be registered. A person who holds a diploma in respect of which he or she entered or entitled to be entered on the Medical Register of the General Medical Council and proves to the satisfaction of the Council that he or she is of good character and a fit and proper person to practise medicine, shall be entitled to be registered in this Island and shall be so registered upon producing to the Registrar in proof of his or her title, the diploma, licence or certificate by virtue whereof he or she represents himself or herself as having been entered or entitled to be registered on the Medical Register of the General Medical Council, together with a declaration, according to the Form B in schedule 1, made by him or her before a justice of the peace setting out that he or she is the person named in such diploma, licence or certificate, and upon payment into the Treasury of the sum of \$25 by way of registration fee. **30** - Unregistered person practising medicine. A person who is not registered under this Act, but who nevertheless practises medicine, or surgery, or perform any surgical operation within this Island, commits an offence under this Act.

⁶³ - Voir le site Internet du Conseil des Alliés de la Santé de Ste-Lucie pour plus d'informations à ce sujet (Allied Health Council of St-Lucia). Site <http://alliedhealthcouncilslu.org/> (consulté le 10 janvier 2012).

par exemple le cas des pratiques d'accouchement, effectuées à la maison auparavant par des « sages-femmes traditionnelles (*fanmchay*) » qui « coupaient les nombrils (*ki té ka koupé lonbwi*) » selon l'expression locale, mais qui disparaissent aujourd'hui en partie du fait de cette illégalité. Les pratiques thérapeutiques dites « traditionnelles » sont donc officiellement illégales, même si elles semblent répandues au sein de la population, ce qui va être abordé maintenant.

3.2. Pratiques thérapeutiques dites « traditionnelles » et représentations de la maladie à Ste-Lucie

3.2.1. Représentations de la maladie

Cette partie est consacrée à l'analyse des représentations de la maladie à Ste-Lucie, en évitant l'« excès systémique » dont parle Hell (2002 : 248), c'est-à-dire en tenant compte des divergences au sein des représentations et du fait qu'elles ne soient pas partagées de façon consensuelle par l'ensemble de la population.

3.2.1.1. Chaud / froid, « maladie Bon Dieu » et conception liée au destin

L'une des représentations présentes pour expliquer les maladies et infortunes est le doublet chaud/froid. La catégorie *enpwidan* renvoie par exemple à une maladie dont l'origine est un changement de température, dont les symptômes sont la fièvre, les frissons et la toux (Frank, 2001). Le fait de « prendre un chaud-froid » intervient rarement au sein des discours sur la maladie, au profit de ce qu'on appelle la « maladie Bon Dieu ». Cette catégorie de maladies est souvent employée au négatif, au sens où l'on parle plutôt d'une maladie qui n'est pas une « maladie Bon Dieu ». Plusieurs situations sont possibles et la « maladie Bon Dieu » se rapproche de la maladie « naturelle » - celle dont l'origine n'est pas liée à une intervention humaine -, souvent considérée comme une maladie subie relevant de la « volonté du Bon Dieu » ou du destin. On parle aussi de maladies « envoyées », par Dieu ou par les hommes :

Si tu es malade, tu vas demander si c'est le Bon Dieu qui t'a envoyé la maladie. Mais si c'est par les hommes, c'est différent, ce sont les hommes qui te l'ont envoyée, tu sauras que c'est le Mal. Parfois quelqu'un est malade, mais ce n'est pas un homme qui l'a fait si c'est Dieu. Mais si ce n'est pas Dieu, ce sont les hommes ou le Démon, ce qui n'est pas Dieu (Un *gadè* - 20)

Ainsi, la différence se fait plus généralement entre la maladie « envoyée » et celle qui ne l'est pas, même si on dira parfois qu'il s'agit d'une maladie « envoyée par le Bon Dieu », comme cela est le cas en Haïti également (Meudec, 2007a). Le « Bon Dieu », la foi en Dieu constituent, dans les représen-

tations st-luciennes, une source importante d'explications étiologiques et thérapeutiques, autant pour justifier l'origine de la maladie que sa guérison. « C'est Dieu qui guérit », « c'est Jésus le plus grand médecin », entend-on fréquemment. Le pouvoir de guérison par la prière et par la foi forment une dimension reconnue par diverses confessions religieuses, au sein de l'Église adventiste à travers le « pouvoir de guérison de Dieu » ou de l'Église de Dieu lorsque l'on y évoque la prière comme remède. Un prêtre catholique tient des propos similaires lorsqu'il cite les personnes cherchant un soulagement auprès de lui, ce qui lui fait « demander à Dieu de les aider ».

La « maladie Bon Dieu » est souvent associée au fait de penser l'origine du mal en termes de destin, comme dans le cas suivant : « Tu sors et te casses la jambe, c'est une maladie Bon Dieu. C'est le destin. » « Croire au destin » signifie qu'on pense que « tout est planifié d'avance » et l'existence de la destinée peut être attribuée à Dieu. Le terme de « destin (*destinasyon*⁶⁴) », davantage présent chez les personnes âgées vivant en milieu rural, n'est pas toujours utilisé, au profit de conceptions de la destinée du même ordre exprimées ainsi : « c'est l'heure pour le faire », « ce qui devait arriver arriva ». Ainsi, chaque personne « a son destin », « c'est un jour pour vivre, un jour pour mourir (*sé on jou pou viv, on jou pou mò*) » et le décès tragique des enfants, les fausses couches, les accidents mortels pourront être expliqués par le fait que « c'est la destination de cette personne que le Bon Dieu lui a peut-être donnée ». D'autres événements plus anodins sont aussi attribués au destin, telle une rencontre providentielle par exemple. Cette conception n'est pas forcément associée à un fatalisme, car on peut croire au destin et penser malgré tout que « nos actions déterminent plus ce qui va arriver » et qu'il est donc possible d'agir sur sa destinée. Concevoir les choses en termes de destin va souvent de pair avec l'idée de l'omnipotence de Dieu, là où c'est le Bon Dieu qui décide de donner la vie et la mort.

3.2.1.2. Maladie « pas naturelle »

Cette catégorisation étiologique de la maladie ou de l'infortune est sans doute une des plus courantes à Ste-Lucie. Parce que son origine n'est pas imputable à Dieu, on va alors définir la maladie par la négative, en disant qu'elle n'est « pas naturelle », voire « surnaturelle » ou « envoyée ». L'attribution de l'étiologie « surnaturelle » à une infortune sert parfois de repoussoir, comme dans le cas d'un praticien sollicité pour ce genre de troubles et refusant de soigner afin de ne pas être associé à de telles pratiques, posture d'auto-légitimation morale basée sur la non-malfaisance (chapitre 6). Les praticiens vont ainsi se

⁶⁴- Ce terme n'apparaît pas dans le dictionnaire créole-anglais de Frank (2001). La traduction est donc personnelle.

défendre de « faire des choses pas naturelles » et rares sont ceux qui revendiquent leur capacité à soigner un trouble surnaturel, comme le fait ouvertement un pasteur à propos de ses services de guérison. Un évènement de ce type, même si son origine précise n'est pas déterminée, conduira à solliciter l'intervention d'une personne apte à guérir ou à réparer les torts, alors qu'une maladie « naturelle » sera soignée par des remèdes eux aussi « naturels », car « ce qui est naturel est bon ». Il peut arriver que l'origine surnaturelle soit constatée, mais que le procédé mis en œuvre par les personnes atteintes soit jugé non approprié, voire « mensonger », comme dans le cas d'un recours à la police pour un évènement dont l'origine est clairement non naturelle. En effet, l'attribution d'une étiologie « non naturelle » connote cette infortune d'une valeur morale et elle devient facilement une « mauvaise » maladie, renvoyant au caractère illégitime des pratiques de/associées à l'*obeah*. La conception veut que le diagnostic d'une maladie « non naturelle » suppose souvent des capacités divinatoires, ce qui est perçu de façon ambivalente⁶⁵, comme une capacité « non naturelle » mais pour d'autres comme un « don naturel ». On peut dès à présent noter la bipolarisation entre la bonté attribuée aux remèdes naturels et la mauvaiseté du domaine surnaturel, une polarisation morale analysée dans les prochains chapitres.

La distinction entre « maladies naturelles » ou « surnaturelles » n'est pas toujours si claire. C'est pourquoi il est fréquent d'entendre une paraphrase pour qualifier les compétences des praticiens, vus comme des gens faisant « toutes sortes de remèdes/travail (*tout kalité wimèd/twavy*) », des traitements pour « toutes sortes de maladies (*tout kalité maladi*) ». Une certaine ambiguïté ressort aussi dans la conception de la nature, car les « choses naturelles » utilisées par les praticiens peuvent autant servir au Bien et/ou au Mal : « C'est la nature, mais différente, c'est la mauvaise nature (*evil nature*) ». Pour parler d'*obeah*, des personnes emploient le terme anglais *Science*⁶⁶ et parlent de « *natural science* », attribuant à ce domaine de connaissances des méthodes « naturelles ». D'autres encore vont faire des remèdes jugés « non naturels » par certains, comme des « bouteilles de remèdes », mais précisent que l'effet du remède sur le corps donne une sensation de « naturel ». Le terme « naturel » est aussi employé comme synonyme d'« évident » dans une situation attestée, et cela est d'autant plus équivoque que le fait en question relève du domaine surnaturel, à propos d'une maison « arrangée ».

Divers désordres sont assimilés à une étiologie magique et/ou sorcellaire et qualifiés de mala-

⁶⁵ - Le caractère ambivalent des pratiques de/associées à la divination sera approfondie plus loin dans ce chapitre, ainsi qu'au chapitre 7.

⁶⁶ - Ce terme est aussi employé en Guadeloupe pour désigner la « grande sorcellerie » (Bougerol, 1983 : 63).

dies sumaturelles. Pensons à une mort brutale, à des décès à répétition dans une même famille, à une séparation affective douloureuse, à l'aérophagie, à l'alcoolisme ou à l'insomnie, à des problèmes de santé mentale ou à des comportements jugés « asociaux », à des difficultés d'ordres économique, professionnel ou scolaire. Afin d'illustrer ces aspects liés à une recherche de sens de la maladie et de l'infortune, quelques situations vont maintenant être dégagées, tout en gardant à l'esprit que les discours recueillis ne donnent pas accès à des recours pouvant être organisés de façon typologique, en fonction de symptômes ou de besoins particuliers par exemple. L'interprétation sumaturelle d'une maladie est suscitée lorsqu'une maladie s'installe dans la durée, lorsque la maladie a « mangé » l'individu, et non pas forcément en cas d'irruption subite de la maladie, comme en Haïti (Meudec, 2007a). C'est alors une combinaison entre les symptômes, les circonstances d'apparition de la maladie, ainsi que d'autres facteurs, qui va permettre d'inscrire la maladie ou l'infortune au registre du sumaturel et c'est l'objet de ce chapitre de montrer la diversité des situations possibles.

3.2.1.3. Recherche de sens et logiques de causalité face à l'épreuve de la maladie

Maladies et infortunes inguérissables, dont l'origine est inexplicée, ou dont les explications ne satisfont pas les personnes concernées, invitent à une recherche de sens, interprétée localement en termes culturels ou psychologiques. La volonté de trouver du sens aux malheurs est dite « très imprégnée » chez les St-Luciens et elle est souvent associée à des cultures spécifiques. Cette recherche de sens se traduit par des stratégies variées visant à contrôler un environnement qui échappe aux individus. C'est de cette façon qu'un prêtre aborde les différents rituels magiques et religieux de la Caraïbe, fournissant des réponses à des événements survenus dans la vie d'individus qui « manquent d'assurance (*are insecure*) ». Le recours à un praticien de/associé à l'*obeah* ne signifie pas de façon systématique qu'une recherche de sens est mise en branle et il s'agit parfois seulement de la volonté de trouver un soulagement à son mal. Une praticienne associée à la thérapie holistique explique comment un problème individuel, l'exemple donné est celui d'une femme se plaignant d'avoir « une langue verte qui sort de la bouche », doit davantage être interprété en termes sociaux et psychologiques que culturels. Un praticien explique la présence de telles interprétations par l'absence de psychologues sur place, les St-Luciens n'ayant « personne vers qui se tourner », évoquant le cas d'une femme violée étant dans l'incapacité de témoigner de sa souffrance à un policier, un prêtre ou un membre de sa famille. C'est également l'interprétation donnée par une femme estimant que « beaucoup de jeunes ont été abusés, mentalement et physiquement. Et ils n'ont personne à qui parler. »

D'une manière générale, beaucoup de maladies peuvent être attribuées à l'*obeah*, à un certain moment du parcours thérapeutique, et une personne dira : « Quelqu'un / on / il m'a fait quelque chose (*yo fê mwen on bagay*) ». Le mot créole utilisé dans ce contexte est « *bagay* », traduit par « quelque chose » (Frank, 2001), mais son sens est en fait beaucoup plus étendu, l'expression « faire quelque chose (*fê on bagay*) » renvoyant souvent à l'idée de « jeter un sort » et donc aux pratiques de/associées à l'*obeah*. Quant à la personne à l'origine du « faire », elle peut être humanisée en employant le sujet « une personne (*on moun*) », mais elle est le plus souvent indéfinie par un pronom (*yo*), qui peut se traduire par « on » ou par un « il-ils » indéfini. D'après Massé (2008 : 212), « le concept de *yo* (eux, ils) [intervient] en l'absence de preuve permettant de confirmer les doutes portés sur un membre particulier de l'entourage », désignant dès lors « un ensemble indéterminé d'ennemis potentiels ». Le cas de personnes précisément nommées dans l'explication de l'origine du sort est d'ailleurs assez rare, entre autres parce que, dans le champ de la sorcellerie, la désignation d'une personne n'est pas sans risques. La façon dont cette explication sorcellaire s'exprime est particulière, dans le sens où l'accent n'est pas mis tant sur l'ensorcellement ou sur le recours à des puissances surnaturelles que sur l'origine intentionnelle d'un être humain. Il s'agit donc d'une « maladie humaine », provenant d'un individu ayant recours à des méthodes surnaturelles pour jeter un sort, ou y ayant accès par l'intermédiaire d'un praticien de/associé à l'*obeah*.

Savoir si la maladie est effectivement « envoyée » n'est pas chose aisée et c'est là le travail des praticiens de/associés à l'*obeah*, lesquels vont poser le diagnostic sorcellaire sur la maladie afin de déterminer le remède approprié. Ce sont eux qui soignent les maladies « non naturelles », qui « font des remèdes lorsqu'il y a des gens qui t'ont fait du mal » et aussi qui envoient les sorts. Certains praticiens de/associés à l'*obeah* peuvent donc « envoyer » la maladie et la guérir, la différence entre ensorceleur et désorceleur, entre praticien pour le Bien ou pour le Mal, étant souvent ambiguë (chapitres 6 et 7). Le fait d'associer l'origine d'une infortune ou d'une maladie à un *tjenbwa* constitue une des possibilités qui s'offre aux St-Luciens et, de façon schématique, la maladie est qualifiée de « naturelle » lorsque c'est le Bon Dieu qui en est à l'origine et de « surnaturelle » lorsque l'origine est attribuée à une autre personne, via le recours à des pratiques de/associées à l'*obeah*. L'interprétation sorcellaire, ou plus vaguement associée à un « travail du Démon », un « travail occulte » ou des « méchancetés », survient spécialement si le « mystère » plane sur l'étiologie, si l'évènement revêt un caractère extraordinaire ou inexplicable, les gens considérant que quelqu'un leur a « mis quelque chose ».

3.2.2. Itinéraires thérapeutiques et (non)recours à la biomédecine

3.2.2.1. Multiplication des recours, parcours thérapeutiques et orientations mutuelles

Le pluralisme médical à Ste-Lucie offre aux malades une pluralité de recours thérapeutiques, le recours multiple et successif à des praticiens de santé pouvant s'effectuer à l'intérieur d'un même « type » de médecine ou entre systèmes médicaux différents. Cette multiplicité de recours ne semble pas suivre une logique spécifique, qui permettrait la mise à jour d'un « itinéraire type » chez les malades en quête de guérison, les praticiens étant en effet consultés au fil des disponibilités, des accès, des réseaux d'affinités et des conseils des proches, ainsi qu'en fonction du vécu particulier de la personne malade. Un phénomène récurrent est observé toutefois, à savoir la volonté d'éloignement du recours, notamment lors d'un test biomédical de dépistage du VIH/sida. Les malades, pour des questions de confidentialité, vont avoir tendance à consulter des médecins ou des praticiens de/associés à l'*obeah* étrangers à leur village, dans un hôpital des grandes villes (Vieux Fort ou Castries) ou dans un autre pays s'ils en ont les moyens financiers, pour tenter de garder secrets leur recours et/ou le diagnostic de la maladie car, comme le dit Bougerol (1997 : 83), « la discrétion est de mise dans l'entreprise ». Ce phénomène est en partie expliqué par la volonté de garder privés certains aspects de sa vie, dans une île où tout se sait très vite et où l'on reproche aux praticiens de la santé un manque de confidentialité, notamment en ce qui concerne les maladies sexuellement transmissibles ou jugées « honteuses » (chapitre 5).

La prise de remèdes successifs, constatée par bon nombre de personnes, peut avoir des effets néfastes sur les individus, notamment en amenant le « *bagay* (maladie) » sur le malade. Ce phénomène est évoqué dans le cas d'une grossesse non désirée, chez une jeune femme désirant avorter⁶⁷, ingérant des plantes aux propriétés abortives et décédant des suites d'une hémorragie. Une praticienne consultée à ce sujet, par des jeunes filles qui ne veulent pas « que leur mère sache », constate que celles-ci ont

⁶⁷ - À Ste-Lucie, l'avortement n'est autorisé qu'en cas de risques potentiels concernant la santé physique ou mentale de la mère, ou en cas de viol ou d'inceste (Guzman et al., 2006 : 711). Il est écrit dans le Code criminel de 2004 : **Explanation as to abortion. 165.**— (1) Subject to section 1666, the offence of causing abortion or miscarriage of a woman can be committed either by that woman or by any other person ; and that woman or any other person can be found guilty of using means with intent to commit that offence, although the woman is not in fact pregnant. (2) The offence of causing abortion is committed by causing a woman to be prematurely delivered of a child, with intent unlawfully to cause or hasten the death of the child. (3) The person who intentionally and unlawfully causes abortion or miscarriage is liable on conviction on indictment to imprisonment for seven years. **Termination of pregnancy in certain cases. 166.** Where a medical practitioner has reason to believe that — (a) the continuance of a pregnancy involves a risk to the life of the pregnant woman ; (b) the pregnancy is as a result of a rape or incest ; (c) a termination is necessary to prevent grave permanent injury to the physical or mental health of the pregnant woman, he or she may, with the consent of the pregnant woman or a person authorized by the pregnant woman, terminate the pregnancy. - En outre, la perception que la population a des pratiques abortives et des remèdes pour « détacher (*dégwapé*) le bébé donne lieu à des jugements négatifs envers les femmes.

souvent tendance à « boire toutes les plantes⁶⁸ (*wazyé*) que les gens leur disent de boire ». Les médecins et les praticiens de/associés à l'*obeah* ne voient pas ces recours multiples d'un bon œil, tel ce psychiatre qui désespère du fait que les malades tout juste sortis de son cabinet retournent voir le « quimboiseur ». Pourtant, ce phénomène semble relativement courant, à tel point qu'une praticienne propose une technique pour cumuler les traitements thérapeutiques, consistant à « laver » les remèdes précédents par la prise d'une infusion de séné [Cassia angustifolia]. Les praticiens, biomédicaux ou non, ont conscience de ces associations de remèdes et ajustent leurs pratiques en fonction de cette réalité. Qu'il s'agisse de demander aux patients de tenir à jour leur carnet de santé ou de les interroger sur l'existence éventuelle d'autres remèdes, certains praticiens voient la recherche d'informations sur le patient comme une nécessité. Ils procèdent ainsi de façon à donner le remède approprié, afin d'éviter des risques de surmédication, mais aussi pour se protéger d'éventuelles accusations en termes de pratique malfaisante. Attentifs aux prescriptions fournies, ils peuvent en outre inciter les malades à la prudence. Car la multiplicité des recours s'effectue souvent dans la plus grande discrétion, par des malades cachant leur itinéraire thérapeutique et les médicaments prescrits, parfois dans le but d'obtenir de nouveaux remèdes. L'accumulation de ceux-ci rend difficile le jugement et l'attribution d'une responsabilité en cas de décès ou d'effet secondaire néfaste, produisant un sentiment de risque associé à la pratique (chapitre 6), point qu'un praticien associé à l'*obeah* exprime ainsi :

Parfois, tu fais un remède et la personne meurt. Ils veulent savoir comment la personne est morte. [...] Parfois, les gens vont voir 1, 2, 3, 4 personnes et tout ce qu'on leur donne à boire, ils vont boire. Et peut-être, c'est une de ces personnes qui a donné une mauvaise chose (*mové bagay*) et la personne va mourir, mais ce n'est pas vous forcément. La personne est déjà passée dans les mains de combien d'autres ? (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 66)

Les itinéraires thérapeutiques des malades auprès des praticiens « traditionnels » ou biomédicaux sont souvent guidés par les conseils des proches, de l'entourage et de la famille, des personnes de confiance comme le pasteur ou le prêtre, ainsi que de malades qui ont trouvé la guérison ou des praticiens eux-mêmes. Plusieurs praticiens de/associés à l'*obeah* réfèrent facilement les malades à d'autres, parce qu'ils estiment ne pas être à même de soigner ce type de maladies, parce qu'ils la jugent « trop mauvaise », ou parce qu'ils envisagent les différents recours thérapeutiques de façon complémentaire. Parmi les orientations conseillées, ils disent référer les malades à des biomédecins, pour des raisons

⁶⁸ - Il peut par exemple s'agir d'une plante appelée St. John's Bush [Justicia secunda]. Un index de plantes médicinales à Ste-Lucie est disponible en ligne sur <http://www.saintlucianplants.com/downloads.html> (page consultée le 10 janvier 2012).

personnelles⁶⁹, par reconnaissance des compétences biomédicales pour ce type de maladies, mais aussi par prudence. En effet, si un praticien conseille à un malade soigné à domicile de se rendre à l'hôpital ou dans un centre de santé après quelques jours de traitements insatisfaisants, la situation la plus fréquente consiste à le lui suggérer dès le départ, sur la base d'une connaissance des remèdes antérieurs et de types spécifiques de maladies. Cela reflète une grande prudence de la part des praticiens de/associés à l'*obeah*. Certains biomédecins orienteraient les malades vers des praticiens de/associés à l'*obeah*, notamment lorsqu'ils « voient que c'est une maladie pas naturelle ». Toutefois, les orientations mutuelles ne sont pas si fréquentes, praticiens de/associés à l'*obeah* et biomédecins concevant souvent leur traitement de façon exclusive. D'après un prêtre, l'aggravation d'une maladie peut être le résultat de cette exclusivité dans les prescriptions des praticiens de/associés à l'*obeah* qui craindraient le risque potentiel encouru devant leurs remèdes et des traitements biomédicaux administrés conjointement.

3.2.2.2. Perception et usages de la biomédecine et des médicaments pharmaceutiques

Plusieurs facteurs permettent d'expliquer la non-observance des ordonnances et la multiplication des remèdes, à savoir les représentations à l'égard de la biomédecine et des médicaments pharmaceutiques, ainsi que le silence des malades sur leur propre itinéraire thérapeutique, ce dernier thème étant approfondi au chapitre 5. Au cours de ma recherche, les interlocuteurs mentionnent que le biomédecin est « la première personne à aller voir », excluant par là le recours à des praticiens de/associés à l'*obeah*. Avant de recourir au biomédecin, ou aussi parfois lorsque toutes les ressources thérapeutiques sont épuisées, les mal-portants pratiquent l'automédication (massages, phytothérapie, pratiques prophylactiques - alimentaires notamment, remèdes tirés de l'expérience personnelle, des conseils d'un proche ou d'un ouvrage de phytothérapie). Le recours à la biomédecine n'existe pas seulement à l'intérieur des frontières st-luciennes, mais aussi à Cuba, en Martinique ou à Trinidad. Ces discours mettant la biomédecine au premier rang des recours thérapeutiques sont corroborés par une enquête portant sur les différents usages des Services de soins de santé à Ste-Lucie :

Individuals' use of health care facilities is being gauged in accordance with the type of medical facility first visited during the last thirty days as a result of an illness or injury. According to Table 6.4, 87.8 per cent of persons who reported having a main lifestyle disease or in the past 30 days, experienced other forms of illness or injury due to accidents, indicated that they had either first visited a public hospital, a community health clinic or a private

⁶⁹- Par exemple lorsqu'un praticien refuse de soigner des malades qui ont « dit du mal » de lui, illustrant une sorte de « sélection » des malades approfondie au chapitre 6.

S'adresser au biomédecin permet aussi de rassurer l'entourage de la personne malade, afin de ne « pas tracasser sa famille ». Ce recours premier à la biomédecine peut s'expliquer en partie par le fait que les autres types de recours aient été rendus illégaux. Prenons l'exemple des accoucheuses traditionnelles, dont les pratiques maintenant illégales en vertu des lois actuelles sur l'*Enregistrement des actes des praticiens de la médecine* (2001), ce qui accentue leur vulnérabilité face à d'éventuelles poursuites et condamnations, même si, d'après une praticienne, « les sages-femmes sont meilleures, car quand tu as mal, elles t'aident, alors qu'à l'hôpital, tu es toute seule. » Cette interdiction des pratiques « traditionnelles » d'accouchement et de guérison en général résulte en partie de l'implantation de la biomédecine et des politiques sociales et sanitaires l'entourant.

Toutefois, la médecine dite « traditionnelle » est aujourd'hui utilisée, en raison de facteurs culturels notamment. En effet, il existe un décalage entre les conceptions locales de la maladie et les conceptions biomédicales et, à l'instar de nombreux pays, les médecines « traditionnelles » partagent une vision du monde correspondant davantage aux valeurs et représentations des populations locales. Certaines maladies ne sont pas considérées comme relevant du domaine de la biomédecine (empoisonnements, morsures de serpents, *déwanjman*⁷⁰...). Plusieurs personnes sont réticentes aux pratiques des biomédecins, du fait de la non-adéquation des traitements aux spécificités des malades et des maladies, notamment en cas de problème d'ordre surnaturel et ce même si cette dernière interprétation n'interdit pas le recours à la biomédecine et aux médicaments pharmaceutiques. Ainsi, les malades peuvent avoir tendance à ne pas suivre les prescriptions médicales ou à se soigner eux-mêmes, car « le docteur n'est pas le Bon Dieu » rappelle un praticien. Cette constatation de l'impossibilité de résolution du problème par la biomédecine peut survenir lorsque le malade constate une absence de guérison suite au traitement biomédical et il réorientera alors son recours vers d'autres types de praticien, phénomène constaté par les praticiens de/associés à l'*obeah* qui sont souvent consultés par des gens n'obtenant pas satisfaction auprès des biomédecins. Cette insatisfaction naît du constat de conditions d'exercice de la pratique différentes de celles des pratiques « traditionnelles ». D'après un prêtre, les St-Luciens n'apprécient pas les gestes des biomédecins car ils ne les auscultent pas assez longtemps et ne leur donnent pas le « rituel » attendu. Les lieux de la biomédecine peuvent être investis de représentations négatives, comme chez

⁷⁰- Les « dérangements des organes internes (*déwanjman*) » (Frank, 2001) ne peuvent être soignés par les médecins, ce dont témoigne une praticienne : « Les docteurs ne peuvent pas voir les *déwanjman* qu'ont les gens. Ils ne savent pas ce que c'est qu'un *déwanjman* ».

cette femme devant se rendre à l'hôpital pour une opération chirurgicale : « J'ai entendu que quand on est à l'hôpital, il y a des choses surnaturelles qui se passent, le Diable qui vient te prendre et ce genre de choses ». L'hôpital n'est pas pour cette femme considéré comme un lieu sécuritaire, mais plutôt comme un endroit maléfique dont il faut se méfier. En outre, les représentations négatives visent aussi les médicaments de la biomédecine - véhicules d'une idéologie qui ne fait pas l'adhésion de tous -, parce qu'ils sont perçus comme des remèdes à action trop rapide, disposant d'une efficacité temporaire et limitée, voire ayant des effets néfastes sur la santé, au contraire des « remèdes liquides » traditionnels :

Je leur fais une lecture (*lison*, littéralement « leçon ») et je vais leur dire ce que j'ai trouvé dans leur ventre et ils me disent oui. Je vais dire où est le mal, où est la souffrance, ce que les médicaments pharmaceutiques (*tablèt*) font. Ils me disent qu'ils sentent tout ce que je dis. Je vais leur dire qu'elles sentent leur bouche pleine, comme si elles étaient enceintes, mais elles ne sont pas enceintes. Ce sont les *tablèt* qui les mangent de l'intérieur. Alors à ce moment-là, tu vas devenir faible et tu veux travailler, tu ne vas pas pouvoir travailler, tu vas sentir une faiblesse à l'intérieur de toi. Parce que les *tablèt* t'ont écrasé à l'intérieur. À ce moment-là, si tu restes trop longtemps comme ça, les *tablèt* vont commencer à te manger les boyaux. Quand ils vont manger tes boyaux, le docteur va te gratter, mais tu vas toujours sentir une faiblesse. Parce que tu n'as pas trouvé un remède pour le laver. Parce que c'est de te laver qui est meilleur pour te ramener les forces (Une *gadè* - 64)

Les effets secondaires ou iatrogènes des médicaments pharmaceutiques expliquent ici la non-observance des traitements biomédicaux et le recours à d'autres types de praticiens. En outre, les représentations négatives à l'égard de la biomédecine sont alimentées par de « mauvaises expériences médicales » et des « erreurs médicales » relatées assez fréquemment, comme pour trois femmes dont le décès est expliqué de façon semblable, parce que le médecin a « oublié ses outils », « une paire de ciseaux » ou un « coton » dans le corps au cours d'une opération chirurgicale. Les représentations négatives à l'égard de la biomédecine s'appuient sur d'autres facteurs culturels, la langue agissant notamment comme facteur de différenciation entre pratiques biomédicales et « traditionnelles ». En effet, plusieurs biomédecins, exerçant dans les cliniques privées notamment, ne sont ni st-luciens ni créolophones, ce qui peut créer une distance trop grande et rendre la communication difficile avec certains malades. En outre, le recours à la biomédecine est aussi limité par des raisons géographiques et financières, ce qui ressort dans ce parcours thérapeutique d'un praticien associé à l'*obeah* :

Je suis tombé sur le dos et me suis blessé. Je me suis fait un bain et un remède le soir, mais je sentais que l'os n'était pas bon. J'ai vu trois médecins à Vieux Fort, quatre à Castries et deux à Rodney Bay. Tous m'ont dit qu'il fallait m'opérer pour ça. Mon fils était en Guyane française et il y avait un docteur là-bas et il m'a donné des bons médicaments mais ça ne m'a rien fait. Parce qu'il me fallait un scanner, mais ceux d'ici ne sont pas bons, ils ne savaient pas voir ce que j'avais, l'os s'était démis. J'ai quitté ces docteurs et j'en ai vu un qu'on appelle X, je lui ai demandé s'il pouvait me donner des injections, il m'a dit que non. Il m'a dit qu'il y avait un scanner à la Barbade, tu peux avoir un cancer, le scanner va le voir. Il m'a dit qu'il pouvait m'envoyer mais c'est 600 dollars pour un scanner. Il a appelé le docteur qui est venu avec son scanner - c'est un homme blanc, mais ce n'est pas un docteur. Il va dans

différents pays avec son scanner. Il m'a fait le scanner puis il m'a dit qu'il pouvait m'ouvrir, remettre l'os à sa place et je devais rester alité pour quatre jours. Tous les gens m'ont dit de ne pas faire ça, parce que si on ouvre, ça ne va pas revenir bien. Il m'a coupé et je suis resté sans bouger pendant quatre jours et aujourd'hui je suis là [guéri] (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 32)

L'accessibilité financière semble une motivation importante au recours aux praticiens dits « traditionnels », les malades s'adressant à eux s'ils ne disposent pas ou plus des capacités financières suffisantes pour une consultation biomédicale. Le recours à la biomédecine n'est pas donc seulement limité par le nombre de médecins, d'hôpitaux ou de centres de santé sur place, mais peut-être surtout par les tarifs financiers imposés. Pour donner un exemple, le même praticien évoqué plus haut calcule les montants dépensés pour ce traitement à « combien de milliers de dollars⁷¹ ». De telles situations font des praticiens de/associés à l'*obeah* une sorte de dernier recours, une fois l'argent épuisé auprès des biomédecins, d'autant que les médicaments sont « devenus chers ». De façon générale, les aspects préventifs de la maladie, l'accompagnement des malades, l'accessibilité financière, culturelle et géographique, les conceptions à l'égard de la biomédecine et des médicaments pharmaceutiques sont des éléments avancés pour rendre compte de l'adhésion toujours grande à la médecine dite « traditionnelle ».

3.2.3. Maladies et infortunes

Il existe un grand nombre de situations de maladie ou d'infortune invitant les St-Luciens à recourir aux praticiens de/associés à l'*obeah*. Elles concernent des problèmes d'ordres physique, psychologique, socio-économique, matériel, professionnel ou scolaire, environnemental, liés à la toxicomanie, à des empoisonnements, à des troubles d'ordre surnaturel ou à des règlements de compte. On peut consulter un praticien de/associé à l'*obeah* s'il nous arrive « quelque chose de mauvais » dans la vie et les malades ne connaissent pas toujours le diagnostic avant de consulter un tel praticien. L'expression locale couramment entendue permettant de rendre compte de cette diversité de désordres à l'origine du recours à un praticien est le terme employé pour qualifier le champ d'action d'un praticien, à savoir la capacité de soigner « toutes sortes de problèmes (*tout kalité pwòblenn*) ». Parmi les qualificatifs donnés aux infortunes ou aux maladies associées à l'*obeah* (*vyé lèspwi, jennman, maji nwè, gajé, wanjé, mawé...*), analysés plus loin, beaucoup contiennent un double sens, à valeur descriptive d'une part, pour montrer leur

⁷¹- Les dépenses précises sont de 80\$ EC la consultation médicale, 60\$ EC la radiographie, 90\$ EC l'analyse de sang, 40\$ EC par nuit pour l'hébergement, 3000\$ EC pour un scanner, 1600\$ EC pour un autre scanner à l'hôpital, 300\$ EC pour « coucher sur la table pour l'opération » et 350\$ EC pour les médicaments pharmaceutiques. Le tout monte à 5520\$ EC, ce qui équivaut environ à 2208\$ CAD.

association à l'*obeah*, et à valeur morale⁷² d'autre part, posant par là souvent un jugement de valeur sur l'origine de la maladie, sur la personne malade ou sur le praticien auquel on a recours.

3.2.3.1. *Faire du mal aux gens*

Une des expressions la plus couramment entendue pour qualifier les intentions du recours à un praticien de l'*obeah* est celle de vouloir « faire du mal aux gens (*fê moun mal*) ». Il peut s'agir de recourir à un praticien pour ensorceler quelqu'un ou pour guérir d'un ensorcellement. La paraphrase « faire du mal » est un terme générique qui s'applique à de nombreuses notions dès lors qu'on porte atteinte à une personne, qu'il s'agisse de lui faire du tort, de pouvoir lui faire du tort ou de chercher à lui faire du tort, mettant ainsi à jour la conception selon laquelle l'action, la prétention à l'action et l'intention sont souvent associées au même registre (chapitre 7). L'*obeah* devient alors une pratique de « gens qui font des mauvaises choses (*vyé zenzen*⁷³) pour faire mal aux gens ». Concrètement, « faire du mal » consiste à provoquer - ou à prétendre pouvoir le faire, ou encore à manifester son intention de provoquer - la maladie, la mort et le suicide chez une personne, parfois un animal. L'origine de la mort peut être interprétée en termes sorcellaires, d'autant plus lorsque la personne jugée à l'origine de l'ensorcellement est décédée. Dans le cas du meurtre de son frère, l'origine sorcellaire du mal qui a poussé le jeune adolescent criminel à tuer ne fait pas de doute pour cet interlocuteur :

Il y avait un enfant de ma sœur qui avait un *obeah*, un *vodou* et il a tué mon frère. Et c'était son tonton. [...] Ils ont commencé à voir quelque chose de louche chez le petit garçon, il commençait à perdre la tête, à jeter des objets sur les gens. Mon frère était sorti de chez lui avec son auto un dimanche de bonne heure pour venir me voir. Il m'a dit qu'il allait prendre le garçon pour l'amener voir quelqu'un pour savoir ce qui lui était arrivé. [...] Et quand il s'est retourné, le garçon avait déjà pris un caillou et jeté sur lui. Alors il est tombé. Quand ils sont venus voir le gars qui était tombé, ils ont vu l'autre qui était devenu comme une bête et il était en train de lutter avec mon neveu. Le petit garçon ressemblait à une bête, les gens qui l'avaient vu avaient dit qu'il avait deux cornes sur la tête. Tous ses poils étaient en l'air et il a pris une roche et il a écrasé la tête de mon frère. Quand je dis écrasé, c'était à un point tel qu'on ne pouvait pas du tout reconnaître son visage (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 4)

Dans une moindre mesure, « faire du mal » à quelqu'un c'est l'agresser, physiquement ou verbalement. On parle de roches lancées dans des fenêtres, d'insultes proférées, de rumeurs diffusées à propos du voisin, de sorts posés autour de la maison... « Faire du mal », c'est également forcer quelqu'un à faire quelque chose, même si l'attribution du caractère maléfique à l'emploi de la force n'est pas systématique

⁷²- Cette connotation morale des pratiques de/associées à l'*obeah* sera approfondie dans les chapitres suivants.

⁷³- Le terme *zenzen*, absent du dictionnaire de Frank (2001), semble être l'équivalent de *jès*, qui signifie « tour surnaturel », ou de *tjenbwa*, *zèb*. Le qualificatif « *vyé* » signifie à la fois « vieux » et « mauvais » (Frank, 2001), voire « malsain » selon Degoul (2000 : 75).

(chapitre 6). À l'exception des meurtres et délits graves, la conception du Mal est relative, d'autant plus lorsqu'on y inclut la préention et l'intention de « faire du mal » (chapitre 5).

3.2.3.2. Empoisonnements (*wanjé*)

Lorsque l'on souhaite « faire du mal » à quelqu'un, on peut avoir recours aux empoisonnements, souvent appelés des *bagay wanjé*⁷⁴. Il existe une analogie directe entre les empoisonnements et les ensorcellements, les premiers étant la manifestation concrète des seconds d'après une praticienne : « Les choses *arrangées*, ce sont des poisons (*bagay wanjé sé bagay pwézon*) ». Les empoisonnements visent les êtres humains, comme dans le cas du mari d'une praticienne empoisonné à son travail « par jalousie » et les animaux, via le travail d'un *gajé* par exemple. Définir qu'il s'agit d'un empoisonnement peut être difficile et les praticiens ont recours à des techniques particulières pour connaître l'origine du mal et le traitement approprié. Souvent, l'ensorcellement donnant lieu à un empoisonnement nécessite le recours à un intermédiaire matériel pour déposer le sort (nourriture et boisson, cigarette, lettre) et aussi parfois à une personne proche de l'individu ciblé, comme dans le cas de relations sexuelles avec une personne *wanjé* par exemple. Un interlocuteur a reçu un jour une nourriture empoisonnée (*manjé wanjé*) transmise par un proche, à laquelle il a survécu car il n'a pas mangé l'intégralité du plat préparé, surprenant ainsi son agresseur. L'utilisation du terme *wanjé* est ambiguë car le *bagay wanjé* désigne également une pratique prophylactique et thérapeutique, ce qui signifie qu'une pratique peut être qualifiée du même terme sémantique alors qu'elle est considérée maléfique ou bénéfique par la population selon la situation.

3.2.3.3. Entraves et obstacles (*jennman*)

Certaines difficultés vécues dans la vie de tous les jours sont attribuées à l'*obeah*, au sens où « les gens font du *tjenbwa* pour gêner les gens », c'est-à-dire pour empêcher une personne de faire des progrès, pour l'arrêter en chemin, ou la faire descendre. Dans ce cas, on parle généralement d'un *jennman*⁷⁵ pour qualifier les obstacles qu'on rencontre dans sa vie familiale, scolaire, socioprofessionnelle ou amoureuse (aspects approfondis plus loin). Les gens cherchent de l'aide auprès de personnes

⁷⁴ - Littéralement les « choses arrangées ». Le dictionnaire de Frank (2001) ne fournit pas de définition du terme *wanjé*, autre que dans le sens d'« arrangé », de « réparé », alors que le terme, associé à la magie et à la sorcellerie, est entendu à maintes reprises chez des interlocuteurs.

⁷⁵ - Ce terme vient du verbe français « gêner », traduit littéralement par « gênement » et plus précisément par « obstacle, entrave » (Frank, 2001).

ressources (médecins, praticiens de/associés à l'*obeah*, prêtres) lorsqu'ils subissent un *jennman*. Les raisons données au fait de vouloir gêner quelqu'un sont souvent l'envie et la jalousie, lesquelles proviennent d'une volonté de posséder les biens d'autrui ou d'empêcher les autres de progresser comme ils le souhaiteraient. Les progrès visés sont de plusieurs ordres, professionnel, scolaire, ou matériel ; et dans la sphère professionnelle, on évoque les entraves qui vont « gêner les gens dans leurs affaires (*business*)⁷⁶ ». Des interprétations sorcellaires surviennent pour justifier un chômage de longue durée, une moins bonne réussite que son voisin, ou des reproches émanant des collègues dans le milieu de travail. Il peut également s'agir de blocages plus spécifiques, comme pour quelqu'un qui s'endort très fréquemment sur son lieu de travail. Le milieu scolaire peut être le lieu d'un *jennman*, notamment lorsque l'on considère qu'un enfant ne parvient pas à apprendre, qu'il a un blocage à l'école, ou qu'il manifeste des troubles de comportement. Les relations familiales peuvent également être atteintes, les sorts pouvant toucher la sphère professionnelle et viser en même temps à « semer le trouble » parmi les proches : « Ils essayaient de détruire ma famille pour qu'on ne s'entende plus », déclare une interlocutrice.

Les *jennman* qualifient en outre les obstacles créés par des « forces surnaturelles » que sont les *gajé* et *maji nwè* - deux conceptions analysées plus loin - qui peuvent aussi toucher la sphère matérielle. En effet, l'interprétation sorcellaire est parfois invoquée lors du constat d'un frein, d'un retard non désiré dans la construction d'une maison, même s'il s'agit pour d'autres davantage d'un problème financier : « Beaucoup de gens quand ils font une maison, ils leur disent qu'ils doivent mettre ça ici et ça là, pour que les gens ne puissent pas ensorceler (*mawé*) leur maison. Mais c'est si tu manques d'argent que ta maison va être *mawé*. Si tu as l'argent pour faire ta maison, tu vas la faire et c'est tout, qui peut t'en empêcher ? » Mais le plus souvent, l'origine précise de l'ensorcellement est difficile à déterminer, ce qui n'est toutefois pas incompatible avec la capacité de « défaire » ce *jennman*. De plus, des protections contre les *jennman* sont disponibles, lors de la construction d'une maison ou de l'organisation d'une fête, pour que la maison soit « protégée de troubles (*kankan*) » ou contournée par les *gajé* et les *maji nwè*. Des protections sont installées pour « protéger (*monté*)⁷⁷ sa maison » ou la « panser (*pansé kay*) » :

Dès que tu as un *jennman*, je vais venir le faire [panser ta maison] pour toi. Et après ça, assure-toi que les affaires s'arrangent [...] Tu ne peux pas me trouver le vendredi soir, je suis partout, c'est là que je vais panser les maisons des

⁷⁶ - *Business* signifie autant « les affaires » en général que plus précisément « commerce », « entreprise », voire « cabinet médical ». Frank (2001) traduit le terme anglais *business* par le créole *zafè* (affaires).

⁷⁷ - Ce terme créole « *monté* » n'apparaît pas dans le dictionnaire de Frank (2001), mais dans celui du créole martiniquais de Confiant (2007), signifiant « ensorceler ». Il s'applique aussi à la préparation de parfums.

gens. Des gens qui ont des *jennman* [...] Par exemple, si tu restes ici pour la vie et que tu attrapes un *jennman*, même si la maison est pensée, je peux toujours te la penser à nouveau pour toi [...] Les gens te mettent un *jennman* ou un *hayisman*⁷⁸. Ils ne t'aiment pas, ils veulent te tuer là. Si tu reviens à Ste-Lucie, que tu as une maison, je peux le faire pour toi (Un praticien de l'*obeah* - 33)

Parfois associé au *jennman*, le terme *mawé* renvoie à un attachement imposé de l'extérieur, qui va bloquer une personne dans ses agissements et ses projets, laquelle va dès lors se sentir freinée, à l'instar de ce pasteur témoignant de l'état quasi léthargique provoqué par un *jennman* et expliquant son accident de la route. L'impossibilité de se mouvoir se manifeste aussi dans la présence du « *kòkma*⁷⁹ », phénomène exprimé ainsi par un interlocuteur : « Tu es couché sur le dos, c'est comme un coma. Tu peux voir ce qui se passe autour, mais tu ne peux pas bouger ton corps, tu es raide. Tu ne peux pas crier et après le *bagay* va te laisser. Tout ça, c'est *science*, un travail d'*obeah*. » Quant au sentiment d'être *mawé*, il se manifeste souvent dans le cadre de relations affectives et amoureuses.

3.2.3.4. *Les relations affectives et amoureuses (mawé)*

Qu'il s'agisse de vouloir susciter une relation en se faisant aimer, de désirer la prolonger ou la réinstaurer, de souhaiter l'améliorer, de rechercher la fidélité de son partenaire, ou enfin de traiter une déception liée à une rupture amoureuse, les St-Luciens ont recours à des praticiens de/associés à l'*obeah* en cas de désordre amoureux ou sentimental. Il s'agit ici de « faire venir » à soi l'être aimé, le terme *mawé* renvoyant ici à l'attachement amoureux, c'est-à-dire à la volonté de se lier d'affection à quelqu'un, voire de le « posséder ». Ce souhait peut être comblé par un praticien qui va donner un « charme (*cham*) » ou « arranger (*wanjé*) » un objet appartenant à la personne visée. Le recours à l'*obeah*, par l'utilisation de poudres, de parfums ou de photographies, vise à « faire qu'une femme nous aime », à « bien vivre avec ton mari ». Un praticien évoque le remède appelé « mettre ensemble (*mété ansanm*) » apparaissant dans un de ses livres⁸⁰, ainsi que son « pouvoir » et son « droit pour *mawé* deux personnes ensemble ». Les interlocuteurs mentionnent le plus souvent des situations au cours desquelles des femmes veulent que leur petit ami reste avec elles exclusivement⁸¹ et cet imaginaire associé au recours féminin à des forces surnaturelles est illustré par un personnage du folklore st-lucien, « *ladjablès* (la diablesse) », à savoir une très belle femme, avec une jambe humaine et une jambe de bœuf, qui attire les hommes jusqu'à leur

⁷⁸- Ce mot, très rarement entendu à Ste-Lucie, viendrait du verbe créole « *hayi* » signifiant « haïr » (Frank, 2001).

⁷⁹- Ce terme qualifie selon Frank (2001) un « être surnaturel qui donne des cauchemars ».

⁸⁰- Qu'il nomme *Love Matters*. Malheureusement, cet ouvrage n'a pu être retracé.

⁸¹- Cela est sans doute lié au fait que les 2/3 des entretiens avec des praticiens de/associés à l'*obeah* sont effectués avec des hommes.

faire perdre leur chemin. À la Barbade, elle est définie comme « une femme tentatrice qui détourne les gens de leur chemin » (Beck, 1975 : 239).

Outre la volonté de susciter une relation amoureuse, le terme *mawé* traduit la volonté de prolonger une relation déjà existante. Il peut aussi s'agir d'expliquer un attachement jugé excessif à son conjoint ou l'impossibilité de divorcer, l'amour étant alors associé à une origine surnaturelle. Pour un prêtre, l'ensorcellement amoureux constitue d'ailleurs une des « spécialisations » possibles des *gadè*. Des praticiens travaillent à « faire revenir » l'être aimé ou l'amour entre deux personnes, à « recoller les morceaux (*fê on kòl*) », voire à annuler le sort envoyé par la maîtresse, ce qui est mentionné ici par une praticienne : « J'ai dit à la femme d'écraser le *bagay* [sort], de le jeter dans la mer et de ne pas regarder la mer quand elle s'en va. Elle doit le faire un lundi et l'homme reviendra vers elle un samedi. Et ça s'est fait. » En cas de violence conjugale, des praticiens proposent de régler la situation en préparant un « parfum (*losyon*) » avec lequel la femme devra se badigeonner le corps, qu'elle devra ingérer ou répandre dans sa chambre. Le recours à un praticien de/associé à l'*obeah* vise donc à améliorer une relation amoureuse, mais aussi à (ré)instaurer la fidélité dans le couple, en cas d'infidélité supposée ou vérifiée - le contexte d'interconnaissance alimentant ici les rumeurs sur les faits et gestes du partenaire en question. Un sort pourra être déposé lorsque l'on anticipe une possible infidélité, comme pour cet homme partant à l'étranger qui fait au préalable un *bagay* à sa femme lui permettant de constater à son retour si celle-ci est allée « servir quelqu'un d'autre ». L'infidélité peut initier un sentiment de vengeance visant à « détruire l'homme [qui] fait des choses avec toi ». Les maladies, les accidents, voire la mort, sont les conséquences possibles d'un ensorcellement motivé par une infidélité et on entend aussi parler du fait de ne « plus jamais voir son pénis⁸² », d'errer partout sans jamais pouvoir s'arrêter, ou de « s'éloigner » de la femme jugée infidèle. Le recours à un praticien de/associé à l'*obeah* intervient enfin pour soulager la souffrance liée à une rupture amoureuse.

3.2.3.5. Maladies sexuellement transmissibles et grossesses non désirées

D'autres infortunes, comme les maladies sexuellement transmissibles, sont potentiellement associées à l'*obeah*, parce qu'elles trouvent leur origine ou leur recours dans des pratiques de/associées à

⁸²- Ce phénomène semble pourtant bien loin d'atteindre l'ampleur constatée par Bonhomme (2009), eu égard aux rumeurs de « voleurs de sexe » ou par Mandel (2008) à propos des « rétrécisseurs de sexe », deux études en contexte africain.

l'obeah. En effet, des praticiens font des remèdes contre les maladies vénériennes, comme la « gonorrhée (ou blennorragie) (*djòn*) » ou la syphilis, survenues « quand les femmes et les hommes font des affaires (*deal business*⁸³), quand deux personnes se « fréquentent (*fwékanté*⁸⁴) ». Elles sont souvent appelées « mauvaises maladies (*mové maladi*) » et amènent les personnes atteintes à user de stratégies d'éloignement dans le recours afin que le diagnostic ne soit pas connu de leurs proches et qu'on ne les « montre pas du doigt ». Les soins offerts par des praticiens de/associés à *l'obeah* en cas de maladies sexuellement transmissibles sont parfois accompagnés d'un discours moralisateur, car, comme le déclare un praticien, « ce n'est pas bon d'aller voir à droite et à gauche », non seulement parce que la fidélité est valorisée, mais aussi « parce que tu ne sauras pas lequel t'a donné cette maladie ». En effet, des ensorcellements peuvent être contractés lors de relations sexuelles, comme dans cette situation où, pour se venger de son concurrent, un homme « lui envoie une femme, avec je ne sais quel *tjenbwa* dans la femme, il a arrangé la femme (*wanjé*) ». Pour transmettre le sort, il faut s'assurer que la relation ait lieu et les conséquences s'en feront sentir assez vite, par le décès de l'homme visé par exemple, car « quand il a fini ses affaires, son sexe a commencé à enfler et il a souffert ». Le praticien qui relate cette affaire s'occupe de traiter et d'offrir des protections en cas de maladies sexuellement transmissibles dont l'origine est sorcellaire, en préparant un mélange, à base de *lambi* (coquillage), de citron et de whisky, permettant de retourner le sort sur l'initiateur. La présence du VIH/sida à Ste-Lucie suscite également des interprétations sorcellaires, cette maladie pouvant être perçue comme la conséquence d'un « travail d'*obeah* », le recours thérapeutique visant alors un praticien de/associé à *l'obeah* qui peut « bloquer le Sida » ou aider les personnes atteintes à vivre mieux. Il existe une représentation selon laquelle la guérison du VIH/sida pourrait survenir grâce à des rapports sexuels entretenus avec une enfant vierge, car d'après un interlocuteur, « ce qu'ils disent, c'est que quand tu fréquentes une vierge, tu vas pouvoir vivre toute la vie, [même si] c'est un *bagay* qui ne guérit pas ». Cette conception conduit la *St Lucian Medical and Dental Association* à produire un message télévisé de prévention à propos d'abus sexuels sur les enfants : « Coucher avec une jeune fille vierge ne guérit pas du VIH/sida et des maladies sexuellement transmissibles ». En outre, la (non)volonté de maternité constitue une autre des raisons expliquant le recours à un praticien de/associé à *l'obeah* à Ste-Lucie : on cherche à résoudre des problèmes d'infertilité, à recevoir un traitement emménagogue pour « faire revenir les menstruations », à améliorer les chances de réussite d'une insémination artificielle, ou encore à recourir à un avortement en cas de gros-

⁸³ - Le *business* dont on parle ici fait référence aux termes créole *zafè* ou *bagay*, qui désignent dans ce contexte les rapports sexuels.

⁸⁴ - La définition donnée par Frank (2001) à ce terme est la suivante : « *to have sex, to be sexually active* ».

sesse non désirée - certains médicaments « naturels » aux propriétés abortives sont alors employés.

3.2.3.6. *Maji nwè*

Un *maji nwè*⁸⁵ est un être surnaturel doté du pouvoir d'entrer dans les maisons la nuit, dans des pièces généralement fermées, et plus précisément, il s'agit d'un homme qui utilise une force surnaturelle pour abuser sexuellement d'une femme par sa capacité à endormir le mari et à « fréquenter » la femme dans le lit conjugal. Cette dernière sera marquée par cette incursion nocturne, les symptômes associés à l'agression par un *maji nwè* étant variés : marques corporelles, griffures, grattements, cheveux arrachés sur la tête, insomnies, corps engourdi... En plus de leur association à la présence d'un *maji nwè*, ces symptômes sont également révélateurs du fait d'être *mawé* ou de ressentir un *jennman*. D'autres signes permettent de constater le passage d'un *maji nwè*, comme des déplacements d'objets ou des bruits spécifiques : « Si tu entends une graine tomber à terre chez toi, *blègèdèk*, mais que tu ne vois pas la graine, c'est que le *maji nwè* est entré », déclare un praticien. Une interlocutrice se fie quant à elle à l'odeur d'« urine humaine » chez elle et à une autre, fécale, témoignant de sa présence :

Parce que je sais que quand tu as un *maji nwè*, tu vas prendre l'odeur de caca, c'est comme si quelqu'un avait fait caca juste là. Et ça m'est arrivé. J'ai nettoyé tout, mais je sentais encore l'odeur, comme si quelque chose était mort là. Quand je suis revenue de la messe, j'ai pris un bol rempli d'eau, j'ai pris des allumettes, j'ai planté des allumettes tout autour de la maison et depuis aucun *maji nwè* n'est entré dans la maison encore (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 79)

Selon un prêtre, l'origine du *maji nwè* doit être reliée à l'histoire coloniale et esclavagiste, cet imaginaire s'étant transmis de génération en génération. À cette époque en effet, les campagnes sont obscures la nuit et les femmes courent le risque d'un viol nocturne par un homme caché derrière leur porte. Cette situation serait selon lui à l'origine de l'emploi du terme *maji nwè*, *maji* renvoyant aux « mauvaises choses (*bad things*) » qui sont faites et *nwè* à la couleur de la peau des esclaves. D'après lui, le *maji nwè* n'a en fait rien à voir avec le surnaturel ou avec « le Mal (*an evil thing*) » parce qu'il s'agit là de « vraies » personnes, l'imaginaire résultant ici de pratiques réelles. Les histoires de *maji nwè* font partie du folklore st-lucien et sont racontées avec des nuances, même si le fond renvoie le plus souvent à la capacité d'un homme de se transformer en animal (souris, chat, grenouille, singe...) pour entrer par effraction chez une femme. Rayman (n.d.), professeur barbadien installé à Ste-Lucie, écrit une nouvelle

⁸⁵- « *Nwè* » renvoie à la couleur noire. La traduction littérale de cette expression est « magie noire », mais elle semble rarement utilisée dans ce sens, c'est-à-dire en opposition à la « magie blanche ».

intitulée « Dark secret » au cours de laquelle un homme révèle son passé de *maji nwè*⁸⁶. L'histoire raconte que, suite à une déception amoureuse et grâce à une initiation aux « *Black Arts* » donnée par son oncle, cet homme acquiert la capacité d'être possédé par un « démon » et, tout en gardant ses habiletés humaines, de se dématérialiser pour entrer dans les maisons, dans le but de posséder toutes les femmes qu'il désire. Après plusieurs mois de visites à une femme qu'il aime, le *maji nwè* lui révèle ses agissements nocturnes et, à sa grande surprise, est accepté par la femme qui l'invite à revenir. Cette histoire est révélatrice de la perception locale des *maji nwè*, disposant en outre d'un fort contenu métaphorique à connotation sexuelle. En effet, le *maji nwè* devient parfois un être surnaturel, un homme le plus souvent, aux attributs sexuels hors du commun et doté d'une grande puissance sexuelle lui permettant de donner « du plaisir (*on bon bagay*) » aux femmes. Cette conception fait qu'un homme pourra dire qu'il se sent « comme un *maji nwè* » lorsqu'il est en forme sexuellement. Un des recours aux praticiens de/associés à l'*obeah* vise d'ailleurs la recherche de puissance sexuelle, pour obtenir « du Viagra et des choses comme ça ». L'apparition d'un *maji nwè* est parfois reliée à des situations de violence conjugale ou des cas d'inceste et de viol et cette interprétation est genrée car le *maji nwè* est bien souvent un homme entrant par effraction chez une femme pour la violer. Ainsi, une femme se plaint de recevoir des coups par son mari durant son sommeil, celui-ci faisant « de la *maji nwè* sur elle », phénomène constaté par un praticien dans une situation mettant en scène une jeune fille et son oncle :

Je vais entrer dans la maison et je vais dire qu'il y a un *maji nwè* là, la dame va sauter, parce qu'elle ne croyait pas ça. Et c'est le frère de son mari qui fait ça. Et ça vient derrière ses enfants. Le frère du mari, c'est l'oncle de la fille et il vient la prendre. Quand je fais ce que j'ai à faire et cela dure 9 jours, l'oncle va vouloir venir, mais il ne pourra pas passer la porte. [...] Je vais lui faire un remède pour la fille et pour elle seule, si elle parlait à un jeune garçon, elle ne va plus lui parler du tout pendant ces 9 jours (Un praticien de l'*obeah* - 50)

Il existe alors des protections personnelles contre les *maji nwè*, à l'intention des femmes notamment, comme la méthode, conseillée par un praticien à une jeune fille, où celle-ci doit dormir avec une culotte noire sale près d'elle pour repousser son grand-père si celui-ci est un *maji nwè*. Le manque d'hygiène corporelle est aussi évoqué par Rayman (n.d. : 5) :

It is also felt that if a woman sleeps with the scent of stale love-making, or is unwashed, or if she dons turned-over underwear, she would be spared the visitation of a majinweh. Well, the truth is that a majinweh would seek out women for prolonged enjoyment who are fresh and clean but in a moment of overwhelming need it would ravish any woman regardless of how repulsive she appears.

⁸⁶- Dans ce texte, le terme est écrit « majinweh » (Rayman, n.d.). Voir Annexe 4.

Dès lors, plusieurs praticiens proposent⁸⁷ des remèdes, préventifs ou curatifs, contre les *maji nwè*, comme des bouteilles (*boutèy wimèd*) à placer dans la maison, dans un coin d'une pièce, ou au-dessus d'une porte ou d'une fenêtre - pour empêcher le *maji nwè* d'entrer, pour le faire contourner la maison ou pour le bloquer dans ses actions -, ou un nettoyage du sol avec de l'ammoniaque (*alcali*) ou de l'air avec de l'encens. Des astuces visent à empêcher le *maji nwè* d'entrer chez soi, en posant derrière la porte de sa maison un balai qui va tomber et faire du bruit si un homme cherche à se cacher à cet endroit, ou en disposant de la terre en haut de sa porte, ce qui donnera l'impression au *maji nwè* de s'introduire sous terre et l'empêchera d'entrer. Des prières protègent également des intrusions, « parce que les *maji nwè* ne peuvent pas être plus forts que le Bon Dieu ».

De façon générale, le mot créole « *maji* » comporte un double sens de « magie » et de « stupidité » (Frank, 2001). L'analyse de l'utilisation du terme *maji nwè* révèle des emplois variés, dans des contextes larges et on constate parfois une utilisation métaphorique de ce terme, sur le mode de l'ironie ou de façon ambiguë, parfois pour tester la réaction de l'interlocuteur. Outre un renvoi assez explicite à la puissance sexuelle ou à la violence conjugale, le qualificatif *maji nwè* marque toute personne associée de près ou de loin à l'*obeah* et plus généralement une « mauvaise personne (*vyé moun*) » qui va faire de « mauvaises choses (*vyé bagay*) », ce qui permet d'illustrer l'imprégnation morale d'un terme associé à la sorcellerie, perspective approfondie tout au long des chapitres suivants.

3.2.3.7. *Gajé*

D'après le dictionnaire de Frank (2001), le verbe « *gajé*⁸⁸ » signifie « pratiquer l'*obeah* ou la magie » et le nom « *gajé* », ou plus rarement « *jan gajé* » (Frank, 2001), désigne la personne qui pratique, ce qui touche aussi dans la perspective adoptée ici la personne qui prétend ou qui est supposée pratiquer ou avoir recours à des pratiques de/associées à l'*obeah*. Le processus d'imputation sorcellaire (chapitre 7) donne à voir de nombreuses capacités attribuées au *gajé* et on entend que c'est un démon,

⁸⁷ - Pour certains, il faut se méfier des gens qui proposent de telles protections, car ils entrent chez toi et y font ce qu'ils veulent.

⁸⁸ - Plus rarement, ce terme désigne l'argent conservé dans une jarre par l'esprit d'un esclave mort (Degoul, 2000). Les deux emplois de cette expression en ce sens émanent de praticiens ayant résidé à la Martinique et ces « jarres d'argent » proviennent, pour l'un, d'anciens colons français qui cachaient leur fortune et la faisaient garder par l'esprit d'une personne décédée et pour l'autre, ce sont des « louis d'or » qu'on retrouve enterrés aux abords d'une plage appelée Anse l'Ivrogne et protégés par l'esprit d'un homme dont « on a coupé la tête au-dessus ».

un « malfaiteur (*malfète*⁸⁹) » qui « va provoquer le démon », qui « a toutes sortes d'esprits mauvais avec lui ». Les *gajé* sont « ceux qui vont essayer de te détruire, de te forcer à faire quelque chose, [...] de gâter ce que tu fais », ceux qui viennent voler un animal ou qui font que quelqu'un « marche partout comme un fou ». Pour certaines personnes, généralement plus âgées, le *gajé* est quelqu'un qui utilise des pouvoirs pour se transformer, en chien ou en cochon par exemple. Un *gajé* dispose de pouvoirs pour que ses enfants deviennent prospères, pour faire gagner les élections à un politicien, mais aussi pour rendre les autres « plus pauvres », pour qu'ils « ne prospèrent pas », pour qu'ils dépensent « l'argent avant même de l'avoir ». On peut ici voir l'étendue des capacités attribuées aux *gajé*, correspondant presque à l'ensemble des infortunes analysées dans ce chapitre. Ainsi, un praticien peut s'opposer aux *gajé* en les empêchant de venir « faire des *papicho*⁹⁰ ». En présence d'un *gajé*, plusieurs praticiens évoquent leurs remèdes, ou leur « habileté (*abilité*) » à *dégajé*⁹¹, en disant « trois mots » lorsqu'un *gajé* embête quelqu'un, ou en le menaçant, comme dans le cas suivant :

Un jour, un *gajé* est venu ici faire une bêtise (*papicho*). La dame habitait derrière, elle est venue un soir ici avec une bouteille-torche et nous avons vu la lumière passer près de la maison. Elle est entrée près de la porte. Nous étions nombreux dans la maison, des amis à mes enfants. Elle est venue par un petit chemin et tourne autour de la maison. Je sais que c'est un *gajé*, je la regarde faire. Elle part par un chemin encore plus petit et revient, trois fois de suite. Bon, je suis allé lui parler près de la porte : « Sors d'ici et rentre chez toi, tu entends ce que je te dis, c'est des bêtises que tu fais ici, tu as entendu que je t'ai dit de partir, tu sors de chez toi pour venir *gajé* ici ». Les gens ne voyaient pas qu'elle faisait *gajé*, alors je suis allée lui dire : « Sors de devant chez moi sinon je vais te piquer, je vais te *dégajé* ! ». Je lui ai dit que je rentrais chez moi et si je la voyais encore en sortant, j'allais la piquer. Je n'étais à peine entré qu'elle partait par le chemin pour aller chez elle (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 37)

Des ruses existent afin d'empêcher un *gajé* de nous atteindre, comme de disposer un seau à l'entrée de la maison pour faire en sorte qu'il se prenne les pieds dedans. À l'instar du *maji mwè*, le *gajé* peut prendre l'allure d'une figure mythique ou légendaire, sollicitée pour faire peur aux enfants, et il constitue aussi une métaphore, lorsqu'appliqué à un enfant turbulent qui fait des « bêtises ». Les blagues sur les *gajé* mêlent ainsi humour, processus de dévalorisation et aussi parfois une certaine crainte, logiques qui seront analysées plus précisément à propos des discours sur l'*obeah* (chapitre 7).

3.2.3.8. Possession démoniaque

⁸⁹- Ce terme n'apparaît pas dans le dictionnaire de Frank (2001), mais il existe en créole martiniquais comme équivalent français du « malfaiteur » (Confiant, 2007). L'usage de ce terme à Ste-Lucie sera analysé au chapitre 7.

⁹⁰- *Papicho* signifie « stupidité, bêtise », mais aussi « personne stupide », c'est un synonyme de *maji*, *kochonni* (Frank, 2001).

⁹¹- Ce terme est défini par Frank (2001) comme la capacité de rendre un magicien (*witch*) moins puissant, mais, face aux *gajé*, il semble que l'éventail des actions possibles (se protéger, s'opposer, défaire, attaquer...) soit plus large.

La possession démoniaque est évoquée à plusieurs reprises comme facteur explicatif du recours à un praticien de/associé à l'*obeah*. Une possession peut se traduire par un changement de comportement chez une personne qui « ne sourit plus », qui est « méchante », qui « commence à perdre la tête, à jeter des objets sur les gens » et à ressembler à « une bête », à « parler *bagay*, dire des choses qui ne font pas sens (*syans*), [...] parler toute seule » ou « sauter en l'air ». Pour évoquer la possession, on signale la présence d'un « mauvais esprit (*vyé lèspwi*) » chez un individu, mais aussi dans une maison, qualifiée de hantée ou d'ensorcelée. La possession, par le démon, le Diable ou des « mauvais esprits (*vyé lèspwi*) », est abordée par des représentants des Églises catholiques, adventistes du 7^e jour, pentecôtistes et évangéliques. Cette conception implique souvent l'attribution d'une mauvaise moralité à la personne atteinte, dans la mesure où ce sont les caractéristiques et les manquements moraux de la personne possédée qui viendront en partie expliquer son état. Un pasteur de l'Église de Dieu évoque dans ce sens l'existence des « *sex spirits* » qui rendent une femme nymphomane : « Quand ils sont là, c'est ça seulement que tu vas faire avec ton corps. Et tu as besoin d'une délivrance parce que tu es jeune femme, tu ne peux pas faire ça tout partout, tu dois retirer ça de ta vie. Parce que ça ne te fait pas faire des choses qui plaisent à Dieu. » D'après lui, la possession relève d'un double processus, exogène d'une part, car des « mauvais ennemis fâchés avec toi (*vyé lèlmi yo pa kontan'w*) » provoquent le Diable pour amener l'esprit sur toi et endogène d'autre part, au sens où c'est la faiblesse de ta foi - se traduisant par exemple par la possession de « livres démoniaques » - qui laisse entrer les mauvais esprits. Dans les deux cas, c'est la moralité, de la personne initiatrice ou cible, qui est mise de l'avant et la guérison passera par une re-moralisation de la personne atteinte, sommée de développer sa foi ou de bien se comporter par exemple, aidée dans son processus thérapeutique par le pasteur et la « puissance de Dieu ». La possession surnaturelle, conçue comme la prise de contrôle de l'individu par « le Diable en personne », pourra être soignée par des pasteurs, mais aussi par des praticiens de/associés à l'*obeah* sollicités à cet effet. Une praticienne déclare par exemple soigner des personnes atteintes de « maladies qu'ils ne peuvent pas guérir, [ce sont] des gens qui ont *vyé lèspwi* sur eux, *djab*⁹² sur eux ». Une des représentations associées à l'*obeah* concerne ainsi les esprits et leur transmission au fil des générations, notamment en termes de « malédiction ».

3.2.3.9. Malédiction, déveine et hasard

Mis en relation avec le destin commenté plus haut, le terme de « malédiction (*malédiksyon*,

⁹²- D'après Frank (2001), ce terme « *djab* » est synonyme de « *devil* » en anglais, se rapprochant du « démon (*Denmou*) » et du « *vyé lèspwi* ».

*modisyon*⁹³) » réfère à un ensorcellement dont l'origine peut être familiale, personnelle, attribuable à un individu extérieur à la famille, ou encore divine. On parle par exemple de *malédiksyon* quand une personne subit les conséquences de torts causés par un membre de sa famille dans le passé, l'histoire familiale permettant d'y puiser la source des troubles, comme dans le cas suivant :

Quelqu'un qui n'a rien, pas de travail, qui passe son temps à monter et descendre la rue, eh bien on va dire, en plus si sa mère et son père ne sont pas bons, on va dire que ce monsieur a la *malédiksyon* de sa maman, de son papa. Si l'enfant n'est pas bon et qu'il a fait quelque chose de mauvais à sa mère, la mère peut dire qu'elle a donné sa malédiction à son fils (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 54)

Une action immorale menée par un parent va en quelque sorte se répercuter sur un de ses descendants, tel ce jeune homme atteint de *malédiksyon* dont les troubles sont expliqués selon un prêtre par le fait que sa mère a commis un « crime », à savoir un avortement. Cette conception chrétienne renvoie la malédiction à la présence d'un châtement en punition d'une faute. Cette infortune est aussi liée au fait d'« avoir un *mò*⁹⁴ », le praticien employant cette expression précise pour dire qu'il peut exister « des *mò* pour sept générations », c'est-à-dire qui seront transmis de génération en génération. La *malédiksyon* renvoie ici à une possession par l'esprit d'un ancêtre, laquelle pourra provoquer un *jennman* chez la personne atteinte, en termes d'emploi, de logement ou de relations affectives notamment. Cette forme de *malédiksyon* d'origine familiale n'exclut pas les interprétations sorcellaires à caractère personnel, lesquelles attribuent l'irruption du malheur à un ensorcellement par une personne maudissant quelqu'un via des pratiques associées à l'*obeah*. Les comportements d'une « personne-malédiction (*moun malédiksyon*) » sont divers, allant de méfaits anodins à des délits plus graves. On admet souvent que la personne atteinte n'est pas responsable de ses gestes :

La *malédiksyon*, c'est quand quelqu'un tue quelqu'un d'autre, mais ce n'est pas lui qui l'a fait. C'est quelque chose qui est en lui. Si quelqu'un entre ici et vole ce qu'il y a sur la table, tu vas lui demander si c'est lui qui a pris, il te répondra non. Quand tu es maudit, tu vas répondre que ce n'est pas toi, que c'est quelqu'un d'autre. Les maudits, on se sert d'eux (Un *gadè* - 20)

Toutefois, certaines personnes n'admettent pas la déresponsabilisation inhérente au concept de

⁹³- Seul ce second terme *modisyon* paraît dans Frank (2001), pourtant le mot *malédiksyon* est entendu à plusieurs reprises. En contexte guadeloupéen, Bougerol (1990 : 169) définit la malédiction comme « une condamnation d'origine divine pour une faute grave qu'un individu ou un de ses ascendants aurait commise ».

⁹⁴- Ce terme signifie à la fois un « mort » et un « mors » (Frank, 2001). Le contenu métaphorique des deux termes, renvoyant dans le premier cas à la possession par une personne décédée et dans le deuxième cas à un harnais permettant de diriger le cheval, peut à mon sens être combiné pour comprendre le sentiment de dépossession tel que conçu par ce praticien.

malédiksyon - ni non plus à celui de *dévenn*⁹⁵ -, y décelant une excuse, car « si tu as de la déveine, c'est que tu as fait quelque chose qui n'est pas bon. Si tu fais quelque chose de pas bon, la *malédiksyon* va te tomber dessus ». La teneur morale des comportements de la personne atteinte est ici importante, au sens où c'est son immoralité qui prime sur l'interprétation sorcellaire, marquant l'importance de la responsabilisation individuelle (chapitre 5). Il s'agirait alors d'une *malédiksyon* volontaire qui consisterait à placer « toi-même une malédiction dans ton corps », à « créer ta *malédiksyon* », par indolence par exemple. Un praticien développe une vision plus nuancée, caractérisée par la capacité ou non de pouvoir cesser d'agir par *malédiksyon*, la cessation constituant le signe d'une volonté personnelle et l'impossibilité de le faire relevant d'une réelle soumission. Les malheurs relèvent aussi du hasard ou d'un mauvais concours de circonstances, quand une personne « prend le mal » destiné à l'origine à quelqu'un d'autre, ce qui arrive à une praticienne dont le sort qui la vise tombe sur sa fille :

Elle [la belle-mère] avait mis un *bagay* là pour moi, pour que je passe dessus et que je meure. Bon, elle sait que je vais en ville tous les mardis, donc elle a attendu le mardi et elle a mis quelque chose. Mais moi je ne pouvais pas aller en ville le mardi, donc j'ai envoyé ma petite fille. Et quand elle est allée, c'est elle qui est passée dessus le *bagay*. [...] Le monsieur [un praticien] m'a dit que si ça avait été moi qui étais passée sur le *bagay*, je serais déjà morte (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 79)

D'autres témoignages confirment ce phénomène et s'en protéger consiste à dévier le sort de son parcours, en ayant recours à une tierce personne pour ouvrir un cadeau jugé suspect, ce qui peut avoir des conséquences graves sur celle-ci. Le pasteur racontant cette histoire constate le décès abrupt (une attaque cérébrale) de la personne sollicitée pour ouvrir la boîte, survenant deux semaines après réception du cadeau, l'entourage concluant que c'est « comme si » le sort était allé sur elle.

3.2.3.10. Réussites et malchance

Une des infortunes courantes qui conduit au recours à un praticien de/associé à l'*obeah* est l'absence de réussite, phénomène dont les manifestations sont variées et les explications diverses (malchance, ensorcellement, responsabilité individuelle...). On sollicite un praticien pour pallier le manque de succès, pour augmenter ses chances de réussite personnelle, tant dans les domaines politique (élections), judiciaire (procès), social (obtention de diplômes ou de documents d'immigration...), professionnel (accès à un emploi, promotion), que commercial ou matériel (construction d'une maison), mais

⁹⁵ - Le terme créole « *dévenn* » n'apparaît pas dans Frank (2001), au profit de la « malchance (*mal chans*), mais il signifie « déveine » en créole martiniquais chez Confiant (2007).

aussi pour faire périliter Autrui, point abordés successivement ici.

Durant mon séjour, le contexte électoral fait émerger des discours sur les recours éventuels des uns et des autres à l'*obeah*. Sur les ondes de la radio Helen FM, un animateur populaire, Jouk Bois⁹⁶, révèle le 11 décembre 2006 que beaucoup d'écoles, dans lesquelles sont installés les bureaux de vote, ont été « assaisonnées (*sézoné*⁹⁷) » et il souhaite rappeler que « les *zèb*⁹⁸ [sorts] ne sont pas aussi forts que la volonté des gens ». On entend en effet que les politiciens ou les membres de partis politiques ont recours à des praticiens de/associés à l'*obeah* pour augmenter leurs chances de gagner les élections et pour affiner leurs stratégies politiques, l'*obeah* possédant alors une « fonction explicative » pour comprendre la réussite socioprofessionnelle (Newall, 1978 : 45). Dans le domaine judiciaire, on parle de « *kasé lodyans* (casser la poursuite judiciaire) », « *fê tonbé kès lodyans* (faire tomber la poursuite) » et les principales requêtes évoquées visent l'obtention d'un jugement clément à un procès, l'annulation d'une plainte, l'orientation favorable de la décision du Juge, la mise sous silence du plaignant - en attendant ou non à sa vie -, ou encore la perturbation du bon déroulement du procès - un phénomène étudié par Anderson (2008) à la Jamaïque -, situation développée par cette praticienne recevant chez elle des avocats et des magistrats :

C'est un avocat qui m'a dit qu'il était allé en cour avec une personne, quand il est entré dedans, il a senti qu'il avait mal à la tête, il a fait ce qu'il avait à faire, hein. Et il est reparti (*déviwé*). Quand ils ont dit qu'ils allaient défaire le cas, l'autre avocat est reparti et il a demandé que la poursuite soit abandonnée. Il m'a dit qu'il a été obligé de sortir. Il a quitté la cour pendant cinq minutes. Il se sentait étourdi, il sentait qu'il allait tomber. Comme s'ils lui avaient fait ça pour que l'autre personne gagne. Il est sorti. Et il est retourné faire ses affaires à son bureau [...] Il y a un magistrat aussi qui m'a dit ça, quand il est arrivé à la table, il a vu qu'il ne pouvait pas s'asseoir, il ne pouvait pas s'occuper du cas, il est sorti étourdi. Il m'a dit que dès qu'il voit que c'est quelqu'un qui a fait quelque chose, pas d'audience (*no court*) [il annule l'audience] (Une *gadè* - 60)

L'annulation de la plainte, en rendant silencieux le poursuivant, nécessite de donner à manger une prière écrite, « comme une pilule », ou de la disposer dans ses chaussures en entrant au Tribunal⁹⁹, d'effectuer un *twaway* sur « l'avis de présentation au Tribunal », ou encore de procéder à des rituels à base d'« huiles dans un pot de chambre » ou d'un tesson enjambé trois fois. Le recours à l'*obeah* vise ici

⁹⁶- Pour l'orthographe du pseudonyme de Sam Flood, je me réfère à Garrett (2007 : 157, note 12).

⁹⁷- Le terme *sézoné* n'est pas référencé dans le dictionnaire de Frank (2001), mais selon la traduction demandée à plusieurs interlocuteurs, il signifie « ensorcelé ».

⁹⁸- D'après Frank (2001), *zèb* signifie *tjenbwa* donc « sort ». Un interlocuteur m'explique qu'un équivalent est *zenzen*, c'est-à-dire dans ce cas précis un sort envoyé pour s'attirer le vote des gens.

⁹⁹- Ce sort est d'ailleurs présent chez Haskins (1990 : 181 - ouvrage utilisé à Ste-Lucie) dans une section intitulée « *How to Win a Lawsuit* ».

à retourner à son avantage une poursuite judiciaire et cela touche aussi la réussite sociale, via l'obtention de diplômes ou de documents d'immigration. Ainsi, une jeune femme souhaitant augmenter ses chances d'obtenir un visa pour la Barbade consulte un praticien qui lui donne un parfum afin d'ensorceler l'agent d'immigration¹⁰⁰. D'autres interlocuteurs évoquent l'usage de sorts pour « passer facilement à l'immigration » et acquérir la citoyenneté anglaise¹⁰¹, pour « arranger » une bague afin de décrocher un diplôme universitaire ou pour obtenir son permis de conduire.

La réussite scolaire et professionnelle est aussi l'objet d'un recours possible à l'*obeah*, ainsi qu'un des moteurs de l'accusation sorcellaire (chapitre 7), ce qui en fait selon certains une des « spécialisations » des praticiens de/associés à l'*obeah*. En termes de réussite scolaire, l'interprétation sorcellaire apparaît en cas d'échec de l'écolier ou de l'étudiant : des parents peuvent solliciter un praticien de/associé à l'*obeah* et se voient ainsi donner des bagues ou des bouteilles arrangées, pour que leur propre enfant « soit vu par les instituteurs », qu'il « monte haut » et ce, parfois au détriment d'autres enfants. Dans le registre professionnel, le recours à l'*obeah* vise à obtenir ou conserver un emploi, décrocher une promotion, éviter d'être « embêté (*ambété*¹⁰²) » et forcé de quitter, parer au fait d'être « empoisonné » sur son lieu de travail, mais aussi à congédier un collègue. Le contexte de sous-emploi à Ste-Lucie rend difficile l'obtention d'un travail et un praticien de/associé à l'*obeah* propose de pallier ce problème : « Beaucoup de jeunes gens n'ont pas de *twavay*, je vais leur faire un *twavay*¹⁰³ [pour les aider] ». Il s'agit alors d'« arranger (*wanjé*) » des bagues ou un curriculum vitae pour inciter les employeurs à offrir un rendez-vous d'embauche, ou de proposer des remèdes procurant de la « force » pour la recherche d'emploi. Bien entendu, le recours à l'*obeah* n'est pas systématique en situation de chômage et pour certains, l'interprétation sorcellaire ne fait pas sens, au profit d'un décalage perçu entre des ambitions personnelles « mal placées » ou le désir d'un « travail trop haut » et les contraintes du marché du travail.

Les (non)réussites professionnelles des uns et des autres, à l'origine du recours à un praticien de/associé à l'*obeah*, s'expriment aussi en termes financiers et commerciaux. Il peut s'agir de « faire

¹⁰⁰ - Un proche de cette femme estime qu'elle doit plutôt sa réussite à son compte bancaire garni et à son agence commerciale à Ste-Lucie, mais, pour elle, « c'est le parfum » dit-il.

¹⁰¹ - Putnam (2012 : 252) mentionne ce recours dans la Caraïbe au début du 20^e : « *Obeah could be used to speed migrants on their way* ».

¹⁰² - Ce terme fait l'objet d'une analyse dans Massé (2008 : 172), où il renvoie en Martinique au fait de se sentir « l'objet d'une attaque extérieure par des gens qui [...] veulent du tort, du mal ».

¹⁰³ - On voit ici la polysémie du terme *twavay* en créole, qui peut signifier « emploi » et « sort ».

venir/rester » l'argent, en augmentant par exemple ses chances de gagner à la loterie. La (non)réussite commerciale s'inscrit dans un contexte compétitif ; des « affaires qui ne tournent pas », la baisse de fréquentation importante et subite d'un commerce, ou encore une diminution puis une augmentation rapide des ventes pourront conduire à une interprétation sorcellaire¹⁰⁴, le sort étant par exemple envoyé par un compétiteur. En témoigne la présence d'un liquide « devant la porte, alors que la pluie n'est pas tombée », problème résolu par le nettoyage du sol à l'*alcali*. Toutefois, admettre l'origine sorcellaire de la non-réussite n'implique pas systématiquement le recours à un praticien de/associé à l'*obeah*, telle cette femme détruisant elle-même les sorts (un jeu de cartes, une bouteille répandue sur le sol...) envoyés par sa voisine. L'absence de réussite socioprofessionnelle conduit parfois à accuser un membre de l'entourage d'avoir eu recours à l'*obeah* pour faire « descendre » la personne atteinte, dans un contexte où la voracité est décriée (chapitre 5). Cette interprétation survient en cas d'inégalités socioprofessionnelles jugées injustes, car basées sur les actions d'une personne mal intentionnée ayant recours à l'*obeah*, mais aussi en cas de chute socioprofessionnelle subite, quand une personne « arrivée haut descend bas ». La jalousie inviterait les gens à pratiquer l'*obeah* pour « rendre les autres plus pauvres », parce que « tu ne veux pas rester en bas alors que l'autre monte ». Le même phénomène est rapporté dans une étude sur les travailleuses du sexe en Jamaïque, où la compétition existant entre elles les conduit à recourir à l'*obeah* ou à des accusations d'*obeah* pour nuire aux activités des autres travailleuses (Campbell et al., 1999 : 147), dans une perspective mêlant sorcellerie, contexte sociopolitique et accusations morales (chapitre 7).

Une des possibilités de recours à l'*obeah* touche aussi les questions de propriété, dans le domaine agricole notamment et un travail d'*obeah* peut empêcher l'accès à une terre et venir interférer dans des questions foncières, lorsqu'un droit de propriété est bafoué ou que l'usage de la terre est considéré illégitime. L'*obeah* est ainsi sollicité pour régler des conflits de territoires, par peur de perdre sa propriété, tel un banc d'église qu'on s'est approprié pour la messe, ou afin de retrouver un objet perdu. En contexte agricole, de mauvaises récoltes ou un mauvais rendement des animaux, la perte, le vol, la maladie ou la mort d'un animal, le vol de récoltes peuvent conduire à rechercher l'origine des troubles et la solution dans des pratiques associées à l'*obeah*, ce qui permet de se protéger ou de « faire revenir » un objet perdu, volé, « l'argent qui disparaît ».

¹⁰⁴- Mantz (2003 : 86) constate le même phénomène à la Dominique.

L'explication sorcellaire à la (non)réussite semble fréquente et, à partir du moment où quelqu'un a un bon *business* à Ste-Lucie et que « ses affaires tournent (*zafè moun ka tounen*) », les gens vont penser qu'il a fait quelque chose de « mal » pour y arriver ou pour obtenir « des choses pour se ger¹⁰⁵ ». En cas de commerces illicites, le recours à l'*obeah* peut aussi servir à éviter une arrestation policière, comme dans ces deux histoires de trafic de rhum entre la Martinique et Ste-Lucie au cours desquelles le trafiquant réussit à « faire fuir » les policiers, dans le premier cas en transformant temporairement son rhum en eau et dans le deuxième en les endormant, le temps pour lui de retourner en mer pêcher¹⁰⁶ afin de présenter un bateau rempli de poissons aux policiers alors incapables de prouver l'existence d'un trafic. En ce qui concerne les termes de « chance », de « malchance » et de *dévenn* (abordés plus haut), ceux-ci surgissent - à quelques reprises seulement - dans les interprétations associées aux diverses formes de réussite. Les praticiens de/associés à l'*obeah* vont « donner de la chance » en préparant des protections individuelles (prières, bagues, talismans, objets ou bains « arrangés »...), ou chercher à rendre quelqu'un « malchanceux » au plan socioprofessionnel, en lui envoyant par exemple une « mauvaise chance (*vyé chans*¹⁰⁷) ». Le plus souvent, d'autres facteurs sont mis de l'avant pour expliquer les problèmes d'un individu, comme le destin ou le phénomène du retour à l'envoyeur (chapitre 5), lorsqu'un sort destiné à quelqu'un se retourne contre son expéditeur. Il arrive que l'interprétation sorcellaire ne soit pas partagée, au profit d'une conception plus individualiste de la réussite, laquelle inclut des facteurs personnels comme la capacité à affronter les événements ou à être déterminé, les ambitions trop élevées, les difficultés relationnelles ou les problèmes de santé mentale, une absence de foi en Dieu ou de pratique religieuse.

3.2.3.11. Santé mentale

Certaines situations de recours à l'*obeah* mettent en scène des problématiques de santé mentale. D'après une enquête de la *Mental Health Association of Saint Lucia* en 2004 (Saint Lucia National Mental Health Policy, 2007 : 3), l'*obeah* constitue une des réponses obtenues lorsque l'on demande à des St-Luciens de décrire leur conception de la santé mentale, notamment en termes étiologiques. Dans ce

¹⁰⁵ - Même si, comme le rappelle un interlocuteur, il semble difficile, en cas de commerce prospère, de vérifier que c'est la protection qui agit.

¹⁰⁶ - Les usages de l'*obeah* en contexte de pêche sont développés par Beck (1977).

¹⁰⁷ - Cette expression, absente de Frank (2001), semble différer du concept de malchance, lequel ressort de plusieurs manières (*mal chans* = malchance, *djiyon* = sort, malédiction) et c'est la raison pour laquelle elle est ici traduite par « mauvaise chance ».

rapport, il est mentionné que des problèmes de santé mentale surviennent lorsque quelqu'un « pratique l'obeah sur toi (*work obeah on you*) » et que cela « te rend violent, te fait voir et entendre des choses étranges ». Les déficiences mentales sont parfois expliquées par un ensorcellement, notamment en cas d'observation de comportements atypiques (se baigner chaque matin tout habillé, ne parler à personne, rester prostré chez soi, errer toute la journée...) et la personne pourra être qualifiée de *dèkdèk*¹⁰⁸. Une altercation avec une femme associée à l'obeah expliquera une déficience mentale : « [I]l l'a traitée de *gajé*. Et après lui avoir dit ça, il n'est jamais retourné dans sa propre maison, il s'est mis à marcher partout, il est devenu fou. C'est la dame qui lui a fait ça, car elle lui avait dit qu'elle allait le faire disparaître du lieu ». Ce comportement résulte de l'envoi d'un *dwiv*¹⁰⁹, provoquant une instabilité chronique et une errance continuelle chez l'individu atteint. D'après un praticien, les troubles de santé mentale peuvent également survenir chez des personnes qui « volent » et « mangent des choses de l'église ». L'explication au problème de santé mentale réside ici dans l'utilisation inappropriée de certains éléments du rituel catholique, ce qui fait référence à une imputation causale basée sur les accointances avec l'Église catholique, thème approfondi au chapitre 7. D'autres interprétations sont données aux déficiences mentales, à une « cervelle distraite (*sèvèl distwé*) » et notamment la conséquence d'une « pensée trop intense (*lè ou katjilé twòp*) » ou d'un choc émotionnel transmis à l'enfant par voie d'allaitement¹¹⁰. En contexte st-lucien, les problèmes personnels, la toxicomanie et l'alcoolisme sont également des explications fréquentes à l'apparition de troubles mentaux.

3.2.4. La question de la « croyance »¹¹¹ en l'obeah

La « croyance » en l'obeah constitue une des explications à la présence de la maladie ou d'un

¹⁰⁸ - Une personne *dèkdèk*, ou un *dèkdèk* - ce qui est le plus souvent employé -, est considérée comme étant « mentalement retardée » et dès lors stigmatisée (Frank, 2001). Ce terme a aussi le sens de « stupéfait » dans une situation surprenante.

¹⁰⁹ - Ce terme est entendu chez un praticien qui définit ce terme comme « quelque chose qui va te faire marcher partout ». Il serait semble-t-il issu du mot « *dwivé* » qui signifie « errer », « flâner sans but précis » (Frank, 2001), comportement également associé à la *malédiksyon*.

¹¹⁰ - À propos du handicap mental de sa petite fille, une sage-femme raconte : « Quand elle avait trois jours, la police était venue chercher son père. Son père n'était pas là, mais sa mère a été surprise (*li soté*). Et elle a allaité son enfant, mais le lait n'était pas bon. Mais s'il y avait eu quelqu'un pour lui faire boire de l'eau avant de lui donner le sein... Et puis quand elle a pris le sein, l'enfant a été surpris. Et c'est ce qui a attaqué sa cervelle. Et à mesure qu'elle a grandi, ça s'est empiré ».

¹¹¹ - Le terme « croyance » sera écrit entre guillemets pour rendre visible sa complexité et sa polysémie, points qui seront approfondis à propos des discours relatifs à la « croyance en l'obeah » au chapitre suivant.

malheur et elle est alors conçue comme performative¹¹² car elle donne à une idée, un concept ou un mot un pouvoir d'agir sur les individus. C'est en ces termes qu'un prêtre évoque l'efficacité du système de croyances associées à l'*obeah*, plus exactement en faisant appel à la loi de Murphy¹¹³, renvoyant selon lui aux effets importants sur la réalité vécue par la personne du fait de prendre les choses « sérieusement ». Ainsi, parce qu'on croit au *gadè* ou au *tjenbwa*, on peut provoquer la maladie ou s'attirer le malheur, notamment parce qu'on admet l'efficacité des ensorcellements et des pouvoirs sorcellaires. Dans de nombreuses sphères de la société, il est dit que la « culture », les « mauvaises croyances (*vyé kwayans*) » et les « mauvaises idées (*vyé lidé*) » ont un impact, tant sur l'explication et le vécu de la maladie elle-même que sur l'absence de guérison ou le recours thérapeutique. Un prêtre résume cette idée en disant que « c'est surtout ce que les gens croient qu'ils ont qui est important. Ce n'est pas tant que quelqu'un leur a effectivement fait quelque chose. Ce qui compte surtout, c'est ce qu'ils pensent eux. » Ces représentations, présentes chez les praticiens et les malades à Ste-Lucie, possèdent un caractère performatif au sens où la « croyance » peut créer la maladie : « Si tu crois ça, peut-être que ça t'arrive », « ça va leur arriver parce qu'ils pensent juste au Mal dans la vie », entend-on à ce sujet. Si la maladie apparaît parce que l'on « croit » que quelqu'un nous a fait du mal, l'absence de malheur est donc liée à la force de notre « croyance » (en Dieu, en Jésus-Christ...) et la guérison survient dès lors que l'on « croit » au remède. C'est à cette logique causale « indirecte » que Massé (2008 : 201-202) fait référence en qualifiant le *quimbois* de « facteur de fragilisation », comme « cause de détresse par la crainte insidieuse et l'anxiété chronique qu'il alimente devant les dangers d'être victimes d'attaques, d'un *travay* sur soi fait par des *mains sales* ».

La « croyance » en l'*obeah* fournit une explication à l'apparition, à l'allongement ou à l'aggravation de la maladie, notamment du fait du traitement pris par le malade, dans la mesure où une maladie ou une infortune dont l'étiologie relève du registre de la sorcellerie peut conduire au recours à un traitement associé à l'*obeah*. Cette explication mène au constat du recours à un praticien ou à un remède, tous deux jugés « mauvais ». Ici, ce sont les représentations du malade qui sont mises en cause, autant dans le choix de son itinéraire thérapeutique que dans le traitement retenu pour sa guérison ; ces conceptions seront dans tous les cas validées par le praticien rencontré : « De toute façon, si tu vas voir les gens pour

¹¹²- Cette conception faisait dire à Tierney (1969 : 11) que : « *While certainly a good deal of death by Obeah may be attributed to poisoning, a far greater proportion may be attributed to the thought of « being Obeahed »* ».

¹¹³- La loi de Murphy propose que si quelque chose *peut* mal tourner, alors cette chose finira *infailliblement* par mal tourner (*if anything can go wrong, it will*). Source : <http://www.murphys-laws.com/> (page consultée le 6 août 2011).

ça [une maladie *obeah*], il y aura toujours quelqu'un qui va te dire ça ». On assume alors qu'un tel traitement pourra avoir des conséquences fâcheuses, car la personne va « s'empoisonner elle-même » et « peut être rester infirme pour toute sa vie ». L'empoisonnement comme conséquence indirecte du traitement constitue une explication courante et l'on parle alors du risque associé à l'idée de « croire » à une origine sorcellaire de la maladie, dans la mesure où le remède utilisé pourra produire un effet contraire à celui recherché, comme dans les situations suivantes :

Ils croient dans le *mal-obeah* (*yo believe an mal-obeah*) et ils vont boire toutes sortes de cochonneries que leur donnent les gens. Et ils vont s'empoisonner le corps. [...] Ils ont des mauvaises idées. Ils vont boire toutes sortes de cochonneries (*kochonni*), qui vont leur tourner le sang, ils enflent et disent que ce sont les remèdes docteurs qui leur ont fait ça, mais ce sont eux-mêmes qui ont gâté le corps (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 53)

Beaucoup se tuent eux-mêmes comme ça. Pour un petit mal qu'ils ont, ils vont déjà chercher un *tjenbwa*, quelque chose *vyé nèg*¹¹⁴. Et ils vont gâter leur santé comme ça (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 37)

On dit de cette « croyance » en l'*obeah* qu'elle incite à un recours tardif à la biomédecine, à une non-observance du traitement ou un mésusage des remèdes prescrits, notamment en cas de recours multiples et successifs. D'après une praticienne, des malades détourneraient l'usage des médicaments pour « empoisonner les autres, faire des bêtises (*maji*) ». Ces propos tendent à responsabiliser le malade dans son processus de (non)guérison, même si cette adhésion supposée du malade à un ordonnance-ment de sens lié à l'*obeah* n'est pas systématique, notamment dans le cas où le recours à un praticien de/associé à l'*obeah* s'effectue comme dernière solution envisagée. En effet, cette nécessité de la « croyance » en l'*obeah* dans le recours à un praticien de/associé à l'*obeah* mérite un questionnement, ainsi que le lien systématique entre une croyance et un comportement thérapeutique (Massé, 1997).

Dans cette perspective associant « croyance » en l'*obeah* et irruption de la maladie ou de l'infortune, on entendra aussi que l'efficacité des pratiques des personnes associées à l'*obeah* (*gajé, maji nwè*) tient presque exclusivement à cette « croyance » et l'on pense alors au concept d'efficacité symbolique développé par Lévi-Strauss (1949). La « croyance » et le recours approprié se combinent donc ici pour conditionner la guérison ; l'absence de « croyance » est d'ailleurs un des arguments avancés par une praticienne pour expliquer la non-efficacité du remède prescrit : « Si tu n'as pas la croyance (*si ou pa ni believe*), ça va faire que ça ne va jamais marcher (*twavay*) ». Cette « croyance » en l'*obeah* pourra ainsi être utilisée à des fins maléfiques par certaines personnes, en allant jusqu'à « faire croire » à quelqu'un

¹¹⁴- Cette expression « *vyé nèg* » est traduite par « personne irresponsable » (Frank, 2001), mais ce terme semble avoir une acception plus large de « personne jugée mauvaise » (chapitre 7).

que sa maladie est d'origine sorcellaire et ce, afin de l'inciter à recourir à un praticien de l'*obeah* qui lui donnera un remède considéré comme nocif (chapitre 7).

3.3. Pratiques thérapeutiques de/associées à l'*obeah*

Les points suivants (3 et 4) vont donner lieu au portrait non exhaustif des pratiques qui relèvent de l'*obeah* ou qui y sont associées¹¹⁵ à Ste-Lucie. Les pratiques magiques, spirituelles et thérapeutiques dispensées à Ste-Lucie par les praticiens de/associés à l'*obeah* sont nombreuses et variées et elles seront traitées en premier lieu (point 3.3). Inscrire certaines de ces pratiques dans le champ de l'*obeah*, découle de jugements faits à leur endroit - ou envers les praticiens qui les appliquent -, même si elles n'ont parfois que peu à voir avec les pratiques magiques et/ou sorcellaires. On voit ainsi que l'affiliation à l'*obeah* relève d'un processus d'attribution provenant souvent de l'extérieur, c'est-à-dire de personnes qui qualifient ainsi des pratiques et/ou des praticiens. Ces attributions invitent donc à penser l'*obeah* comme un ensemble non homogène de pratiques, lequel n'a parfois de commun que le nom qui leur est associé : l'*obeah*. Dans un deuxième temps (point 3.4), ce seront les pratiques thérapeutiques à caractère magique ou sorcellaire, citées par des praticiens de/associés à l'*obeah*, des malades et la population en général qui seront recensées de façon non exhaustive. Certaines de ces pratiques ont déjà été abordées brièvement dans la partie précédente portant sur les maladies et infortunes.

3.3.1. Procédés thérapeutiques « naturels »

Les pratiques de massage sont parmi celles qu'on retrouve fréquemment et elles sont exécutées par les praticiens de/associés à l'*obeah* seules ou en complément à d'autres traitements, comme des remèdes phytothérapeutiques. On va ainsi « panser les gens (*pansé*¹¹⁶ *moun*) », « manipuler (*manyen*) » quelqu'un qui a mal aux reins, qui a un doigt démis, un pied foulé ou une hanche déplacée, qui a des vers ou le ventre dérangé. Certains préfèrent dissocier les praticiens qui font des massages (*fwoté*) de ceux qui donnent des soins (*pansé*), bien qu'il semble que ces deux types de pratiques soient souvent effectuées de façon conjointe par un même praticien. Pour certains maux comme les *déwanjman*, des praticiens vont faire des massages pour « arranger les gens (*wanjé moun*) », action qui n'est pas ici liée à l'*obeah*, ce qui permet d'illustrer l'ambiguïté du sens donné au mot *wanjé*. La connaissance des maladies

¹¹⁵ - Les facteurs explicatifs de l'association à l'*obeah* seront approfondis dans les chapitres suivants.

¹¹⁶ - *Pansé* signifie « *to dress a sore or a wound* », c'est-à-dire soigner une plaie, panser (Frank, 2001).

et des troubles d'une personne peut également s'acquérir en combinant frottement, massage et prière, en y associant des ingrédients, tels le saindoux, la bougie (*chandèl mòl*), divers produits pharmaceutiques ou phytothérapeutiques. Tel est le cas de la *blès* (blessure interne) (Frank, 2001), maladie à l'origine du recours à un praticien associé à l'*obeah*. Une praticienne soigne la *blès* en utilisant des « peignes recouverts de bougie trempés toute une nuit dans du rhum fort » et, après que les peignes aient « bu » le rhum, elle les dispose sur le torse de la personne malade pour ôter le mal. La thérapie de la *blès* inclut des instruments spécifiques (bougie, alcool) conjugués aux massages, impositions des mains, prières et produits phytothérapeutiques et pharmaceutiques.

Les « remèdes phytothérapeutiques (*wimèd wazyé, bush medicine*) » sont préconisés par les praticiens pour de nombreuses maladies, comme le diabète, l'hypertension, la constipation, les vers des enfants, la fièvre... Il peut s'agir de remèdes à prendre sous forme de bains ou d'infusions le plus souvent, à base de plantes, sauvages ou cultivées, que les praticiens de/associés à l'*obeah* ont collectées. Dans le cas de frictions ou de « remèdes à boire », ces plantes sont généralement accompagnées d'autres éléments : œuf, sel, sucre, rhum, gin, térébenthine, huile d'olive, huile de baleine, huile de serpent « tête de chien », huile de ricin (appelé *palma-christi, makwisti, lui babad* ou goudron de Barbade), ammoniac (*alcali*), eau de Cologne, médicaments pharmaceutiques ou produits achetés en pharmacie... Les praticiens préconisant ce type de remèdes sont divers : des phytothérapeutes diplômés pratiquant de façon officielle, des boutiquiers de soins corporels et plus généralement des praticiens appelés *herbalist* ou *bush doctor* dans les milieux urbains et « *moun ki bay wimèd* (personnes qui donnent des remèdes) » dans les milieux ruraux. Lorsque des praticiens évoquent les remèdes phytothérapeutiques, ils prennent souvent soin de rappeler l'importance du dosage et notamment le nombre de feuilles entrant dans leur composition. Pour des bains, une praticienne évoque ainsi des chiffres précis : « La personne doit se baigner dans sept feuilles. Tu baignes la personne et puis après le bain, tu vas prendre les feuilles et les jeter à une croisée de chemin. Après cela, tu vas donner trois thés à la personne pour boire. [...]. Je vais te donner trois bains et trois thés à chaque fois. » L'importance accordée au chiffre peut aussi ressortir dans le nombre de gorgées à prendre pour une infusion : « Si quelqu'un te fait des méchancetés, tu bous la feuille de *mand bèt amand* (*Terminalia catappa* = amandier tropical) et tu bois trois gorgées de la préparation ». Le chiffre permet de donner un ordre d'idées à une personne pour un remède, mais il a aussi valeur symbolique, comme le rappelle un praticien : « Et tu en prends cinq, parce que cinq c'est mieux que six. Le remède doit toujours être mère, il ne doit pas être père [autrement dit, il doit être impair]. »

La symbolique des chiffres se retrouve dans certains livres de magie et de sorcellerie (Shah Idries, 1957), dans la Bible (Jundt, 1999) et en Haïti par exemple où l'on évoque le caractère magique des remèdes composés de trois feuilles.

3.3.2. Pratiques spirituelles et religieuses

Lobeah est associé à des pratiques de gestion spirituelle et magique de la maladie et de l'infortune, c'est-à-dire à des pratiques thérapeutiques qui font appel au spirituel, au religieux et au magique, qui ne relèvent plus du domaine « naturel », même si cette distinction n'est pas toujours établie de façon si précise. En premier lieu, même si l'interprétation des rêves ou des signes ne constituent pas une pratique thérapeutique à proprement parler, elle est importante au plan de l'établissement du diagnostic, de l'attribution du remède, ainsi que du choix du praticien. Le rêve et les visions nocturnes, éléments importants dans les représentations locales, sont souvent pris en compte dans les décisions et les actions quotidiennes, pour mettre en garde un proche d'infortunes potentielles, annoncer la mort ou le diagnostic médical d'un proche, confirmer l'origine sorcellaire de la maladie, préconiser telle thérapie au malade ou au praticien, prédire la finalité d'un jeu de hasard ou retrouver un objet perdu. L'importance accordée au rêve au cours de l'itinéraire thérapeutique du malade est parfois interprétée en termes de « croyances ». La présence du surnaturel se révèle aussi par des signes annonciateurs, comme le cri ou la présence de certains animaux présageant de la mort de quelqu'un ou de la présence d'un *gajé*, un feu follet annonçant un danger dans la maison, le déplacement anormal de lumières à l'intérieur d'une église ou plus largement d'objets (drap, horloge, vêtements, disques vinyles, roche) ou de personnes.

Les pratiques thérapeutiques spirituelles puisent au-delà du biologique pour résoudre des problèmes de santé ou des troubles de divers ordres. La recherche de soulagement vise alors non plus seulement le corps, mais aussi l'esprit, l'âme et ce, à travers un rituel mêlant des gestes à la parole, se manifestant sous la forme d'injonctions ou de prières, souvent énoncées à voix basse. Cette recherche du spirituel peut inciter les malades à consulter les praticiens dits « traditionnels », car quand « les docteurs ne trouvent pas de problème biologique, alors il faut commencer à regarder du côté spirituel. » Cette recherche de spiritualité en situation thérapeutique oriente également les malades vers des prêtres ou des pasteurs pour soulager leurs maux, ou plus largement pour obtenir des conseils de leur part. C'est également cette quête de spiritualité qui incite un apprenti magicien originaire de Ste-Lucie et vivant aux États-Unis à s'initier aux pratiques magiques, cet apprentissage lui permettant de découvrir « la chose la

plus importante que l'on puisse chercher », à savoir le spirituel et une meilleure connexion avec « le reste de l'univers ». La divination est qualifiée par une praticienne de « travail spirituel (*spiritually*¹¹⁷ *work*) », notamment au travers de sa relation particulière avec un esprit saint. Les thérapies associant massages et spiritualité sont assez nombreuses à Ste-Lucie, comme on pourra le voir plus loin à propos des prières de protection. Certaines pratiques, tout de même assez rares, comme les pratiques de méditation et des techniques de transe, le yoga, la lévitation¹¹⁸, sont appelées « science naturelle (*natural science*) » par certains. De façon plus large, une philosophie particulière de la vie semble vectrice de protection, comme chez ce praticien évoquant la nécessité de « croire en la nature » et d'envisager la vie de façon favorable, au risque de voir survenir des situations néfastes. La « pensée positive » sera requise dans de nombreuses situations car elle empêche finalement les autres de « te faire du mal ». Cette façon de voir accorde à la parole et à la pensée un pouvoir performatif et cette forme de spiritualité est alors associée aux dimensions psychologiques ou psychosomatiques de la maladie, ce qu'envisagent plusieurs praticiens en cherchant à connaître les situations sociales et familiales, et les potentielles « blessures d'enfance » de leurs visiteurs. Le processus de guérison suppose ici un travail psychologique et spirituel qui requiert souvent une foi en Dieu ou en un être supérieur, se manifestant par la prière.

3.3.3. Procédés prophylactiques : les prières

Les préservations face à l'*obeah*, aussi appelées en créole *lowizon*, *pwézèv*¹¹⁹ ou moins souvent *bagay wanjé*, ou *défans* (défense), sont des objets utilisés pour leur protection surnaturelle. On recense plusieurs pratiques et objets prophylactiques, telles les bouteilles, pièces de monnaie, autels, parfums, plantes, bagues... Ces protections, visant à défendre des individus et des lieux (maisons, bateaux, voitures...) d'attaques éventuelles d'*obeah*, sont pour certains indispensables, dans le cas de la construction d'une maison notamment. Il s'agit alors, « pour repousser des mauvais esprits », de disposer des bouteilles, objets ou plantes spécifiques dans les fondations du bâtiment, autour de la maison, sur les rebords des fenêtres ou les montants de portes, ainsi que d'obtenir des bénédictions provenant des prêtres. On

¹¹⁷- Ce qui pourrait sans doute faire référence en contexte jamaïcain au Revivalisme (Anderson, 2008).

¹¹⁸- Une personne raconte comment la nièce de son voisin vient chez elle un jour, apeurée, parce qu'elle vient de voir son oncle « léviter au-dessus de son lit » dans sa chambre « illuminée de rouge ». Deux autres personnes se voient elles-mêmes léviter alors qu'elles sont malades, comme une femme opérée à l'hôpital qui voit « [s]on corps sortir du lit et traverser la fenêtre ». Cette femme interprète cette expérience surnaturelle à la fois comme de l'hypocondrie, la manifestation de la présence du Diable à l'hôpital ou une expérience de mort imminente (*Near Death Experience*).

¹¹⁹- « *Lowizon* » signifie d'après Frank (2001) un charme, un objet utilisé en guise de protection surnaturelle. Quant à « *pwézèv* », ce terme, synonyme de « protection », provient du verbe « *pwézèvé* (préservé) ».

trouve aussi dans certains endroits de la maison (par terre, sur le dessus des armoires...) des pièces de monnaie destinées à protéger les habitants. Une pièce de monnaie peut aussi être investie du pouvoir de protéger la personne qui la possède, comme dans le cas d'une arrestation policière. Au sein des représentations locales, il est entendu que la plupart des gens connaissent et font usage de protections, préparées de façon autonome ou achetées à d'autres, sans toutefois le dire. Un interlocuteur raconte sa capacité personnelle à faire ses « propres protections (*pwézè*) » lorsqu'il est amené à voyager dans d'autres pays, les déplacements servant d'ailleurs de motif pour justifier la présence de protections. Ces pratiques visent à se défendre si « quelqu'un t'embête », à se protéger des mauvais coups du sort ou des ensorcellements, à deviner les intentions néfastes de son interlocuteur, en portant par exemple des bagues¹²⁰ « arrangées » investies d'un pouvoir magique de protection.

Tenant une grande place au sein des pratiques prophylactiques, les prières participent aux rituels thérapeutiques, religieux et/ou magiques, de façon collective¹²¹ ou le plus souvent, dans le cadre de pratiques individualisées. La prière consiste à énoncer une requête, au besoin (avant un repas, le soir au coucher ou le matin au lever), de façon régulière ou systématique avant toute action entreprise. Elle peut être énoncée dans un lieu public ou devant un autel privé, garni entre autres de bougies, fleurs, parfums, icônes et photographies. La prière est dotée d'une force capable d'agir comme protection face aux problèmes divers ; elle empêche l'apparition de maladies et d'infortunes ou agit comme remède, dans le cas de maladies chroniques ou durables qui nécessitent un usage accru ou ciblé de la prière, orientée vers la maladie ou la partie du corps atteinte. Les prières constituent ainsi un « acte de foi », l'expression manifeste et nécessairement répétée de cette foi en Dieu et d'une « croyance » en la force qu'elle procure : « il faut croire en prier Dieu (*pwiyédyé*) », « de toute manière, si tu ne pries pas Dieu, ce n'est pas bon, ça va te rendre... vague. Mais quand tu fais la prière, que tu pries Dieu, ça va te donner de la force », entend-on à cet effet. La pratique régulière de la prière devient alors une nécessité pour ceux qui veulent être protégés et chaque jour, c'est « ton travail » de prier Dieu et, malgré les aléas de la vie, on doit se donner les moyens et le temps de prier suffisamment. Des prières spécifiques sont utilisées à ces fins, comme « Notre Créateur » pour viser une protection personnelle (Annexe 6), ou les psaumes 41 (psaume de David, Ancien Testament) ou 140 (« Prayer for Deliverance from Evil Men », Ancien Testament) évoqués

¹²⁰- Les représentations à l'égard des bagues sont analysées aux chapitres 5 et 7 et leur usage chez les praticiens au chapitre 6.

¹²¹- Soigner la *malédiksyon* passe par exemple par le recours à une prière énoncée de façon collective, comme en témoigne un prêtre qui la récite dans le cadre d'un groupe de prière, ce qu'il appelle une « guérison intergénérationnelle (*intergenerational healing*) ».

par un praticien.

La prière protège, en ôtant la peur ou en donnant la force de se surpasser ou d'être « à ses affaires (*pou mété'w okouwan pou zafè ou la*) » et elle est toujours « plus forte » et ce, malgré « ce que tenteront tes ennemis ». Cette force est telle que l'on dit que « la prière écrase le béton (*lapwiyè kwazé masonn*). La prière protège des éventuelles tentations et elle prévient de la mauvaiseté en général, celle d'un remède ou de personnes, ainsi que des morsures de serpents, évitées grâce à des prières spéciales¹²². La prière s'adresse à Dieu ou à des saints précis, selon les conceptions reliées à la possibilité ou non de communication directe ou indirecte avec Dieu, « parce que si tu pries quelque chose d'autre que Jésus, il est possible d'être en contact avec les Démons », considère une membre de l'Église *Grace and Truth*. Plusieurs personnes revendiquent quant à elles la possibilité de prier des saints (saint Benoit ou saint Michel¹²³, saint Anthony, Melchior, Balthazar, Gaspard) ou des archanges comme Azrael¹²⁴. La prière fournit une garantie d'efficacité à la démarche de l'individu et plusieurs voient dans la prière une forme de protection qui se suffit à elle-même. L'usage exclusif des prières comme pratique de protection va souvent être revendiqué - même si la prière accompagnant la thérapie est parfois associée à la pratique de l'*obeah* (chapitre 7) -, comme dans le fait de dire qu'on a « plus confiance dans la prière que dans quoi que ce soit d'autre », notamment parce que d'autres types de protections vont être associés à l'*obeah*. L'usage de la prière est une pratique fréquente à Ste-Lucie et si elle est n'est pas effectuée de façon assidue, cela vient expliquer selon certains les problèmes d'ordre socio-économiques, la violence ou la présence de méchanceté ou des démons. « Ne pas prier Dieu assez » fournit ainsi une explication aux malheurs, au sens où cela crée les conditions pour que l'*obeah* puisse « travailler sur nous ».

Le plus souvent, la prière est énoncée de mémoire, de façon individuelle, généralement à voix basse. Elle peut également être lue, l'important semblant être de « dire » la prière et d'invoquer ainsi son caractère performatif, au sens où, comme l'a déjà évoqué Favret-Saada (1977 : 21), « en sorcellerie,

¹²²- Un praticien en nomme deux. La première (Vous voulez-vous, reculez-vous de votre enfant) doit être prononcée après trois « Je vous salue », suite à quoi on doit « prendre une poignée de terre par terre et dire "Jupiter, Jibité, Jibité" en lançant la terre ». La prière suivante (Seigneur, délivrez-moi de l'homme méchant, de toutes les trahisons, de tous les serpents) ne s'adresse pas uniquement à l'intention des serpents, mais elle est également efficace contre « les mauvaises personnes », car « les gens qui sont mauvais, ils sont plus mauvais que les serpents ».

¹²³- D'après Massé (2008 : 211), cet ange est souvent énoncé en Martinique, au point d'en faire « l'ange fétiche des Martiniquais ».

¹²⁴- Prononcé ici « Azaal » et écrit ailleurs « Azrael » (Shah Idries, 1957 : 219).

l'acte, c'est le verbe ». Il existe toutefois une distinction entre les prières récitées ou lues¹²⁵, même si, dans les deux cas, il semblerait qu'elles tirent leur origine d'un livre, certaines étant transmises oralement. Toutes ne sont pas écrites, loin de là, mais celles qui le sont résultent d'un choix individuel ou d'une transmission et sont conservées sur différents supports : le document originel, c'est-à-dire un exemplaire de la Bible ou un ouvrage de magie ou de sorcellerie, un support pertinent pour la pratique envisagée (mur, peau de mouton ou « feuille à rouler Job »), ou un papier transporté avec soi de façon permanente afin de viser une protection constante. Ce dernier usage est fréquent et plusieurs praticiens évoquent le fait d'avoir écrit « un bout de prière sur un parchemin », porté continuellement dans un petit sac. Une praticienne partage ses prières recopiées de la Bible, écrites ou dictées en anglais par son père et disposées dans un sachet, bien emballé, accroché en permanence à son corsage avec des épingles, ou mis sous l'oreiller au cours de la nuit. Cette pratique prophylactique (accrocher une prière à son corsage) semble être répandue et elle est rendue visible par l'arrière de l'agrafe sur le dessus des vêtements. En dehors de cette pratique de protection personnalisée, la prière peut être affichée sur les murs d'une maison, ou lue par des croyants venus « protéger la maison » et donner lieu à l'inscription, suite aux recommandations d'un praticien face aux événements surnaturels vécus par une famille et attribués à une attaque d'*obeah*, du carré Sator au-dessus des portes d'entrée :

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Plusieurs interprétations, religieuses, alchimiques, numérologiques ou cabalistiques, sont disponibles à propos de ce carré Sator¹²⁶, défini par Polge (1969 : 155) comme un « cas rarissime » dans la mesure où l'on peut lire les termes contenus dans ce carré dans tous les sens. Ce carré magique provient

¹²⁵- Un praticien explique par exemple n'avoir recours qu'à des prières énoncées : « La prière est à dire et ça seulement ». Cette revendication d'un usage oral de la prière sera analysé au regard du rapport à l'écrit comme signe de l'engagement sorcellaire dans le chapitre 7.

¹²⁶- Par exemple, plusieurs sens peuvent être donnés lorsque l'on constitue des phrases à partir de ces mots : Le Semeur (sator), subrepticement (a-rep(t)-o) , Tient (tenet) Œuvre (opera) dans la Rotation (rotas) des temps / Le Laboureur à sa charrue ou en son champ, dirige les travaux / Le semeur (Christ) à sa charrue (croix) retient par son œuvre (sacrifice) les roues (destin) / Le semeur (sator) Arepo (c'est son nom) fait tourner (tenet) la roue (rotas) au travail (opera) / Dieu (sator) dirige (tenet) la création (rotas), le travail de l'homme (opera) et le produit de la terre (arepo). Source : <http://www.bibleetnombres.online.fr/satorimp.htm> (page consultée le 10 janvier 2012).

selon Tierney (1969) des premières lignes du livre publié par DeLaurence, *Albertus Magnus* (1919)¹²⁷. On retrouve ce carré Sator dans de nombreuses régions du monde (Orcibal, 1954) et dans plusieurs ouvrages de magie et de sorcellerie : *La Clavicule de Salomon*, *Egyptian Secrets* (Shah Idries, 1957 ; Tierney, 1969). Orcibal (1954 : 57) montre que les emplois magiques du carré Sator, pour ses propriétés prophylactiques notamment, sont nombreux et seraient entrés dans la tradition occultiste chrétienne. Ce carré est présent dans quelques rituels mentionnés dans des ouvrages de magie et de sorcellerie utilisés à Ste-Lucie (Shah Idries, 1957 ; Magnus Albertus, 1919). De façon générale, ce carré possède une forte connotation magique, même si son origine est difficile à énoncer avec certitude (Polge, 1969 ; Orcibal, 1954) et il sert à Ste-Lucie de protection ou d'attraction de fortune. Évoquons en guise d'illustration un autre type de prière inscrite sur un parchemin, décrite par un praticien à mon intention : « *Almigty and ever ta ting Jah please / Grant me this favor for the salce and adorable / Marie Amen Selal* », ou encore des protections et « prévisions » spécifiques citées par un autre praticien : « *St Raphael Seal, Gabriel Seal for Love, Michael for Protection*¹²⁸ ».

En contexte thérapeutique, la prière est utilisée par une personne qui adresse des prières de guérison en direction de la personne souffrante, en présence ou non de la personne concernée, c'est-à-dire lors de consultations privées ou « à distance ». Il peut s'agir d'un praticien associé à l'*obeah*, d'un « mal-faiteur (*malfètè*) », d'un *High Priest* membre d'une *Lodge*, d'un prêtre ou d'un pasteur, ou tout simplement de « croyants ». De nombreux praticiens de/associés à l'*obeah* évoquent la nécessité de l'énonciation d'une prière avant la thérapie, pour demander que la guérison se produise et/ou pendant, pour rendre efficace le remède appliqué. Ces prières adressées au Bon Dieu sont souvent considérées comme indissociables de la pratique thérapeutique. La prière est parfois toujours la même, car déjà éprouvée auparavant et ce, quelque soit la maladie traitée, devenant une « bonne prière » parce qu'elle « soigne beaucoup de gens ». Pour être efficace, la prière utilisée au cours de la pratique thérapeutique doit être énoncée de façon particulière, le plus souvent à voix basse, comme en témoigne un interlocuteur à propos de son maître en Guyane : « Je ne pouvais pas entendre sa prière car quand on se sert d'une prière, les gens ne doivent pas l'entendre. Il faut la chuchoter comme un secret. Tu vas voir les lèvres bouger mais tu ne vas pas entendre. » La prière relève souvent du secret, mais le simple fait de posséder une prière ne suffit pas à l'exercice de la pratique magico-thérapeutique, car cela suppose parfois qu'elle soit « consa-

¹²⁷ - La carré n'apparaît toutefois pas dans la version d'Albertus Magnus (1919) utilisée ici.

¹²⁸ - Ces prières font sans doute référence à des sceaux qui apparaissent dans *The Sixth and Seventh Books of Moses*, décrit plus loin.

créée ». Le praticien peut énoncer la prière au cours du rituel, en préconiser la lecture, ou recommander au malade de l' « avaler » à des fins curatives.

3.4. Pratiques magico-sorcellaires associées à l'obeah

3.4.1. Bains, charmes et purifications

Les bains sont des pratiques magico-thérapeutiques préconisées par certains praticiens à leurs visiteurs. La plupart des praticiens donnent le bain à leur domicile, dans la mesure du possible, excepté dans des situations particulières, lorsque la personne réside à l'extérieur de Ste-Lucie par exemple, le traitement et les consignes pouvant dans ce cas lui être envoyés par courrier postal. La composition des bains se base sur un dosage précis de feuilles et ils sont pris à plusieurs reprises, voire avec régularité, selon un calendrier rigoureux, chez ce praticien par exemple : « Je vais leur donner neuf bains. Mais je ne vais pas aller chez eux, ils vont venir chez moi, parce que je vais donner un bain à 6h50 du matin, puis à 12h50, 18h50, c'est comme ça, les lundi, mercredi et vendredi. » Les jours sont importants ici, comme dans le traitement des morsures de serpent, le remède devant être effectué pendant neuf jours, de préférence le lundi, mercredi ou vendredi (jours respectivement associés à la lune, à Mercure et Vénus d'après ce praticien), voire le premier du mois seulement, car « le premier vendredi du mois est toujours plus fort », cette journée étant associée à l'amitié, à l'amour et à l'étrangeté dans Shah Idries (1957 : 283). Cette symbolique des heures et des jours de la semaine, associée à l'astrologie, au calendrier lunaire et à des données sur les planètes, se retrouve dans plusieurs ouvrages de magie et de sorcellerie, dont *La Clavicule de Salomon* (Shah Idries, 1957). Les bains naturels, dans la mer, la rivière ou les sources chaudes de soufre¹²⁹, ont également des propriétés thérapeutiques et prophylactiques :

Si tu voulais prendre un bain dans la rivière, je pourrais te montrer comment faire. Tu dois aller sous l'eau et prendre trois gorgées d'eau quand tu es en-dessous et tu sors de là. Après ça, rien ne peut plus t'arriver. Tous les matins, tu vas te baigner dans la rivière, pas de l'eau de la citerne. Tout le temps où la rivière n'est pas asséchée, on ne pourra rien te faire (Un praticien de l'obeah - 33)

Comme on le voit, le bain prend part à un rituel, qu'il soit prodigué par un praticien ou effectué de façon autonome et il exprime souvent le besoin, pour guérir, de laver le corps et l'esprit des impuretés. Plusieurs personnes montrent que les parfums, huiles et charmes sont couramment recherchés¹³⁰

¹²⁹ - L'île dispose de sources chaudes de soufre (*Sulphur Springs*) près de la ville de Soufrière. La boue à proximité du volcan *Gros Piton* est aussi utilisée pour ses propriétés médicinales.

¹³⁰ - Un vendeur de parfums cite quelques-unes des huiles recherchées par ses clients : « *Dragon's Blood, St Matthews' Oil, St Anthony's Oil...* ».

pour résoudre divers problèmes et pour se protéger de l'influence néfaste des autres. Le corps doit être lavé avec de tels produits, comme cette femme battue par son mari à qui est prescrite une friction avec une lotion (*lwil fanm*, lotion achetée à la pharmacie, mélangée à du saindoux et de la bougie), accompagnée d'une prière où elle demande à son mari de ne plus jamais la battre et à « la Sainte Vierge pour qu'elle la préserve, la protège ». L'effet de ce procédé semble immédiat :

La lotion que je lui ai donnée, à partir du moment où le mari sent ça, ça lui enlève toutes les mauvaises pensées (*vyé lidé*) qu'il avait dans la tête. Et il va l'aimer à nouveau. Tu mets la lotion sur ton corps et dans ta chambre. Alors quand le mari va voir ça, il va réfléchir, il va sentir et il va demander à sa femme pourquoi elle a mis une odeur comme ça dans la pièce, mais elle va répondre que ce n'est pas elle. Alors il va venir et il va jouer avec elle, plutôt que de lui donner des coups. Et il va lui dire qu'il ne va plus la battre, qu'il ne va plus lui faire de méchancetés (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 6)

Les lieux de vie ou d'exercice d'une activité professionnelle sont aussi l'objet de nettoyages et de purifications. On nettoie par exemple, « chaque matin avant de l'ouvrir », le sol d'une maison ou d'une étable avec de l'ammoniaque, localement appelé *alcali*¹³¹, pour la protéger des *jennman* ou des empoisonnements, pour bloquer l'entrée des *maji nwè*, pour « couper tout le mal qui peut venir ». Un bateau prêt à sortir en mer peut également être nettoyé et « protégé (*monté*) » par l'*alcali*, ce qui permet aussi de garantir une bonne pêche (Shah Idries, 1957 ; André-Bigot, 1998 ; Husson et Seignolle, 2008). L'*alcali* est mentionné en usage interne par une praticienne qui, lorsqu'elle finit de prendre un bain, va boire une gorgée d'eau du bain, qui en contient. Ainsi, les lotions, charmes, parfums et encens servent de protections contre les *maji nwè* ou contre toutes sortes d'attaques sorcellaires. Un pharmacien évoque la vente régulière d'un produit à base de camphre (Vicks, onguent non soumis à prescription médicale et préconisé contre les affections respiratoires banales) utilisé pour repousser les mauvais esprits. Un remède peut être disposé « sur un vêtement blanc et tu vas t'habiller avec et aucun poison (*bagay pwézon*) ne va pouvoir venir sur toi, ça va le couper. C'est un *pwézèv* », révèle un praticien vendant ses produits sur le marché. Un marchand de parfums évoque les nombreuses sollicitations dont il est l'objet par des clients qui cherchent un produit « pour avoir des forces magiques (*pwèn*¹³²), pour obtenir des femmes ». Des odeurs deviennent ainsi le signe de l'envoi d'un sort, comme le mentionne ce pasteur qui doit « bénir du *shilling oil* (lotion après-rasage mentholée) » et s'en servir parce qu'il constate une très mauvaise odeur dans son garage.

¹³¹ - L'ammoniaque, ou « alcali volatil », est un produit toxique.

¹³² - Absent de Frank (2001) et rarement entendu à Ste-Lucie, ce terme provient sans doute du créole haïtien, *pwèn* signifiant de façon schématique « pouvoir magique/symbolique » (Richman, 2005).

Les « bouteilles de remèdes (*boutèy wimèd*) », procédé magico-thérapeutique déjà cité à plusieurs reprises dans ce chapitre, sont assez prisées et souvent préconisées dans des traitements préventifs ou curatifs de problèmes très divers allant de la recherche de réussite à un *jennman* dans la construction d'une maison, du règlement de conflits terriens aux relations amoureuses et sexuelles, de la présence de *maji nwè* à des difficultés d'ordre professionnel. Une bouteille de protection, achetée à un praticien ou préparée sur ses conseils, sera disposée dans un coin de la chambre ou au-dessus des portes de la maison ; la composition de ces bouteilles est souvent tenue secrète¹³³. On trouve dans les maisons une bouteille appelée « *chini twèf* (chenille-trèfle) » (un plant de trèfle et une chenille vivante macérés dans du rhum fort), remède préconisé en cas de maux de ventre et de *manjé wanjé*. Certaines bouteilles sont plus petites et plus facilement transportables sur soi pour se protéger.

3.4.2. Objets personnels

Les effets personnels sont employés comme instruments d'*obeah* à l'égard des personnes visées, comme dans le cas d'un portrait photographié et disposé dans un petit cercueil envoyé à la personne concernée. Par mesure de précaution, une praticienne refuse de se faire photographier seule :

Je ne fais jamais tirer une photo toute seule, je vais sur la photo avec la personne. Beaucoup de gens font des vieilles cochonneries comme ça. J'ai un enfant en Martinique qui avait tiré une photo ici il y a longtemps, il est allé en Martinique avec, il a vu le portrait qui saignait, si ça ce n'est pas des bêtises (*papicho*), des mauvais tours sumaturels (*vyé jès*). Ça ne mène nulle part (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 11)

D'autres objets personnels sont exploités dans des pratiques d'*obeah*, comme une paire de lunettes volée pour faire un « travail » ou une paire de souliers *wanjé* pour attacher (*mawé*) une personne à une autre. Les cheveux ou les ongles d'une personne sont potentiellement utilisables, dans des pratiques divinatoires notamment : « Tu prends la dernière mèche de cheveux que la personne a touché dans tes pouces, [...] tu peux savoir la dernière idée que la personne a eu en tête, ce qui va se passer pour cette personne plus tard ». On peut se servir du nom d'une personne pour faire un *twavay*, pour le bloquer dans ses études ou l'empêcher de gagner les élections, comme dans le cas d'une bouteille, retrouvée au bord de mer, contenant trois noms de politiciens, membres de l'opposition (*United Workers Party*), événement mentionné à la radio le 6 décembre 2006 par Jouk Bois. Le nom de la personne visée par le sort est inscrit sur un papier, qu'on insère dans la bouche d'un crapaud, qui est ensuite cousue, ou qu'on

¹³³ - Un praticien confie une partie des ingrédients pour une bouteille servant de protection face aux *maji nwè* et de *koupay* (briseur de sorts) : trois *fèy douvan* [*Petiveria alliacea*], essence d'ail, *alcali*, clémentine, eau ayant servi à un bain corporel.

« envoi en Haïti » ; le nom est aussi prononcé, ce dont témoigne un prêtre se disant l'objet d'*obeah* (*zèb*) entre autres parce qu'un homme « prononce son nom trois fois ». L'utilisation sorcellaire des noms expliquerait d'ailleurs l'usage des surnoms à Ste-Lucie, pratique populaire permettant de protéger la personne des malveillances d'autrui (Crowley, 1956 ; Tierney, 1969), phénomène également mentionné en Haïti (Hurbon, 1987) ou à Carriacou (Smith, 1962).

Comme on peut le voir dans plusieurs situations évoquées dans ce chapitre, les procédés magiques procèdent souvent par effet de contagion, une magie qui agit par continuité et par contact, réel ou supposé (Mauss, 1950 ; Frazer, 1981). Les remèdes magiques permettent ainsi de « communiquer leurs propriétés au sujet auquel on les applique » (Husson et Seignolle, 2008 : 242). Plusieurs témoignages donnent au toucher la possibilité d'atteindre des personnes ou de se défendre d'une attaque de sorcellerie, ce qui peut accentuer un climat de méfiance et inciter à des recommandations d'évitement de contacts rapprochés avec certains individus. Un sort sera déposé dans un lieu stratégique, de passage ou de repos, ou sur des objets couramment utilisés (lettre, outils) par la personne visée, dans le but de l'« assaisonner », d'y déposer des *zenzen*, des *zèb*, ou des poudres.

3.4.3. Éléments naturels, humains et animaux

Plusieurs pratiques magico-thérapeutiques évoquées font mention de l'usage d'éléments naturels (arbres, terre, sable, pierres). Qu'il s'agisse de nettoyer un bateau, de soigner des maladies, de gagner une audience au tribunal, de guérir une maladie survenue suite à un adultère ou de s'assurer des ventes au marché, les arbres peuvent être utilisés comme instruments d'*obeah*. D'autres pratiques utilisent la feuille d'un arbre, sur laquelle est inscrit le nom de la personne visée, après s'être assuré d'avoir « payé l'arbre » avec une pièce pour le remercier. La feuille doit ensuite être pliée et insérée dans les souliers de la personne que l'on souhaite « faire taire » au tribunal, suite à quoi « la bouche de la personne restera fermée ». Dans un cadre thérapeutique, l'arbre sera utilisé pour transférer le mal, car « les arbres ne sentent pas la souffrance », confie un praticien qui va ainsi « donner à l'arbre la souffrance de X [le malade] ». On peut aussi se servir de la terre ou du sable, pour se protéger des *maji nwè* ou de tout autre esprit malfaisant par un effet de diversion, qu'on a disposés devant ou au-dessus de la porte de sa maison. Un interlocuteur explique que les « esprits du Mal » aiment compter les grains de sable et, si l'on veut être tranquille, il suffit d'en disposer devant sa porte pour les détourner de leur but premier jusqu'au lever du jour, moment où ils doivent disparaître. Un praticien utilise la terre contre les douleurs dentaires : un

carré de terre, découpé dans le sol est appliqué sur la zone douloureuse puis remis à sa place initiale, avec la douleur du malade. On utilise aussi des pierres (*shango stones*) ou des osselets (*jackstones*) dans des rituels associés à l'*obeah*.

Des praticiens se servent également de certains animaux, souvent le signe de la présence de l'*obeah*. Tel est le cas des crapauds, animaux qui provoquent la peur ou la méfiance, d'autant plus s'ils sont aperçus la nuit dans des lieux saugrenus, comme à l'intérieur d'une église ou d'un presbytère, ou sur son chemin la nuit, ou encore directement chez soi, ce qui signifie qu'on est personnellement visé par un ensorcellement. Le crapaud, « excellent récepteur » d'influx psychique selon Husson (Husson et Seignolle, 2008 : 97), dont les yeux ou la langue peuvent servir d'instruments magiques (*Egyptian Secrets*, 1919 : 196), est considéré comme l'incarnation d'un esprit ou d'un être humain et faire du mal au crapaud revient à faire souffrir celui qu'il incarne. Souvent attribuée à l'*obeah*, la possibilité de se transformer en animal (cochon, bœuf, loup¹³⁴) rappelle d'ailleurs les capacités associées aux *maji nwè*, à savoir ces hommes se métamorphosant en animaux pour « avoir du sexe » avec une femme. Les animaux interviennent également dans l'idée de sacrifices rituels, comme chez ce praticien soignant des maladies non naturelles en effectuant un rituel précis avec un mouton¹³⁵, dont la peau servira à l'inscription de protections en hébreu. À plusieurs reprises, des histoires de sacrifices humains et animaux me sont contées pour témoigner de l'existence de l'*obeah*. Un interlocuteur évoque le fait que certaines périodes soient plus propices à l'*obeah*, notamment autour de Noël où « des petits garçons disparaissent, des parties de leur corps sont utilisées pour briser des affaires au tribunal ». La disparition d'un jeune garçon « retrouvé sans pénis » est évoquée par plusieurs interlocuteurs et dans l'article de Cooper (1987), ce qui fait écho au travail intéressant de Bonhomme (2009) à propos des rumeurs de vols de sexe en Afrique. Un policier se remémore « un cas d'*obeah* » au cours duquel un boulanger est arrêté et accusé d'avoir utilisé les membres d'un enfant pour « faire des *bagay* avec », rituel visant à lui faire vendre plus de pains. Ce genre d'événements inspire d'ailleurs la création littéraire, comme en témoigne la pièce de théâtre écrite de R. Walcott (1967) intitulée *Malfinis*, qui raconte « *the authentic case [datant des années 1930] of three malefactors who set out to fulfill such a pact by tearing out the heart of a child live* » (Ismond, 1987 : 32).

¹³⁴ - Une rencontre avec un praticien de l'*obeah* est marquée par une demande récurrente de sa part, celle de me voir me transformer en loup. Mes capacités supposées de lycanthropie sont pour ce praticien un signe évident d'une pratique de l'*obeah*.

¹³⁵ - Des rituels similaires sont évoqués dans la *Clavicule de Salomon* (Shah Idries, 1957).

3.4.4. Objets de cimetières et d'églises

Lors de mon séjour, des rencontres avec trois fossoyeurs ont permis d'approfondir la question de l'existence de pratiques occultes, associées à l'*obeah*, mettant en jeu des lieux et des objets chrétiens, recueillis notamment dans les cimetières et les églises. Un fossoyeur raconte le soin avec lequel il met en lieu sûr, après leur emploi, les objets utilisés pour enterrer les gens et ce, afin d'éviter qu'ils ne soient employés à des fins sorcellaires :

La dernière personne qui est venue, [...] c'était la semaine dernière, alors que j'avais fini de mettre le mort dans le trou avec une corde. Cette corde, je l'ai gardée avec moi, parce qu'il y a des gens qui peuvent la récupérer et s'en aller avec pour faire des mauvaises choses (*vyé bagay*). Ils la prennent, je ne sais pas si c'est pour jeter un sort à quelqu'un (*mawé moun*) ou pour la mettre dans la tête d'un animal afin de le rendre mauvais. Ces personnes font beaucoup de mauvaises pratiques d'*obeah* (*vyé bagay obeah*) avec ça [...]. C'est des gens qui font des mauvaises choses (*vyé zenzen, vyé bagay*) pour faire mal aux gens. Ils viennent dans le cimetière pour prendre des choses comme ça. Quand je creuse un trou, un trou où il y avait déjà quelqu'un qui était enterré là-dedans, quand je trouve les os, je vais les enterrer ailleurs. Et il y a des gens qui veulent ces os, les planches pour faire des choses. Il y a des gens qui veulent les clous du cercueil pour aller faire des choses avec. Mais moi j'enterre tout ça. Et ils ne sont pas contents de ça. Comme je sais qu'ils font de l'*obeah* avec ça, j'enterre tout (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 4)

Les ossements humains sont utilisés dans des pratiques sorcellaires, à l'instar de ce procédé¹³⁶ pour devenir invisible, à base de « crâne d'un meurtrier mort » récupéré dans un cimetière. Le cimetière est également un lieu où des pratiques d'*obeah* ont cours, en y enterrant dans une tombe un objet appartenant à quelqu'un (vêtements, photos, inscriptions sur des papiers...). L'objet peut être inséré avec un scorpion dans unealebasse (*kalbas*), le tout enterré dans un caveau ; laalebasse, ainsi préparée, est appelée « *kwi* », même si la signification magique de ce terme n'apparaît pas dans le dictionnaire de Frank (2001). Les cimetières sont visités, parfois la nuit et les traces de passage sont apparentes le jour (barrières brisées, portes défoncées, objets brûlés...). Tel est également le cas des églises catholiques, lesquelles se voient l'objet d'attentions et de vols de la part des personnes désirant pratiquer l'*obeah*. Les hosties (*losti*) peuvent être récupérées pour « manipuler le surnaturel pour faire du mal (*fê jès pou fê mal*) », parfois par le truchement d'un tiers, ce que raconte un témoin à propos d'une jeune fille instrumentalisée à la messe : « La personne qui fait le *twaway* ne peut pas venir prendre ça, mais elle va envoyer quelqu'un le prendre pour elle ». Ce phénomène est courant, à en croire un interlocuteur qui dé-

¹³⁶ - Dans cette recette, le crâne est planté, avec une graine en son centre, et il faut attendre que le plant pousse et produise des graines qui, une fois mangées, permettent de devenir invisible. Si les graines récoltées ne sont pas mangées par la bonne personne, elle provoquera la mort en trois jours. Cette recette semble être une variante d'une méthode recensée dans le *Grimorium Verum*, intitulée « Pour se rendre invisible (*To make oneself invisible*) » (Shah Idries, 1957 : 108). Dans cet ouvrage, ainsi que dans *Egyptian Secrets* (1919) ou *Dragon Rouge* (1997 :21), on doit utiliser des éléments de cimetières, comme les clous du cercueil d'un enfant mort.

clare que les gens « offrent beaucoup d'argent » aux personnes qui travaillent dans l'église, en échange des « saletés balayées à terre ». Des éléments d'église sont volés à des fins sorcellaires, comme l'eau bénite ou les bougies¹³⁷ et des objets religieux (icônes de la Vierge ou de Saints, crucifix) sont présents dans les cabinets de certains praticiens (chapitre 6). Un prêtre rattache ce phénomène (utiliser les objets sacrés du catholicisme en sorcellerie) au syncrétisme, présent dans le *vodou* et la *santeria* par exemple.

3.4.5. Désorcellements et ensorcellements

Même si des distinctions sont couramment admises dans le champ des sciences humaines entre pratiques prophylactiques, pratiques de désorcellement et d'ensorcellement, il paraît souvent difficile de les classer de façon définitive dans la réalité¹³⁸. Certaines pratiques seront toutefois citées ici à titre d'illustrations. Désensorceler consiste à « défaire (*défê, dégajé, demawé, demouté/démonté*¹³⁹) » le sort envoyé, mais on parle aussi de bloquer le sort (*bawé, koupay*¹⁴⁰), de l'annuler (*abolish, aboli*) ou de le détruire (*kwazé, détwi Satan*). La mention du doublet « envoyé - renvoyé » n'est pas si fréquent à Ste-Lucie, on entend plus souvent parler d'une maladie « envoyée » que d'une pratique de désorcellement visant à « renvoyer » le sort. Plusieurs praticiens évoquent leur capacité à donner un remède à des personnes en cas d'empoisonnements, dus à un ensorcellement, ou en cas d'ensorcellement. On arrête le sort envoyé sur demande dans le cas d'une audience au tribunal, ou soi-même lorsque l'on découvre un paquet de cartes de jeu « ouvert de la même manière que quand on les tient pour jouer » derrière sa maison, le sort étant « détruit (*bagay la kwazé*) » en brûlant les cartes sans les toucher. Le feu est employé dans d'autres situations, pour brûler des images d'animaux ensorcelés, ou pour traiter une femme ensorcelée par des ventouses servant à brûler les « glandes ». Les pratiques de désorcellement visent également à délier (*demawé*) les gens, à leur retirer un *jennman*, ou à mettre fin aux agissements des *gajé* (*dégajé*). Un praticien évoque sa technique pour *dégajé*, en jetant la première chose qu'on trouve sous la main au *gajé* qui « va être *dégajé* là même », technique plus simple que celle qui consiste à lui

¹³⁷- Un praticien de l'*obeah* dispose de bougies spécifiques pour sa pratique : une bougie rouge en forme de corps de femme, deux bougies rouges et vertes en forme de chat, une bougie noire en forme de croix et une bougie brune contenant des formes sataniques.

¹³⁸- Comment, par exemple, s'assurer qu'il s'agit d'un désorcellement et pas seulement d'un ensorcellement ? Les discours des praticiens et de la population ne sont pas unanimes à ce sujet (chapitres 6 et 7).

¹³⁹- « Si quelqu'un t'a *mawé*, tu peux prendre des choses pour te *demawé* », déclare un praticien. En ce qui concerne le terme *demouté*, il est traduit par « démonter » (Frank, 2001). Toutefois, on entend plus souvent le mot *démonté*, venant de *monté* qui signifie « préparer un sort », *démonté* signifiant alors « défaire un sort ».

¹⁴⁰- Frank (2001) définit ce terme comme suit : « curse breaker, action that breaks a black magic curse ». L'ambiguïté des conceptions relatives au *koupay* sera approfondie au chapitre 7.

jeter une roche sortie du feu. Bien que certains praticiens évoquent la nécessité de posséder des matériaux précis pour le désorcellement, d'autres n'en voient pas la nécessité. Les pratiques de désorcellement sont effectuées par un praticien de/associé à l'*obeah* à la demande d'une personne, malade ou représentant le malade incapable de se déplacer, mais elles sont également réalisées de façon autonome, sur les conseils ou non d'un praticien. Certains praticiens ne pratiquent pas eux-mêmes le désorcellement, prescrivant la démarche à suivre et les ingrédients nécessaires au malade.

Généralement, le caractère maléfique et la possibilité de « faire du mal » sont associés à la sorcellerie et aux pratiques de l'*obeah*. Les pratiques d'ensorcellement, dont certaines sont exposées tout au long de ce chapitre et des suivants (chapitres 6 et 7), sont de plusieurs ordres. Outre les différentes formes d'empoisonnement déjà mentionnées, via des objets personnels, des lettres, des cadeaux, de la nourriture ou des boissons, on rapporte également la possibilité d'ensorceler quelqu'un par l'intermédiaire de son nom ou de son portrait. Les objets présents dans les cimetières, les cartes de jeu, des poudres, objets odorants ou bouteilles arrangées constituent des instruments d'*obeah* qui vont être utilisés ou disposés sur le chemin de la cible. Certains signes ne trompent pas et permettent de s'assurer de la présence d'un « travail d'*obeah* », comme le fait de voir son voisin « secouer un mouchoir rouge trois fois de suite » devant la maison. Associés aux pratiques de l'*obeah*, les maléfices sont perçus de façon différenciée selon les individus - de la volonté de modifier le cours des choses à celle de provoquer la mort -, thème qui fera l'objet d'une analyse dans les chapitres suivants.

3.4.6. Les livres de/associés à l'*obeah*

Dans cette partie portant sur les pratiques de/associées à l'*obeah*, il semble nécessaire d'analyser ces instruments d'*obeah* que sont les ouvrages de magie et de sorcellerie utilisés par des praticiens, véhicules d'un imaginaire puissant. Contrairement à ce qu'on pourrait dire à propos des origines et de la pratique de l'*obeah*, qui renverraient strictement ces pratiques aux cultes africains et à une transmission orale, mes recherches tendent à montrer que l'*obeah* se constitue aussi en rapport à l'Europe et aux États-

Unis, lieux de provenance de ces livres et à un transfert de connaissances basé sur l'écrit¹⁴¹. À travers l'analyse de ces livres, il sera en outre possible de comprendre que le processus d'altérisation de l'*obeah*, s'exprimant localement en termes d'africanité ou de ruralité (chapitres 4 et 7), se base aussi sur l'usage de livres de magie et de sorcellerie, lequel fournit à la fois un argument d'auto-légitimation morale pour les praticiens de/associés à l'*obeah* - qui les utilisent comme instruments d'apprentissage et d'exercice de leurs pratiques magico-thérapeutiques et comme lieux de transmission de savoir et de pouvoir (chapitre 6) -, ainsi qu'un moteur d'accusation sorcellaire à leur égard, notamment par un effet lié à la contagion morale (chapitre 7).

Les prières de protection évoquées plus haut sont pour la plupart recopiées de la Bible, d'ouvrages de sorcellerie et de livres ésotériques et/ou scientifiques et elles sont largement utilisées au sein de pratiques magico-thérapeutiques. Les livres de sorcellerie cités par mes interlocuteurs à Ste-Lucie sont les suivants : *The Sixth and Seventh Books of Moses*¹⁴², *Egyptian Secrets*, *The Secret Lore of Magic, Voodoo & Hoodoo, Dragon rouge*¹⁴³ et d'autres moins usités, comme *Witchcraft. A History of Black Magic in Christian Times*, ou d'autres encore qui n'ont pu être retracés¹⁴⁴. Certains livres sont écrits par des chercheurs en sciences sociales, notamment *Voodoo & Hoodoo*, ou des philosophes et théologiens comme l'auteur de *The Secret Lore of Magic*. D'autres ouvrages, plus récents cette fois, sont exposés par un apprenti magicien et sont des livres diffusés dans des réseaux internationaux (souvent basés aux États-Unis) via Internet et associés au New Age, à des ordres de magiciens ou des groupes ésotériques divers (Frater, 2005 ; Zell-Ravenheart, 2004 ; West, 2003 ; Cunningham, 2005). Quatre des ouvrages évoqués et auxquels j'ai pu avoir accès sur place (*The Sixth and Seventh Books of Moses*,

¹⁴¹ - Ce constat pouvait déjà se faire du début du 20^e siècle, comme dans le cas du meurtre rituel d'un enfant à Ste-Lucie en 1904 - « the Monchy murder » (Tierney, 1969 : 10 ; Udal, 1915 : 286) - évoqué par Putnam (2012 : 258-259). Au cours de cette affaire, trois hommes sont accusés de recourir à l'*obeah* pour obtenir de l'argent et un d'entre eux a en sa possession *Le Petit Albert* - contenant la formule apparemment utilisée dans cette affaire, soit *La main de gloire* (Udal, 1915 : 293). La circulation de tels ouvrages de magie et de sorcellerie dans la Caraïbe à cette époque va à l'encontre de l'idée selon laquelle les pratiques de l'*obeah* proviennent essentiellement d'Afrique. L'usage de livres magico-sorcellaires dans la pratique de l'*obeah* est aussi souvent mentionné dans le cas de la Jamaïque (Morrish, 1982 ; Murrell, 2010).

¹⁴² - La version analysée ici de cet ouvrage, intitulé *The Sixth and Seventh Books of Moses* est éditée par la Compagnie DeLaurence (*The de Laurence Company*). Il semblerait que les interlocuteurs y font référence lorsqu'ils parlent du « *DeLaurence Books* ». La confusion s'accroît davantage lorsque l'on sait que d'autres ouvrages de magie et de sorcellerie, disponibles sur place, sont publiés également par cette compagnie, comme *Egyptian Secrets* par exemple.

¹⁴³ - Le *Grand Grimoire* ou *Dragon Rouge* (1997) évoque de nombreux sortilèges, pentacles, prières, oraisons, offrandes, manières de faire des pactes avec les esprits et de les invoquer, et préparations magiques. Ce livre est également tiré en partie des écrits de Salomon et de *La Clavicule de Salomon*.

¹⁴⁴ - Comme *Indian Magic, Love Matters, A time for Magick, Underground Bible, The Book of Luck and Fortune*.

Egyptian Secrets, The Secret Lore of Magic, Voodoo & Hoodoo) regroupent pour la plupart des textes d'autres ouvrages de magie et de sorcellerie et leur analyse permet de mettre à jour l'origine de certains référents des praticiens de/associés à l'*obeah*.

Un livre souvent évoqué à Ste-Lucie est le « *DeLaurence Book* », le nom DeLaurence renvoyant à un auteur ainsi qu'à une maison d'édition, la *DeLaurence Company*. Le livre en question, publié par cette compagnie, est fort probablement *The Sixth and Seventh Books of Moses* (1910), étant donné sa notoriété et l'aura qui plane autour de lui (chapitre 6), et compte tenu de la circulation d'une version photocopiée de ce livre entre les mains de quelques praticiens à Ste-Lucie. L'éditeur de cet ouvrage, William Lauron DeLaurence (1868-1936) établit initialement sa renommée aux États-Unis et au Canada comme hypnotiseur professionnel et thérapeute magnétiseur, donnant naissance à l'*Institute of Hypnotism and Occult Philosophy* à Chicago dans les années 1900 (Elkins, 1986 : 216). L'histoire de cet ouvrage est intéressante, des auteurs cernant son origine au Moyen Âge en Allemagne (Sebald, 1978), d'autres seulement au 18^e siècle (Russel, 1980), ce livre ayant considérablement influencé le développement de l'*obeah*, en Jamaïque ou à la Dominique notamment (Elkins, 1986 ; Mantz, 2003). Son succès serait en partie attribué à son contenu, abolissant notamment les frontières habituelles entre la religion et la magie (Elkins, 1986). Ce même auteur suggère que la popularité de *The Sixth and Seventh Books of Moses* en Jamaïque, qui en fait un des livres les plus prisés par les praticiens de la « *Science* » en Jamaïque (Hogg, 1961), est liée à son évocation d'une conception du monde qui comporte des similitudes avec la « religion traditionnelle folklorique » de ce pays (Elkins, 1986). Dans les années 1980, beaucoup de Jamaïcains considèrent DeLaurence comme le plus grand magicien au monde (Elkins, 1986) et ce livre serait devenu la « Bible noire » dans le folklore nord-américain (Barrett, 1976 : 49), utilisé par ailleurs à Trinidad (Simpson, 1965) et en Afrique (Elkins, 1986). Concrètement, il s'agit d'un manuel de magie, se réclamant des affinités avec la Cabale¹⁴⁵, expliquant les invocations d'esprits pour prévenir le Mal et guérir les maladies. Aujourd'hui disponible en ligne sur Internet, *The Sixth and Seventh Books of Moses* contient des formules magiques, un extrait de *La Clavicule de Salomon*, ainsi que certains remèdes contre la sorcellerie (*sorcery*) et certaines maladies (fausse couche, cécité, fièvre...).

¹⁴⁵- Dont l'acception actuelle, donnée par Husson et Seignolle (2008 : 18), renvoie aux sociétés initiatiques et secrètes, définies comme un « agissement caché organisé en sous-main par une coterie d'individus associés dans un même but clandestin ».

Autre ouvrage de/associé à l'obeah à Ste-Lucie, *Albertus Magnus - Egyptian Secrets*¹⁴⁶ (1919), est également publié par la DeLaurence Company. C'est cette édition qui semble être parvenue à Ste-Lucie, une publication tirée du *Grand* et du *Petit Albert*, traités de magie noire et de sorcellerie condensés dans l'ouvrage préfacé par Husson et Seignolle (2008). Le texte du *Grand Albert*¹⁴⁷, écrit en latin par Albert le Grand, s'inspire de sources orientales, arabes et rabbiniques et remonte en partie au 13^e siècle (Husson et Seignolle, 2008 ; Shah Idries, 1957). Le *Grand* et le *Petit Albert* ont longtemps été prohibés et ils se sont dispersés au fil du temps, notamment dans les anciennes colonies françaises (Canada, Antilles, Afrique noire, Île Maurice...), même si leur diffusion était clandestine jusqu'en 1880. Des rééditions anglaises du *Petit Albert* ont été publiées, « sans doute destinées à la clientèle des émigrants à destination de l'Amérique » (Husson et Seignolle, 2008 : 26). Cet ouvrage, publié dans de nombreux pays, recense plus de six cents recettes de magie, qui visent entre autres à se défendre des attaques des esprits malins, des gens méchants ou des ennemis invisibles, à soigner la gangrène, la fièvre, l'épilepsie ou le cancer, ou à faire qu'une personne gagnera toujours devant la justice, à se protéger des dangers au cours d'un voyage, à provoquer le retour d'une propriété volée, à se faire aimer, nombreuses capacités revendiquées par les praticiens à Ste-Lucie.

Considéré comme un expert en philosophie et religion orientale, Shah Idries, a écrit *The Secret Lore of Magic, Books of the Sorcerers* (1957), présenté en quatrième de couverture comme une des seules enquêtes condensées des sources de l'occultisme occidental. Cet ouvrage donne accès à une étude des grimoires de la magie blanche et noire, tels que *The Key of Solomon*, *Grimoire of Honorius the Great*, *The Grimorium Verum*¹⁴⁸, *The Pact of the Black Art* - aussi intitulé *Pact with the Devil* (Shah

¹⁴⁶- Une réédition de 1997 (1919) de cet ouvrage par Egyptian Publishing (Chicago) est disponible sur <http://books.google.fr/books?id=Pe-Wtig130wgC&printsec=frontcover&dq=Egyptian+Secrets> (page consultée le 20 septembre 2012). Le titre entier est *Albertus Magnus, being the approved, verified, sympathetic and natural, Egyptian secrets, white and black art for man and beast. The Book of Nature and the Hidden Secrets and Mysteries of Life Unveiled ; being the Forbidden Knowledge of Ancient Philosophers. Three Volumes in One Translated From the German original. The de Laurence Company, Chicago, Illinois, USA*. C'est la version consultée ici.

¹⁴⁷- Dont la présence, avec le *Petit Albert* et *Dragon Rouge*, est aussi constatée en Guadeloupe (Bougerol, 1983).

¹⁴⁸- *La Clavicule de Salomon* est un grimoire de magie dont plusieurs copies datent du 18^{ème} siècle. On y trouve notamment des traités d'astrologie décrivant les périodes favorables pour se livrer aux opérations liées à la magie, ainsi que des rituels permettant de créer la discorde entre deux amoureux. Cet ouvrage est doté d'une grande réputation et il a été prohibé en tant que livre dangereux en 1559 au temps de l'Inquisition. Une mise en garde quant à son usage et à sa diffusion figure d'ailleurs dans l'ouvrage de Shah Idries (1957). *Le Grimoire du Pape Honorius* fut décrit comme le livre le plus diabolique, « le travail de sorcellerie le plus haï (*that most hated work of sorcery*) » rassemblant tous les rituels de la magie noire (1957 : 253-254). Quant au *Grimorium Verum*, il s'agit d'un livre de magie noire contenant les rites de préparation, d'identification des esprits et de conjuration, grandement utilisé en Europe au 19^{ème} siècle (Shah Idries, 1957).

Idries, 1957) -, *Secrets of Albertus Magnus* (analysé auparavant). Tous ces livres de magie et de sorcellerie sont partiellement reproduits dans cet ouvrage, entièrement expliqués et commentés par l'auteur et grandement illustrés par des figures, des graphiques et des diagrammes. Il permet donc, sans avoir directement accès aux livres étudiés, de les connaître et d'en tirer profit. Quant à l'auteur de *Voodoo & Hoodoo : Their Tradition and Craft as Revealed by Actual Practitioners* (1978), Jim Haskins (1941-2005), il a écrit de nombreux livres pour enfants et pour adultes aux États-Unis, portant notamment sur les « Africains américains », leur culture et leur histoire, ainsi que *Witchcraft, Mysticism, and Magic in the Black World* (1974). Le livre inventorié à Ste-Lucie, *Voodoo & Hoodoo* (1990, 1^{ère} édition datant de 1978), est en fait le résultat d'une recherche dans le Sud des États-Unis dans les années 1960-1970 portant sur des thérapeutes magico-religieux perçus comme les descendants spirituels des hommes-médecine et des sorciers africains pratiquant la magie. Cette enquête, relevant d'une démarche anthropologique, fait mention de « recettes » recueillies, visant entre autres à conjurer les sorts et à « jouer des tours ». Les deux derniers ouvrages (Haskins, 1990 ; Shah Idries, 1957) sont des études de sciences humaines et sociales portant sur des pratiques ou des ouvrages magico-sorcellaires et ils sont utilisés comme références par certains praticiens à Ste-Lucie. Le recours à des recherches scientifiques dans la pratique magico-sorcellaire n'est pas sans rappeler l'usage qui peut être fait du livre d'Alfred Métraux (1958) dans les pratiques du *vodou* en Haïti¹⁴⁹.

Ces livres sont analysés ici, parce que le pouvoir qui leur est attribué à Ste-Lucie est très fort¹⁵⁰, ce qui en fait des instruments d'*obeah* généralement cachés au public (Elkins, 1986) (chapitre 6). Pendant la période coloniale, les ouvrages de magie de DeLaurence étaient en effet qualifiés d'« instruments d'*obeah* » en Jamaïque et après l'indépendance, ces écrits étaient toujours proscrits par le gouvernement, à l'instar de publications provenant de groupes communistes ou du *Black Power* (Elkins, 1986). Ces livres, bannis dans plusieurs pays de la Caraïbe et de l'Afrique pendant et après la période coloniale (Elkins, 1986), souvent qualifiés à Ste-Lucie de « anciens/mauvais livres (*vyé liv*) », ou parfois de « livres démoniaques », sont présents au sein des pratiques de/associées à l'*obeah* et leur accessibilité, les pouvoirs qui leur sont attribués ainsi que leur présence dans l'apprentissage et le discours de légitimation des praticiens seront approfondis aux chapitres 6 et 7.

¹⁴⁹- N. Vonarx et F. Degoul, conversations personnelles.

¹⁵⁰- Comme le mentionne Degoul (2000 : 78) dans le cas de la Martinique, il se dégage de ces ouvrages « un imaginaire de la puissance et de la vitalité » qui « s'étend dans chacune des paroles les concernant ».

3.4.7. Pratiques de divination

Parmi les pratiques associées à l'*obeah*, on parle souvent des pratiques de divination, les praticiens exerçant dans ce sens étant appelés *gadè*, *fortune-teller*, *moun ki wè* (voyants). Toutefois, cette appellation n'est pas systématique, étant donné que leurs pratiques ne se limitent pas toujours à l'art de prédire l'avenir et compte tenu de l'extension sémantique du terme *gadè*, renvoyant plus largement à toute personne associée à la pratique de l'*obeah* (chapitre 7). La divination et la clairvoyance sont parfois assimilées à des techniques « naturelles », issues d'un don divin, et non pas toujours à du *tjenbwa*, et elles ne donnent pas forcément lieu à une pratique professionnelle, alors conçue comme une prédisposition à la connaissance intime et instinctive des choses. Plusieurs personnes expliquent en effet « voir » assez facilement les choses avant que celles-ci ne se produisent. On peut « savoir » qu'une chose est « faite » près de chez soi, « sentir » qu'une personne vient pour « te tuer » et malgré tout ne rien faire, « avoir l'esprit (*ni lèspwi*¹⁵¹) » et être prévenu de potentiels ensorcellements. Cette capacité de voir les choses peut aussi s'observer chez les autres, lorsque l'on assiste à la réalisation d'une prédiction ou que l'on constate le don chez son enfant.

Sur le plan professionnel, les techniques de divination sont utilisées entre autres pour résoudre des affaires policières ou judiciaires. Un policier raconte comment des collègues ont recours à des praticiens de l'*obeah* en Martinique pour faire leur « investigation », notamment chez une praticienne, une femme « avec un grand anneau (*big earring*) », consultée parce qu'elle « voit » l'auteur des crimes. Ce policier évoque une affaire au cours de laquelle une mère consulte cette praticienne pour s'assurer de l'innocence de son fils accusé de viol et de meurtre, mais, parce que la vision de la *gadè* tend plutôt à le condamner, la mère abandonne le recours intenté pour le faire sortir de prison. Plusieurs praticiens évoquent leurs capacités à résoudre des affaires criminelles via des prières et des procédés divinatoires et ainsi de retrouver un objet perdu ou volé. D'autres vont prévoir la décision du juge dans une « affaire judiciaire (*kés lodyans*) » et proposer leur aide pour modifier le cours des choses. À l'aide de cartes de tarot, un praticien peut attester de la véracité d'un discours, lorsqu'une mère le sollicite afin de vérifier l'authenticité des propos de sa fille concernant sa virginité¹⁵², ses capacités divinatoires lui révélant que « le signe de vierge qu'elle avait sur sa main » a disparu, ce qui signifie que la fille n'est plus vierge.

¹⁵¹- Cette expression renvoie à l'intelligence, à l'astuce et à l'habileté (Frank, 2001). Elle peut aussi être utilisée en cas de possession.

¹⁵²- La possibilité de « connaître si une jeune fille est chaste ou si elle a été corrompue ou a engendré » fait l'objet d'une recette dans le *Petit Albert* (Husson et Seignolle, 2008 : 397).

Plusieurs praticiens ont recours aux techniques de divination dans un cadre thérapeutique, parlant de « faire une sortie¹⁵³ », de « battre les cartes (*bat kat*) », de « faire une lecture (*lison*) », ou tout simplement de « regarder (*gadé*) » ou de « faire le *gadè* (*fè gadè*) ». Le praticien de la divination possède des techniques spécifiques visant à connaître l'étiologie de la maladie ou les origines de l'infortune, notamment en cas d'ensorcellement, sans toutefois pouvoir définir ou annoncer l'auteur du sort (chapitre 7). La connaissance étiologique relève parfois selon certains praticiens d'une sorte de connaissance intuitive qui les conduit à savoir « automatiquement » ce que les visiteurs veulent et ce, dès leur arrivée. C'est aussi en ces termes que des praticiens disent posséder la capacité de « voir les *gajé* » et de s'en défaire, ou de « voir les mauvais esprits » d'une personne et de pouvoir la soigner. La cartomancie permet de savoir si la maladie relève d'une malédiction ou si elle est « naturelle », afin de fournir le rituel approprié. La divination fournit également des pistes pour comprendre le comportement d'un « mauvais voleur », qui vole de façon compulsive, et pour lui préparer une « protection (*lowizon*) » afin de remédier à son problème. En cas de besoin, la divination peut s'effectuer à distance de la personne malade, le traitement étant alors fourni à un tiers. Dans certains cas, les techniques de divination donnent accès au traitement et à la composition du remède et ce, généralement par le biais d'une communication avec Dieu, un Saint ou un esprit. Le praticien devient alors l'intermédiaire entre une entité supérieure et le malade, comme pour cette praticienne se mettant à genoux et appelant « ses trois Saints » qui lui disent ce qu'elle « doit faire et ne pas faire » pour soigner une personne inguérissable par la biomédecine. Cette situation est évoquée par une autre praticienne envisageant son *twavay* comme messagère du Saint : « Le Saint va te dire d'aller acheter quelque chose, parfois le Saint te donne quelque chose ».

Des instruments de divination sont évoqués lors de rencontres, comme chez ce praticien utilisant une paire de ciseaux plantée dans un panier en osier, dont le mouvement sera interprété pour fournir une réponse à la question posée. Une praticienne pose ses questions et sonde les réponses en plongeant une bague en or attachée à un fil dans un verre d'eau, sur une petite table garnie de plusieurs éléments (bougie rouge, bouddha, théière chinoise, photo de jeune fille encadrée). Ce sont des techniques de divination et d'analyse des traits de la personnalité, basées sur les cartes de tarot (cartomancie), prenant en compte l'écriture (graphologie), les chiffres (numérologie), les formes ou les marques du visage ou des

¹⁵³- L'expression « *fè an sòti* » est utilisée d'après Frank (2001) de manière générale lorsqu'une personne va consulter un praticien de l'*obeah*. Une personne va donc *fè an sòti* pour trouver la guérison ou un soulagement à ses problèmes. L'expression est employée autrement par une praticienne de la divination qui *fè an sòti*, c'est-à-dire qu'elle demande au Saint de lui dévoiler les faits passés.

maines (chiromancie, morphopsychologie, étude de la physionomie¹⁵⁴) qui sont utilisées par un autre praticien, ou encore un pendule (radiesthésie) chez un autre interlocuteur initié par un praticien qui lisait dans le marc de café (cafédomancie).

Conclusion du chapitre : Contenu moral des représentations entourant les infortunes et les pratiques de/associées à l'*obeah*

Les aspects ressortant de la recension non exhaustive des pratiques de/associées à l'*obeah* sont entre autres la richesse, la complexité, ainsi que la variabilité des dénominations et des contenus relatifs aux infortunes et aux pratiques de/associées à l'*obeah*. Ainsi, chaque praticien possède des instruments et des conceptions spécifiques, qui sont englobés sous l'appellation locale de sorcellerie. L'utilisation de techniques associées aux arts martiaux ou aux pratiques spirituelles et ésotériques (Bouddhisme, New Age...), l'appartenance à un Ordre de magiciens virtuel, la possession de livres de magie et de sorcellerie d'origines diverses, constituent quelques exemples de la diversité des pratiques de/associées à l'*obeah* et les nombreuses « traditions » thérapeutiques, magiques et sorcellaires auxquelles ces pratiques renvoient¹⁵⁵. Plusieurs praticiens se nourrissent au fil de leurs voyages ou de leurs rencontres, d'autres présentent leurs pratiques comme des héritages quasi inchangés de leurs ancêtres ou des personnes qui leur ont transmis leurs connaissances (chapitre 6) et l'*obeah* s'inscrit ainsi pleinement au sein des ensembles spirituels, magiques et sorcellaires caribéens et afro-américains issus de rencontres entre des traditions africaines, caribéennes anciennes, européennes et indiennes. En outre, les praticiens de/associés à l'*obeah* réfèrent aujourd'hui à d'autres traditions, nord-américaines et plus largement « occidentales », émanant d'échanges globalisés au plan international. Ce chapitre descriptif, dédié à dresser un portrait des pratiques dites « traditionnelles » de guérison et des pratiques de/associées à l'*obeah* à Ste-Lucie, conduit au constat de la difficile utilisation d'un seul et unique terme pour regrouper l'ensemble de ces pratiques, sans créer une tendance à l'effacement ou à la réification de la diversité des pratiques, des

¹⁵⁴- Le *Grand Albert* contient un chapitre entier à ce sujet : Livre Quatrième, Traité de la physionomie (Husson et Seignolle, 2008 : 313-349).

¹⁵⁵- Ceci conduit Putnam (2012 : 254) à qualifier cette « créativité culturelle » de fondatrice de la pratique de l'*obeah* dans la Caraïbe : « *Multiple traditions of supernatural manipulation - including but not limited to those of western Africa and western Europe - had coexisted and crossfertilized in the region for centuries. More recently, a common array of North Atlantic commercial products promising cures and knowledge had spread across the same terrain. The combined result was that the magical practice could serve as lingua franca in a region constantly on the move.* » Cette créativité ne semble pas spécifique à cette aire culturelle, comme le montre par exemple Schmitz (2006) en parlant de l'originalité des pratiques « parallèles » de soins en Wallonie. Bougerol (1993) considère quant à elle que les pratiques des spécialistes du magico-religieux à la Guadeloupe témoignent plutôt d'un « cumul », d'une « juxtaposition », que d'une « synthèse » ou d'un « syncrétisme ».

praticiens et des réalités vécues selon les contextes, les situations et les personnes concernées. Toutefois, l'intérêt de l'usage de ce terme réside dans le caractère unifiant des évaluations morales à son égard, lorsqu'il s'agit de qualifier de façon négative les pratiques ou praticiens s'y rapportant. En effet, la désignation des pratiques de/associées à l'*obeah* procède bien souvent par l'énonciation de valeurs morales, attribuées aux infortunes et à leur étiologie (empoisonnement, possession, maladies sexuellement transmissibles, échecs socioprofessionnels...), aux pratiques (prières, protections, divination, possession de livres...) ou aux personnes. Il existe donc un double sens fréquent aux termes associés à l'*obeah*, à valeur descriptive d'une part, pour les définir de façon pragmatique, et à valeur morale d'autre part, posant par là un jugement moral sur l'origine de la maladie, sur la personne malade ou sur le praticien auquel on a recours. L'exemple de la possession ou des maladies sexuellement transmissibles illustre le processus de moralisation de la personne atteinte, dans la mesure où c'est sa moralité douteuse qui pourra être mise de l'avant dans l'apparition du trouble, phénomène aussi constaté en Haïti (Brodwin, 1996). Le processus de moralisation de la personne malade ressort également très bien à travers les conceptions entourant les effets de la « croyance en l'*obeah* » sur l'apparition de la maladie et l'absence de guérison¹⁵⁶. En outre, dès le départ, bon nombre de termes employés pour qualifier les infortunes invitant au recours à des praticiens de/associés à l'*obeah* ou pour désigner les pratiques sont en eux-mêmes polysémiques. Pensons à l'expression *vyé bagay* qui signifie « vieille/mauvaise chose », tout en gardant à l'esprit que le terme *bagay* renvoie aussi dans certaines circonstances à des sorts. Ainsi, le qualificatif « *vyé* » contient en lui-même une valeur à la fois descriptive et morale, signifiant « vieux » et « mauvais » (Frank, 2001), voire « malsain » (Degoul, 2000 : 75). Le terme *maji nwè* constitue également un bon exemple de cette polysémie et du contenu moral associé à un terme spécifique. En effet, tel qu'analysé plus haut, ce terme signifie littéralement « magie noire », mais le sens qui lui est donné localement renvoie à un être sumaturel et il marque par extension toute personne associée de près ou de loin à l'*obeah* et plus généralement à une « mauvaise personne (*vyé moun*) » qui va faire de « mauvaises choses (*vyé bagay*) ». En outre, le mot créole *maji* employé seul comporte un double sens de « magie » et de « stupidité » (Frank, 2001). Tel est également le cas du terme *wanjé* qui qualifie une pratique pouvant être différemment maléfique ou bénéfique selon la situation à laquelle il fait référence. Ce double sens est d'autant plus présent que les termes associés à l'*obeah* sont souvent polysémiques (*twavay*, *bagay*,

¹⁵⁶ - Constat différent de celui effectué par Favret-Saada et Contreras (1990), lesquelles soutiennent que le fait d'être ensorcelé fournit une sorte de caution morale au malade : « Être ensorcelé, c'est être absolument bon ; et donc, séparé par une distance infranchissable du sorcier, lequel est absolument mauvais ».

wanjé, maji, gadé) et que les expressions y référant sont des euphémismes¹⁵⁷ (ça / là-dedans / ces affaires-là...). On peut ainsi désigner une pratique par ses aspects thérapeutique ou prophylactique, mais on supposera aussi souvent qu'elle est maléfique ou bénéfique, autrement dit qu'elle dispose d'un contenu moral, d'une imprégnation morale souvent marquée par un processus de dénigrement qui touche autant les pratiques que les personnes (chapitre 7). Ainsi, compte tenu de la variété des pratiques de/associées à l'*obeah* et de l'extension du champ de compétences des praticiens qui y sont associés, il semble pertinent de s'intéresser à d'autres façons de définir l'*obeah*, dans la mesure où les pratiques véhiculées en son nom ne peuvent suffire à cerner les significations de cette notion. C'est pourquoi cette thèse s'attache à comprendre l'économie morale de l'*obeah*, à travers les discours moraux y référant (chapitres 5 et 7), ainsi que les discours d'auto-légitimation émanant des praticiens eux-mêmes (chapitre 6), autrement dit les dimensions morales des discours sur/de l'*obeah*, en le concevant non plus seulement comme ensemble de pratiques thérapeutiques et magico-sorcellaires, mais comme un lieu d'énonciations de discours moraux, révélateurs de processus de moralisation inhérents à la société st-lucienne.

¹⁵⁷- Alleyne et Payne-Jackson (2004 : 121) font également ce constat en Jamaïque : « *The use of designations is particularly influenced by the excessively taboo nature of the term obeah, which leads to a tendency to avoid the use of the word* ».

Chapitre 4. Les processus de moralisation des pratiques de/associées à l'*obeah*

Ce chapitre est consacré à l'analyse des processus de moralisation entourant l'*obeah* à Ste-Lucie, perçus à travers les discours reliés aux enjeux sociaux, culturels et politiques. Sont tout d'abord approfondis les rapports entre données et représentations socioculturelles, faisant ressortir des critères de (dis)qualification et des processus de différenciation sociale et morale. Cette première partie vise à poser les balises permettant, entre autres, de saisir les modalités d'expression des concepts d'altérisation et de contagion morale tels qu'il seront abordés par la suite, notamment en ce qui a trait aux discours des praticiens et aux logiques accusatrices (chapitres 6 et 7). Il s'agit donc de décrire la polarisation de la société st-lucienne, à partir de l'étude des enjeux linguistiques, géographiques, générationnels et de genre, donnant accès aux critères sur lesquels se fondent les discours d'auto-légitimation des praticiens et les accusations sorcellaires. Les perceptions à l'égard de la diversité culturelle éclairent par la suite les représentations de l'altérité, eu égard aux divers groupes ethnoculturels, ainsi que les critères alimentant le processus d'altérisation visant les personnes de/associées à l'*obeah*. Le thème du préjugé de couleur et des représentations associées aux Martiniquais, Haïtiens et Africains rend compte de la construction de différentes figures (étranger, blanc, martiniquais, africain et *moun djiné*, haïtien, *zombi*), utilisées au sein des accusations d'*obeah*. L'examen de l'ensemble de ces critères de disqualification, organisateurs du jugement (Lambek, 2010b), donne accès à la moralité séculière et plus largement aux représentations participant à l'économie morale de l'*obeah*, en termes de production et de répartition des valeurs morales notamment. Ensuite, les discours religieux sur l'*obeah* - du catholicisme et des nouvelles Églises -, le pluralisme religieux et les expressions locales du rapport à la « croyance en l'*obeah* » sont étudiés. L'analyse discursive se poursuit à travers les discours scientifiques et publics, c'est-à-dire médiatisés, sur l'*obeah*. Nous procédons ainsi à un examen des représentations socioculturelles sollicitées au sein des discours de/sur l'*obeah*, dans la mesure où ces conceptions alimentent les critères de disqualification sociale et participent aux processus de moralisation visant les pratiques et praticiens.

4.1. Moralité séculière et représentations socioculturelles : de quelques critères de disqualification sociale entourant l'*obeah*

4.1.1. Questions linguistiques et polarisation morale

Ste-Lucie est une île anglophone et créolophone et ces deux langues officielles ne disposent pas

du même contenu axiologique, comme Alleyne l'a déjà constaté en 1961. Il existe déjà une différence entre l'anglais « standard », langage des administrations, parlé par une minorité urbaine et éduquée de la population, en ce sens « *the language of the educated* » (Lowenthal, 1958 : 340), et l'anglais local, appelé « *Vernacular English of St Lucia* » (Garrett, 2007 : 137), davantage présent au sein du milieu populaire. Ainsi, la manière de parler anglais fournit souvent un signe révélateur de la classe sociale d'appartenance. Un médecin étranger explique que le fait pour lui de parler ce qu'il nomme un « anglais correct (*proper english*) » le distingue des autres et les gens s'interrogent sur son origine, perçue comme étant plutôt canadienne ou anglaise que caribéenne, ce qui l'incite d'ailleurs à me mettre en garde contre le risque d'apprendre un anglais jugé « incorrect » à Ste-Lucie. En effet, des St-Luciens ayant vécu plusieurs années à l'étranger, au Canada, aux États-Unis, en Angleterre, possèdent un accent distinctif. D'autres facteurs influencent l'évolution de la langue anglaise dans ce pays, comme la présence de nombreux médias et programmes d'informations directement issus des États-Unis, ou celle, croissante, d'Églises pentecôtistes ou adventistes américaines, phénomènes variés qui conduisent un interlocuteur à considérer que « les gens connaissent mieux les États-Unis que Ste-Lucie ». Il est aussi possible d'évoquer le développement du mouvement rastafari et des musiques *reggae* et *dancehall* issus de la Jamaïque, significatifs surtout chez les jeunes. En contexte magique et spirituel, certaines prières, tirées d'ouvrages écrits en anglais, sont mises de l'avant par des praticiens, d'une part parce que la maîtrise d'une langue associée aux personnes éduquées est valorisée et, d'autre part, parce que l'utilisation de cette langue permet d'élargir leur réseau à un plus grand public. Un autre utilise uniquement le français parce que « la prière en français est plus puissante, elle est plus *certifiante* (*sètifian*¹⁵⁸). Elle a plus de pouvoir. Elle est plus dure (*wèd*), plus puissante que la prière en anglais. »

Quant au créole, il est souvent considéré comme quelque chose de moins qu'un « vrai » langage (Garrett, 2007), d'ailleurs autant par les gens qui le parlent que pour les autres. On emploie le terme « patois (*Patwa*) » (Frank, 2001) pour évoquer le créole st-lucien, alors perçu comme un « argot local (*local slang*) », dérivant du français « patois », ce dernier possédant une connotation péjorative : « Parler local, dialecte employé par une population généralement peu nombreuse, souvent rurale, dont la culture, le niveau de civilisation sont jugés comme inférieurs à ceux du milieu environnant (qui emploie la langue commune). Par extension, langue spéciale (considérée comme incorrecte ou incompréhensible) ».

¹⁵⁸ - Le terme « *sètifian* », proche du français « certifiant », n'apparaît pas dans Frank (2001)

sible). » (Petit Robert de la langue française, 2008) Cette perception négative du patois en général se reflète sans doute au sein des représentations associées au créole st-lucien. Le fait d'être créolophone unilingue pourra servir de disqualification et les personnes parlant exclusivement le créole auront tendance à se dévaloriser et seront parfois l'objet de dérision sympathique. La connotation associée au créole est souvent négative et l'usage de cette langue peut être associé historiquement à la plantation, à l'esclavage et à l'Afrique (Alleyne, 1961) et de façon plus négative à l'*obeah*, ce dont témoigne Scott (2002 : 300) à propos de Trinidad. Un exemple probant de cette différenciation morale et sociale en ce qui a trait à l'usage de ces deux langues survient lors d'une conversation avec une praticienne qui évoque ses parents, en anglais lorsqu'elle se souvient de la propreté et de la discipline de sa mère et en créole pour mettre de l'avant la saleté et le désordre de son père. L'usage du créole constitue d'ailleurs un des critères constitutifs du processus d'altérisation, se traduisant parfois par une disqualification des personnes créolophones et une association de celles-ci à l'*obeah* (chapitre 7). La perception du créole varie selon les gens et aussi selon les époques : un musicien explique que, durant sa jeunesse, certaines personnes ne voulaient pas parler avec les membres de sa famille « parce qu'ils parlaient créole », mais il montre qu'aujourd'hui, c'est plutôt l'effet inverse et qu'à présent, ils ont « tellement besoin » de parler créole qu'ils quittent leur maison pour venir apprendre cette langue, d'autant que, d'après lui, le créole st-lucien est le meilleur, le « plus pur », car il n'est pas « mélangé comme celui d'Haïti ». Des personnes font référence à un créole authentique qu'ils ne parlent pas, au fait que d'autres personnes parlent « mieux le patois » qu'eux. Cette vision essentialiste de la langue créole surgit parfois, même si certains rappellent qu'il n'y a « pas de langue créole pure », auquel cas elle serait vouée à disparaître. D'après ce que j'ai pu constater, il existe une grande variété dans les façons de parler le créole à Ste-Lucie et certaines personnes, surtout en milieu rural, utilisent des mots inusités ailleurs, alors que d'autres parlent un créole contenant davantage de mots d'origine française ou anglaise. De façon générale, les référents créoles sont très présents à Ste-Lucie, car les gens sont « élevés en créole », parlant une langue présente « dans tout ce que l'on fait », considérant finalement que « c'est le patois qui est la langue de tous (*se Patwa ki lanng tout moun*) ». Il est aussi possible d'observer une présence simultanée des deux langues officielles dans une même phrase, comme chez un individu accusé de vol qui rétorque au gardien qui l'accuse : « *You really be papichoing me !* », le terme créole *papicho* étant ici anglicisé. Dans une conversation en anglais, le créole pourra aussi être utilisé pour exprimer ses émotions ou formuler des insultes, même chez des personnes bilingues. L'inverse est aussi possible et certains mots anglais (*try, believe, so...*) sont souvent insérés dans une phrase en créole. Cette superposition des deux langues est

expliquée par un interlocuteur comme le résultat de l'absence réelle d'enseignement de la langue et de la grammaire créoles, contrairement à la langue anglaise.

Les activités folkloriques à Ste-Lucie mettant en valeur la langue créole sont souvent à l'initiative du *Folk Research Center*. La Journée créole est une activité annuelle visant à informer et à transmettre, aux enfants notamment, la culture dite « traditionnelle ». Cette activité est de moins en moins fréquentée au fil des ans et l'on assiste au développement d'activités commerciales plutôt qu'éducatives (couper le bois à l'ancienne, construire des tambours, préparer le manioc pour faire des cassaves...). La diffusion d'émissions télévisuelles ou radiophoniques, parfois à l'initiative du gouvernement st-lucien, est aussi marquée par des fins pédagogiques, visant à garder la tradition « vivante », à ne pas perdre cette « culture profonde » et cet « héritage » effacés par l'« éducation occidentale ». Au sein du FRC (*Folk Research Center*), les recherches sur la langue créole sont assez nombreuses, certaines s'intéressant à « retrouver » le créole « originel », à recueillir des données linguistiques permettant de comprendre l'évolution de cette langue à travers le temps, ou à retracer les origines africaines des formations linguistiques. Les représentants de ce centre travaillent à la valorisation des origines africaines de la culture st-lucienne¹⁵⁹, en présentant une version relativement figée de cette culture et prenant ainsi le risque d'une vision statique de la culture (Rohlehr, 1993). Certains événements, comme les festivals La Marguerite et La Rose (Midgett, 1977 ; Anthony, 1985 ; Crowley, 1958 ; Guilbault, 1987b) ou *La Masquerade* (Crowley, 1957b), font aussi l'objet d'une promotion de la part du FRC.

De façon générale, les créolophones sont âgés et les anglophones plus jeunes, ce qui conduit à des communications intergénérationnelles parfois difficiles, voire à une sorte de « déconnexion » entre générations. Ce décalage est retracé par exemple dans le film st-lucien *Ribbons of Blue*¹⁶⁰, au cours duquel une jeune fille part étudier en Angleterre et révèle la honte qu'elle ressent envers sa mère créolophone. Le fait, pour les jeunes, de privilégier l'usage de l'anglais, au point d'être jugés très « américanisés¹⁶¹ », peut être renvoyé à des questions de capital social et professionnel. Ainsi, il paraît illusoire de

¹⁵⁹ - Aux anthropologues, facilement associés à ce groupe, est d'ailleurs attribué un intérêt pour le créole et les manifestations « traditionnelles » de la culture populaire (quadrille, bel air, la comète, *solo*...).

¹⁶⁰ - Un film de Mathurine Emmanuel (2004) produit par Iyanola Pictures / Jako Films.

¹⁶¹ - Un prêtre parle de l'« américanisation » croissante de l'ensemble de la population, mais peut-être surtout chez les jeunes : « Tout ce qu'on a ici chez les jeunes, ça vient des États-Unis, je ne vois pas ça comme positif. Il y a beaucoup de négatif là-dedans. » Ainsi, « les St-Luciens ont migré en mentalité vers les États-Unis » et ils se sont ces dernières années « coupé complètement de l'Europe ».

penser que l'acceptation officielle des deux langues impliquerait un bilinguisme généralisé et une expression fluide de ces deux langues chez les St-Luciens. En témoignent des interlocuteurs relativement âgés, nés à Ste-Lucie, qui apprennent le créole à l'âge adulte pour les besoins de leur profession, ou d'autres qui sont créolophones ou anglophones unilingues qui disposent d'une connaissance minimale de l'autre langue. Des personnes professant à Ste-Lucie depuis de nombreuses années, médecins ou prêtres notamment, ne parlent donc pas forcément créole et le non-maniement du créole fait d'ailleurs l'objet d'une blague intéressante à propos du nom donné à un arbre sur la place principale à Castries. L'histoire veut que des enfants aient répondu, à des touristes s'enquérant du nom de ce grand arbre, qu'ils ne le savaient pas (« Je ne sais pas » se dit *m'a sav* en créole), les touristes pensant qu'il s'agissait en fait du nom de l'arbre, lequel est dorénavant communément appelé un *Masav*.

4.1.2. Rapports ville-campagne et relations intergénérationnelles

À Ste-Lucie, comme dans bien d'autres pays, le thème des rapports entre générations ressort souvent dans les conversations, notamment chez les personnes âgées qui expriment leur mécontentement par rapport au comportement des jeunes générations, évoquant avec nostalgie les relations humaines d'antan. Sont ainsi mises de l'avant certaines valeurs (respect, solidarité, discipline, responsabilité, honnêteté...) qui sont d'ailleurs sollicitées tant par les praticiens de/associés à l'*obeah* pour justifier leur pratique (chapitre 6) que par la population pour juger ces mêmes praticiens (chapitre 7). Un praticien pourra ainsi revendiquer son honnêteté, à travers les questions de rétribution ou d'abstinence sexuelle et il se verra jugé en fonction de comportements prétendument malhonnêtes et d'intentions malveillantes basées sur la volonté de « fréquenter » les femmes le visitant. En outre, l'âge agit comme critère de disqualification dans la mesure où les personnes âgées seront dans certaines situations plus facilement associées à l'*obeah* que les jeunes, même si dans la réalité il s'agit d'une pratique exercée aussi par les jeunes générations, à l'instar de ce qu'a montré Bougerol (2008) pour la Guadeloupe.

À ce décalage générationnel se superpose dans les discours un autre clivage, entre milieu urbain et rural cette fois, chacun revêtant des représentations différenciées. D'un côté, les villages ont la réputation - diffusée souvent par des personnes qui résident en ville - d'être plus mal fréquentés (*rough*) que les villes, considérées plus calmes et sécuritaires. De ce point de vue, il est risqué pour une femme de se promener à la campagne, les meurtres y étant fréquents et les serpents abondants. Cette perception

se traduit par l'expression consacrée, le *bush*¹⁶², qualifiant un lieu peu fréquenté, sauf par des gens qui bénéficient de protections spéciales, et souvent suffisamment sombre pour qu'un individu mal intentionné puisse s'y cacher¹⁶³. Ce lieu agit comme métaphore de l'inconnu, de l'inaccessible et représente ce qui est dangereux et apeurant, ce qui en fait un lieu idéal pour les pratiques de l'*obeah* (chapitre 7). Mais certaines zones très reculées, difficiles d'accès ou obscures la nuit, disposent tout de même d'un intérêt certain pour des gens qui voudraient échapper aux policiers ou à des intrus. Cette perception d'une dangerosité plus grande en milieu rural est contrebalancée par le constat, diffusé dans les médias, d'une insécurité grandissante à Castries, phénomène qui s'explique selon certains par la présence de nombreuses personnes originaires des zones rurales en ville.

Les gens vivant en milieu rural sont parfois dévalorisés par la population, du fait qu'ils sont souvent plus âgés, davantage créolophones et censément « plus proches de l'Afrique », reflétant un processus d'assimilation entre caractéristiques sociales et ethnoculturelles, participant lui-même du processus d'altérisation inhérent à la moralisation négative de l'*obeah*. Les zones rurales sont « culturelles », la culture étant ici réduite à ses aspects « traditionnels », les habitants des campagnes, créolophones, seraient de ce point de vue marqués par une « africanité » plus grande. Cette conception est en partie liée à l'histoire de la colonisation, alors que les campagnes étaient davantage occupées par des esclaves africains et les villes par des colons européens. D'un autre côté, la campagne peut être valorisée, plus rarement toutefois, chez des personnes qui y voient une possibilité d'autonomie alimentaire. Cependant, même si cette distinction ville / campagne était sans doute très marquée auparavant, il s'avère actuellement que beaucoup de personnes se déplacent régulièrement d'un milieu à un autre, les moyens de communication et de transport s'étant considérablement développés. Il s'agit d'une mobilité professionnelle, commerciale, religieuse ou thérapeutique. En effet, en zone rurale, les emplois sont essentiellement agricoles et ils sont moins prisés qu'auparavant, comme en témoignent les paysans rencontrés qui ont pour la plupart au-delà de 50 ans. En outre, le paysage rural change, compte tenu du développement

¹⁶² - Terme se traduisant par « brousse », presque toujours employé au singulier à Ste-Lucie et à peu près équivalent au terme créole *wazyé*, qui signifie littéralement « herbe, buisson, arbre » (Frank, 2001). Il sera conservé en anglais dans le texte.

¹⁶³ - « Les gens ont peur du *bush*, peut-être plus les femmes, parce que des *vyé nèg* peuvent les attendre dans ces endroits », entend-on.

de constructions commerciales et résidentielles¹⁶⁴ sur les bords de mer et les montagnes, ces constructions étant souvent le fait de St-Luciens ayant émigré plusieurs années en Angleterre ou aux États-Unis et revenant avec assez d'argent à investir dans une nouvelle habitation.

4.1.3. Moralités et rapports de genre

Les valeurs attribuées à la masculinité à Ste-Lucie mettent en jeu des questions de pouvoir, en lien avec des capacités financières et des valeurs comme le courage. Dans ce contexte, un homme respectable donne l'exemple en subvenant aux besoins monétaires de sa femme et de sa famille, même si le contexte de sous-emploi rend ce principe de plus en plus difficile et peut potentiellement provoquer un sentiment d'« impuissance et de dépossession » (Massé, 2008 : 194) chez les hommes, auxquels on attribue des comportements d'abandon de leurs responsabilités parentales aux femmes. Le pouvoir masculin se traduit aussi en termes de sexualité, les hommes st-luciens étant « valorisés à conquérir des femmes ». Le multipartenariat et la paternité multiple - révélant une sexualité active - sont presque toujours valorisés chez les hommes - même si on peut entendre que « celui qui a du respect pour lui-même ne se cherche pas des femmes tous les mois » - et presque toujours décriés chez les femmes. Masculinité et sexualité s'associent dans l'image d'un homme sexuellement actif (Mulot, 2009), une « virilité sexuelle » (Wilson, 1969 : 72) se traduisant par l'affichage de ses nombreuses partenaires sexuelles et la volonté de ne pas montrer de signe de dépendance affective, image à laquelle s'ajoutent des attributs associés à la richesse. Ainsi, les hommes « *often acquire and maintain enviable reputations in male island society based on the emulation of personal worth and assemblage of signs of that worth*' » (Wilson, 1969 : 74). Wilson s'intéresse au « double standard de moralité sexuelle » existant dans la Caraïbe : « *Males are esteemed for their virility and are granted a freedom which they are expected to exploit. Females are, ideally, con- strained in their sexual activities before and after marriage, and are expected to observe these constraints and other allied modes of behaviour (such as modesty and obedience).* » (1969 : 71) Cette construction sociale de la réputation et des rapports de genre est issue en partie du passé colonial et esclavagiste (Massé, 2008 : 120-122). Selon Press Clayton (1978 : 117), les symboles

¹⁶⁴ - De nombreux grands magasins, détenus par des compagnies étrangères, ainsi que des zones hors taxes (Pointe Séraphine, Place Carénage, JQ Mall Rodney Bay, Hewanorra Airport), se sont développés ces dernières années à Ste-Lucie, notamment dans les secteurs touristiques de l'île. En ce qui concerne les constructions résidentielles, beaucoup de maisons sont construites en hauteur, « sur pilotis », l'étage le plus haut étant construit en premier, les propriétaires attendant d'avoir des fonds suffisants pour finir de bâtir les étages inférieurs. Ce type de construction va se multipliant et les maisons « traditionnelles » aux toits de tôle, sur un seul étage, sont moins nombreuses.

de l'individualisme spécifiquement masculin incarnés par les hommes caribéens comprennent entre autres les « *nicknames, clothing, automobiles and motor-cycles, and travel experiences* ». Un homme accompagnant une femme de statut social supérieur doit ainsi fournir des efforts importants pour éviter d'être qualifié de « gigolo ».

Parmi les symboles de la féminité, pensons au mode vestimentaire, à la coiffure et plus généralement à l'apparence physique, qui doivent correspondre au modèle féminin imposé par la société et constituer une préoccupation pour les femmes. De façon générale, les jugements moralisateurs s'adressent aux femmes et jeunes filles plus durement qu'aux hommes et garçons, ce qui n'est d'ailleurs pas spécifique à la culture st-lucienne. L'immoralité vise par exemple les danses suggestives lors du Carnaval, qui sont « immorales (*mal pwòpté*) et quand tu vois les hommes, ils sont habillés normalement et ils regardent ça. Mais ce sont les femmes, ça leur enlève leur valeur, ça les rabaisse. » Au cours d'une soirée musicale, une femme en état d'ébriété subit des reproches de la part d'autres femmes, sur la base qu'une « vraie femme doit se respecter et faire bonne figure (*on fanm ki fanm sipozé bay kò'y wèspé*) », illustrant le manque de respectabilité attribué aux femmes qui consomment de l'alcool et qui en font la démonstration publique. Une pratique criminelle sera jugée plus mauvaise pour une femme que pour un homme, au prétexte que c'est « plus laid » pour une femme de voler que pour un homme. Une femme respectable est en couple ou mariée et, si elle est seule et célibataire, elle se verra l'objet de sollicitations masculines, parfois à caractère sexuel, ou d'incitations féminines à lui trouver un compagnon. Le statut matrimonial d'une femme est une donnée importante et « la femme célibataire fait l'objet de suspicions quant à ses pratiques, que l'on juge moralement mauvaises et peut être assez vite qualifiée d'homosexuelle, de mauvaise femme ou de sorcière » (Meudec, 2009a : 181). Des femmes célibataires ou veuves témoignent sur le terrain des commentaires malveillants auxquels elles sont confrontées, entre autres parce qu'elles ne « dépendent pas d'un homme ». Une femme sera plus respectable si elle est accompagnée et ses déplacements dans la sphère publique seront surveillés¹⁶⁵, les voyages étant davantage valorisés chez les hommes. Ainsi, si les femmes ont à se déplacer, ce sera pour des raisons précises, destinées à l'achat ou la vente de biens de consommation. L'absence de respectabilité attribuée aux déplacements des femmes dans la sphère publique est décrit comme suit par Enloe (1990 : 21) : « *In many societies being feminine has been defined as sticking close to home. Masculinity, by contrast,*

¹⁶⁵ - Les nombreuses mises en garde et recommandations à mon égard peuvent en témoigner, limitant parfois mon accès à certains milieux, dont les bars, notamment le soir.

has been the passport for travel [...] A woman who travels away from the ideological protection of home"and without the protection of an acceptable male escort is likely to be tarred with the brush of disrespectability!"»

Une femme qui disposerait d'attributs masculins pourrait être qualifiée de « rude (*hadi*) », jugeant par là - et de façon bien moins significative chez les hommes - de son manque de politesse, et de serviabilité, de sa mauvaise éducation, de sa vulgarité ou de son absence de soumission, lors de disputes publiques (*babyé*) par exemple. Ainsi, « réserve et discrétion sont des qualités morales valorisées, encore plus pour les femmes et les personnes qui "ne se contiennent pas" sont montrées du doigt. La retenue, suggérée dans de nombreux contextes, s'oppose à l'ostentation et à l'arrogance. » (Meudec, 2009a : 183) Courage, bravoure et fierté sont des valeurs associées à la masculinité et la femme devrait donc être polie, réservée et douce. Si les comportements d'une femme ne correspondent pas à ces critères, celle-ci peut être accusée d'être immorale, de ne pas être une « vraie » femme, de s'adonner à des pratiques homosexuelles¹⁶⁶ - d'autant plus si elle n'a pas d'enfants -, d'être une prostituée¹⁶⁷ (*djanmèt*) - ce qui peut survenir si elle visite des lieux « peu fréquentables » -, ou de pratiquer la sorcellerie (chapitre 7). La sexualité constitue un champ de moralisation, pour les femmes jugées infidèles ou sexuellement actives (*bitch*), ce qui fait penser aux accusations différenciées selon le genre évoquées par Kelly (2002). Pouvoir et sexualité s'associent ici à travers des accusations proférées à l'égard de femmes financièrement autonomes, indépendantes des hommes, lesquelles seront qualifiées de « vicieuses (*visyèz*¹⁶⁸) », qu'elles refusent ou acceptent une sollicitation masculine, jugée homosexuelle dans le premier cas, obsédée sexuelle dans le deuxième et mercantile dans les deux situations. En effet, une représentation particulièrement marquante est celle de la femme cupide, qui échange des services sexuels pour de l'argent, imputation pouvant être adressée à une femme monoparentale qui se fait aider financièrement par des hommes. Un prêtre se dira choqué d'entendre chez des jeunes filles à l'école que « le sexe est bon pour acheter des choses », phénomène relevant de l'éducation et corroboré par un interlocutrice, laquelle estime que les mères disent à leurs filles de « ne pas avoir de sexe avec un homme pour

¹⁶⁶ - Même si ces pratiques sont davantage stigmatisées chez les hommes, qualifiés de façon péjorative de *boula* (Frank, 2001). Ce constat va dans le sens des propos de Mulot (2009) dans le cas des Antilles françaises.

¹⁶⁷ - Le thème de la prostitution revient régulièrement et certains signes comportementaux ou vestimentaires seraient, selon les conceptions, distinctifs des femmes prostituées, comme le fait de posséder une chaîne à la cheville.

¹⁶⁸ - Frank (2001) précise d'ailleurs que ce terme péjoratif ne s'applique qu'aux femmes.

rien » et de toujours demander « quelque chose en retour ». Le mercantilisme peut être perçu comme une caractéristique spécifiquement féminine, car les femmes « veulent juste de l'argent, ou du sexe et puis elles repartent » et « les jeunes femmes de 18, 20 ans, elles aiment trop dépendre des hommes ». Une anecdote racontée par un praticien permet d'illustrer cette question de la convoitise féminine, qui conduit ici à de la manipulation :

Je revenais des États-Unis [...] et cette dame m'a vue revenir. Quand tu sortais des États-unis à cette époque, les gens de l'Amérique étaient riches, alors elle croyait que j'avais de l'argent. Et elle ne savait pas comment faire pour trouver de l'argent de mes mains. Un jour, elle m'a appelé, sachant que ma femme n'était pas là. C'était pour me dire de faire quelque chose pour elle, je suis arrivé devant la porte de chez elle, je l'appelle mais elle ne répond pas, alors j'entre, je passe la porte de la chambre et je la vois allongée sur son lit dans la chambre. Le lit était arrangé avec une couverture blanche dessus. Elle me dit : « Qu'est-ce le lit dit de faire ? », je réponds « il dit de se coucher ». Mais je me rappelle une chose qu'on me dit qu'elle fait. Quand elle veut de l'argent de quelqu'un, elle te fait faire quelque chose et elle appelle la police pour qu'ils viennent te prendre et elle va dire que tu la violais. Comme je la connaissais, je suis parti quand elle m'a dit ça, je ne suis pas resté. Un jour elle avait fait un festin chez elle et il y avait un monsieur X qui revenait de l'étranger, il jouait de la guitare. Quand la fête s'est terminée, elle a pris le chapeau du gars et l'a envoyé dans sa chambre. L'homme ne peut pas partir sans son chapeau, il laisse les gens partir et il entre dans la chambre pour réclamer son chapeau, la fille lui dit de venir le prendre. Quand il est venu récupérer son chapeau, elle a tenu le gars et a commencé à crier au secours, comme quoi X est entré dans sa chambre pour la violer. Et ils lui [à X] ont fait payer une grosse somme d'argent. Comme je sortais des États-unis, c'est ce qu'elle voulait me faire en m'appelant comme ça. [...] Elle m'aurait fait dépenser tout le peu d'argent que j'avais gagné aux États-Unis (Un praticien de/associé à *l'obeah* - 26)

Ces propos révèlent l'existence d'une « figure archétypale », à savoir la femme intéressée par les biens matériels (Castro, 2012 : 314)¹⁶⁹. Il est possible de constater que plusieurs sphères de la vie quotidienne constituent pour les femmes st-luciennes un lieu de moralisation. Comme je l'ai écrit ailleurs, « on formule des reproches vis-à-vis des femmes jugées franches, grossières, débauchées, trop indépendantes ; on valorise celles qui se montrent discrètes, fidèles, généreuses, dévouées, disponibles, polies, propres et bien éduquées - celles qui sont considérées comme respectables et se conforment aux normes » (Meudec, 2009a : 181). Et cette moralisation s'opère de la part des femmes elles-mêmes, comme en témoignent les nombreux reproches, moqueries et formules d'humour grinçant, questionnements insistants et pernicieux ou remarques désobligeantes de femmes envers d'autres femmes, effectués en leur présence, souvent dans un contexte où les critères traditionnellement associés à la féminité sont jugés manquants. Cette attitude est énoncée par un prêtre considérant que « les femmes aiment

¹⁶⁹ - Cette idée fait écho au développement du tourisme sexuel dans la Caraïbe, là où les femmes occidentales sont souvent idéalisées - autant par les touristes sexuels masculins que par les locaux - et ce, au détriment des femmes du pays qui sont dénigrées. Ces dernières seront jugées avides et matérialistes, instrumentalisant le sexe pour de l'argent (O'Connell Davidson et Sanchez Taylor, 1999). Cette dépréciation des femmes locales fut fréquente à Ste-Lucie, les St-Luciennes étant jugées arrogantes (*hàdi*) et les femmes blanches dites douces, attentionnées et moins exigeantes.

descendre les autres femmes », ce qui n'est pas sans rappeler la suspicion imprégnant les relations interindividuelles. Il est ainsi possible de parler de l'existence d'une « moralité genrée qui rend les femmes plus sujettes à des jugements et peut-être également porteuses de ces mêmes jugements » (Meudec, 2009a : 181). C'est en ce sens que Monroe (2007) s'exprime dans un article visant à expliquer le cas d'une jeune fille, dite « ensorcelée » car ayant un comportement jugé « anormal », comme une interprétation reflétant un « ordre patriarcal » : « *It appears that « decency » and « morality » are virtues that only our women are expected to uphold, while the men have free reign* ». Un des éléments de compréhension de l'implication apparemment plus grande des femmes aux processus de moralisation relèverait de la question de la visibilité, dans le sens où les opinions négatives circulent davantage à propos des femmes que des hommes, en partie du fait de l'éducation et de la pression sociale faisant des femmes des « gardiennes de moralité ».

4.1.4. Pluralisme culturel, perceptions morales de l'altérité et processus d'altérisation

Le processus d'altérisation, conçu comme l'ensemble des processus, des critères et des actions attribuant à certains individus ou groupes sociaux ou ethnoculturels une altérité irréductible et combinée à des valeurs morales négatives, est appliqué ici à des groupes sociaux (créolophones, ruraux, personnes âgées, femmes, personnes associées aux pratiques « traditionnelles »), ethnoculturels (descendants caribs, d'origine indienne, asiatique ou arabe, Blancs, Martiniquais, Africains et Haïtiens), ou aux étrangers de façon générale, groupes significatifs dans le contexte de l'économie morale de l'*obeah*. Ce processus de différenciation sociale et morale est également dirigé en fonction de caractéristiques socio-économiques, physiques et esthétiques, ou de critères comportementaux, points traités au chapitre 7.

4.1.4.1. Diversité culturelle et rapports à l'altérité

Le passé colonial et esclavagiste, ainsi que les diverses vagues de migration qui ont pris place à Ste-Lucie et de façon générale dans la Caraïbe, donnent lieu à la présence d'un pluralisme culturel, comme le mentionne Pattullo (2005 : 5) :

Despite its geographic and demographic diversity, the Caribbean has a common heritage, moulded by slavery, colonialism (English, French, Spanish and Dutch) and the plantation. Its people are reflection of that historical background : the indigenous (and now almost extinct) Amerindian, European coloniser, settler and adventurer,

African slave, indentured East Indian, labouring Chinese and Portuguese, small-town merchant Arab and Jew. All such peoples have fashioned the Caribbean of today, forging Creole societies in which old loyalties and traditions, dominated by Africa and Europe, complete now with the great power and hegemony of North America.

Cette diversité culturelle est révélée par une enquête de 2006 (APSL, vol III, 2006 : 24) qui révèle que 86% de la population st-lucienne est d'ascendance africaine. Les autres groupes sont mixtes (9.3%), d'origine indienne (2.8%) et dans une moindre mesure d'origine amérindienne, caucasienne, syrienne/libanaise et chinoise (- de 1%). Cette enquête met à jour la surreprésentation des personnes d'origine africaine et indienne parmi les groupes les plus pauvres de la population (Annexe 7). Au sein de la population, le pluralisme culturel fait surtout référence aux descendants africains et indiens, ou caribs, mais plus rarement aux gens d'origine européenne. Les contacts entre groupes ont été plus ou moins importants selon les époques et un interlocuteur originaire de la Martinique estime que la population st-lucienne est très « compartimentée » à l'heure actuelle, les différents groupes ethno-culturels, selon lui les Syriens, les Blancs, la bourgeoisie de couleur et le peuple, ne se rencontrant que très rarement. En ce qui concerne l'identité caribe, elle touche plusieurs personnes, par filiation directe ou indirecte, notamment dans un village nommé La Pointe, dans lequel une tentative de développement touristique d'un site patrimonial carib a échoué. Les descendants des Caribs à Ste-Lucie sont parfois considérés comme des gens « vraiment traditionnels », de « vrais autochtones de l'île ». Mais les traces laissées par les Caribs sont faibles, quelques vestiges archéologiques (Bullen, 1966) et certains mots d'usage courant, comme *zanndoli*, *mabwiya* par exemple. La perception de la population à l'égard des Caribs et de leurs descendants est souvent négative - tirant en partie de l'imaginaire colonial diabolisant les populations locales (Jesse, 1966) - et leur réputation les marque comme des « gens aimant se battre (*war like people*) », des cannibales, des peuples endogames, ce qui légitimerait une certaine peur à leur égard. La stigmatisation les touche plus ou moins durement et certaines pratiques, comme la cuisson au feu de bois, une alimentation précise (poissons, arachides, patates douces et pois d'angole) ou un style habitation (maisons en paille) sont associées par extension à la pauvreté ou à une prétendue arriération. Certains villages de Ste-Lucie, comme Forestière ou Balka par exemple, sont plus fortement marqués par la présence de personnes d'origine indienne, souvent appelés *coolies* de façon péjorative, à Ste-Lucie et dans la Caraïbe en général (Lowenthal, 1967). Cette présence est liée à une immigration de travail au temps de la colonisation et aujourd'hui encore, des personnes originaires de l'Inde immigrent à Ste-Lucie. Certains propos à l'égard des *Coolies* sont négatifs, les accusant d'être « arrogants et mercantiles », « naïfs », incompetents dans leur travail. Les personnes d'origine asiatique (Chine, Corée...) ou

arabe (Syrie) sont aussi l'objet de préjugés et de moqueries, en réduisant par exemple leurs actions à des échanges strictement marchands avec le reste de la population, sur la base du fait qu'ils travaillent souvent dans le domaine commercial.

À Ste-Lucie, on entend que « la vie est sans doute meilleure dans un autre pays », ce qui traduit l'envie de beaucoup de St-Luciens d'émigrer, pour des destinations proches (îles de la Caraïbe) ou plus lointaines (États-Unis, Canada, Angleterre...). Les motivations à l'émigration sont souvent d'ordre économique, car « s'il y avait du travail à Ste-Lucie, les gens ne partiraient pas à l'étranger comme ça » ; les déplacements, temporaires à l'origine, deviennent parfois durables, soumis aux possibilités financières et aux politiques migratoires des pays d'accueil. Ce désir de quitter Ste-Lucie se traduit par des sollicitations adressées aux étrangers visitant le pays, requêtes formulées en termes de contacts professionnels, amicaux ou affectifs. Certains déplacements à l'étranger touchent aussi l'éducation des enfants, l'émigration étant souvent considérée comme une chance.

Face à ce discours valorisant à l'égard des pays étrangers, il est possible d'entendre des propos xénophobes à Ste-Lucie, en termes de présence trop nombreuse des étrangers dans le pays, d'autant que « beaucoup se comportent mal avec les St-Luciens », d'une augmentation croissante des médias étrangers et des dénominations religieuses, ainsi que d'une immixtion jugée trop grande des étrangers dans les affaires publiques et politiques du pays. Les reproches à l'égard des étrangers visent aussi leur manque d'adaptation aux réalités locales, ou le laxisme du gouvernement à leur égard, comme pour cet « avocat africain » accueilli à Ste-Lucie pour y travailler alors qu'il est passible de prison en Angleterre. La construction d'un discours xénophobe basé sur la notion de péril interne est alimentée par les médias et leurs faits divers, comme le cas d'une touriste agressée sexuellement par trois personnes dont l'instigateur provient de la Dominique ou dans celui d'une femme blanche tuée par des Anglais à qui elle louait un appartement. La violence est ici conçue comme un phénomène exogène, même s'il est admis que le gouvernement st-lucien est aussi responsable, eu égard notamment aux touristes :

Le gouvernement n'est pas sérieux maintenant, il ne fait pas son travail, il sert une seule place, celle des touristes. Il aime trop l'argent. Il s'en fiche des St-Luciens, ils peuvent se tuer entre eux. [...] Il n'est pas honnête, il ne demande pas aux gens ce qu'ils veulent, mais il décide à leur place (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 10)

Le gouvernement ici investit beaucoup dans le tourisme et cela fait beaucoup de problèmes avec les locaux, parce que les gens ne peuvent même pas vendre quelque chose sur la plage, la police va les arrêter pour harcèlement de touristes. [...] Les touristes sont traités mieux que les locaux et ces touristes, j'ai travaillé avant pour Sandals [un des plus grosses compagnies hôtelières tout inclus à Ste-Lucie], ne te regardent même pas, ils t'ignorent totalement (Un

La présence d'étrangers fait ressortir, par « effet miroir », les lacunes des locaux. Il est ainsi fréquent d'entendre des formules d'autodénigrement des St-Luciens envers eux-mêmes ou leurs semblables, sous prétexte qu'ils sont « coquins », curieux et bavards, aimant « voir les affaires des autres », « hypocrites » et « imposteurs », « très méprisants » et « très durs » les uns envers les autres, se faisant facilement « des méchancetés ». Cette perception négative des St-Luciens vis-à-vis d'eux-mêmes serait en partie expliquée par une appropriation des discours passés et présents des étrangers à leur endroit, comme en Haïti par exemple (Vonarx, 2011 ; Giafferi, 2007a).

4.1.4.2. La question de couleur au regard des figures du Blanc et de la femme blanche

Contrairement aux autres groupes sociaux et ethnoculturels, les étrangers - ou Blancs - disposent d'un statut socio-économique plus favorable dans la société, mais leur phénotype combiné à leur statut social constituent des critères de disqualification, ils se voient donc également attribuer des connotations négatives. Les étrangers auxquels on fait référence à Ste-Lucie renvoient souvent à un phénotype précis, celui des Blancs. La perception à leur égard est souvent négative, compte tenu de l'histoire coloniale et des conséquences socio-économiques de l'implantation du tourisme tout inclus à Ste-Lucie. Ainsi, tout Blanc est perçu comme membre d'une ONG (*Peace Corps* par exemple) ou comme touriste temporaire, en voyage de noces - certains hôtels n'étant réservés qu'à des couples - ou en vacances ; la présence d'une femme blanche seule suppose un mari quelque part sur l'île, ce qui rend d'ailleurs certains interlocuteurs réticents à m'accorder une entrevue. Des nuances existent parfois au plan des représentations selon l'origine nationale¹⁷⁰, l'intégration à long terme étant de façon générale considérée comme une exception. Du fait de la proximité géographique avec la Martinique, les Blancs, d'autant plus s'ils parlent créole, seront perçus comme des Martiniquais. Ainsi, ce phénotype est souvent combiné à un statut socio-économique élevé, au sens où « tous les Blancs sont riches (*tout blan ni lajan*) » et tous seraient prédisposés, en venant à Ste-Lucie, à acheter des services ou des biens, à monnayer la démonstration de rituels ou d'activités folkloriques. L'attribution d'un pouvoir économique à ce phéno-

¹⁷⁰ - De façon caricaturale, les États-Uniens seraient essentiellement des touristes ou des travailleurs temporaires de passage, les Canadiens entretiendraient des bonnes relations en général avec les personnes rencontrées, les Français seraient censés se débrouiller davantage en créole et être de meilleure compagnie et enfin les Anglais seraient plus « fermés » sur eux-mêmes.

type provoque des changements d'attitude chez les interlocuteurs face à un Blanc : augmentation des tarifs, demandes directes ou indirectes d'argent, exigence d'une compensation, générosité accrue envers un Blanc quitte à négliger un membre de la famille ou d'autres personnes en présence, attitudes accueillantes voire paternalistes. En outre, des anecdotes mettant en scène la naïveté de Blancs détroussés par des St-Luciens rusés viendront alimenter cette perception.

La perception négative à l'égard des Blancs se manifeste sous plusieurs formes, les accusant de venir « prendre du pouvoir », de chercher à tirer profit des locaux, convoitise conduisant les étrangers à venir à Ste-Lucie « y faire ce qu'ils veulent », entre autres au plan de la recherche et du tourisme. D'un autre côté, du fait de leur présence temporaire et de leur mentalité supposément différente, des requêtes leur seront adressées, alors que cela semble impossible envers des St-Luciens, et on leur confiera ses prières ou son autel secret, des informations ou objets jugés par ailleurs confidentiels. L'admiration portée aux étrangers et/ou aux Blancs, faisant écho à la situation de « blancomanie » en Haïti - conçue comme « traitement préférentiel de tout ce qui touche au Blanc » (Giafferi, 2007a : 215) -, s'inscrit parfois dans un discours évolutionniste, en faisant d'eux des êtres plus « civilisés » que les St-Luciens, ayant des relations interpersonnelles supposément plus ouvertes et moins teintées de jalousie. Les caractéristiques attribuées aux Blancs sont la beauté de leur physionomie, le fait que « leur peau est propre », car « être plus clair, c'est être meilleur (*better*) », les gens cherchant à se blanchir par le mariage et les enfants. Le Blanc inspire le respect, représente une valeur positive, « une bonne pureté » et les anciens colonisés ont le sentiment que « les Blancs sont meilleurs que les Noirs ». Ce phénomène se traduit par une tendance à l'autodénigrement, faisant des St-Luciens des personnes désordonnées, irresponsables et fatalistes. Comme dans beaucoup d'anciennes sociétés esclavagistes, les comportements des St-Luciens à l'égard des Blancs sont ambigus, passant de l'admiration à la critique, de l'attirance à l'évitement et cette ambivalence transparaît au sein des logiques des recours thérapeutiques, des représentations de la biomédecine et des discours de légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah*.

Encore là, la femme blanche dispose d'un statut particulier et les représentations qui y sont associées se déclinent en termes sexuels (Murray, 1999) et économiques notamment, donnant lieu à la construction d'une image de la femme blanche coquette et riche, accusée de venir chercher « un petit nèg pour elle seulement », prédisposée à rencontrer des hommes en tout temps, à la fois désirable et inaccessible, reflétant un préjugé remontant à la période coloniale. Le fantasme sexuel de la femme

blanche traduit chez les hommes st-luciens la recherche d'un rehaussement du statut social et le désir de convoiter sa compagnie est expliqué par un effet de contagion, selon lequel la fréquentation d'une femme blanche instaure un processus de « blanchiment » qui se traduit par la transmission des attributs associés à la « blancheur », dont le bagage socio-économique fait partie. Ainsi, côtoyer une femme blanche, considérée « plus pure » et supposément moins « hardie (*hadi*) », « dégourdie (*smart*) » ou jalouse - donc faisant « moins de problèmes » aux hommes st-luciens -, revient à « se rapprocher d'un autre monde ». Sa compagnie est recherchée, compte tenu de l' « impact que cela fait à Ste-Lucie de se promener, un homme noir et une femme blanche ensemble ». Ce phantasme se traduit par de la prudence, voire de l'hostilité de la part des St-Luciennes envers des Blanches. La question du préjugé de couleur, pourtant l'objet de recherches ailleurs dans la Caraïbe (Giafferi, 2007a ; Bonniol, 1992), est rarement débattue dans les sphères publiques et privées à Ste-Lucie, même si sa pertinence demeure indéniable. Car il existe ce que Giafferi (2007a : 21) nomme des « déformations morales », à savoir des discours axiologiques différenciés, engendrés par une situation inégalitaire entre groupes socioculturels et phénotypiques ; ces discours sont basés sur la question de couleur et ils sont reliés à une hiérarchisation sociale et spatiale fondée sur un processus de racisation. Concrètement, on constate l'existence de zones touristiques et riches constituées à forte majorité par des Blancs, face à des zones rurales pauvres ou des quartiers de Castries formés principalement de Noirs. Ce processus de contagion morale, appliqué ici à un contexte socio-racial, doit être considéré si l'on veut saisir les processus de moralisation œuvrant dans la société st-lucienne.

4.1.4.3. Relations à la Martinique

L'île la plus proche de Ste-Lucie est la Martinique et de nombreux St-Luciens s'y rendent en bateau de façon régulière, voire journalière et souvent de façon temporaire. Les migrations à la Martinique visent les échanges commerciaux et professionnels, en contexte formel ou informel, principalement pour des emplois non qualifiés de courte durée (APSL, vol II, 2006), dans les plantations de bananes ou les champs de canne, même si les conditions de travail ou les revenus ne semblent pas toujours satisfaisants. Plusieurs traits sont mis de l'avant pour évoquer les similitudes entre ces deux îles, liées en partie au contexte historique, dont le créole à base lexicale française, la colonisation française, la présence du catholicisme et plus largement une culture semblable, même si celle-ci est perçue comme étant « plus européenne » à la Martinique et moins « définie » à Ste-Lucie. Chez les populations des

deux îles, il existe des perceptions réciproques différenciées et, en Martinique, les discours - médiatiques notamment - concernant les St-Luciens ne sont pas très favorables, marqués par des faits divers suscitant une certaine peur ou aversion envers eux. À Ste-Lucie, c'est la situation socio-économique et le meilleur niveau de vie des habitants de la Martinique qui sont avancés ; via des programmes d'aide, dits d'« assistance », financière au plan économique ou professionnel (revenu et salaire minimum, indemnités chômage...), les Martiniquais sont jugés « confortables », voire « paresseux ».

4.1.4.4. Représentations de l'Afrique : passé colonial et esclavagiste, moun djiné et mouvement rastafari

Les représentations st-luciennes à l'égard du passé semblent assez complexes, marquées par une sorte de coupure face à l'histoire coloniale. Quelques groupes seulement parlent ouvertement des origines africaines et du passé esclavagiste de la population. Pensons aux chercheurs qui analysent les survivances de l'esclavage¹⁷¹ ou les influences africaines dans la culture, aux membres du mouvement rastafari qui revendiquent ouvertement leurs origines africaines et qui regrettent l'absence de transmission du passé colonial aux jeunes générations, aux descendants caribs qui évoquent la colonisation, la destruction de leur peuple, ainsi que les traces laissées sur l'île nommée *Iyanola*, terme d'origine caribe signifiant « iguane ». De façon générale, à l'exception des Rastafari, de quelques chercheurs ou organisations culturelles, les origines africaines des St-Luciens et la période esclavagiste sont peu - voire pas du tout - mises de l'avant et l'on rappelle que « les St-Luciens ne sont pas africains », ce qui semble le cas ailleurs dans la Caraïbe, comme en République dominicaine (Schaffler, 2008). Ste-Lucie est marquée par une absence de transmission de connaissances historiques liées à la colonisation ou aux sociétés caribéennes, l'histoire européenne ayant davantage été enseignée à l'école, processus participant de ce que Trouillot (1995) appelle un « silence de l'histoire ». L'histoire de Ste-Lucie a été écrite par les colons, entraînant la production d'une historiographie eurocentriste (Ferro, 1994), où seul ce qui est acceptable par les dominants sera « mis en lumière (*highlighted*) ».

Cet évitement de la question des origines africaines des St-Luciens, faisant écho à la « conven-

¹⁷¹ - Certains travaux généalogiques associent l'analyse des registres à celle des témoignages oraux. Ces recherches visent entre autres à trouver des preuves de parenté pour justifier des droits de succession, à expliquer la présence de certains noms de famille ou enfin à connaître davantage les liens unissant des membres de villages différents à Ste-Lucie.

tion d'évitement des relations raciales » présente en Colombie (Cunin, 2000 : 171), est contrebalancé par les préjugés à l'égard de comportements considérés au quotidien comme le reflet de survivances du passé esclavagiste et des origines africaines de la population, entre autres les relations inégalitaires entre hommes et femmes et la violence conjugale, le secret entourant les pratiques associées à la sorcellerie, la présence de *maji mwè*, les attitudes de soumission et le complexe d'infériorité de la population, le fait d'avoir « mentalement une chaîne au pied » ou de ne pas assumer ses responsabilités paternelles. En outre, il existe de nombreuses traces de présence africaine, dans l'usage du créole ou de certains termes linguistiques, dans certaines musiques et danses (*Kutumba, Debot...*) (Edmund, n.d.), contes, rituels comme le *Kele* (Lee, 1973 ; Simpson, 1973) et plus généralement dans la culture dite « traditionnelle » (Crowley, 1957b ; Guilbault, 1985, 1987a ; Kremser, 1986). Le rapport entretenu avec l'Afrique est ambivalent¹⁷², ce qui se traduit par un goût prononcé pour quelques aspects culturels africains - principalement la musique et la danse -, mais en même temps par des jugements moraux négatifs à son endroit et plus précisément envers certains comportements ou modes de vie jugés « africains », comme le port du piercing, certains comportements criminels ou attitudes jugées arrogantes, ou le multipartenariat masculin faisant des hommes St-Luciens des personnes qui ne sont pas « fiables » : « Ils ont du sang africain dans les veines, car ils ont toujours plusieurs femmes à la fois, 5, 6 femmes », déclare une interlocutrice. En outre, des comportements jugés moralement mauvais ou des remarques dépréciatives empruntent au registre discursif colonial et esclavagiste. Le sens donné au mot « *nèg mawon*¹⁷³ », qualifiant à l'origine des esclaves résistants et fuyant l'emprise coloniale en se réfugiant dans les montagnes, est aujourd'hui parfois employé pour qualifier des « mauvaises personnes (*vyé kalité moun, vyé nèg*) » ou des gens « en qui on ne peut avoir confiance, des tricheurs ».

Cette perception de l'Afrique est sans doute liée aux images - médiatiques notamment - qui sont données à voir de ce continent à Ste-Lucie, car, outre les images positives au plan culturel, via des clips vidéo de musique ou certains films et les discours de quelques St-Luciens qui disent rêver d'aller en Afrique ou disposer d'un « amour spécial » pour ce continent, l'Afrique est souvent réduite à évoquer

¹⁷² - Pour illustrer ce propos, j'évoquerai un spectacle musical, au cours duquel un groupe venant de la Dominique (*Midnight Groovers*) connaît un franc succès dès le début du concert, mais la question posée par le chanteur à la fin (Aimez-vous l'Afrique ?) laisse les gens silencieux pendant un long moment. Le groupe suivant (*Dr Sakis et ses sexy girls*), originaire du Congo, détend l'atmosphère et fait rire le public tout au long du spectacle, notamment grâce aux danses érotiques de ses « *sexy girls* ». L'appréciation du public est alors plutôt positive, agrémentée de quelques « ah, ces Africains... ».

¹⁷³ - Littéralement « qui s'échappent » (Frank, 2001).

la pauvreté, la malnutrition, au VIH/sida ou les guerres. Un interlocuteur rappelle le cas des messages de prévention visant des escargots mangeurs de légumes, auxquels le nom donné est « *giant african snails* », phénomène similaire à l'appellation donnée aux « abeilles tueuses » dites « africaines » aux États-Unis. Ces procédés visent selon lui à réactiver le fait que le danger vient d'Afrique, car « tout ce qui est mauvais vient d'Afrique, même si les Blancs continuent toujours à leur prendre leurs diamants [aux Africains] », déclare-t-il. Dès lors, tout ce qui est africain, qui est associé à l'Afrique ou qui a l'air africain, est mauvais¹⁷⁴. Il en va ainsi de l'usage du créole, de la ruralité, des anciennes générations, des pratiques de/associées à l'*obeah* (chapitre 7), ces éléments, lorsque associés à l'Afrique, pourront être dévalorisés. Ainsi, la moralisation des pratiques associées à l'Afrique se décline sur un mode principalement négatif et cela s'étend également aux personnes d'origine africaine (*moun djiné*), dont les rituels (*Kele*) proviennent d'Afrique, ou qui sont associées à l'Afrique (mouvement rastafari).

En effet, il existe une catégorisation ethnique à Ste-Lucie pour qualifier les personnes descendantes directes d'Afrique¹⁷⁵ et qui auraient conservé certaines pratiques, dont les rituels, les chants et danses, même si cette appellation, *djiné*, est sans doute moins usitée actuellement. Plusieurs personnes rencontrées sont dites *djiné*, mais revendiquent peu cette origine considérée comme une « mauvaise chose » d'après un interlocuteur : « Les Nègres-Guinée, ce sont les derniers parmi les Nègres (*Nèg djiné sé dènyé dé gwo nèg*) », déclare-t-il sous forme de dicton. Ce dernier ajoute qu'une femme *djiné* lui a expliqué ne pas enseigner cet héritage à ses propres enfants parce qu'elle en a honte, même si, dans l'absolu, elle aurait aimé pouvoir le faire. Cette déconsidération produit un double mouvement de peur et de respect à l'égard des *moun djiné*, car dans le passé, « ils faisaient peur, mais ils étaient aussi grandement respectés », pour leurs connaissances thérapeutiques par exemple. Quant au rituel *Kele*, destiné à célébrer la mort d'un individu ou tout autre évènement significatif par le sacrifice d'un bœuf, il était pratiqué par les *moun djiné* et ouvert à tous. Cette « cérémonie religieuse africaine » a presque disparu, entre autres parce que les dépositaires de connaissances rituelles sont décédés sans transmettre leurs savoirs. Aujourd'hui, « si ça existe, ça se fait en secret », dit-on. Parmi les *moun djiné* interrogés par un chercheur, seule une personne dispose d'un « autel *Kele* (*Kele shrine*) » dans sa maison. Les gens qui

¹⁷⁴- Ces représentations réductrices de l'*obeah* au « tout mauvais (*all negativity*) » renvoient à un procédé de synecdoque (Bilby, 2012 : 55).

¹⁷⁵- Il est intéressant de voir que la définition donnée par Frank (2001) à ce terme renvoie uniquement au phénotype et non à une appartenance ethnoculturelle : « *djiné* : *person with very dark, blue-black skin* (see also : *nèg*) ».

pratiquaient le *Kele*, souvent de façon discrète, étaient pour la plupart catholiques, mais, les Églises chrétiennes (catholique tout d'abord, puis protestante, pentecôtiste et évangélique), car « le christianisme avait une seule voix », ont diabolisé ces pratiques, tentant de les éradiquer complètement. Au cours de l'histoire, ce rituel a donc fait l'objet d'une condamnation importante par les Églises chrétiennes et la connotation qui y est encore associée est négative, entre autres parce qu'il fait peur et ce, même si certaines personnes, dont un prêtre qualifié de « culturaliste », ont tenté de changer cette dynamique. D'autres explications sont données à la disparition de ce rituel, telle une transformation non souhaitée vers des intérêts financiers - à condition d'en disposer suffisamment pour payer les musiciens -, ou mercantiles, mettant en jeu un chercheur en sciences sociales. En effet, le rituel aurait pour certains subi une « altération » suite à l'intervention d'un chercheur nommé M. Kremser, lequel aurait commandé le rituel, pour les besoins de ses recherches, créant dès lors un « faux rituel (*papicho*) » qui aurait « fâché » les divinités. À la suite de ce qui aurait été le « dernier *Kele* », de nombreux participants sont décédés de causes inconnues ou brutales et beaucoup de « mauvaises choses » s'en sont suivies, signes que ce *Kele* « plus créole » n'aurait pas dû exister. D'après cet interlocuteur, c'est peut-être « ce qui a tué le *Kele* à Ste-Lucie », la disparition du rituel étant dès lors reliée à de mauvaises actions.

La dévalorisation des pratiques et des personnes associées à l'Afrique semble aussi toucher les membres du mouvement rastafari à Ste-Lucie, lesquels possèdent pour la plupart une perception positive de l'Afrique, dans le sens où ils revendiquent leurs origines africaines, parlent ouvertement du passé colonial et esclavagiste, sont majoritaires dans une fête comme l'*African Liberation Day* à Ste-Lucie (25 mai) et critiquent le système éducatif qui enseigne aux enfants « l'histoire des hommes blancs ». Les Rastafari se positionnent contre l'hégémonie occidentale et catholique, comme en témoignent les discours faisant du Vatican le Diable en personne, et deux Rastafari ayant mis le feu à une Église de Castries (Elmer Griffin, 2006 : 14). La conception rastafari doit être différenciée de l'apparence rastafari, même si, du point de vue de la population en général, est rasta celui qui porte des *dread locks*. Comme le dit un interlocuteur rastafari, l'adhésion à cette conception suppose un suivi de principes moraux relativement stricts, interdisant notamment de « voler, mentir, tricher », de boire du rhum ou de porter des armes. Ce mouvement suppose une connexion forte avec l'Afrique, ce qui fournirait une raison, ajoutée

au fait de consommer du cannabis et d'être associé à la fainéantise¹⁷⁶ ou à l'irresponsabilité, aux processus de disqualification à leur endroit par les autres membres de la population. Les Rastafari sont souvent considérés des « éléments indésirables » par le reste de la société, comme le montrent Gmelch et Gmelch (1997 : 154) pour la Barbade. Cette perception négative des Rastafari conduit des individus à ôter leurs signes distinctifs rasta pour éviter d'être marginalisés socialement. Une de mes hypothèses de départ consistait à dire que les membres du mouvement rastafari, parce qu'étant plus « connectés » à l'Afrique et disposant d'une vision méliorative de ce continent, auraient moins tendance à dévaloriser ou à diaboliser les pratiques de/associées à l'*obeah*. Toutefois, au fur et à mesure des conversations avec certains d'entre eux, je constate que leur vision de ces pratiques est également négative, ne voulant aucunement y être associés. Toutefois, comme leurs discours sont fortement teintés de référents religieux chrétiens, il paraît difficile de dire si c'est l'appartenance au mouvement rastafari qui intervient dans les jugements envers l'*obeah* ou d'autres facteurs, reliés à l'influence de la culture chrétienne notamment.

4.1.4.5. Perceptions à l'égard d'Haïti, la figure du zombi

L'analyse des représentations associées à l'Afrique conduit à se pencher sur Haïti et les Haïtiens, car il se crée une sorte d'analogie entre les deux. On évoque la proximité plus grande des Haïtiens avec l'Afrique : « Là-bas [en Haïti], ils sont différents de nous, ils sont plus proches de l'Afrique que nous, ça se voit dans leur manière d'être », confie un interlocuteur. On entend des Haïtiens qu'ils sont « dans la misère et les tourments depuis longtemps » et que, si le pays est caractérisé par une forte insécurité, c'est parce que les Haïtiens « ne prient pas le Bon Dieu » et cela fait qu'ils « s'entretuent tous ». On entend aussi que ce qui « déchire » le pays, ce qui fait qu'il « ne peut pas voir le développement », « c'est le *vodou* ». De ce point de vue, ce sont les « croyances » des Haïtiens qui sont jugées et qui expliqueraient les conditions sociopolitiques et économiques actuelles de ce pays : « C'est ça qui détruit la vie en Haïti. Ce sont des mauvaises croyances. » Cette attribution de qualités maléfiques aux Haïtiens ou aux personnes ayant voyagé en Haïti sera approfondie au chapitre 7.

Un terme tiré de l'imaginaire haïtien, celui de *zombi* et absent du dictionnaire de Frank (2001),

¹⁷⁶ - L'image de la paresse, associée au fait de consommer du cannabis, se nourrit très bien du stéréotype selon lequel beaucoup de Rastafari entretiennent des échanges economico-sexuels avec les femmes blanches touristes (Sheller, 2004), les femmes blanches étant d'ailleurs facilement associées à des touristes sexuelles dans la Caraïbe (Gearing, 1995).

est souvent évoqué à Ste-Lucie, mais son sens semble éloigné de la signification haïtienne. En effet, en Haïti, le *zombi* est une personne ensorcelée par un *oungan* qui, dans un état d'apathie général, devient son esclave (Degoul, 2005 ; Hurbon, 1987). À Ste-Lucie, la métaphore du *zombi* est souvent appliquée à des individus marginaux, parfois accusés d'opérations criminelles, de toxicomanie, ou plus généralement d'actes jugés immoraux (opportunisme, exploitation, manipulation, paresse, mauvaise hygiène). On les appelle *zombi* à cause de leur « qualité » : « Ils ne sont pas *zombi*, mais ils ont les manières des *zombi* (*sé kalité yo*). Ils ne veulent pas travailler, ils sont fainéants, ils ne veulent pas tenir un coutelas, mais ils vont te surveiller toi et ton jardin et ils vont aller vendre ce qu'ils t'ont volé. Ils ne se soucient (*mélé*) de rien, ils font n'importe quoi. » Ainsi, le *zombi* est une personne qui « va voler des choses pour aller vendre et faire un peu d'argent », voire qui préfère « voler les choses des gens que trouver un travail, [et] vendre de la drogue aussi ». Les personnes accusées d'être des *zombi* sont mal vues parce que supposément consommatrices de cocaïne - et aussi sûrement de crack, même si localement on parle plutôt de cocaïne - et revendeuses à l'occasion, pour faire de l'argent rapidement, dit-on. L'attribution du qualificatif *zombi* touche aussi des personnes atteintes de troubles de santé mentale, comme cette femme errant nuit et jour dans la rue que l'on responsabilise personnellement : « Elle s'est faite toute seule comme ça en prenant de la cocaïne », déclare une interlocutrice, la responsabilité n'incombant pas un sorcier maléfique comme cela serait davantage le cas en Haïti. Cette femme peut être qualifiée de « vraie *zombi* » parce qu'elle est entrée dans le cimetière à la nuit tombée. En effet, le cimetière, lieu potentiellement maléfique (chapitres 3 et 7), est l'endroit privilégié par des vendeurs de drogue y opérant tranquillement la nuit :

Les *zombi* ce sont les gens qui prennent de la drogue, de la cocaïne ou de la marijuana. Mais ils ne vont pas dans les cimetières pour faire le Mal. Mais parce qu'ils savent que ce n'est pas bon de prendre de la marijuana ou de la cocaïne, ils vont aller dans un endroit où ils savent que les gens passent peu, c'est pour ça que ces gens-là aiment le cimetière. Et certains ont peur du cimetière. Comme ils savent qu'il n'y a pas de chemin là, ils s'assoient et font leurs affaires. C'est pour ça qu'on dit que les *zombi* sont dans le cimetière. Mais les *zombi* ne font rien avec les affaires du cimetière (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 47)

L'immoralité du *zombi* est liée à son usage de drogues, de « mauvaises cigarettes (*vyé sigawèt*) », voire de « cigarettes arrangées (*sigawèt wanjé*) » et donc ensorcelées, ce qui augmente son caractère maléfique. Les personnes qui consomment ces drogues deviennent mauvaises, par effet de contamination, ce qui est illustré soit par leur déviance, leurs comportements frauduleux ou criminels - le fait qu'ils soient « toujours dans les mains de la police » -, ou leurs troubles de santé mentale parce qu'ils ont « perdu la tête ». La consommation d'alcool peut aussi être stigmatisée, car elle donnerait lieu à des

comportements « mauvais », marginaux, agressifs ou à des problèmes de santé mentale. Notons à cet effet que, si l'alcoolisme et la toxicomanie étaient auparavant associés à une causalité surnaturelle ou à la mauvaise intention d'une personne jalouse, la tendance actuelle associerait davantage ces pratiques à une « déviance sociale » et le qualificatif de *zombi*, emprunté au registre magico-sorcellaire, serait alors étendu aux comportements sociaux jugés anormaux ou immoraux¹⁷⁷. Ainsi, face aux personnes qualifiées de *zombi*, la méfiance et la prudence sont de mise et les reproches ou jugements, d'autant plus forts lorsqu'ils visent des femmes, vont bon train. L'utilisation du terme *zombi* relève souvent de l'ordre de l'accusation morale (chapitre 7), comme chez cet homme qui s'insurge contre les milliers de morts causés par la politique de G.W. Bush en Irak, l'accusant d'être un *zombi*, un *vyé nèg*. Cette métaphore du *zombi* comme personne indésirable, ayant des troubles de santé mentale, des comportements toxico-manes ou criminels, se retrouve apparemment dans d'autres îles de la Caraïbe (Sheller, 2003), comme en Martinique où « les zombies sont les consommateurs de crack en proie à la folie hallucinatoire » (Mezonnier, 2000 : 108).

4.2. Discours religieux sur l'*obeah*

Outre les représentations socioculturelles et les critères de disqualification présents au sein de la population générale, les discours religieux relatifs à l'*obeah* doivent également être examinés car ils teintent fortement la moralité séculière étudiée précédemment. Cette partie révèle l'importance du religieux dans la vie quotidienne à Ste-Lucie, se manifestant à différents endroits, sur les voitures via des inscriptions (*Only God can Judge Me, My movement is guided by Heaven*), dans les discours des meetings politiques, des programmes radiophoniques ou les conversations de la vie quotidienne. Cerner les discours moraux à l'égard de l'*obeah* passe ainsi par une analyse des discours religieux à l'égard des pratiques qui y sont associées. Vont donc être successivement traités les représentations associées au pluralisme religieux, les rapports du catholicisme et des nouvelles Églises à l'*obeah* et la question de la « croyance » envers l'*obeah*, à travers l'étude d'un énoncé apparemment paradoxal (ça existe, mais je n'y crois pas). Cette partie permet de comprendre sur quelles bases les pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires de/associées à l'*obeah* ont été et sont rendues illégitimes du point de vue des religions dominantes et en ce sens comment ce point de vue participe de l'économie morale de l'*obeah*. L'analyse

¹⁷⁷ - En ce sens, « ces habitudes de vie, définies par l'épidémiologie comme des « facteurs de risque » [entre autres l'alcoolisme ou la toxicomanie] font ici l'objet d'une lecture moralisatrice » (Massé, 2008 : 221).

du thème de la « croyance » en l'*obeah*, initiée au chapitre précédent, sera poursuivie ici, donnant accès à son acception locale et au constat de l'existence de plusieurs postures possibles (exclusive, inclusive) dont la compréhension viendra enrichir l'étude des discours de/sur l'*obeah* (chapitres 6 et 7).

4.2.1. Pluralisme religieux et moralités

4.2.1.1. Représentations à l'égard de la pluralité des pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires

Comme la plupart des sociétés caribéennes (Simpson, 1978 ; Gates, 1980), la société st-lucienne est marquée par un pluralisme religieux qui se traduit par la présence de nombreuses Églises (catholiques, évangéliques, pentecôtistes, baptistes...), l'apparition de nouveaux mouvements religieux et spirituels - dont le mouvement rastafari ou l'Église de scientologie par exemple -, ainsi que l'existence d'un fond spirituel, magique et sorcellaire issu d'un syncrétisme amérindien, européen et africain. Tous ces phénomènes se traduisent par des pratiques variées et sont imprégnées de moralités diverses. Les points de vue des personnes (prêtres catholiques, pasteurs évangéliques, protestants, adventistes, de l'Église de Dieu, membres des Témoins de Jéhovah, de l'Église *Grace and Truth*, musulmans) sur la question du pluralisme religieux sont variables et la plupart d'entre elles admettent que le nombre de religions a considérablement augmenté ces dernières années, ce qui ressort dans les passages suivants : « Il y a presque autant de religions que de personnes », « il n'y a pas assez de tes cheveux sur la tête pour compter les religions à présent », « il y en a même plusieurs qui n'ont pas encore de nom ». Des interprétations théologiques interviennent dans l'explication de la création des différentes dénominations religieuses ou dans l'attribution de cette séparation, résultat d'un complot visant à « diviser les gens » ou de l'œuvre de Satan. La diversité des affiliations religieuses se reflète parfois à l'intérieur d'une même famille, ce qui peut provoquer des tensions en son sein. Ce pluralisme religieux est interrogé par des croyants qui questionnent cette multiplicité alors qu'il n'y a « qu'un seul Bon Dieu, un seul Jésus », qui favorisent la foi plutôt que la pratique en disant aller « tous les côtés où on prie le Bon Dieu ». Un autre interlocuteur avoue s'être « promené » d'une Église à l'autre : « Parfois, j'allais à l'Église catholique, mais je n'étais établi nulle part. S'il me venait à l'idée de prendre un petit morceau de la messe, j'y allais ». Souvent, l'adhésion à une religion précise devient secondaire par rapport au fait de croire en Dieu.

Les pratiques religieuses des St-Luciens sont « plurielles » et coexistent parfois chez un même individu, donnant lieu à une combinaison de pratiques « apparemment contradictoires » (Shore, 1990a)

ou « apparemment paradoxales » (Fainzang, 2001, 1997). Selon un processus syncrétique en effet, les individus participent à des activités religieuses qui s'excluent pourtant entre elles, comme le cas d'un rituel *Kele* et du catholicisme à Ste-Lucie (Simpson, 1980 ; Kremser, 1993). Il existe plusieurs discours à propos de la combinaison - ou non - des pratiques de/associées à l'*obeah* avec d'autres pratiques religieuses. Une interlocutrice compare les situations st-lucienne et haïtienne, affirmant qu'en Haïti les gens peuvent aller à la messe catholique le jour et le soir se rendre au temple *vodou* et ces recours simultanés, entrant pour elle en contradiction, n'existeraient pas à Ste-Lucie, car « les gens qui vont à la messe ne pratiquent pas l'*obeah* ». Plusieurs interlocuteurs abondent dans ce sens en disant que le fait d'être élevé dans la religion catholique exclut la possibilité de croire en l'*obeah*, mais cette conception sera remise en question par des personnes qui considèrent plutôt que les gens qui vont à l'Église croient en l'*obeah*, posture inclusive qui sera examinée plus loin à partir des relations entre « croyance » et pratique de l'*obeah*, mais aussi à travers l'analyse des discours des praticiens de/associés à l'*obeah* concernant leur propre adhésion religieuse (chapitre 6).

Ce qui ressort de la question de la pluralité des recours religieux, spirituels, magiques et sorcellaires, c'est la polarisation des discours entre conception exclusive et inclusive d'une pratique/croyance religieuse avec une pratique de/croyance en l'*obeah*. La posture non exclusive tire en partie son origine du processus syncrétique lié aux pratiques spirituelles, magiques et sorcellaires dans la Caraïbe (Crowley, 1957a). Cette posture non exclusive, qui semblerait être la plus proche de la réalité des pratiques, admet le fait de combiner une pratique religieuse officielle, une croyance en Dieu, au recours à des rituels de protection ou à des praticiens de/associés à l'*obeah*. La posture exclusive n'admet pas au contraire pas que l'on puisse pratiquer une religion - chrétienne le plus souvent - et croire en l'*obeah*, ce qui revient à dire que l'on « ne peut pas être catholique et croire en ça [aux *gadè*] ». Cette posture exclusive est fortement imprégnée de moralités car, dans ce type de discours, ce n'est pas tant le type d'adhésion religieuse qui importe que la moralité de l'individu dont on parle. Ce processus de moralisation apparaît chez des personnes qui considèrent que le fait d'aller à l'Église ne constitue pas en soi un gage de bonne moralité, telle cette praticienne qui raconte le vol d'une hostie pour « faire du mal » par une personne venue communier : « Ça peut arriver, aller à l'église et faire des mauvaisetés », conclue-t-elle. La moralité individuelle est mise de l'avant dans le champ religieux en général et non pas seulement dans le cadre d'une pratique de l'*obeah* conjuguée à une pratique religieuse. C'est ce qui se dégage des propos suivants : « Ce n'est pas une question de foi, c'est une question d'individus et de caractère [...] Il y a

l'Église catholique et il y a des gens sincères qui y vont, d'autres qui sont mauvais », « parmi toutes les Églises, il n'y en a pas une qui est meilleure que les autres [car] ce qui fait l'Église, c'est ce qu'il y a dans tout cœur. Si ton cœur est bon, si tu as de la charité, de la patience, tu as envie d'aider les gens, c'est bon. » Ainsi, la pratique religieuse ne sera valorisée que si la moralité individuelle du pratiquant est irréprochable, s'il est *propre*¹⁷⁸, ce qui renvoie à l'idiome de responsabilité (chapitre 5), aux discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* basés sur les sacrifices personnels et la *propreté* morale (chapitre 6), ainsi qu'au processus de désignation à l'égard des praticiens de/associées à l'*obeah* en termes d'intentionnalité (chapitre 7).

4.2.1.2. Conversions et croyance en Dieu

Le pluralisme religieux offre aux St-Luciens une sorte de marché des religions qui donne accès à la possibilité de conversions. Les conversions religieuses sont pour beaucoup le fait d'anciens catholiques qui décident, pour des raisons personnelles ou culturelles, de changer de religion. D'une façon générale, les conversions ne sont pas toujours définitives car les nouveaux convertis manifestent parfois l'envie de revenir au sein de l'Église catholique, même si ces personnes semblent avoir « peur de ce que les autres personnes vont dire ». Certaines conversions semblent au contraire changer considérablement la vie des nouveaux adeptes, qui passent du statut de « mauvaise fille » à celui de femme respectable, la transformation témoignant ici de l'utilisation de la conversion comme stratégie individuelle de (re)construction d'un statut moral acceptable (Massé, 2009b ; Kenny, 2007 ; Mahmood, 2005). Ce phénomène des conversions est expliqué localement en termes individuels (opportunisme, consumérisme), culturels (rigidité de la pratique catholique et recherche de liberté plus grande) ou en rapport aux conséquences des modes d'actions des Églises. En effet, le prosélytisme des Églises ressort comme facteur explicatif aux conversions, certains évoquant la pression des enfants ou d'un membre de la famille à

¹⁷⁸- Dans cette perspective, le jugement dernier constitue le moment révélateur de la bonne moralité d'une personne, exprimée ici en termes de *propreté* (chapitre 6) : « Quand on paraît devant le Bon Dieu, on n'a rien. Si tu es sale, le Bon Dieu ne voudra pas que tu l'approches, mais si tu es propre, c'est que tu étais fait pour le Bien et il t'amènera devant le Père. [...] Le Bon Dieu n'accepte aucune bêtise (*maji*), tout ce qui est mauvais. Il t'a fait propre, il veut te retrouver propre. Si tu vois quelque chose de mauvais, c'est à toi de te retirer de là ».

venir rejoindre leur groupe. Les conversions sont aussi être motivées par un intérêt personnel¹⁷⁹, comme de vouloir se marier plus rapidement, ou encore de désirer appartenir au groupe parce qu'on aime le « prêche (*pwédicaman*¹⁸⁰) » ou « la façon dont ils [les membres] se comportent » dans cette Église.

Les discours sur les conversions constituent un terreau révélateur de jugements moraux, comme en témoignent les propos négatifs portés à l'endroit de ceux qui changent de religion. La fidélité à une Église est valorisée par un interlocuteur précisant être « toujours resté » dans l'Église catholique comme sa mère, ou par un autre n'étant « pas prêt de changer ». L'immoralité individuelle sera mise de l'avant lorsque la conversion est interprétée comme une forme d'errance religieuse et ainsi dénigrée, notamment chez ce prêtre évoquant un homme qui a « sauté (*jump*) » dans une autre Église pour aller « voir ailleurs », faisant le parallèle avec la consommation : « J'en rencontre des gens comme ça, ils partent, ils regardent ailleurs et ils reviennent. C'est pareil dans un magasin, quand tu vois toutes les télévisions, elles paraissent bonnes, alors tu prends. » On parle aussi de gens qui se trompent en « cherchant Dieu dans toutes les Églises possibles [alors que] Dieu est partout », ou de personnes qui ne cherchent pas à « trouver la solution à l'intérieur de l'Église », mais plutôt « à l'extérieur », car c'est « facile pour eux de trouver une réponse qui va être acceptable ». Le dénigrement d'un tel comportement va souvent de pair avec une vision anti-consumériste de la religion qui se traduit par la fidélité à une seule religion associée à une pratique religieuse assidue, positions combinées qui traduisent une posture religieuse moralement bonne. Ce discours sur la conversion rejoint les postures exclusives/inclusives précédemment évoquées par rapport au pluralisme.

4.2.2. Discours moraux du catholicisme sur l'*obeah*

4.2.2.1. Présence et perceptions morales du catholicisme à Ste-Lucie

L'Église catholique a perdu de son influence ces dernières années à Ste-Lucie (Gachet, 1975 ; Anthony, 1998), même si d'après Rollocks et Dass (2007 : 186), ce pays « *is predominantly Roman*

¹⁷⁹ - L'usage instrumental des conversions au protestantisme comme « stratégie de défense contre la sorcellerie » est développé par Richman (2012 : 278) dans le cas d'Haïti. L'auteure révèle d'ailleurs que, du point de vue des catholiques, cette conversion est plutôt interprétée comme une « autorisation pour la sorcellerie (*licence to sorcery*) », permettant de poursuivre une pratique de la sorcellerie sans avoir à répondre aux obligations du système de redistribution sociale et rituelle associé aux services aux *lwa*.

¹⁸⁰ - Ce terme semble être une combinaison des deux mots *pwédikasyon* et *pwèchman* (Frank, 2001).

Catholic (65.7%) » à l'heure actuelle. Cette prédominance se manifeste notamment à travers la présence d'éléments liturgiques dans les habitations, la pratique religieuse ou le recours à ses représentants au quotidien. Certains événements catholiques réunissent toujours un bon nombre de croyants, comme les communions, les mariages, les enterrements, la cérémonie et procession du *Corpus Christi* (15 juin), même si on assiste plutôt à une désaffiliation dans certaines organisations, notamment les *Mothers and Fathers Group* qui sont en constante recherche de participants actifs. On constate chez les représentants de l'Église catholique rencontrés à Ste-Lucie une diversité de tendances : un catholicisme à saveur « coloniale », culturellement attaché à la France et aux valeurs traditionnelles concernant le mariage monogame ou la non-implication politique, un catholicisme culturaliste faisant la promotion de la culture dite « traditionnelle » et du créole à Ste-Lucie, un catholicisme « de la négritude » qui critique la non-adaptation de cette religion à la réalité phénotypique et linguistique de la population (St.Rose, 1996) et enfin un catholicisme à tendance « universaliste » se manifestant par la présence de prêtres indiens en apprentissage du « travail pastoral ».

La perte d'influence de l'Église catholique est associée à des changements sociétaux (Anthony, 1998) - auxquels elle n'a pas forcément réussi à s'adapter -, à l'augmentation du nombre des nouvelles Églises, ainsi qu'à des transformations morales où l'individualisme et la cupidité ont remplacé la solidarité et la générosité. « Les temps ont changé », les gens sont « moins religieux » et l'Église n'a plus la même autorité sur les fidèles, là où, « avant, les gens acceptaient n'importe quoi des prêtres et des gens religieux, et ils avaient un très profond respect pour eux ». Cette estime¹⁸¹ face à l'autorité des prêtres serait en perte de vitesse aujourd'hui, selon un prêtre, pour des questions liées à l'éducation, à une augmentation de la pensée « critique » et de la « raison », au détriment de la foi. Ce changement de mentalité se manifeste aussi dans la volonté de disposer de prêtres qui ressemblent davantage aux populations locales. La réputation des prêtres à Ste-Lucie est touchée par les scandales de prêtres pédophiles, ce qui conduit à altérer la confiance accordée à des prêtres qui « violent des enfants, même des petits garçons ». Sont aussi mentionnées l'hypocrisie et leur non-implication dans la société, par rapport à des sujets épineux ou problématiques (présence de casinos, avortements...). Toutefois, certaines personnes estiment l'Église catholique et ses valeurs (bonté, partage...) et comme le mentionnait déjà Breen en 1844

¹⁸¹ - Cette attitude ne fait pas l'unanimité : en témoigne un interlocuteur sévère à leur égard, disant de « ces *béké* [qu'ils] faisaient croire trop de choses aux gens, les couillonnaient (*kouyonné*) [et qu'ils] méritaient qu'on les batte pour ça ». Le terme *béké* utilisé de façon péjorative ici renvoie à son acception en Martinique et en Guadeloupe pour désigner « les descendants directs des maîtres et colons » (Chivallon, 2006 : 20).

(1970 : 218), le clergé catholique a maintenu « *a reputation for sobriety, morality and moderation* ». C'est ce constat qui peut être fait à l'égard du catholicisme et de ses représentants à Ste-Lucie, et l'appartenance au catholicisme, impliquant une pratique assidue et un respect de ses principes moraux, constitue généralement une position moralement bonne. Car les différents lieux de discours religieux et moraux n'ont pas la même légitimité morale et on peut penser, avec Vonarx (2005) et Brodwin (1996) à propos d'Haïti, que les pratiques religieuses chrétiennes sont moralement légitimes et acceptables.

Outre la perception de la population à l'égard de l'Église catholique, les moralités du catholicisme ressortent de ses discours sur les nouvelles Églises, appelées « petites Églises » ou « petites religions », voire « fausses religions ». On entend des pasteurs des nouvelles Églises qu'ils sont en recherche constante de fidèles : « Son lot [au pasteur] est de trouver des disciples », confie un prêtre. Il arrive souvent que les pasteurs des nouvelles Églises soient accusés de cupidité et le constat de signes ostentatoires de richesse suite à leur mise en fonction n'étonnera personne, ce qu'un prêtre évoque ici :

Moi je n'accuse pas, mais je vois beaucoup de pasteurs qui conduisent de belles voitures et qui ont de belles maisons et j'en connais, hein, mais je ne peux pas dire que c'est la norme. Il y en a qui sont vraiment intéressés dans le travail missionnaire, ils sont là pour aider les gens. [...] C'est un fait que certains pasteurs sont intéressés par l'argent, pas seulement ici, aux États-Unis aussi. [On dit] qu'ils deviennent pasteurs pour pouvoir faire de l'argent (7)

Une plaisanterie circule d'ailleurs à ce sujet, selon laquelle « si tu veux construire une maison, fais-toi pasteur ». L'absence de sincérité des pasteurs est associée au mercantilisme supposé de leur démarche, se manifestant dans leur acceptation jugée rapide de nouvelles adhésions pour améliorer leur image. D'autres jugements sont énoncés en termes de manque de structure, de hiérarchie ou d'unité de ces Églises, d'absence de crédibilité, ou de moyens de communication inappropriés (télé-évangélisation). Les services de guérisons offerts par certains pasteurs sont remis en doute par un prêtre « sceptique » face aux supposées guérisons et un pasteur évangélique constate que l'Église catholique ne s'oppose pas clairement à ces services de guérison, mais les découragent plutôt.

4.2.2.2. Discours catholiques envers l'obeah

L'attitude de l'Église catholique envers les éléments de la religion africaine traditionnelle et de la culture afro-caribéenne a longtemps été négative et sévère, comme envers le *Kele* ou l'*obeah*, qualifié par le discours catholique d'« *act of Devil worship* » (Beck, 1979 ; Anthony, 1986, 1990). Encore au-

aujourd'hui, des catholiques adoptent un discours manichéiste Bien/Mal, plaçant les pratiques de/associées à l'*obeah* dans la catégorie du Mal. Dans les familles catholiques, des gens se rappellent leur enfance au cours de laquelle l'*obeah* était un sujet de conversation rare, tabou, voire interdit. Un catholique peut conseiller à un proche accusé de pratiquer l'*obeah* de « sortir de ces affaires-là ». Pour d'autres, l'*obeah* sera le sujet de blagues, caractérisées par un mouvement de dévalorisation de ces pratiques et de la « croyance » en ces pratiques, en montrant par là une distanciation par rapport à la peur que l'*obeah* peut instaurer chez d'autres (chapitre 7). Et c'est à cette peur qu'un prêtre s'attaque en disant qu'il faut délivrer, à la différence des pasteurs, « un message d'espoir aux gens », plutôt que de se laisser dominer par cette peur, d'autant que celle-ci révèle une tendance à accorder un certain crédit à ces pratiques. La réalité et l'efficacité du *tjenbwa* sont donc remises en cause par des prêtres qui « disent que ce n'est pas vrai », même s'ils sont sollicités pour résoudre un problème d'origine surnaturelle. Un prêtre conseille d'ailleurs à une malade de ne pas suivre le remède prescrit par un *gadè* et de consulter un biomédecin, mettant en doute l'étiologie sorcellaire fournie. Dans ce cas précis, la jeune fille à l'origine de la consultation décède et le prêtre prend cet exemple pour montrer que c'est à cause de « stupidités (*kouyontwi*¹⁸²) » comme celles-là qu'il s'oppose aux *gadè*. Son opposition consiste à refuser de donner du crédit aux interprétations sorcellaires, en prêchant « contre les stupidités et la magie (*maji é papicho sal*¹⁸³) » et en déniant la possibilité d'être personnellement vulnérable à des attaques d'*obeah*. Cette position se traduit par une tolérance plus grande envers les praticiens qui n'attribuent pas la responsabilité de l'infortune à une personne extérieure. La posture des prêtres catholiques à l'égard de l'*obeah* semble se caractériser par un déni d'efficacité des pratiques et un rejet¹⁸⁴ des praticiens de/associés à l'*obeah*, et moindrement, des personnes qui y ont recours.

4.2.3. Discours moraux des nouvelles Églises envers l'*obeah*

Ces dernières années sont caractérisées par une augmentation du nombre des petites Églises

¹⁸² - Synonyme de *maji, papicho* (Frank, 2001).

¹⁸³ - L'association de tous ces termes (*maji, papichò, sal*) donne du fil à retordre pour la traduction étant donné que *maji* signifie à la fois stupidité et magie, que *papicho* renvoie à des bêtises et *sal* évoque autant la saleté physique que l'immoralité (*mal pwòp*) (Frank, 2001). Ces termes sont tous trois fortement imprégnés d'une connotation morale.

¹⁸⁴ - On pourrait d'ailleurs se demander s'il n'existe pas un lien entre cette attitude de rejet et/ou de déni des pratiques de/associées à l'*obeah* par les prêtres catholiques et les accusations de sorcellerie existant envers les personnes associées à l'Église catholique ou prenant effet dans des lieux et avec des objets du catholicisme, ce qui fait écho aux attributions sorcellaires visant les praticiens déniant toute affiliation à l'*obeah* (chapitre 7).

(anglicanes, méthodistes, baptistes, adventistes, évangélistes, témoins de Jéhovah) qui ont souvent une vision diabolisée des conceptions locales (Hurbon, 2000 ; Bourret, 2003) et qui n'ont pas toujours bonne réputation (chapitre 5). Ces Églises insistent beaucoup dans leurs discours sur des valeurs morales jugées importantes ; les dimensions axiologiques sont accessibles via les sermons, les documents et discours produits. Dans les paragraphes suivants, les conceptions du Mal, des démons et des pratiques de/associées à l'*obeah* seront analysées chez des pasteurs et membres de certaines de ces Églises, ce qui permet de déclinier des tendances inclusives (Église évangélique, Église de Dieu, *Grace and Truth*) et exclusives (Églises pentecôtiste, adventiste, témoins de Jéhovah).

Dans le cas de l'Église évangélique, la position d'un pasteur, en ce qui a trait aux représentations des esprits et des démons, paraît ambiguë, lui-même confiant « avoir un esprit (*ni on lèspwi*) pour discerner les choses ». Cette expression pourrait être interprétée à deux niveaux, d'une part en termes d'esprit en particulier, de divinité « personnelle » et d'autre part, de faculté mentale, de clairvoyance de l'esprit. Ce prêtre effectue des prières et des « services de guérison (*healing services*) » pour les gens qui ont des problèmes « non naturels » et il se protège de potentiels ensorcellements en « priant beaucoup Dieu », car, dit-il, il y a des gens qui font beaucoup de « sorcellerie (*bagay vodou, bagay obeah, zèb ou tjenbwa*) ». Ce prêtre utilise de l'eau bénite, de l'huile et du sel lors des services de guérison, pour retirer du pouvoir aux *gajé* et pour empêcher un *twavay*. Contrairement à d'autres conceptions religieuses, l'efficacité des pratiques de/associées à l'*obeah* n'est pas ici déniée et ce pasteur exprime une posture inclusive, ayant lui-même subi des attaques d'*obeah*, en cherchant à s'en protéger ou à se défendre.

Au sein de l'Église de Dieu (*Church of God*), dont les origines dateraient des années 1970 à Ste-Lucie, l'existence d'esprits démoniaques capables de posséder une personne est admise, un pasteur expliquant avoir « retiré le Diable de plusieurs personnes dans l'Église », à l'aide de prières et de la foi de l'individu atteint, et de la communauté religieuse, ce qui fait que « le Diable va partir en courant ». À la différence de l'Église de Dieu, l'Église *Grace and Truth* émet un message dans lequel « Satan peut t'oppresser, mais il ne peut pas te posséder car Christ est en toi ». La question des pratiques de/associées à l'*obeah* est abordée par l'une des membres qui admet la capacité de certains *gadè* de « voir » ce qui va se passer, habileté qui serait d'ailleurs présente dans les textes religieux selon elle. On voit ici que les pratiques de divination, souvent associées à l'*obeah*, ne font pas ici l'objet d'un rejet total, car certains *gadè* « sont proches de la vérité, [alors que] d'autres prétendent et le font juste pour l'argent », rejet au

contraire fortement marqué pour les pratiques de spiritisme. Cette adepte explique ne pas avoir peur de l'*obeah* et signale que la prière doit toujours s'adresser à Jésus et non à des Saints ou à la Vierge Marie, auquel cas il est impossible de savoir si on n'est, ou pas, en contact avec les Démons. Un des principes fondamentaux de cette Église est l'allégeance à Dieu, car « les actes de désobéissance viennent d'une rébellion, qui vient elle-même de la sorcellerie. Rébellion signifie sorcellerie », elle-même étant renvoyée à l'insubordination et à la manipulation : « C'est ce que fait la sorcellerie, elle manipule les gens et les choses pour que ce que tu veux arrive ».

Dans le cas du Pentecôtisme, les pasteurs ou les membres de cette confession religieuse se montrent beaucoup plus radicaux dans leur déni des pratiques de/associées à l'*obeah*. Des services de guérison, des « délivrances » sont offertes par des pasteurs pentecôtistes, lesquels vont évoquer des guérisons « miraculeuses », dans le cas d'une personne atteinte d'un cancer par exemple. L'observation d'une messe de guérison en contexte semi-rural permet de constater l'influence de la télé-évangélisation et des nouvelles technologies dans la mise en scène de l'évènement. Au cours de l'office, le pasteur fait un plaidoyer contre l'*obeah*, disant à ses fidèles que le Diable (*Devil*) ne lui fait pas peur parce qu'il dispose de la prière. Cette posture assurée face au Mal s'exprime lorsqu'il somme le Diable de venir le défier¹⁸⁵ en essayant de l'empêcher de dormir, un sommeil non perturbé venant dès lors démontrer la supériorité du pasteur par rapport au « Mal ». Les messes donnent l'occasion de réactiver l'existence d'une frontière entre le Bien et le Mal, situant les membres de l'Église pentecôtiste du côté du Bien. Les discours d'adeptes du pentecôtisme rencontrés par ailleurs font état d'une division morale binaire de la réalité entre le Bien et le Mal, entre la main gauche et la main droite et ce, de façon exclusive, au sens où « si on ne croit pas en Dieu, on croit au démon ».

Les discours moraux de l'Église adventiste - dont l'histoire est tout de même assez récente à Ste-Lucie - à l'égard de l'*obeah* ressemblent à l'orientation exclusiviste précédemment évoquée. Un pasteur adventiste évoque la binarité Bien/Mal en rappelant que le Mal « pollue » chaque aspect de la vie des gens qui vont être « tentés » par celui-ci, évoquant ici une altération morale. Des membres de cette Église adoptent une posture binaire, manichéenne et exclusive - sont alors opposés les gens qui font le Bien de ceux qui font le Mal -, se résumant dans les propos suivants : « Si tu n'es pas Bon Dieu,

¹⁸⁵ - Cette attitude de mise au défi sera approfondie au chapitre 7 à propos de la réception des accusations sorcellaires.

tu es Satan ». Les discours des Églises adventistes et baptistes se rejoignent dans le regard diabolisé porté sur bon nombre de pratiques, incluant le *Kele* et le Carnaval par exemple, et sur la « guerre spirituelle (*spiritual warfare*) » que ces Églises entendent mener contre le Mal. L'observation d'une messe adventiste à Castries donne à entendre l'imprégnation d'un discours moral axé sur le Mal, la « noirceur (*darkness*) » et l'impossibilité d' « avoir deux Maîtres ». Afin de se démarquer de l'*obeah*, un pasteur inscrit les pouvoirs de guérison, lors d'un rituel en cas de possession démoniaque, non pas du ressort de Dieu, mais du « sumaturel », ce qu'il qualifie de travail « spiritualiste ».

Les témoins de Jéhovah sont connus à Ste-Lucie par le démarchage et le prosélytisme dont ils font preuve pour recruter de nouveaux adeptes, via la diffusion de tracts par exemple. Concernant les praticiens de/associés à l'*obeah* et les guérisseurs « traditionnels », leur point de vue est assez ferme, notamment vis-à-vis de l'utilisation jugée douteuse de la prière dans les pratiques de guérison :

La Bible dit que nous ne sommes pas supposés aller chez les sorciers (*sorcerers*), chez les gens qui croient en... par exemple, si je suis... je me nomme un *fète*¹⁸⁶ : je fais des remèdes pour les gens, mais je prie Dieu quand je fais des remèdes ou des choses comme ça. Mais je ne sais pas pour qui tu pries ? Tu peux faire appel au démon. Je ne sais pas. Alors je ne suis pas supposée prendre ce remède-là, parce que je ne sais pas pour qui tu pries. [...] Mais pour aller dans une maison de quelqu'un qui dit qu'il est un malfaiteur (*malfète*), ou n'importe quoi d'autre, pour voir si les choses vont mal avec moi, pour aller voir quelqu'un pour avoir une petite bouteille, *hon hon* [non]. [...] Parce que le Bon Dieu dit que toutes les feuilles sont supposées servir de guérison pour la nation, comme des remèdes. Donc nous ne sommes pas obligés d'aller voir les gens qui font des *tjenbwa*, les gens qui se cachent dans toutes sortes d'affaires (*ki ka sévé kò yo nan tout plas*). [...] Les témoins de Jéhovah n'applaudissent pas ça du tout du tout. Ils ne veulent pas que leurs membres aillent voir ces gens-là (Femme - 70)

De façon générale, les pratiques de/associées à l'*obeah* - entre autres celles de divination, le recours à la prière dans la guérison, la « croyance » en l'*obeah*, sont assez fortement stigmatisées par les nouvelles Églises. Ces pratiques, aussi hétérogènes qu'elles soient, sont assimilées au Mal, aux démons, au Diable et servent donc de repoussoir moral aux membres de ces Églises. Le Mal devient ainsi une catégorie floue mais englobante qui permet de définir l'ennemi et de le combattre tous les jours. De la même façon, Massé (2008 : 227) constate en Martinique « la violence du rejet des recours à la *quimboiserie* » au sein des nouvelles Églises. De façon générale, leurs discours à l'égard de l'*obeah* sont marqués par une posture exclusiviste visant à instaurer une frontière entre Eux et Nous et elles participent ainsi au processus d'altérisation des pratiques de/associées à l'*obeah* en les incluant dans la catégorie du Mal. Toutefois, la démarcation n'est pas toujours si claire entre le Bien et le Mal, la « croyance »

¹⁸⁶- Ce terme découlerait du terme *malfète* et signifie en créole martiniquais à la fois « malfaiteur » et « sorcier » (Confiant, 2007).

ou non en *l'obeah*, ce qui est acceptable ou pas. Certaines Églises (adventistes, pentecôtistes) semblent plus radicales, marquées par une posture exclusive, alors que d'autres paraissent plus perméables et inclusives (évangélique, Église de Dieu, *Grace and Truth*). Les pratiques d'exorcisme visant à repousser le Diable et les esprits du Mal existent dans plusieurs de ces Églises (pentecôtiste, adventiste, baptiste, Église de Dieu) et le discours sur les protections face aux possessions démoniaques se traduit souvent par un mélange de peur et de responsabilisation individuelle, au sens où le possédé a « ouvert une porte permettant à Satan d'entrer dans sa vie ».

4.2.4. Discours sur la « croyance » et processus de moralisation

4.2.4.1. Extension du domaine du « croire »

Une des difficultés de l'analyse de la « croyance » réside dans la polysémie du terme « croire », autant au niveau local que plus général, Schmitz (2006 : 187) faisant aussi référence à cette « multiplicité sémantique ». En effet, d'après Pouillon (1979: 43), « le verbe français "croire" a ceci de paradoxal qu'il exprime aussi bien le doute que l'assurance ». Toutefois, l'idée n'est pas ici de « recueillir des croyances », mais plutôt de tenter de comprendre ce que l'usage de ce terme recouvre dans les représentations locales, tentant par là de dépasser le paradoxe évoqué par Pouillon (1979 : 47-48), selon lequel « c'est l'incroyant [l'anthropologue] qui croit que le croyant croit [...], qui réduit à une simple croyance ce qui pour le croyant est comme un savoir », ou encore de ne pas tomber dans le « piège conceptuel » (Lenclud, 1990), renvoyant au risque de « fautes » (barbarisme et contresens) résidant dans l'emploi de la catégorie anthropologique de croyance. Comme l'a également évoqué Favret-Saada (1977: 17), « dire, en effet, qu'on étudie les croyances de sorcellerie, c'est s'interdire par avance d'y reconnaître aucune vérité : si c'est une croyance, ce n'est pas vrai ». Mais dans la perspective de cette thèse, il s'agit plutôt d'étudier les processus de moralisation entourant les discours sur la « croyance en *l'obeah* » et ce, afin de comprendre les utilisations qui sont faites de cette notion au niveau local. Cette posture invite à concevoir les discours sur la « croyance en *l'obeah* » comme des « micro discours sur les réalités », se dégageant ainsi des approches empiristes et ethnocentristes des croyances (Massé, 2007b).

Localement, ce terme est sollicité dans des situations et des domaines variés. Prenons l'exemple d'une bibliothécaire qui évoque les bouleversements associés à la naissance de son enfant, mentionnant le fait de ne pas « croire » en l'avortement à moins de cas bien particuliers (viol, pauvreté extrême), ou

celui de gens qui « ne croient plus à la cuisine au bois ». Le recours à des remèdes « traditionnels » ou biomédicaux suppose pour beaucoup de personnes une « croyance » en leur efficacité, provenant en partie du fait d'y être « habitués », et on entendra à propos de l'*obeah* que les gens qui y croient « croient que tous les gens sont là-dedans ». Souvent, ce terme inclut à Ste-Lucie la pratique religieuse ou rituelle, même si certains pensent qu'il existe une différence entre « croyant (*believing*) » et « pratiquant (*worshipping*) », le deuxième mot supposant à la fois la croyance et la pratique de dévotions, subtilité qui n'est pas reflétée dans l'utilisation d'un seul terme. À de nombreuses reprises en effet, le terme « croire » est utilisé pour parler simultanément de la conception et de la pratique : « Si tu crois au Bon Dieu, tu ne peux pas croire aux *gadè* », ce qui signifie dans ce cas-ci que tu ne peux pas avoir recours aux *gadè* et donc concevoir l'efficacité de leurs pratiques. Or, et c'est ce qui est apparemment paradoxal lorsque l'on réduit la signification du terme « croire » aux seules représentations, une grande portion de la population est croyante, appartient à des confessions chrétiennes pour la majorité et a pourtant recours à des praticiens de/associés à l'*obeah*.

4.2.4.2. Croire en Dieu ou au Diable

Sont ici analysés les discours portés par la population à l'égard de la « croyance » en l'*obeah*, en faisant un rapprochement préalable avec la croyance au Bon Dieu, déjà abordée dans l'analyse des représentations de la maladie (chapitre 3). Croire en Dieu offre une possibilité de guérir, de se sortir d'une mauvaise passe ou de rendre malade, « une foi profonde et rien ne t'arrivera », car « c'est la foi qui aide les gens à s'en sortir ». La croyance en Dieu est souvent énoncée en termes de « confiance en Dieu », de « travail avec le Bon Dieu » et l'on parle aussi de croire au « Tout-Puissant » ou en « Papa ». On peut prier pour Dieu, voter pour Dieu, plutôt que pour n'importe quel parti politique, mais l'important semble être de croire en Dieu, même sans confession religieuse particulière ou en cas d'appartenance à des Églises différentes. Face à cette omniprésence de la croyance en Dieu, les positions athées ou agnostiques laissent perplexes et « se reconnaître tel équivaut à s'avouer immoral vu l'intrication de l'ordre divin, de la religion et de la morale » (Bougerol, 1997 : 99). Comme il sera vu au cours de l'analyse de la légitimation morale des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6), la « croyance en Dieu » intervient souvent dans les discours pour justifier une bonne moralité.

Face à la croyance au Bon Dieu, on lui oppose, non pas l'absence de foi, mais plutôt la

croissance au Mal, au Diable, à Satan, au Démon, formant une polarisation complémentaire développée au chapitre 5. Pour de nombreuses personnes, ne pas prier et à plus forte raison ne pas croire en Dieu n'a rien de neutre et signifie souvent qu'on croit au Diable, qu'on « ira de l'autre côté » et qu'on va se mettre « dans ces choses-là, les remèdes pas naturels ». Le fait de ne pas croire au Bon Dieu peut aussi être interprété comme le fait de se sentir supérieur à Dieu, donc de se rapprocher de Satan, car « Satan te fait faire des choses et tu crois que tu es libre ». Outre la protection offerte par la croyance en Dieu face aux malheurs potentiels et à la venue de Satan, la foi incite à ne pas se diriger vers les choses du Mal, en se gardant d'écouter « les gens qui croient au mal », phénomène déjà évoqué dans les explications de la maladie et de l'intervention de la « croyance » en l'*obeah* au plan étiologique (chapitre 3). Le manichéisme et l'exclusivité, traduits localement par l'idée de n'avoir qu'un seul Maître, se manifestent dans l'idée selon laquelle la glorification de l'un (Dieu) empêche en théorie l'appropriation de l'esprit par l'autre (Diable). Ce rapport dialectique entre ces deux objets de « croyance », mais aussi deux positions axiologiques, incite les gens à revendiquer la croyance en Dieu, sous peine d'être suspecté de croire au Diable. C'est en partie ce qui fait que la croyance au Mal, au *tjenbwa*, n'est que rarement exposée publiquement et va donc plutôt être perçue comme impliquant un double jeu : « Ceux qui croient au *tjenbwa*, ces cochonneries (*kochonni*), ils vont aussi à la messe, à l'Église, toutes religions. Mais quand ils disent qu'ils sont religieux, ce sont des bandes de voleurs et de menteurs. Ils sont hypocrites, ils vont dire qu'ils font ça, mais ils vont faire autre chose. » La croyance en Satan se traduit chez une personne par un comportement d'apparence normale, mais sous-tendu par des intentions maléfiques. Ces comportements apparemment contradictoires, jugés incompatibles par certains - aller à l'Église alors qu'on croit en l'*obeah* -, sont ambigus pour des personnes disposant d'une posture exclusiviste et cela ne se produit pas uniquement à Ste-Lucie.

Le manichéisme est toutefois nuancé au sein de la population, notamment entre le fait de « croire que le Mal existe », celui de concevoir que des personnes peuvent « faire du mal à d'autres » et enfin celui de « croire au Mal » de façon plus personnelle, qui signifie en fait de « glorifier le Mal », de « mettre sa confiance dans le Mal » ou « ses idées dans les affaires des *vyé nèg* ». Ces trois niveaux, parfois distincts, sont à considérer dans l'analyse de l'expression « croire au Mal », là où la position qui consiste à admettre que le Mal existe, posture partagée par une bonne partie de la population, n'implique pas une intention ou une participation personnelle. C'est là qu'interviennent des divergences par rapport à l'origine du Mal, considérant soit que c'est le Diable ou Satan qui en est l'auteur, les êtres hu-

mains n'étant que leurs pions, soit que ce sont des êtres humains pervertis qui sont poussés vers le Mal plutôt que le Bien, renvoyant par là à une intentionnalité humaine ou, pour le cas de la Martinique, à un choix pour l'engagement diabolique (Degoul, 2000). De telles actions peuvent être attribuées à l'individu, jugeant dès lors du caractère intentionnel de cette croyance, via un manquement à la foi, une faille ou un manque d'assiduité dans la pratique (présence à l'église, lecture de la Bible...) ou la croyance en Dieu, car « tu l'as abandonné [le Bon Dieu] pour aller chercher le Démon. Donc ce n'est pas la faute de Dieu, c'est la tienne. » De ce point de vue, ce sont les êtres humains qui mettent « les méchancetés sur la terre » et seul « prier Dieu » peut réussir à faire que le « démon » s'en aille, les fautes individuelles et le manque d'assiduité religieuse conduisant ainsi potentiellement à une affiliation sorcellaire. Cette assiduité ne dispose pas du même statut moral selon les interlocuteurs, relevant d'une nécessité pour les uns, une « vraie » foi ne s'exprimant que par une pratique assidue et régulière et d'une pratique non indispensable pour les autres. L'origine de la « croyance au Mal » peut être humaine, intentionnelle, mais extérieure cette fois, comme dans un cas de possession démoniaque suscitée par les intentions d'un « mauvais ennemi (*vyé lèlmi*) » fâché avec la personne. Cette conception d'une pratique (non)intentionnelle de l'*obeah* rappelle la distinction établie par Evans-Pritchard (1972) entre *witchcraft* et *sorcery* et montre que, du point de vue de la population, c'est bien souvent l'intentionnalité humaine qui prime dans l'explication des adhésions sorcellaires¹⁸⁷, même si les praticiens de/associés à l'*obeah* n'abondent pas dans ce sens (chapitre 6). La conception selon laquelle des personnes peuvent « faire du mal à d'autres » est parfois ambiguë dans la mesure où cela peut signifier qu'on parle par expérience et ainsi qu'on peut être soupçonné d'avoir été atteint par un sort ou d'en avoir soi-même envoyé, ou tout simplement qu'on accorde du crédit à ces pratiques jugées potentiellement efficaces, position risquée¹⁸⁸ qui peut facilement être interprétée comme une adhésion plus forte à la croyance au Mal.

4.2.4.3. *Existence/ croyance : « Ça existe, mais je n'y crois pas »*

Souvent, les personnes rencontrées établissent une frontière morale entre ceux qui croient et

¹⁸⁷ - En Guadeloupe, Bougerol (1997 : 76) avance dans le même sens que « la sorcellerie antillaise est de type instrumental : c'est la *sorcery* de l'anthropologie africaniste de langue anglaise, c'est-à-dire que les malheurs sont attribués à un individu qui volontairement a décidé de nuire ».

¹⁸⁸ - Dans la mesure où le fait de croire en cette capacité, en ces « mauvaises croyances », peut se retourner contre toi, par effet boomerang (chapitre 5), ce qui a été analysé au niveau des représentations étiologiques de l'infortune (chapitre 3).

ceux qui ne croient pas¹⁸⁹, même si ce n'est pas si simple pour tout le monde. Plus précisément, on constate qu'il existe une distinction entre jugement de réalité (« ça existe ») et jugement de valeur (« je n'y crois pas, je ne suis pas là-dedans »), ce que Calixte (1998 : 5) interprète en termes de « forte croyance », mais dont la « participation active » est « inhibée ». En outre, il existe une autre ambiguïté dans la mesure où le « ça existe » inclut - ou non - l'idée d'efficacité des pratiques de l'*obeah*. Ces nuances sont importantes, compte tenu de l'extension du domaine du « croire »¹⁹⁰ et de la pluralité des situations qui y sont associées. On peut tenter de dresser un portrait des diverses postures concernant la « croyance en l'*obeah* » à partir des positions suivantes, situées à l'extrême (non croyant/croyant pratiquant) ou dans une position intermédiaire (croyant exclusif/croyant inclusif).

La première posture, consistant à dire à la fois que les pratiques de l'*obeah* n'existent pas et que l'on n'y croit pas, semble assez rare chez les St-Luciens. Cette position s'exprime en termes de manipulations psychologiques exercées par des charlatans sur des individus crédules, principalement dans le but de les abuser financièrement ou psychologiquement. Cette posture vise à rationaliser les pratiques de l'*obeah* en se fondant sur un jugement « scientifique », « moderne », pour nier leur existence et leur efficacité (chapitre 7). C'est par exemple la posture que peut adopter un adventiste qui juge que les pratiques de protection sont des « bêtises (*maji*) » : « C'est faux tout ça. Moi, je n'ai pas de croyance là-dedans. Je vais plutôt croire que ce sont les dispositions des gens qui vont changer. [...] Mais je ne crois pas que les gens puissent faire des choses à d'autres. » À l'autre extrême, la posture du « croyant-pratiquant » semble plus rare et elle apparaît surtout chez le praticien de l'*obeah* qui revendique cette pratique. De ce point de vue, l'efficacité de ces pratiques est avérée, pour les avoir lui-même testées, en ayant été sollicité ou en ayant eu lui-même recours aux services d'un autre praticien.

Les deux autres postures, plus présentes, peuvent coexister chez une même personne à des moments différents, selon la situation et le contexte d'énonciation. Celle du « croyant exclusif », une des plus courantes à mon avis, consiste à dire que « ça arrive pour vrai mais je n'y crois pas ». Cette proposition apparemment contradictoire (« ça existe, mais je n'y crois pas ») devient compréhensible lorsque

¹⁸⁹- Camus (1997a : 40) qualifie ce phénomène, lorsqu'une personne dit ne pas y croire, de « distanciation prophylactique ».

¹⁹⁰- Il faut en outre considérer, avec Lambek (2010c ; 2000), que l'on ne peut pas penser en dehors de nos croyances car on ne possède pas d'autres idiomes pour exprimer notre pensée. Cette remarque s'inspire du travail d'Evans-Pritchard (1937 : 338) chez les Azandé : « *We cannot reason outside, or against [our] beliefs, because [we] have no other idiom to express [our] thoughts* ».

l'on prend en compte les extensions sémantiques du terme « croire », car cela renvoie ici en partie au fait de dire qu'on n'y a pas personnellement recours. Ainsi, on admet que les pratiques de l'*obeah* existent, que le Mal est une donnée évidente, que les praticiens de l'*obeah* sont capables de faire du mal, mais on revendique le fait de ne pas y croire personnellement, de ne pas avoir soi-même recours aux praticiens ou à des protections diverses et donc souvent de croire en Dieu et d'être sous sa protection. Car ne pas croire en l'*obeah* agit comme protection, dans le sens où la « croyance » peut provoquer la maladie (chapitre 3). De ce point de vue, l'existence de l'*obeah* relève du registre de l'évidence, car « ce n'est pas une question de croire ou pas (*you don't have to believe*) ». Comme le rappelle Pouillon (1979: 44), « le croyant n'a pas besoin de dire qu'il croit (à l'existence de Dieu), mais il n'a même pas besoin d'y croire, précisément parce qu'à ses yeux, elle n'est pas douteuse ». Cette posture du « croyant exclusif » conduit à une réflexion sur cette évidence reliée à la pensée magique, à l'instar de ce qui est écrit ici à propos de la sorcellerie :

Les représentations émiqes communes relatives à la sorcellerie [...] ne sont ni de l'ordre de "régions finies de sens" ni de l'ordre de la "croyance". L'intervention des génies dans la vie quotidienne ou l'efficacité pratique des charmes *vont de soi*. Tout cela se situe dans le registre du banal. [...] Cela n'a aucun sens "d'y croire ou pas" : nous ne sommes pas dans le registre de la croyance mais dans celui de l'évidence (Olivier de Sardan, 1988 : 533-534)

La posture du « croyant exclusif » est mise de l'avant par les gens lors de la première rencontre et aussi beaucoup par les praticiens (chapitre 6), car elle est moralement acceptable. Ici, la personne dira qu'elle « ne croit pas en ça », le « ça » pouvant renvoyer selon le contexte à la guérison par la prière, aux pratiques de divination, aux pratiques néfastes de/associées à l'*obeah*. . . Le « ça » ne constitue pas une réalité en soi, mais dispose d'un contenu moral compréhensible en relation avec la personne qui parle, le sens qu'elle lui donne et le contexte d'élocution.

En ce qui concerne la posture du « croyant inclusif », elle peut survenir après une expérience personnelle¹⁹¹ troublante associée à l'*obeah* ou du fait de l'enculturation, familiale notamment. Ici, c'est parce qu'on l'a « expérimenté », directement ou indirectement, c'est-à-dire soi-même ou par l'intermédiaire d'un proche, que l'on « croit » en l'*obeah*, que l'on « sait que c'est un *bagay* qui est vrai ». De ce point de vue, les pratiques de l'*obeah* existent et peuvent nous atteindre personnellement, en témoignent

¹⁹¹- S'intéressant aux négociations de sens dans les discours sur l'*obeah* tels qu'énoncés par des immigrants trinitadiens à Toronto, Butler (2002) évoque également ce phénomène et il parle plus précisément d'un « usage d'expériences personnelles pour construire un discours social significatif qui authentifie l'interprétation personnelle de l'*obeah* » (2002 : 170).

des expériences vécues interprétées comme des effets d'ensorcellements ou des recours personnels à des protections ou à des défenses. Cette posture est étroitement reliée à la précédente, celle du « croyant exclusif », par l'existence, dans la dimension inclusive, d'une sorte de preuve basée sur l'expérience. Et cette existence/efficacité réelle des pratiques sera interprétée, par des croyants exclusifs d'une part, comme le reflet d'une « croyance » préalable en l'*obeah*. On parle ainsi d'une force d'autopersuasion et du poids à la responsabilité individuelle dans la présence du Mal, au sens où « si tu penses négatif, cela va arriver ». D'autre part, les croyants inclusifs verront dans la présence du Mal une force extérieure liée à l'efficacité intrinsèque des pratiques, relevant là encore d'une évidence, sans que la croyance ait quelque chose à voir là-dedans. Les postures inclusives et exclusives peuvent s'incarner chez une même personne, tel un interlocuteur dont un membre de sa famille pratique l'*obeah* et qui exprime la difficulté d'un positionnement définitif sur la question. En effet, se disant « convaincu que ça existe », car l'on « ne peut pas prétendre que ça n'existe pas », ces pratiques existant et étant efficaces (« ça marche »), il déclare à un autre moment « ne pas croire en ça », mais « avoir un doute » sur leur efficacité. Pourtant, lorsque je lui rappelle toutes les mesures de précaution, associées selon lui au fait d'avoir été élevé dans la « croyance en l'*obeah* », qui conditionnent ses journées, il répond que ces idées sont toujours « dans sa tête », mais qu'il « n'y croit pas totalement », en tout cas « pas assez pour pratiquer »¹⁹².

4.2.4.4. « Ça n'existe pas, mais... »

Ce qui ressort de ce dernier témoignage, et plus globalement des postures intermédiaires (croyant exclusif et croyant inclusif), les plus courantes à Ste-Lucie, c'est le doute concernant l'efficacité des pratiques de/associées à l'*obeah*. La « croyance en l'*obeah* » ne peut être traitée par une logique binaire qui établirait une séparation nette entre la croyance et la non-croyance, entre croyants et non-croyants. Car ce sont plutôt l'ambiguïté et les nuances qui règnent dans un contexte magico-sorcellaire, comme Mannoni (1969) et Favret-Saada (1977) l'ont si bien illustré à travers l'expression « je sais bien... mais quand même ». Par exemple, que penser de quelqu'un qui dit « ne pas croire tellement en ça » ou qui juge une personne d'être « mitigée » ? Ce doute et cette incertitude conditionnent beaucoup d'attitudes et impliquent méfiance, mensonge, prudence et un sentiment de surveillance réciproque (Bougerol, 1997), postures qui servent de protections face aux intentions néfastes des autres. Ce scepti-

¹⁹²- Cet interlocuteur conçoit la possibilité de disposer de connaissances sur l'*obeah* sans « t'y impliquer », idée qui ne fait pas l'unanimité (chapitre 7).

cisme semble apparaître de façon plus large dans l'ensemble des relations humaines, dans la mesure où « tu penses connaître quelqu'un, mais tu ne sais jamais finalement ce qu'il fait » ; et l'idée de la « croyance en l'*obeah* » est imprégnée de cette incertitude quant à l'existence ou à l'efficacité des pratiques de/associées à l'*obeah*, laissant ainsi la porte ouverte à la possibilité que des personnes - ou elles-mêmes - en soient atteintes. Ce doute peut survenir et inciter l'attribution d'une causalité sorcellaire à des événements qui sont difficilement explicables. Et ainsi, même la posture du non-croyant, pourtant apparemment inflexible, pourra être revisitée, comme chez ce prêtre qui dit « presque y croire » lorsqu'on lui signale la présence de mauvais esprits dans sa maison. Ce glissement sera d'autant plus fréquent que la personne à l'origine de cette interprétation, praticien ou autre, l'énonce de façon assurée, faisant peser le doute quant à son éventuelle implication dans des pratiques de/associées à l'*obeah*. Un des arguments explicatifs de la non-croyance, ou en tout cas d'une attitude dubitative, est de n'avoir jamais « vu » quoi que ce soit qui puisse valider cette croyance, cherchant une preuve¹⁹³ de l'existence de l'*obeah*, - même si certains répondront que cette invisibilité est liée à un manque d'observation -, et on entend alors des phrases de ce type : « Je n'ai jamais rien vu, mais on dit ça, donc... tu te demandes si c'est vrai » / « Je ne crois pas ça vraiment, j'ai un doute, mais c'est ce que j'ai entendu ».

Conclusion : Discours religieux et « croyance en l'*obeah* »

Les discours sur la (non)pratique ou la (non)croyance religieuse sont imprégnés de valeurs morales et reflètent souvent la posture morale de l'interlocuteur. Les représentations de l'Église catholique et des nouvelles Églises à l'égard des pratiques de/associées à l'*obeah* ont été étudiées ici et on remarque qu'elles contribuent fortement, du fait de leur omniprésence notamment dans la société st-lucienne, à la délégitimation de ces pratiques, même si on remarque aussi une coexistence de référents apparemment contradictoires chez une même personne. Cela renvoie au paradoxe évoqué par Massé (2008) à propos des Églises fondamentalistes à la Martinique qui, en procédant à une « démonisation systématique des forces du mal », en décrivant « le phénomène du *quimbois* », « replacent les mauvais esprits et les forces

¹⁹³ - La question de l'obtention de cette preuve est délicate, car elle implique de se questionner sur différents ordres de réalité. Comme le dit une interlocutrice, il n'y a « aucune manière de prouver », car c'est « surnaturel », ce n'est « pas empirique », tu n'as « pas de preuve pour ça ». Un policier rencontré évoque également la difficulté à « prouver » qu'un individu possède une croyance particulière, le seul moyen étant d'accéder à des artefacts ou à des livres de sorcellerie. En outre, même dans une situation où l'on aurait vu quelque chose, des choses « flotter en l'air », par exemple, on tait son témoignage de peur de s'entendre dire que l'on est « fou ». Bougerol (1997 : 118 ; 2008 : 270) évoque ce décalage en termes de « hiatus cognitif et pragmatique ».

du mal au cœur des préoccupations des Antillais » (Massé, 2008 : 241). « Indirectement [écrit-il], ces Églises deviennent les meilleurs promoteurs du pouvoir des *quimboiseurs*; interdire avec force le recours à ces intermédiaires du mal suppose la reconnaissance de leur pouvoir et de ses fondements surnaturels » (Massé, 2008 : 223-224). On retient également de l'analyse des postures à l'égard de la « croyance en l'*obeah* » que l'exclusivisme est souvent priorisé, ressortant dans l'expression « ne pas avoir deux Maîtres », attitude fréquente dans les discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6). Toutefois, la posture inclusive transparaît dans les discours axés sur une expérimentation personnelle et donne à voir une ambiguïté constante face à l'existence et à l'efficacité des pratiques de/associées à l'*obeah*.

4.3. Discours biomédicaux et scientifiques sur l'*obeah*

Les points de vue scientifiques sur l'*obeah* ne seront pas approfondis outre mesure, mais plusieurs aspects, sur lesquels leurs jugements moraux se basent, seront explorés. Ces discours émanent notamment de médecins, professionnels de santé, membres de l'élite économique ou intellectuelle à Ste-Lucie, souvent formés en Amérique du Nord et en Europe. Les représentations à l'égard de l'*obeah* ressortent ici en termes de relations entre science et croyance, pensée rationnelle et irrationnelle, de superstitions, ou encore de changements de civilisation ou d'éducation.

Tout d'abord, même si certains évoquent le fait que la « croyance au *tjenbwa* » a tendance à être supplantée aujourd'hui par la « croyance en la médecine », le discours biomédical sera plutôt tenté de radicaliser la question en opposant de façon claire la raison scientifique à la croyance. Dès lors, la posture scientifique va dénier l'efficacité des pratiques de l'*obeah*, jugeant négativement la « croyance en l'*obeah* » comme des « mauvaises croyances (*vyé kwayans*) », des choses qui ne sont pas « droites (*dwèt*) », propos entendus chez une infirmière. Cette attitude n'est pas sans rappeler la distinction entre savoir - compris en termes de rationalité et conservé pour soi - et croyance - conçue en termes d'irrationalité renvoyée aux Autres (Massé, 1997). Cette vision de la sorcellerie comme croyance de l'Autre est analysée par Favret-Saada (1977) à propos de la « littérature » scientifique des folkloristes en France. C'est notamment cette posture qui m'est attribuée par des médecins, sous-tendant par là l'impossibilité pour un « esprit scientifique » de « croire en l'*obeah* ». Cette perception se reflète dans le terme de superstition utilisé pour qualifier la « croyance en l'*obeah* », concept opposé de façon claire à la raison

scientifique. De ce point de vue, le recours aux praticiens de/associés à l'*obeah* sera expliqué par le fait qu'une « raison rationnelle » n'a pu être trouvée pour régler le problème, menant les gens à expliquer leurs infortunes en termes « magiques ». La diffusion de la pensée logique et rationnelle est ainsi perçue comme un « éclairage » donné à des personnes auparavant guidées par l'irrationalité : « Bon avant, c'était plus courant qu'ils aient des *vyé kwayans*. [...] Mais à présent, tu vois moins ça, ils sont plus éclairés. » Cette attitude témoigne aussi de l'idée selon laquelle les représentations de la maladie et de l'infortune associées à la « croyance en l'*obeah* » ou à une causalité surnaturelle relèvent de phénomènes psychologiques, auxquels on ne reconnaît « aucune vérité » (Favret-Saada, 1977 : 17).

Ensuite, les pratiques de/associées à la sorcellerie sont rapprochées des représentations socio-culturelles à l'œuvre chez les praticiens et les personnes qui y ont recours, la « croyance en l'*obeah* » relevant ainsi d'une « marque culturelle indestructible ». La « culture » pourra être dévalorisée, dès lors qu'elle sera restreinte aux seules « croyances traditionnelles », notamment chez des personnes disposant d'un haut niveau d'éducation. Ainsi, l'interprétation sorcellaire fait « partie de la culture des gens » et devient difficile à « éradiquer ». Toutefois, certains semblent prudents dans leur jugement, tel ce médecin estimant que la croyance ne peut être ouvertement « critiquée » car c'est un phénomène culturel et un tel déni pourrait avoir des résultats néfastes et « destructeurs » chez les personnes soignées, en cas de positionnement clair envers ces croyances. La question de l'éducation sera alors abordée comme facteur explicatif du processus de transmission des représentations. C'est en ce sens qu'un prêtre étranger cherche à valider ses interprétations en me demandant d'analyser l'absence de fondement « rationnel » à l'existence de cette « croyance » à Ste-Lucie, laquelle relève selon lui d'un processus d'enculturation : « Depuis le début, les gens ont été élevés dans un même système et ils savent qu'il y a quelque chose qu'on appelle « magie noire (*black magic*) », mais les gens ne croient pas en ça. Ils savent à quoi on fait référence, mais ils n'y croient pas. » Souvent, les liens entre « croyance en l'*obeah* » et origine socio-économique et culturelle seront avancés par des personnes considérant que certains groupes socioculturels auraient une plus forte propension à la « croyance ». Un médecin d'origine martiniquaise évoque la corrélation existant entre le faible niveau d'éducation scolaire, le « niveau intellectuel » et la « croyance en l'*obeah* », considération contredite plus tard dans ses propos lorsqu'il évoque le cas de gens « de la haute sphère », des politiciens notamment, ayant recours aux praticiens de l'*obeah*. L'idée que des personnes éduquées partagent des représentations magiques et sorcellaires est contestée par un prêtre qui estime qu'il serait « curieux » qu'une personne qui « sort de l'université » dise qu'elle a vu un *gajé*. Dans

cette perspective, on considère que c'est le « manque d'éducation » qui est à l'origine de la perpétuation de la « pensée magique » et l'implantation de la « médecine moderne » à Ste-Lucie amènerait les gens à « comprendre les choses » et à omettre cette « tendance à blâmer les choses sur des causes extérieures (*to blame things on outside causes*) », c'est-à-dire à adopter l'interprétation biomédicale de la maladie. Cette dévalorisation de l'interprétation sorcellaire apparaît chez des biomédecins jugeant moralement cette attribution causale en l'interprétant comme une démonstration de « facilité », ou chez ces interlocuteurs parlant de l'« incapacité (*inability*) » des gens à comprendre les phénomènes naturels, ou de leur « ignorance », toutes deux marquées par une « mentalité magique » qui relègue l'explication au domaine surnaturel. Facilité, ignorance et incapacité viendraient donc expliquer la présence de l'interprétation sorcellaire, associée à une méconnaissance du registre biologique de la maladie.

De ce point de vue, la « croyance en l'*obeah* » constituerait un « vestige (*remnant*) » du système d'explication « traditionnel » - alors lié au contexte agricole, au mode de vie rural - qui persisterait chez les personnes « en transition », élevées dans ce contexte, mais de plus en plus en contact avec la biomédecine. Ici, les représentations de l'*obeah* constituent une sorte de « quille (*keel*) » sur laquelle s'appuyer et le passage d'une mentalité à l'autre correspond au « développement de la conscience/connaissance (*consciousness*) ». Cette posture scientifique traduit une pensée évolutionniste, comme en témoignent les propos suivants : « Les St-Luciens sont encore au stade du Moyen Âge », ils sont « en arrière » par rapport à d'autres nations, ils « n'ont pas encore grandi assez » et sont toujours « bloqués à un certain niveau ». Ce « changement de mentalité (*consciousness shift*) » et la disparition progressive de telles « croyances » sont rapprochés des phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation progressive de la société, lesquels donneraient accès à une éducation plus « moderne » et viendraient favoriser la disparition des interprétations sorcellaires. Le développement socio-économique et les changements structurels motiveraient cette disparition, à travers l'apparition de l'électricité dans les zones rurales par exemple, parce qu'ils ont « détruit beaucoup de structures qui supportaient l'*obeah* », offrant ce que Degoul (2000 : 58) nomme une explication « d'ordre écologique et technologique », renvoyant la sorcellerie à quelque chose de « traditionnel » (Geschiere, 1995 : 8). Toutefois, ce renvoi de l'interprétation sorcellaire aux choses du passé, aux « traditions » ou à un faible niveau d'éducation ne fait pas l'unanimité, à l'instar de cet interlocuteur qui manifeste son étonnement devant le fait que « ce

sont les gens éduqués qui s'intéressent aux *Maths et Physiques*¹⁹⁴ » - précisant dès lors sa volonté de rester dans l'ignorance -, ou de celui-ci qui regrette que les gens « aient leur esprit juste là-dedans (*have their mind just in that*) », même en cas de diabète par exemple. En outre, ces postures scientifiques et rationalisantes sur la « croyance en l'*obeah* » sont des représentations persistantes qui peuvent être contredites par des données de terrain, dans la mesure où il est possible de constater sur place que ces pratiques ou la « croyance » en ces pratiques n'appartiennent aucunement en exclusivité aux personnes âgées issues du milieu rural, ou à certains groupes socio-économiques particuliers (chapitre 7). Ces conceptions participent d'un processus d'altérisation et de dénigrement des pratiques et praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 7).

4.4. Discours publics sur l'*obeah*

L'économie morale de l'*obeah* sera ici approfondie par une esquisse des discours publics sur l'*obeah*. Par discours publics, j'entends, à l'instar de Zigon (2010 : 7), les « articulations publiques de valeurs et de conceptions qui ne sont pas *directement* reliées aux institutions », les discours médiatiques (radio, journaux, revues, télévision) reflétant plusieurs tendances dont certaines sont évoquées ailleurs, mais aussi les discours littéraires faisant apparaître la pratique de l'*obeah* en toile de fond. Une brève analyse de l'*obeah* dans la sphère publique et médiatique, à travers des documents journalistiques et radiophoniques st-luciens publiés autour des années 2006-2007, révèle une faible présence de l'*obeah* dans les articles recensés. Lorsque le thème de l'*obeah* apparaît, c'est souvent pour évoquer une situation extraordinaire, à caractère sensationnaliste, ou pour réfuter l'existence ou l'efficacité de telles pratiques, cette dernière tendance faisant alors écho à la posture scientifique analysée précédemment. Ainsi, comme l'écrit Calixte (1998 : 30), « *the media has single handedly portrayed the components of Obeah as an archaic ineffectual system* ». En ce qui concerne les médias radiophoniques st-luciens, le thème de l'*obeah* est abordé, pour le diaboliser ou le délégitimer, dans des émissions à caractère religieux, dans des programmes à caractère scientifique et médical donnant une place d'honneur à l'interprétation biomédicale de la maladie, ou encore dans des émissions régulières animées par Jouk Bois. En effet, cet animateur parle assez facilement de ces pratiques et surtout des rumeurs circulant à l'égard de personnes ou entourant certains événements et il va assez souvent mentionner leur existence en termes de

¹⁹⁴- Cette paraphrase est une de celles utilisées pour désigner la « *Science* », autrement dit l'*obeah*. Il est d'ailleurs intéressant de noter les statuts opposés accordés à la *Science* et à l'*obeah*, l'un étant promu et l'autre illicite (Murray, 2007).

« croyances », adoptant une posture rationalisante. Il semble d'ailleurs ici nécessaire de noter l'importance de l'influence des discours médiatiques dans la perception des St-Luciens à l'égard des étrangers, Martiniquais ou « Africains », dans le sens où ils ressortent quasiment à l'identique au sein des discours populaires. Dans un article visant à montrer un « autre point de vue » sur l'*obeah*, Annius-Lee (2002) évoque la pratique visant à *mawé* la personne de son désir et se questionne sur le fait que des êtres humains « ordinaires et rationnels » s'adonnent à de tels actes. Cette auteure fait une distinction entre le satanisme, la sorcellerie (*witchcraft*) et l'*obeah*, renvoyant les origines de ce dernier à l'Afrique de l'Ouest - alors inspirée des travaux de Tierney (1969) - ou à la France, selon les propos d'un prêtre ayant fait des recherches à ce sujet. Annius-Lee mentionne que la pratique de l'*obeah* « fait partie intégrante de la culture st-lucienne », devant être ainsi conçue comme un fait religieux, même si elle rappelle, à l'instar de Tierney (1969), que les praticiens de l'*obeah* sont plus forts dans les villages constitués par une forte présence de St-Luciens originaires de l'Inde et qu'il existe un « *obeah* pur » pratiqué par des *obeahman* dont on dit qu'ils sont « ignorants, pauvres et illettrés ». Toutefois, elle signale l'apparition d'une version plus « dangereuse » de l'*obeah* à Ste-Lucie, introduite par des personnes plus « sophistiquées », des individus très éduqués qui ont recours à des « recettes » dans des livres interdits et bloqués aux Douanes : « *These books have been considered dangerous because they could manipulate minds, bodies and spirits. They give directions on how to make yourself invisible* ». Dans cet article, Annius-Lee évoque le cas d'une disparition attribuée au pouvoir de ces livres de l'*obeah* et cite le Code criminel pour rappeler que l'*obeah* est une pratique illégale et punissable d'emprisonnement. L'auteure finit son article en citant les conseils d'un prêtre, à savoir d'approfondir sa relation avec le Divin, qui n'est « pas une relation de superstition ». On voit donc que ce texte, alors qu'il propose de fournir un regard nouveau sur l'*obeah* et donc de démystifier ces pratiques, finit par proposer une distinction entre un « *obeah* pur » et un *obeah* « dangereux », et tend ainsi à réaffirmer le point de vue scientifique, catholique et légaliste de l'*obeah*, en le qualifiant de pratique superstitieuse et criminelle. Dans d'autres articles de journaux, il est écrit que les personnes pratiquant l'*obeah* sont des gens « toujours mentalement dans les âges sombres », rappelant aussi le caractère maléfique de ces pratiques : « *The powers of obeah seem to be used, almost exclusively, to commit acts of « evil »* » (Editorial, *The Voice*, 05/10/2002). Dans cet éditorial, l'efficacité des pratiques de l'*obeah* est associée au « pouvoir de suggestion » et Dolor (2002) parle quant à lui de « raisonnement circulaire » ou d'effet Pygmalion pour expliquer la présence des interprétations sorcellaires à Ste-Lucie. C'est également en termes psychologiques que Josie (2007) aborde la question des rumeurs de sorcellerie en contexte d'élections. D'autres mentionnent les accusa-

tions sorcellaires visant des personnes « à succès » au plan politique ou commercial (Hunte, 2007 ; Brown, 2007), ou dans un cas supposé de possession démoniaque chez une jeune étudiante qui « pratiquerait l'obeah avec d'autres étudiants » (Frederick, 2007). Dans ce dernier texte, un prêtre explique la situation par un « traumatisme psychologique » et l'auteur de l'article émet l'hypothèse d'un lien avec la consommation d'alcool et de cannabis. Un cas d'inceste est également évoqué par Wayne (2007b) à propos d'un homme souhaitant le « sang d'une jeune fille vierge pour faire de l'obeah pour l'aider à obtenir de l'argent ». D'autres articles de différents journaux st-luciens font mention d'interprétations locales liées au Diable, dont la « légende folklorique » du *Devil Bridge* à River Dorée, ce pont ayant été nommé ainsi en référence aux nombreuses difficultés survenues lors de sa construction, résolues par un homme ayant accepté de signer un pacte avec le Diable et trompant ce dernier en lui remettant non pas son « âme vivante », mais celle de son chien (Anonyme, 1990). En ce qui concerne les documents appartenant au « folklore », tels les contes et légendes, le caractère imaginaire et l'absence de véracité de telles histoires sont souvent répétés, à l'instar des écrits de Verin (n.d.). Ainsi, autant les orientations développées à travers les contes et légendes que les tendances apparaissant dans les revues et journaux st-luciens tendent à altérer l'obeah en renvoyant ces pratiques aux temps anciens, en les réduisant à des pratiques superstitieuses et irrationnelles, reflétant la tendance rationalisante constatée au sein des discours scientifiques.

Face à la rareté des sorties médiatiques concernant l'obeah et des propos à son égard, on ne peut que constater une plus grande présence des écrits à ce sujet dans le domaine littéraire et dans les analyses des écrits littéraires¹⁹⁵. Cette forte présence des pratiques magico-sorcellaires dans la littérature et dans l'imaginaire en général semble constituer un argument de poids pour valider l'hypothèse d'une altération de l'obeah. En effet, le média littéraire permet de parler plus librement d'un sujet considéré « tabou » par ailleurs - à l'instar des pièces de théâtre st-luciennes de R. Walcott (n.d. ; 1967) mettant en scène le Diable ou le sacrifice d'un enfant lors d'un rituel d'obeah -, mais il réinscrit en même temps ces pratiques et représentations au registre de la « croyance » et d'un imaginaire éloigné de la réalité. L'analyse de Sandiford (2011 : 138) rappelle à cet égard la « double nature » de l'obeah dans les textes littéraires et sa capacité à incarner un « imaginaire à la fois politique et moral ». À propos du livre de Khan

¹⁹⁵- Cela apparaît également dans le domaine de la musique, comme Bilby (2012 : 47) l'a bien montré dans un article portant sur les images de l'obeah véhiculées à travers les expressions culturelles vernaculaires, révélant que « l'obeah est le plus souvent publiquement représenté dans des termes largement ou entièrement négatifs, comme un forme de sorcellerie maléfique ».

(1964), Blundell (1965 : 55) décrit la démarche de l'auteur en faisant part du fait qu'il « *revealed the darker reality under the bright, tropical liveliness of the Caribbean* ». Il existe aussi une tendance, dans les écrits littéraires caribéens, jamaïcains notamment, à aborder le thème de l'*obeah* en associant ces pratiques et les praticiens à l'Afrique (Tucker, 1994), rappelant par là une des manifestations du processus d'altérisation de l'*obeah*. Une étude de la littérature st-lucienne datant de 1987 (Ismond, 1987) analyse la façon dont la sphère religieuse est abordée par deux auteurs, Garth St Omer et Derek Walcott. Ceux-ci écrivent des propos en réaction au catholicisme omniprésent et au « système moral rigide » qui en découle (Ismond, 1987 : 27). D'après Ismond, les écrits de Walcott démontrent le caractère complexe du fait religieux à Ste-Lucie et le fait qu'une « *'submerged' core of primitive religion [l'obeah] existed alongside the formal* », c'est-à-dire la religion catholique et il parle en outre des « *ambivalences and clashes this juxtaposition involved, and the powerful climate of superstition it created* » (1987 : 32). Encore là, les termes « primitif » et « superstitions » visent à qualifier ce système. Toujours d'après Ismond (1987 : 33), Walcott « *was above all concerned with the lack of spiritual direction underlying the strong hold of religion on the people, and despaired of the backwardness and ignorance fostered by this climate of superstition* ». Un des textes de Derek Walcott, *Omeros* (1990), met en scène une *obeahwoman* et, d'après Collins (1995 : 148-160) :

Although the eighteenth- and nineteenth-century colonial reports of obeah women practitioners are obviously Eurocentrically biased, emphasizing what was most threatening to the white planter class, they reveal that obeah was, throughout colonial history, an integral source of resistance by enslaved African women, as well as an important means of working out internal social conflicts. Obeah also helped enslaved Africans form a sense of Afro-Caribbean identity and spirituality. [...] Ma Kilman, inheritor of her mother's and grandmother's obeah wisdom, recalls the rage, guilt, and fears of the long tradition of colonial oppression, yet she also recalls an essential connection to ancestral communities and mother-culture. [...]

Walcott's use of the obeah woman as ancestral mother and healer and his insistence on retrieval of tribal memory through the obeah woman's connection to Afro-Caribbean spirituality and body work may signal an interesting turn in the writings of Caribbean men

Plusieurs des analyses littéraires révèlent en effet une double tendance de la littérature caribéenne : d'un côté, des auteurs masculins dressent un portrait négatif de l'*obeah* et surtout des praticiennes de l'*obeah*¹⁹⁶ - à l'instar du texte de Jackman (1998) présentant une praticienne malintentionnée envers un homme dont elle souhaite obtenir une propriété - et de l'autre, en réponse en quelque sorte à ces écrits, des auteures féminines font apparaître plus tard de façon positive dans leurs ouvrages des

¹⁹⁶ - Cela ressort de l'étude de K.R. Walcott (2005) analysant les écrits des Caribéens blancs et montrant que, bien souvent, le seul personnage développé dans leur littérature est une praticienne de l'*obeah*, souvent une nourrice ou une bonne, réaffirmant par là les distinctions basées sur « l'ethnicité, la race et la classe ».

personnages féminins associés à l'*obeah*, se débarrassant ainsi des « stigmates de l'exotisme » (Dubois, 2001 : 203). Paul (2000) fait également une analyse de la littérature caribéenne et des représentations des femmes et de l'*obeah* qui s'en dégagent. Elle compare les discours émanant des traditions orales et écrites, et révèle que, dans le premier cas, la tradition orale parle très négativement et marginalise l'*obeahwoman*, alors que les textes écrits montrent la femme possédant des pouvoirs d'*obeah* de façon positive, comme une figure puissante au sein de sa communauté. Dans le domaine des écrits, « historiquement, la pratique est reléguée au royaume de la superstition, du barbare, du comique et plus communément, du moralement déviant » (Paul, 2000 : 1). Elle rappelle que malgré la présence de l'*obeah* au sein des cultures caribéennes, cela reste toujours un « sujet tabou » et, comme le reflètent les littératures caribéennes (écrites et non écrites), « la réponse à l'*obeah* comme réalité culturelle est souvent le ridicule, l'hostilité et, couramment, le silence » (Paul, 2000 : 2). Les discours de tradition orale - à savoir des contes et légendes et des textes de Calypso - ont été recueillis à St Kitts et ils démontrent une tendance à faire de la femme une figure diabolique, l'incarnation du Mal, dont la première ambition serait de vouloir *mawé* l'homme. Dans les contes analysés par l'auteure, la praticienne de l'*obeah* devient une magnifique diablesse mêlant « l'excellence esthétique et l'imperfection morale », attirante sexuellement et dangereuse à la fois (Paul, 2000 : 51), rappelant le personnage de *ladjablès* à Ste-Lucie. En ce qui concerne le Calypso, l'auteure y perçoit une hostilité encore plus directe envers la femme, visant à la pénaliser publiquement de ses « comportements moralement déviants » (Paul, 2000 : 73), évoquant la chanson trinitadienne de Mighty Sparrow intitulée « Obeah wedding » (1966) dans laquelle il se moque et ridiculise une femme, la traitant de *papicho* et lui rappelant son manque d'hygiène, elle qui tente d'utiliser l'*obeah* pour s'attacher un homme, découvrant par la suite que celui-ci est en fait le petit-fils du praticien de l'*obeah* qu'elle a consulté. Dans l'ouvrage de Jean Rhys, intitulé *Wide Sargasso Sea*, Labaune-Demeule (2006 : 29) examine le statut du personnage secondaire du roman, Christophine, présentée comme une « figure du personnage antillais traditionnel de l'*obeah woman*, de la *quimboiseuse* dotée de dons et de pouvoirs magiques », et l'on y donne à voir l'aspect négatif de l'*obeah* en montrant Christophine « comme un personnage menaçant prêt à punir ». Ainsi, dans cet ouvrage, le Bien et le Mal s'incarnent dans le « double visage » de cette servante, reflétant l'ambivalence morale des personnes de/associées à l'*obeah* à Ste-Lucie. Et là aussi, l'*obeah* est associé à des enjeux de pouvoir : « La figure de la *quimboiseuse* devient alors l'emblème plus politique du pouvoir antillais confronté à la puissance du colonisateur que représentent l'Anglais et sa justice » (Labaune-Demeule, 2006 : 35). Halil (1999) interroge dans sa thèse le rôle de la « religion folklorique » dans la littérature caribéenne et

afro-américaine, à partir d'auteurs qui « se tournent vers les pratiques magico-religieuses pour former un contre-discours aux idéologies dominantes », sortant par là de l' « exotisme » d'autres écrits antérieurs. Halil évoque des écrivaines qui « ont transformé la religion populaire en arme littéraire de changement », concevant la religion populaire comme une forme de résistance. Ainsi, alors que de nombreux auteurs caribéens anciens mettent l'accent sur le caractère ambivalent de ces pratiques, qui peuvent être à la fois maléfiques et bénéfiques, la littérature caribéenne actuelle traitant de l'*obeah* semble vouloir contrecarrer les méfaits des perceptions héritées de l'époque coloniale, à savoir leur diabolisation et leur criminalisation (Nordius, 2006 ; Richardson, 1997), en voulant réinscrire l'*obeah* et les pratiques magiques dans l'ordre du politique, en en faisant un instrument de pouvoir et de résistance.

Conclusion du chapitre : Moralité séculière, critères de disqualification sociale, processus de moralisation de l'*obeah* et construction de son illégitimité morale

Tout au long de ce chapitre, la moralité séculière st-lucienne est donnée à voir par l'intermédiaire des discours moraux sur l'*obeah*. Cet examen passe par une analyse très large des représentations socioculturelles et des critères de disqualification locaux, tels qu'ils se déploient en relation au thème du pluralisme ethnoculturel et religieux et à celui de l'altérité. La polarisation linguistique, générationnelle, spatiale et culturelle évoquée au début de ce chapitre témoigne de processus locaux d'altérisation, ancrés socialement et culturellement et présentant une différence parfois conçue comme irréductible (chapitre 7). En effet, les figures de l'Étranger, du Blanc, du créolophone, de la femme âgée résidant en milieu rural, du Martiniquais, de l'Africain, de l'Haïtien et du *zombi* éclairent les processus de moralisation inhérents aux enjeux socioculturels locaux, dans la mesure où ces figures mettent en scène des personnages qui sont l'incarnation, sur la base de leur appartenance ethno-culturelle et sociale, des critères de disqualification et de discrimination existant dans cette société. Ainsi, les perceptions négatives à l'égard de certains groupes balisent et circonscrivent les accusations de marginalité, de dangerosité, reflétant un processus d'exclusion et d'altérisation à l'égard des personnes, pratiques et attitudes associées à ces groupes. Cette analyse a permis de mettre en lumière la différenciation morale existant entre l'usage de l'anglais ou du créole, entre le fait de résider en ville ou à la campagne, de s'adonner ou non à des pratiques dites « traditionnelles », mais aussi en fonction des critères que sont l'âge, le sexe et le groupe ethnoculturel. De nombreux processus de disqualification sont basés sur des critères ethno-culturels, visant principalement les étrangers, les personnes d'ascendance caribe, originaires d'Afrique ou d'Haïti,

ou associées à ces lieux, et c'est sur la base de tels critères que de nombreuses accusations morales et/ou sorcellaires sont fondées (chapitre 7). En outre, c'est aussi en fonction de certains de ces critères que les praticiens de/associés à l'*obeah* justifient leur pratique, ce qui explique à la fois la facilité avec laquelle certains d'entre eux sont accusés de sorcellerie et l'ambivalence entourant l'attribution du statut moral. La connaissance de tels critères permet en outre d'aider à comprendre le processus d'inversion symbolique (chapitre 7) selon lequel les personnes marginalisées socialement et culturellement - et donc jugées moralement - sont plus à même d'être investies de pouvoir magique et thérapeutique fort. L'examen de ces figures se poursuivra, car elles reflètent la mise en œuvre des valeurs morales (chapitre 5) présentes à la fois au sein des discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6) et dans les processus d'accusation morale et sorcellaire à leur endroit (chapitre 7). La compréhension des processus de moralisation visant l'*obeah* nécessite l'étude des critères d'évaluation morale, ces derniers participant au processus d'altérisation à l'égard des personnes de/associées à l'*obeah* basé sur des enjeux sociaux, ethno-culturels, politiques ou économiques.

Ce chapitre donne accès à une analyse des discours religieux et scientifiques portés sur la « croyance en l'*obeah* » et les pratiques associées, révélant des postures distinctes, exclusive ou inclusive notamment, qui agissent parfois de concert chez un même individu, dans un contexte marqué par un scepticisme¹⁹⁷ à l'égard de l'efficacité de ces pratiques. Les discours religieux relatifs à l'*obeah* témoignent davantage d'un dénigrement de ces pratiques que d'une diabolisation, le discours catholique à son endroit constituant une position moralement légitime. Cette position moins radicale dénote des nuances à l'égard de la « croyance en l'*obeah* », modération apparaissant clairement à travers la posture inclusive. On pourrait ici se demander si les transformations sociétales et religieuses, notamment la « culturalisation » du catholicisme, n'induiraient pas une tolérance plus grande à l'égard de l'*obeah*, cette indulgence se reflétant à travers cette posture inclusive, d'ailleurs attribuée par les autres à l'égard du catholicisme (chapitre 7). Cela fait écho aux propos de Massé (2008 : 223) à l'égard de la Martinique, où « le catholicisme est accusé d'être partiellement responsable des désordres moraux et sociaux, de par son « laxisme » envers les comportements immoraux (alcool, relations sexuelles extraconjugales, etc.) et sa tolérance à l'égard des pratiques de la *quimboiserie* ». Toutefois, à Ste-Lucie, c'est la posture exclusive qui semble plus légitime et donc plus prisée, dans les discours des nouvelles Églises notamment

¹⁹⁷ - Weatherly (1923 : 298-299) évoquait ce scepticisme en ces termes, constatant que l'*obeah* constitue un « *example of a belief which is intellectually doubted while instinctively accepted* ».

où les pratiques de/associées à l'*obeah* sont fortement stigmatisées et servent de repoussoir moral. Dans l'ensemble, les représentations socioculturelles, les discours religieux et scientifiques sur l'*obeah* participent du processus de délégitimation des pratiques et praticiens. De façon générale, on remarque que les discours religieux, scientifiques et publics au sujet de l'*obeah* s'inscrivent en continuité avec les discours antérieurs, faisant largement écho à la « construction coloniale » de l'*obeah* dont parle Paton (2009). Le chapitre suivant analyse l'expression concrète des valeurs morales suscitées dans l'élaboration de ce discours moral sur l'*obeah*.

Chapitre 5. Valeurs à la base de la moralité séculière: l'espace moral de l'*obeah*

Cette partie est consacrée à l'examen approfondi de plusieurs valeurs morales (respect, méfiance, jalousie, autosuffisance, réciprocité, honte, responsabilité, pardon, discrétion, franchise) nécessaires à la compréhension des discours de/sur l'*obeah* et des processus de moralisation à son égard. Ces valeurs peuvent être considérées comme des idiomes moraux dans la mesure où elles sont à tour de rôle et/ou concurremment utilisées pour construire le discours moral sur l'*obeah*, fonctionnant comme référents (Massé, 1999) et pour alimenter les processus de moralisation à son égard. Les différentes expressions et significations de ces valeurs seront décrites de façon étendue dans ce chapitre et elles seront sollicitées plus précisément en relation à l'*obeah* dans les chapitres suivants (6 et 7). Cette partie destinée à la compréhension des valeurs et idiomes moraux entourant l'*obeah* se terminera par une analyse des frontières locales du Bien et du Mal - nécessaire étant donné que l'*obeah* est fréquemment relégué au registre du Mal -, par une étude de la conception de l'effet boomerang, processus intervenant dans bon nombre d'interprétations sorcellaires et mettant en cause la moralité de la personne atteinte d'un malheur, ainsi que par une réflexion sur le secret et l'illégitimité de l'*obeah*. Il s'agit donc dans ce chapitre de rendre compte de l'économie morale de l'*obeah* à partir de la circulation et de l'utilisation des valeurs morales associées à ce phénomène.

5.1. Idiomes moraux nécessaires à la compréhension des discours de/sur l'*obeah*

L'exploration des valeurs et idiomes moraux sur lesquels la population se base dans ses jugements moraux et sur lesquels sont fondés les processus de moralisation à l'égard des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah* est requise ici pour comprendre son statut moral à Ste-Lucie. Il convient de préciser que la plupart de ces idiomes moraux sont interdépendants et qu'ils fonctionnent souvent par groupes, au sein desquels les idiomes se répondent selon les situations évoquées, souvent par antagonisme, mais aussi dans des relations de causes à effets, ou par amalgame et rapprochement. Certains idiomes ne seront qu'effleurés dans cette partie, ayant déjà été analysés dans les chapitres précédents (malchance) ou étant examinés ultérieurement et en profondeur, en lien avec les discours de/sur les praticiens de/associés à l'*obeah* (réputation), ou en relation à l'étude de l'illégitimité morale de l'*obeah* (secret et confidentialité).

5.1.1. Respect et respectabilité

Le respect correspond au sentiment de considération que l'on a envers quelqu'un ou quelque chose. La respectabilité, quant à elle, est le caractère de quelqu'un ou quelque chose qui est respectable, c'est-à-dire qui mérite du respect. Pour Bougerol, il existe un lien étroit entre réputation et respect, « la première est l'opinion que les autres ont d'un pair, le second les réactions qu'ils ont à son égard » (2007 : 725) et elle analyse ces deux valeurs, « fondamentales pour comprendre les relations aux Antilles » (2002 : 700), à propos des rivalités à la Guadeloupe, chez les conducteurs ou chez les jeunes délinquants. Les écrits de Wilson (1969 ; 1973), souvent cités dans ce domaine, évoquent la relation dialectique existant entre réputation et respectabilité et il en dégage des différences sur la base des critères que sont l'âge, la classe sociale et le genre. D'une part, la respectabilité, conçue comme « *a value derived from conformity to the ideals of the total society or the legal society* » (Wilson, 1969 : 78) s'opposerait à la réputation - définie comme « le cumul de richesse personnelle et un assemblage des signes de cette richesse » (1969 : 74) - des communautés locales et paysannes. Rappelons ici que la recherche de respectabilité remonterait aux besoins stratégiques des esclaves « d'adopter les pratiques et les valeurs des blancs comme moyens de valorisation et de promotion sociale [...] Les voies de la respectabilité passaient par l'imitation du blanc, planteur ou prêtre. La réputation, au contraire, relèverait d'un système créole de valorisation, le seul accessible à la majorité des gens de couleur » (Massé, 2008 : 121-122). Cette recherche de respectabilité est développée à propos de la conversion à l'Église méthodiste à Nevis, où, au temps de l'esclavage, les punitions, face à des crimes liés à l'*obeah*, consistaient à « confronter les esclaves aux missionnaires méthodistes » (Olwig, 1990 : 100). À cet égard, souvenons-nous du fait que la conversion religieuse peut être comprise comme stratégie individuelle de (re)construction d'un statut moral acceptable ; la diabolisation de l'*obeah* par les Églises officielles a sans doute joué un rôle dans ce phénomène d'attribution de respectabilité aux religions des colons.

D'autre part, les hommes, associés à la sphère publique, seraient plus à même d'être assimilés à la réputation, à l'exception des hommes âgés, alors que les femmes, circonscrites à l'unité domestique et à l'Église, seraient « plus enclines à adopter les normes européennes (...) de la respectabilité » (Massé, 2008 : 122). Voici comment Wilson (1969 : 78) résume sa suggestion : « *Women then always subscribe to a value system based on respectability and only partially, perhaps reluctantly, to a value system based on 'reputation'. Men, on the other hand, are completely involved in a value system based on 'reputation' but with age and social maturity, measured by economic security, marriage and so forth, move into a*

value and status system based upon respectability. » Cette perspective est critiquée par Besson (1993 : 19) car elle assimilerait de façon réductrice les femmes aux normes eurocentrées de respectabilité, les concevant comme des « imitatrices passives de la culture coloniale », négligeant par là leurs capacités de résistance à cette culture et leur participation aux dimensions de la réputation. Green (2006 : 1) poursuit cette critique, s'intéressant aux rapports vécus par les travailleuses afro-caribéennes (Jamaïque, Barbade, Dominique) et questionnant la « dialectique contrainte / autonomie ; elle considère que la construction masculine de la réputation et la « glorification de la virilité », telles qu'évoquées par Wilson, participent de l'idéologie d'une « suprématie masculine » et donc d'une « subordination féminine » (2006 : 10-11). Freeman (2005) revient quant à elle sur l'accent mis par Wilson sur la question de la « réputation » et de la sphère publique, au détriment d'une analyse approfondie de la sphère privée associée aux femmes et à la respectabilité, et des relations dialectiques existant entre ces deux notions. Le thème de la respectabilité est également complété par Scott (2002 : 272), lequel estime nécessaire de réinscrire davantage la notion de respectabilité dans un contexte sociohistorique, en la concevant comme une « représentation des processus historiques » et un « signe de l'histoire ».

Dans cette thèse, les notions de respect, de réputation et de respectabilité sont considérées comme des valeurs appartenant à un continuum commun. Ainsi, le respect, valeur globalisante, se joint à la réputation, conçue comme l'expression des marques de (non)respect, et à la respectabilité, reflétant quant à elle une intentionnalité personnelle, dans la mesure où elle se traduit dans les actions et discours posés par un individu pour obtenir du respect d'autrui. En outre, l'étude du thème des moralités genrées (chapitre 4) a révélé que les femmes ne cherchent peut-être pas tant à se rapprocher des valeurs occidentales qu'elles ne sont en fait davantage l'objet de reproches que les hommes, plus à même d'être moralement jugées et marquées du sceau de non-respectabilité, ce qui signifie entre autres qu'elles se doivent de fournir davantage de preuves de bonne moralité pour atteindre cette respectabilité : se tenir correctement, ne pas voler ni être sujette à la convoitise, ne pas faire de démonstration publique et rester réservée, soigner son apparence, être accompagnée, en couple ou mariée, mais surtout ne pas être sexuellement active hors du mariage ou du couple, au risque d'être qualifiée de prostituée. . . Ainsi, la recherche de respectabilité n'est peut-être pas tant volontaire qu'imposée par la société sous forme de reproches et de contraintes morales. Cela peut se traduire par l'importance accordée à l'hygiène : « C'est une chose pour laquelle tous les gens me respectent [déclare une interlocutrice], je suis toujours propre. Tous les gens me respectent. Le respect c'est la chose la plus importante pour tout le monde, petit bébé comme

vieille personne. » La nécessité morale de soigner son apparence physique semble toucher à la fois les femmes et les hommes, même si les contraintes envers ces derniers semblent moindres et qu'ils accèdent plus facilement au statut d'homme respectable, si tant est qu'ils manifestent de la « virilité » (Bougerol, 2002) et du courage - notamment en cas de rupture amoureuse -, qu'ils font preuve de discipline, en termes de consommation d'alcool ou de drogue (Klein, 2001), qu'ils disposent de notoriété auprès des femmes ou de la population en général, ou qu'ils respectent la norme en vigueur en ne déclarant pas leur homosexualité, celle-ci étant perçue comme « mauvaise (*wrong*) » et « contre-nature ». Ainsi, comme le montre Bougerol (2007 : 725) pour la Guadeloupe, « la réputation est autant une affaire d'actes que de commentaires », ce qui signifie que les hommes doivent faire preuve de certaines habiletés et d'une « aisance dans le maniement des mots ». À Ste-Lucie, il est attendu des hommes qu'ils donnent l'exemple, notamment lorsqu'ils ont un métier qui les rend visibles et les positionnent en situation d'autorité (policiers, politiciens ou instituteurs...). En outre, certaines fonctions sociales, comme celles de capitaine ou de praticien de l'*obeah*, renforcent la réputation d'un homme (Wilson, 1973).

On entend à Ste-Lucie que le respect est une valeur en chute libre, ce qui se traduit selon les propos du Ministre des Affaires familiales par une augmentation de la criminalité. La notion de respectabilité est d'ailleurs mise en relation par Freeman (2005) au contexte politico-économique à la Barbade et notamment à la « globalisation capitaliste ». L'auteure considère que la « flexibilité » requise par les politiques néolibérales rejoint cette dialectique réputation / respectabilité, en devenant un attribut de la réputation considéré comme une prédisposition des populations natives afro-barbadiennes. Dans le cadre des relations amoureuses, la flexibilité de la sphère publique (réputation) fait ainsi face à une stabilité de la sphère domestique et privée (respectabilité) ; Freeman (2005) analyse le cas d'une femme entrepreneure, redéfinissant plus globalement son appartenance à une classe moyenne émergente, pour illustrer la combinaison d'éléments associés à ces deux notions. À Ste-Lucie, ce seront des valeurs comme la justice ou l'égalité, disposant d'un fort contenu politique, qui sont avancées pour évoquer le manque de respect. En effet, le sentiment de justice devient une valeur morale importante pour des personnes estimant que les lois sont bafouées, que les policiers « tuent des gens alors qu'ils sont censés faire le bien », ou que le gouvernement est inactif face à l'augmentation de la criminalité, des inégalités sociales liées à la santé ou des mauvaises conditions de vie en général. On entendra que « la justice n'est pas droite », ou que la police est corrompue ou s'implique dans des affaires d'*obeah* (chapitre 7).

Plusieurs critères conduisent à des manifestations de respect, à davantage de considération et

donc à des mesures de précautions. Pensons au statut socio-économique élevé - là où la démonstration de respect sera d'autant plus manifeste envers des personnages publics importants - et à certaines habiletés tirées de la position socioprofessionnelle ou du réseau social. De façon générale, la réputation semble décisive et une personne connue sera souvent reconnue et respectée, soit parce qu'on estime que sa réputation est justifiée et que cette personne est effectivement digne de respect, soit parce sa bonne réputation la place en position de pouvoir par rapport aux autres, notamment dans le cas où cette personne respectée dispose d'informations cachées sur autrui et donc d'une certaine forme de pouvoir si elle décide de les diffuser. C'est ce processus qui joue en faveur d'un animateur dont une partie du travail consiste à collecter des informations et à en diffuser certaines au cours de son émission radiophonique matinale. Dans ce cas précis, cet homme est respecté en partie par la peur suscitée en cas d'informations diffusées sur quiconque, ainsi que par la satisfaction éprouvée dans l'obtention de ces anecdotes. Ainsi, la capacité de révélation ou de dénonciation publiques donne du pouvoir et, comme le dit cette interlocutrice fâchée contre son mari « parce qu'il parle trop des affaires des autres », « les gens ne sont pas fâchés avec lui parce qu'il est celui qui donne les nouvelles (*news*) ». Le respect est aussi accordé à des personnes qui font peur (chapitre 7), la violence physique constituant parfois un argument de poids pour obtenir du respect de l'entourage. D'autres attitudes et habiletés, comme l'expérience, le fait de prodiguer des conseils judicieux, l'absence de « voracité » et de comportements associés à la jalousie, la satisfaction du principe de réciprocité - en attribuant un salaire « correct » à ses employés, en remerciant abondamment une personne pour son geste ou lui rendant ce qu'elle a donné - forcent le respect et invitent à la confiance.

L'analyse discursive révèle l'existence d'un lien de cause à effet entre comportements et marques de respect, ce lien se traduisant dans les conceptions locales par le phénomène de l'effet boomerang, du retour à l'expéditeur, processus analysé plus loin en contexte magico-sorcellaire. Ce rapprochement se traduit ici par l'idée selon laquelle le respect envers soi-même est censé apporter le respect des autres, car « si tu ne respectes pas ton propre corps, les gens n'auront pas de respect pour toi » ; « le respect commence par soi-même » car « celui qui ne se porte pas de respect ne peut pas respecter un autre ». Cela implique une responsabilisation personnelle dans l'obtention du respect accordé par autrui. Toutefois, ce lien de cause à effet ne semble pas systématique, comme en témoignent des interlocuteurs évoquant la double possibilité de respect ou de jalousie face à des comportements jugés bons, ce qui fait que certains concluent qu'il faut plutôt « faire des méchancetés » pour « imposer le respect ». De ce

point de vue, il faudrait réagir violemment aux affronts pour être traité de façon respectueuse, « se défendre (*stand up for yourself*) » afin d'éviter de se faire « marcher dessus » et montrer qu'on ne « lâche jamais le morceau (*never give up*) ». Ainsi, même dans une situation anodine où l'on se ferait heurter par quelqu'un dans la rue, une absence de réaction pourrait être interprétée comme une faiblesse personnelle et une marque de vulnérabilité. Le respect est difficile à obtenir et une personne pourra mentir sur son compte, pour éviter de souffrir des conséquences d'un manque de respect : se voir attribuer des propos orduriers, du mépris¹⁹⁸ - clair ou plus subtil -, ou des attitudes feignant l'ignorance par exemple. On peut suggérer à quelqu'un de « se respecter », traduisant une injonction morale qui dispose dans certains contextes d'une connotation sorcellaire, renvoyant à une menace d'ensorcellement chez cette praticienne qui avertit un homme l'accusant de *maji nwè* des risques potentiels d'une telle accusation, en lui sommant de « se respecter (*pòtè kò'y wèspè*) » parce qu'elle-même « se respecte ». Lorsque l'on dit d'une personne qu'elle « se tient droit (*bon pou kò'y*) », cela traduit une marque de respect envers cette personne jugée disciplinée, respectueuse des autres, ou autonome, ce qui signifie aussi que l'on « se tient debout tout seul », sous-entendu que l'on ne dépend pas des autres et éventuellement que l'on connaît des protections et/ou des défenses de/associées à l'*obeah* (chapitre 7).

5.1.2. Confiance // méfiance

L'idiome moral de la confiance semble plutôt s'exprimer par la négative, à savoir le sentiment de méfiance, lequel serait relié à plusieurs facteurs, notamment le contexte sociopolitique, culturel, ainsi que la situation géographique, points abordés successivement dans cette partie. De façon générale, la méfiance s'inscrit dans un contexte socio-économique et politique précis, marqué entre autres par une augmentation de la criminalité ces dernières années, ce qui invite à des recommandations et des mises en garde plus nombreuses adressées aux enfants et aux jeunes femmes face aux inconnus. Quant au paysage culturel, rappelons avec d'autres (Favret-Saada, 1977 ; Bougerol, 1997) en quoi le contexte sorcellaire favorise la création d'un sentiment généralisé de méfiance réciproque, une « culture de la suspicion » (Corsin Jiménez, 2011 : 180), comme en témoigne un interlocuteur « élevé dans l'idée d'avoir beaucoup d'ennemis » ou une autre considérant que « ça se fait. Les gens tuent d'autres gens, [ils] peuvent prendre tes vêtements et t'empoisonner. Demande ça à n'importe qui ici. » Ce sentiment semble redoubler en cas d'illégalité de la pratique magico-sorcellaire, alors mise en œuvre dans le secret. Des

¹⁹⁸- Défini par Honneth (2000 : 161) comme un « déni de reconnaissance ».

personnes évoquent leur méfiance à l'égard de certaines formes de partage, comme le fait de fumer à plusieurs une cigarette qui pourrait être *wanjé*. Ainsi, l'existence de pratiques de/associées à la sorcellerie et la perception de leur efficacité conduisent à des soupçons visant toute personne, d'autant plus si des signes d'engagement sorcellaire lui sont attribués (chapitre 7). La suspicion et la méfiance deviennent un sentiment « normal » qui se transmet par la socialisation et l'enculturation, phénomène qui ressort très bien dans ce passage de Kincaid (1997 : 49-50), au cours duquel le personnage principal évoque son enfance à la Dominique :

Jamais nous ne devions nous faire confiance ; c'est une litanie que nos parents nous répétaient sans cesse ; cela faisait partie de notre éducation, comme les bonnes manières ; on ne peut faire confiance à ces gens, me disait mon père, utilisant les mêmes mots que les parents des autres enfants et peut-être au même instant. Le fait que « ces gens » soient nous-mêmes, qu'on insiste sur la méfiance envers les autres, qu'on apprenne à des personnes qui se ressemblaient tellement, qui partageaient une histoire commune de souffrances, d'humiliation, d'esclavage, à se méfier les uns des autres, même dans l'enfance, n'est plus un mystère pour moi.

La socialisation est importante dans la perpétuation de ce sentiment partagé par la population, d'autant que Ste-Lucie, une société insulaire de petite taille favorisant l'interconnaissance, semble propice à cette conception selon un prêtre : « Ste-Lucie est petite et tout le monde connaît tout le monde et tu sais, on parle ouvertement des défauts de tout le monde, même si ce sont des défauts imaginaires ». Dans une société d'interconnaissance, « où la surveillance entre voisins est forte » (Bougerol, 1997 : 102), il existe des liens interpersonnels et familiaux étroits, entre individus qui deviennent voisins, membres de la même famille ou amis et, « même s'ils ne se connaissent pas encore, ils sont reliés d'une façon ou d'une autre ». Un rapport gouvernemental évoque en effet ce phénomène, « *the close proximity in which people live, communal living, lack of privacy and life being lived on the open in the streets* » (APSL, vol IV, 2006 : 31). Concrètement, cette situation se traduit par une surveillance réciproque, par une vigilance permanente à l'égard des faits et gestes de l'entourage, par le fait que les St-Luciens regardent les « affaires » des autres », leurs « activités (*business*) », qu'ils sont curieux et veulent savoir « ce que les autres font », écouter « ce que les gens disent », parfois avec des intentions malveillantes. En comparaison, les étrangers sont perçus comme des personnes de confiance, moins sujets à ces mauvaises intentions. Dans cette perspective, la méfiance est orientée vers presque toutes les personnes rencontrées dans la vie quotidienne, et le fait d'être « vigilant tout le temps » pourra être valorisé car il constitue « un signe d'intelligence », une forme de prudence protectrice exprimée ainsi :

Ce n'est pas que je n'ai pas confiance, mais quand tu sais comment les gens sont sur la terre... (*mòd jan latè a yé*). Et je suis quelqu'un de très réservé, je regarde comment sont les gens (*kalité jan*) que je fréquente et même si tu es mon

ami, ce n'est pas facile pour moi de t'appeler [...]. Je fais en sorte que les gens ne connaissent pas mes affaires (*mwen pa ka fê moun konnèt zafê mwen*). Je n'ai pas été élevée comme ça (Une membre d'une nouvelle Église - 70)

La méfiance conduira certaines personnes à interpréter la moindre parole, le moindre agissement et à en tirer des conclusions. Cette attitude sera expliquée par des expériences douloureuses de trahison et de méchanceté, ce qui incite ces personnes à rester « dans le doute » au plan de leurs relations interpersonnelles. La méfiance se dirige vers des personnes aux caractéristiques particulières, jugées discrètes, secrètes ou manquant de franchise par exemple, mais également considérées méchantes, hypocrites, voraces ou jalouses, faisant écho à cette « dynamique de la jalousie-méfiance » évoquée par Massé (2008 : 208). En effet, on supposera qu'une personne secrète sur ses agissements ou ses intentions a quelque chose à cacher, même si cette discrétion suscite aussi la confiance, notamment chez des gens qui respectent la confidentialité, qui ne divulguent pas (ou qui prétendent ne pas divulguer) ce qui leur a été confié dans l'intimité. La confiance sera aussi accordée à des gens qu'on estime dignes de la recevoir, qui satisfont aux règles de réciprocité ou qui sont responsables ; cette confiance qu'autrui nous porte est valorisée, chez les praticiens notamment (chapitre 6).

Les discours sur l'amitié sont intéressants à cet égard car ils reflètent cette notion de méfiance généralisée. L'inscription relevée sur une voiture (*Trust No One*) illustre bien ce sentiment répandu de suspicion, le « *no one* » renvoyant à toute personne, même - et parfois surtout - les proches, évoquant l'impossibilité d'une amitié sincère. La proximité n'implique pas systématiquement une confiance totale en l'autre et l'on peut être « très proche », « passer beaucoup de temps avec des gens sans vraiment savoir qui ils sont ». On entend dans ce sens que « bien souvent ce sont des amis qui causent des malheurs », que « ce sont les mêmes qui s'assoient avec toi qui t'envoient des coups de talon après », que « c'est la personne à qui tu fais le plus de bien qui va te trahir ». Ce soupçon est d'ailleurs alimenté par des anecdotes et des faits divers au cours desquels des individus se sont liés d'amitié avec d'autres pour pouvoir les détrousser plus facilement, ce qui conduit à penser que « les gens doivent se faire amis avec toi pour te couillonner (*kouyonné*¹⁹⁹), te tuer, te violer ». Ainsi, « seul ton ami connaît tes secrets, donc il est le seul à pouvoir les révéler », ce qui incite des personnes à ne pas les confier aux amis, car « la parole va se répandre ». Ce sentiment ressort de l'adage selon lequel « ton meilleur ami est ton pire ennemi », parce qu'il « connaît tout de toi », rappelant l'histoire de Judas et de Jésus dans la Bible. Une vigilance accrue envers ses propres amis sera préconisée : il faut les « surveiller [...] car ce sont eux qui peuvent te

¹⁹⁹ - Issu du terme *kouyon* (Frank, 2001), se rapprochant du français « couillon ».

détruire », ce sont eux qui vont te dénoncer si tu fais « quelque chose de mauvais ». En contexte magico-sorcellaire, l'amitié sera d'autant plus suspecte que certains ensorcellements ne peuvent être effectués que par l'intermédiaire d'un ami de confiance (chapitre 7), ce qu'évoque un praticien ici :

Comment on va faire pour lui donner [le remède de désorcellement] si c'est quelqu'un qui ne boit pas ou ne mange pas n'importe où ? Tu vas lui faire du thé, mais il ne va pas vouloir. Mais il y a des endroits où il va accepter le thé. Tu vas chercher un ami ou quelqu'un de proche du malade, tu vas lui parler, lui dire que son ami a tel problème, mais que comme il ne mange pas partout et que c'est un ami, il pourrait lui offrir un thé pour lui. Donc, tu vas demander à son ami de lui donner et après tu vas lui dire quoi faire (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 38)

Cette méfiance touche la sphère la plus intime d'un individu, en amitié, au sein du couple ou de la famille restreinte. La prudence est recommandée lors de nouvelles rencontres, d'autant plus si une relation affective est envisagée. En général, les femmes sont vigilantes entre elles²⁰⁰, ainsi qu'avec les hommes, jugés menteurs et indignes de leur confiance ; quant aux hommes, ils se méfient de leurs semblables et des femmes car elles seraient menteuses et intéressées. La méfiance envers un individu sera fortement reliée à sa réputation, les rumeurs traduisant un jugement moral à l'égard d'une personne, même si un doute naîtra quant à la moralité de celle qui est à l'origine de la diffusion des rumeurs. Le fait d'« avoir la langue trop longue », de « parler trop », de « parler en mal²⁰¹ » des autres, est relativement mal perçu par la population et engendre de la méfiance envers des personnes agissant ainsi, notamment parce qu'elles ne respectent pas les valeurs de discrétion et de confidentialité. Ce jugement négatif peut se concrétiser plus brutalement, comme chez ce prêtre qui licencie sa domestique parce qu'elle vient trop « fouiller » dans ses affaires et les « répandre partout ». Même si le commérage - défini par Bougerol (1997: 32) comme le « penchant à faire circuler des paroles médisantes et dévalorisantes sur les autres » - semble être une pratique répandue, il est vivement critiqué. En témoigne cette mise en garde dans un restaurant (*those who gossip with you will gossip on you*), signifiant que la propension à la rumeur est moralement mauvaise et qu'elle n'épargne personne, surtout pas ceux qui y participent. Ce décalage est interprété en termes religieux par un croyant estimant que le commérage (*gossiping*) est « interdit par Dieu, que le « *bad talking* est l'œuvre du Diable », mais que tous les croyants s'y adonnent. Ainsi, c'est parce que « les St-Luciens parlent beaucoup » qu'il faut être méfiant à leur égard, ce qui

²⁰⁰ - Cette méfiance a sûrement joué dans le cadre de mes recherches - mes interlocuteurs étant constitués pour 2/3 d'hommes et 1/3 de femmes -, même si d'autres raisons peuvent être invoquées : indisponibilité plus grande des femmes, implication peut-être moindre dans le champ des pratiques de/associées à l'*obeah*...

²⁰¹ - Plusieurs expressions créoles (*palé moïn mal, mal palé, dékwiyé, sali non*) et anglaises (*to bad-talk, to gossip*) sont utilisées (Frank, 2001). Pour la traduction, les termes « parler en mal » ou « dire du mal » sont retenus pour garder à l'esprit le fait qu'il s'agit de jugements moraux négatifs, ce sur quoi le mot français « commérer » n'insiste peut-être pas assez.

incite à « cacher systématiquement ses affaires » (Meudec, 2009a : 183) ; d'ailleurs, le transport de marchandises dans des sacs opaques est une pratique largement répandue²⁰². Les logiques entourant la discrétion s'inscrivent dans un cercle vicieux, selon lequel les gens se méfient des autres et cachent leurs affaires afin d'éviter d'être l'objet de médisance, d'ingérence et d'envie, car comme le rappelle Bougerol (1997 : 28-55), « l'observation est prise pour une tentative d'empiéter sur le territoire d'autrui²⁰³ ». Et c'est parce qu'ils ont des comportements jugés secrets ou discrets qu'ils vont être soupçonnés d'actions malfaisantes et sujets de méfiance.

5.1.3. Franchise / honnêteté // mensonge

Idiomes largement mis de l'avant dans les discours quotidiens, la franchise et l'honnêteté constituent des valeurs phares, le fait de ne pas mentir, de ne pas cacher ses affaires, de « dire les choses » étant souvent valorisé, car « mentir, c'est mauvais ». L'hymne national st-lucien contient une référence à cet idiome, présenté comme idéal dans la phrase « *Justice, Truth and Charity* ». Pourtant, on entend que ce sont plutôt la malhonnêteté et le mensonge qui prévalent, ce qu'un prêtre constate lorsque les gens téléphonent à la radio pour y dire « des bêtises, un tas de mensonges ». On entend que « Ste-Lucie est un pays où les gens aiment dire des bêtises avec leur gueule (*djòl*) », où les « hypocrites » sont nombreux et ce, « depuis la Création », ce qui fait que « les gens mentiront toujours ». De ce point de vue, le mensonge est l'expression même du Mal. Ce qui marque plusieurs interlocuteurs, c'est l'hypocrisie dont témoignent certains comportements, comme le fait de « parler en mal de leurs soi-disant amis [...] et les revoir après ». C'est également dans ce sens que des adventistes sont accusés de « prêcher ce qu'eux-mêmes ne font pas (*they preach it but they don't practice it*) ». Pour certains, le mensonge fait partie intégrante de la vie à Ste-Lucie, au sens où il participe de la discrétion et du fait de cacher ses affaires. Plusieurs estiment d'ailleurs, dans une posture exclusiviste, que le recours simultané à une affiliation religieuse officielle et à des praticiens de/associés à l'*obeah* est le fait d'« imposteurs », définis comme « des gens [qui] peuvent aller à l'Église, tous les samedis ou tous les dimanches et [qui] vont aller voir un magicien (*witch*) en même temps ». Par effet miroir, l'honnêteté et l'absence de mensonge sont valorisés et conduisent au respect, mais cette droiture est suspicieuse lorsqu'attribuée à un franchise jugée

²⁰²- Cette précaution vaut autant pour les achats dans les grands magasins, offrant des sacs de plastique noirs, que pour les dons, le sac d'emballage devant être totalement opaque afin de rendre impossible la connaissance de son contenu par autrui.

²⁰³- Bougerol (1997 : 55) poursuit : « Montrer qu'on ne s'occupe pas des affaires de l'autre n'est pas une attitude passive, ce n'est pas ignorer autrui, mais au contraire se soucier de lui en adoptant des comportements qu'il interprète comme une non-ingérence dans sa vie ».

trop grande et donc à une arrogance, source d'accusation *d'obeah* potentielle (chapitre 7). La perception négative de la franchise survient quand on se questionne sur les intérêts cachés derrière des propos directs, quand on y décèle de la malhonnêteté ou un manque de sincérité et l'on parlera alors plutôt d'arrogance, de rancune ou de jalousie, voire de la volonté explicite de faire honte. Tel est le cas d'un mensonge proféré sur la voie publique destiné à nuire à la réputation d'une personne, ou de « bêtises (*crap talk*) » adressées à quelqu'un pour la manipuler et lui soutirer des informations (chapitre 7).

L'idée n'est pas ici de juger de la véracité des propos des interlocuteurs, mais plutôt d'analyser les raisons évoquées pour expliquer ou justifier le mensonge, d'entrevoir les questions relatives au secret, au mensonge ou à la tromperie présentes dans la relation malade / thérapeute (Christakis, 1992. Bougerol, 1997), ce qui consiste à adopter une posture constructiviste du mensonge et de la vérité, partant d'une « *redefinition of truth as a strategic cultural construction rather than an empirically established fact* » (Massé, 2002a : 176). Car la vérité n'est pas statique et elle devrait être vue comme un processus dynamique supporté par une « créativité pragmatique » (Massé, 2002a : 179). Ainsi, plutôt que d'idéaliser les ensembles ethnomédicaux en leur déniaient toute possibilité de mensonge - une « convenabilité » anthropologique qui peut s'expliquer par l'image moralisante associée à la tromperie -, ou de concevoir les relations entre certains thérapeutes traditionnels et leurs patients comme purement et totalement mensongères, Massé (2002a) adopte une posture intermédiaire et constructiviste dans l'analyse des récits de maladie. Cette perspective rend en quelque sorte hommage au mensonge en tentant de comprendre ce qui est dit de lui, sa perception au niveau local, le processus de construction socioculturelle qui l'entoure et son importance au sein des représentations. Comme le rappelle Massé (2002a : 176), « *the study of lying and deception by the social sciences has demonstrated the importance of the role they play in the intersubjective construction of reality* ». Il analyse dans cet article la présence du mensonge et son rôle au sein des relations entre malades et praticiens « traditionnels » en Martinique et à Ste-Lucie, révélant que « *lying becomes a tactic in constructing the morality of both healers and patients* » (2002a : 180-181), le mensonge participant ainsi d'une « quête de légitimité et de moralité » (2002a : 181, citant Brodwin, 1996) et du processus de production de sens. Admettant l'existence d'une frontière fine entre vérité et mensonge et d'un processus interactif dialectique entre savoir et ne pas savoir, cette perspective envisage la vérité comme jeu de langage, comme construction culturelle stratégique autorisant la possibilité de mensonge (Van Dongen et Fainzang, 2002).

À cette perspective doit aussi s'ajouter l'étude du rapport - parfois décalé - entre les discours et

les actes, c'est-à-dire les inconsistances, apparaissant par exemple lorsque les uns critiquent le fait que d'autres mentent alors que, dit-on, les uns feraient mieux de ne pas mentir eux-mêmes. Ainsi, même si l'honnêteté peut être présentée comme une valeur importante, un idéal moral, il peut exister ce que Turiel et Perkins (2007 : 123-124) nomment un « hiatus » entre les discours, les jugements et les actions des gens, mais qui n'est aucunement

...le symptôme d'une culture dévoyée ni la manifestation d'un individualisme radical. Les jugements justifiant la tromperie sont, de fait, souvent fondés sur des raisons morales ; ils tendent à préserver les intérêts d'autrui, à éviter les injustices, à gérer les inégalités dans les pratiques culturelles et dans l'organisation des systèmes sociétaux, la duplicité comme moyen pour contrebalancer les inégalités perçues dans les rapports marqués par des différences de pouvoir.

À Ste-Lucie, certaines personnes font une analogie entre commérages et mensonges, disant que « les personnes qui parlent mal dans ton dos à propos de quelque chose que tu aurais fait, mais que tu n'as pas fait », ce sont « des menteurs qui cherchent à t'insulter (*twété*) ». Le mensonge peut être aussi proféré en vue de se protéger d'éventuelles médisances à son endroit, pour éviter d'être confronté à sa propre vulnérabilité, pour ne pas avoir honte, ou encore par orgueil, comme chez cet homme préférant dire que la police lui a pris son argent plutôt que d'avouer que c'est pour une femme qu'il a dépensé cette somme. Pour éviter d'être mal jugé alors qu'il estime dire la vérité, un interlocuteur explique qu'il préfère se taire : « Si on sait quelque chose, même la réalité, on ne doit pas toujours la dire. Et si on la révèle, les gens vont dire qu'on parle mal de cette personne. Mais tu dis la vérité, alors que dire... juste ne rien dire. » Certaines situations semblent justifier le mensonge, comme dans le cas du respect exigé dans une relation entre un St-Lucien et un étranger, respect qui supplantera l'idiome de franchise dans un contexte où, « même si on aime la franchise en général », on pourra mentir car on ne doit jamais dire à un étranger qu'il « dérange, gêne, ou vient au mauvais moment ». Une personne qui ment peut être accusée de tricher, d'être « maudit », « malfaiteur », d'être un hypocrite voulant « couillonner » les gens.

5.1.4. Jalousie

Un idiome important dans la compréhension des interprétations produites en rapport avec *l'obeah* est la jalousie, exprimant une insatisfaction qui se traduit par le fait que « si tu penses que ce qu'il y a chez le voisin, c'est meilleur, tu es jaloux ». À la Guadeloupe, Bougerol (1997 : 15) analyse les conflits et disputes d'ordre privé et domestique, et révèle que « la « jalousie » créole est en réalité de l'envie » et qu'elle constitue « le mobile qui rend compte de la quasi-totalité des conflits qui s'expriment sur le registre de la sorcellerie ». Elle explique plus loin que « tout le monde se dit « jaloué ». Aussi démun

soit-il, un individu a toujours un bien, un projet, une qualité morale - souvent le fait d'être « propre » - qui explique qu'il soit aux prises avec un ou plusieurs « jaloux » » (1997 : 16). On entend de la jalousie à Ste-Lucie qu'elle est une « méchanceté », « quelque chose de mauvais », voire « la chose la plus mauvaise parmi les idées des gens ». La présence de ce sentiment est associée à un phénomène universel et ancien, car « la jalousie a commencé au ciel, entre Satan et le Bon Dieu ». Ce phénomène est aussi raillé et une plaisanterie circule à cet égard, rapportée par un fossoyeur à propos des enterrements à répétition dans son village : « Les villageois sont tellement jaloux, que quand quelqu'un meurt, ils veulent mourir aussi. [...] Ils sont tellement jaloux qu'ils jalouent même la mort (Rires). » La jalousie est parfois attribuée au règne d'une « mentalité magique » ou au non-suivi de principes religieux : une « mauvaise pensée (*vyé lidé*) [...] n'est pas le travail du Bon Dieu, car quand tu suis le Bon Dieu, tu es content de voir que ton ami vit bien. Tu apprécies que ses affaires marchent bien. » Cela renvoie à un défaut de foi dont le traitement passe par une pratique religieuse assidue : « Quand les gens sont jaloux, ils ont ça dans leur sang, la seule chose capable de tirer ça, c'est la prière ». La jalousie devient un sentiment moralement mauvais lié à des caractéristiques individuelles : « Il y a des bonnes personnes et d'autres qui ne sont pas bonnes du tout. Il y a des gens jaloux, qui regardent les autres, mais ce n'est pas bon. [...] La jalousie, ce n'est pas bon. » La responsabilisation individuelle se produit ici à travers la perception d'une absence d'effort, manquement venant expliquer le développement du sentiment de jalousie chez « ceux qui ne veulent pas travailler » ou ceux qui « ne font aucun effort dans la vie ». Le manque de volonté au travail serait prépondérant chez les jeunes qui « ne veulent rien faire » et qui sont en conséquence amenés « à voler, à être jaloux des autres ». Le lien entre l'absence de biens matériels et l'envie n'est pas systématique, comme le rappelle un praticien qui montre que la pauvreté matérielle n'engendre pas forcément un sentiment de jalousie : « Il y a des gens jaloux qui possèdent, mais ils ne veulent pas que les autres possèdent aussi. Et il y a des gens qui n'ont pas et ils sont jaloux aussi. Il y en a de toutes sortes. » Toutefois, on entend plus souvent que c'est le manque de biens personnels qui provoquerait ce sentiment :

Il y a des gens sales (*dirty people*) qui font ça [jalouser]. Il y a des gens mauvais, ils n'ont rien, mais ils ne veulent pas que tu aies. La personne qui va travailler pour avoir, elle n'est *pa mélé*²⁰⁴ avec toi. Mais c'est celle qui n'a pas qui voudra que tu n'aies rien. Elle te voudra à terre. Les gens qui font des choses pour s'opposer au fait que tu possèdes sont des gens qui n'ont rien (Un praticien de *l'obeah* - 36)

La jalousie conduit certains à penser que « si tu n'as pas, tu vas vouloir faire descendre les autres

²⁰⁴ - Ce terme renvoie entre autres à une accusation d'irresponsabilité, d'ingratitude ou d'individualisme.

», « les faire descendre plus bas », en employant des techniques pour « forcer » les choses, voire des actions maléfiques envers la personne jalouée, pour éviter qu'elle réussisse par exemple :

Il y a une forme de jalousie, celle que les gens ont quand ils te voient progresser, alors qu'ils travaillent aussi et qu'ils ne progressent pas. Il va être jaloux de toi. Plus loin dans la jalousie, il va vouloir faire comme toi, si tu construis une maison, il voudra faire pareil. Il ne va pas te tuer pour ça, mais il sera jaloux de ce que tu as et il voudra ça aussi. C'est deux sortes de jalousie. Pour la première jalousie, il te voit progresser et il essaiera de t'arrêter en chemin. Parce qu'il ne veut pas rester en bas alors que tu montes. Pour la deuxième, il voudra faire un sacrifice comme toi tu as fait, pour pouvoir faire comme toi, construire une maison ou autre. Il va copier sur toi, suivre tes marques. S'il te voit monter trop haut pour lui, il va essayer de te détruire, c'est une jalousie contre toi, contre ton travail (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 21)

La jalousie implique des comportements moralement mauvais comme la médisance, car « c'est la jalousie qui fait parler les gens ». En effet, des personnes disent se faire « tâcher (*bay vyé tach*) » et « donner des mauvais noms/insulter (*bay vyé non*) par jalousie », attribuer une « mauvaise réputation (*vyé wépitasyon*) ». Comme le dit un praticien, « les gens voient les autres et ils les veulent à terre, dans le canal. Parfois, tu vas marcher, quelqu'un va t'appeler, tu vas rester parler un peu et après ils vont parler dans ton dos, dire que tu as trop de style ou autre. Ils veulent te rabaisser (*dékalé*²⁰⁵). » La diffamation existe « parce que tu franchis des étapes et pas eux » ; ce phénomène est parfois justifié par le fait qu'il s'agit d'une réaction face à la perception d'un sentiment d'injustice, car « ce que tu vas avoir, ils vont penser que c'était à eux d'avoir ça. S'ils peuvent te mettre à terre, ils vont le faire pour que tu n'aies rien. » Une personne jalouse est dite animée d'un sentiment de vengeance dans la mesure où elle estime que la réussite de son voisin constitue une forme d'arrogance, ce qui justifie le fait de « se venger » et de « menacer les gens ». Une personne jalouse est capable de mettre son sentiment en acte et de venir t'« embêter (*annèwvé*) », sans que cette réaction soit contrôlable : « Quand tu vois quelqu'un de jaloux, il n'arrêtera pas du tout. Ils ne vont pas arrêter, ils vont essayer de te détruire jusqu'à y arriver (*yo ka ésyé détwi'w menm* !). » La personne jalouse est prête à tout pour acquérir les mêmes choses que toi, ce qu'une femme qualifie de « mauvaise jalousie » :

Tu viens chez moi, tu vois que j'ai une table ici et tu vas te battre, faire de l'argent pour aller acheter ça aussi. Tu vas te battre pour le faire, tu vas te battre pour l'avoir, ça c'est de la mauvaise jalousie. Une telle jalousie peut tuer les gens. [...] Si tu veux acheter une voiture, parce que j'ai une voiture que mon mari a achetée et que tu vas à la banque pour chercher de l'argent et acheter la même voiture, mais le banquier te dit que tu n'as pas assez d'argent et tu seras prêt à tuer quelqu'un pour avoir cette voiture, eh bien c'est de la jalousie. De la mauvaise jalousie (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 3)

²⁰⁵ - « *Dékalé* » signifie à la fois « battre physiquement » et « déranger » (Frank, 2001) ; ici le terme fait davantage référence à une forme de violence verbale visant à rabaisser quelqu'un.

Cela conduit les personnes qui réussissent à rester discrètes sur leur mode de vie, attitude qui pourra être interprétée comme une volonté d'autonomisation, productrice à son tour d'envie, comme chez cette interlocutrice expliquant son indépendance financière comme la cause de « ce qui amène de la jalousie » (chapitre 7). La jalousie peut intervenir en amitié, là où « ton meilleur ami peut devenir ton pire ennemi par jalousie » et dans le cadre de relations affectives, à travers une infidélité, soupçonnée ou avérée, pouvant provoquer des cas de violence conjugale. La question du genre apparaît dans cette analyse de l'idiome de la jalousie dans la mesure où les femmes seraient censées être plus jalouses que les hommes. De façon générale, cette perception d'une omniprésence de la jalousie conduit à une grande prudence dans les relations interpersonnelles, et comme le dit Bougerol (2002 : 703), « la jalousie implique une surveillance entre les personnes, pour évaluer les biens que chacun possède, de façon à acquérir les mêmes que ceux qui sont convoités chez l'autre ». Ailleurs, elle écrit que « la surveillance et la "jalousie" sont étroitement imbriquées. La première est la manifestation concrète de la seconde. » (Bougerol, 1997 : 23) À Ste-Lucie, les gens se positionnent moralement par rapport à ce sentiment, en l'attribuant aux autres et se défendant d'y succomber : « Tout le monde n'est pas jaloux, parce que je peux te dire que moi-même je ne ferai jamais ça, jalouser quelqu'un » / « Moi-même je ne suis pas jalouse, mais je peux voir des gens qui sont jaloux » / « J'ai horreur de la jalousie. [...] Il n'y a rien sur cette terre qui me rendra envieux ».

Certains estiment que la référence à cet idiome connaît une progression récente : « Il y a de plus en plus de jalousie à présent », voire « trop de jalousie », phénomène interprété par l'omniprésence de la télévision qui va inciter les gens à vouloir « prendre les choses des autres ». Des phénomènes sociaux sont dès lors attribués à la présence de la jalousie chez les individus, comme la hausse de la criminalité, car il y a « beaucoup de meurtres en ce moment, ce sont des mauvaises personnes jalouses (*vyé kalité mové moun an jalouzi*) qui ont la rage, la haine ». L'existence de pratiques de/associées à l'*obeah* est d'ailleurs souvent justifiée par la jalousie des gens, comme lorsque l'on entend que la bonté attire la jalousie, car ceux qui « donnent font des jaloux », « quand tu fais du bon, les gens seront plus jaloux que quand tu fais des choses qui ne sont pas bonnes ». Et cette jalousie pourra inciter des gens à recourir à l'*obeah*, glissement tacite selon Massé (2008 : 206), car « le concept créole de jalousie englobe implicitement une connotation sorcelleresque ; la jalousie est ce qui motive les autres (*yo*) à contracter avec le *quimboiseur* un *travay* qui sera fait sur vous ». Une praticienne raconte ainsi l'ensorcellement par empoisonnement de son mari : « Tu vois, parfois quand tu fais des choses [travailler et vivre bien], il y a

beaucoup de gens qui vont te faire des jalousies (*ki ka pòté jalouzi ba ou*) ». Une femme paralysée des jambes interprète sa maladie en termes de jalousie : « Le frère de mon mari qui m'a mise à terre [par un ensorcellement]. Avec mon travail, je travaillais trop. Il y avait de la jalousie. » Les gens jaloux « vont commencer à faire de l'*obeah* ou des choses comme ça pour te mettre à terre », pour « t'empoisonner », « détruire ta maison » ou « ta famille », ou pour te donner de la « malchance ». Le recours à l'*obeah* serait donc en grande partie suscité par l'envie et « les gens qui veulent faire du *tjenbwa*, ce sont des gens jaloux des autres », ce qui invite d'autant plus les gens à « marquer leur désapprobation à l'égard de l'envie » (Massé, 2008 : 207). Bougerol (2002 : 706) témoigne du même phénomène en Guadeloupe car « dans les conflits, le jaloux qui cherche à priver de son bien celui qui est mieux pourvu que lui, ou à éliminer cet individu, est accusé de recourir à la sorcellerie ».

5.1.5. Autosuffisance // voracité

Un des idiomes moraux apparu au cours de l'analyse de données est l'autosuffisance, une valeur se traduisant par la revendication d'une indépendance matérielle et, plus généralement de l'abstention de recours aux autres pour satisfaire ses besoins. Cette attitude, marquée par l'absence de cupidité ou, pour coller davantage au terme créole local, de « voracité (*vowasité*) », renvoie au fait de « ne rien demander aux gens », de « se débrouiller tout seul », ou d'être « quelqu'un qui n'aime pas dépendre des autres et des affaires des autres » et elle est revendiquée par beaucoup d'interlocuteurs. Prétendre à l'autosuffisance, c'est s'assurer une certaine respectabilité, ce qui ressort dans ce passage : « Une autre chose qui fait que les gens te portent respect, [c'est] quand tu as toujours tout ce dont tu as besoin. Tu ne dois pas aller demander, mendier quelque chose le matin. Tu te suffis à toi-même. C'est pour ça, je ne veux pas dépendre des gens. » En effet, cette déférence apparaît parce que les gens « te portent respect » quand on ne dépend pas des autres pour vivre. L'indépendance matérielle se traduit au niveau territorial, comme dans le cas d'une chicane entre voisins déclarée par à une présence importune sur le terrain de l'autre, car « on n'est pas supposé aller sur la propriété des autres ». Cette autosuffisance sera en outre revendiquée en termes d'amitié et/ou de relations affectives, ou en contexte thérapeutique, au sens où l'on essaie de « se débrouiller soi-même » en cas de maladie, étant « supposé se soigner tout seul ».

La dépendance d'une personne envers son patron, un membre de sa famille ou un proche, va être perçue comme un assujettissement dans la mesure où elle implique de la réciprocité, au niveau financier d'une part, mais aussi éthique, dans le sens où l'orientation donnée à nos actions sera associée

aux valeurs de la personne de qui on est redevable. C'est ainsi qu'une femme précise ne pas dépendre du gouvernement pour subvenir à ses besoins et par conséquent ne pas être impliquée dans ses affaires. Cette dépendance est dévalorisée, ce qui ressort dans des propos dirigés envers des Martiniquais (chapitre 4), des gens *pa mélé*, des individus qui ne veulent pas travailler, qui sont « assistés », alors que « dans la vie, on ne peut pas simplement compter et dépendre du gouvernement ». Cette recherche d'autosuffisance peut conduire des gens en contexte de pauvreté à éviter de demander à leurs voisins ce dont ils pourraient avoir besoin, ce qui ressort dans ce passage :

Si nous n'avons pas de sel pour cuire à manger, nous cuisons sans sel, on ne demandera à aucun voisin pour un peu de sel. Ne laissons pas les autres connaître nos affaires (*ann' pa fê moun konnèt zafê nou*). Et parce que nous ne laissons pas les autres connaître nos affaires, ils ne savent pas si nous mangeons ou si nous ne mangeons pas ! [...] Parfois, je me levais, mes enfants étaient petits et je n'avais même pas un peu de sucre pour mettre dans leur thé. Mais j'y vais quand même, je pleure, je me mets à genoux, je prie Dieu, mais je ne vais pas demander à personne de me donner un petit peu de sucre. Mais dans une journée, je t'assure qu'on n'ira pas dormir sans avoir au moins mangé quelque chose. Le Bon Dieu ne nous a jamais laissés une journée sans rien. Peut-être que le matin nous n'avons rien encore, mais à la fin de la journée, on va trouver quelque chose (Une membre d'une nouvelle Église - 70)

Cette attitude est constatée par ailleurs chez un homme qui estime ne pas être « du style à prêter les choses, à demander aux gens de lui prêter, à avoir besoin des choses des autres » et qui s'abstient dès lors de demander à ses voisins un ustensile dont il aurait grandement besoin, pour que ce manque ne soit pas connu de ses voisins, mais aussi pour ne pas se sentir redevable envers la personne prêteuse. Discretion et autosuffisance s'alimentent dans ce contexte où « les gens ne veulent pas montrer ce qu'ils ont, ce qu'ils font, donc parfois ils ne vont rien demander à personne, même s'ils ont besoin d'un *bagay*. Ils préfèrent ne pas avoir le *bagay* plutôt que de demander à quelqu'un. Comme ça les gens ne sauront pas qu'ils ont besoin de ce *bagay*. » Valoriser l'indépendance et l'autosuffisance implique également de « laisser vivre » les autres, sentiment marqué par une volonté de non-ingérence dans la vie privée d'autrui et d'absence de jugements à leur sujet. Ce « vivre et laisser vivre », précepte d'inspiration chrétienne, rejette l'idée d'un contrôle sur les autres, qui pourrait être obtenu par la force notamment. Dans les lieux publics, cette conception est contrecarrée par les commérages et la curiosité abusive, comportements souvent critiqués, même s'ils sont parfois associés à de la franchise, notamment quand des gens déclarent important de dire tout haut ce qu'ils pensent des agissements des autres. Cette immixtion est souvent décriée, ce qui conduit une interlocutrice à juger sévèrement les personnes s'attroupant dans la rue suite à des coups de feu, car « c'est comme cela qu'ils prennent une balle au passage, en allant regarder. Quand il y a du vacarme, une dispute (*roro*), tous les St-Luciens sortent pour voir ce qui se passe. » Ce contexte pourra conduire à une réaction différente, qui implique de « laisser dire », sans se préoccuper

des rumeurs, ou de « laisser faire (*kité bat mize*²⁰⁶) » en cas d'agression verbale ou physique, s'épargnant par là une vengeance facile. Ces principes moraux (laisser vivre/dire/faire) sont interprétés par un interlocuteur comme une excuse pour ne pas se responsabiliser face à une action commise par un tiers. L'idiome de l'autosuffisance n'est pas toujours valorisé, notamment lorsqu'appliqué à des femmes. Sa mise en avant peut engendrer des réactions négatives, car « à partir du moment où tu as tout, en fait à partir du moment où tu ne demandes rien à personne, si tu ne vas chez personne demander des choses, ils ne vont pas être contents et ils vont te faire des jalousies, dire des *vyé bagay* sur toi », pouvant même conduire à des accusations d'ordre moral et sorcellaire (chapitre 7).

Reflet inverse de l'autosuffisance, la voracité est un idiome moral négatif, le pendant contraire aux valeurs chrétiennes telles que la générosité et la charité, car « être avide, c'est mauvais », rappelle une catholique. La voracité se manifeste dans la volonté de « chercher avidement à devenir riche rapidement, ou de façon forcée », l'exemple étant adressé dans ce passage aux « Africains ». Dans cette perspective, les St-Luciens « se pressent (*rush*) pour obtenir du capital, pour avoir des amis socialement bien placés, pour avoir de l'argent. Ils ne veulent pas de pauvres autour d'eux. Ils ne veulent pas s'entourer de personnes dont ils ne peuvent rien tirer. » La prégnance et l'importance actuelle accordée à l'argent ressortent dans les propos suivants : « à Ste-Lucie, la parole est à l'argent (*money talk*). [...] Tout est corrompu. Si tu as de l'argent, tu as tout » / « Tout le monde est sur une vague d'argent (*money vibes*) ». L'argent procure la capacité à disposer de tout ce que l'on désire et cette valeur sociale attribuée au pouvoir économique apparaît dans cette chanson locale *dancehall* à propos des relations affectives : « *Si ou pa ni lajan, ou pa ka jwenn fanm. Si ou pa ni motoka, ou pa ka jwenn fanm. Si ou pa ni twavay, ou pa ka jwenn fanm* (Si tu n'as pas d'argent, de voiture ou de travail, tu ne peux pas rencontrer/avoir une femme). » Peu de gens tiennent le discours inverse, selon lequel « les St-Luciens sont honnêtes avec tout le monde, ils ne sont pas voraces, ils sont généreux ». La progression de la voracité est donc étroitement associée au développement du système capitaliste et de l'individualisme, et elle est attribuée à des gens qui « ne font les choses que pour eux » ou à des personnes disposant d'un statut socio-économique élevé. En outre, ce sentiment de voracité induit des comportements jugés néfastes, comme le manque de solidarité, de respect, de confiance, suscité par la présence de l'argent, au sein des relations amicales notamment. Pour des personnes âgées, la dépendance à l'argent, la compétitivité et le rapport marchand ont détruit la solidarité, et c'est d'ailleurs un des arguments fournis pour expliquer la fin de

²⁰⁶ - L'expression signifie littéralement « laisser la personne seule » (Frank, 2001).

leur implication au sein d'activités « traditionnelles », comme pour le festival La Rose, le *solo*²⁰⁷ et le *Kele*, car l'argent est « entré là-dedans ». Dans cette perspective, ces activités auraient connu une baisse du fait de la voracité des participants, ne souhaitant plus poursuivre cette pratique « pour rien », mais l'exécutant pour l'argent seulement. Pour cette génération, les jeunes sont « voraces (*greedy*) », fainéants, ils « veulent de l'argent vite fait », « que les choses arrivent vite dans leurs mains » et « ne veulent pas faire des choses qui ne leur rapportent rien ». Cette voracité s'exprime dans une finalité vénale et « instantanée », une temporalité contraire aux comportements d'antan marqués par le fait de « prendre le temps ».

Cette avidité est donc reliée à l'époque contemporaine et très souvent associée à la jalousie, comme en témoigne un Rastafari qui explique que « tout le monde aujourd'hui veut une grande maison, une voiture [et que] avec toutes ces émissions à la télé, les gens deviennent avides, envieux, jaloux ». L'envie suscite des attentes et des espoirs toujours insatisfaits, menant potentiellement à de la violence, car « les gens voraces (*moun vovas*) se fâchent si on ne leur donne rien », volent les biens d'autrui, se comportent de façon opportuniste et intéressée, voire manipulent les autres. Une personne vorace va « couper tes poches avant même que tu aies de l'argent dedans ». Se démarquer de la voracité, c'est aussi se distinguer de la jalousie, ce qui ressort dans les propos de Jouk Bois sur les ondes radiophoniques : « La jalousie est une mauvaise chose, il ne faut pas envier ce que les autres ont, mais être satisfait de ce que l'on a, parce que l'envie mène à la criminalité. [Il faut] vivre honnête. » Les accusations de voracité peuvent être proférées à l'égard des politiciens ou des pasteurs, ceux des nouvelles Églises en général ou de l'Église adventiste en particulier²⁰⁸. Elles vont responsabiliser les personnes voraces des malheurs qui

²⁰⁷ - Les *solo* sont des activités dansantes festives, se déroulant aux mois de novembre et décembre, au cours desquelles des musiciens et des tambourineurs jouent dans les maisons et se font servir à boire et à manger par les hôtes. Cet événement, interdit par le clergé catholique dans les années 1950 (Crowley, 1957b), est apparemment de plus en plus rare, dans certains villages seulement (Fond Assau, Garrand, Olion, Piaye, Cabiche...), et les performances se transforment, donnant lieu à des mises en scène plus ouvertement compétitives. Plusieurs des musiciens *solo* jouent aussi dans des groupes de musique (*Manmay Lakay, Ti Gisson, Ize and His Friends*), dédiée à des musiques comme la comète, le quadrille (Guilbault, 1985), le bel air...

²⁰⁸ - La perception de la population à l'égard des adventistes est assez souvent négative. On entend des membres de cette Église qu'ils sont « hypocrites » et « menteurs », prescrivant certaines pratiques qu'ils ne suivraient pas eux-mêmes, « opportunistes », « cupides », « prétentieux », qu'ils s'adonnent à l'usage de la force, à la méchanceté et à l'esprit de vengeance. L'histoire d'un pasteur adventiste s'étant échappé aux États-Unis avec l'argent des membres donné à l'origine pour construire l'Église alimente de telles accusations, auxquelles des adventistes prônent le « laisser-dire ». Ces attributions rejoignent les représentations négatives à l'égard des Nouvelles Églises, des pasteurs davantage que des membres, pasteurs jugés cupides et exploitant les fidèles, s'adonnant à démonstrations ostentatoires de richesse. Un praticien mentionne à cet égard le fait que les pasteurs « construisent des églises partout et font de grosses maisons ensuite pour eux. Ils vont dire que c'est une église, les gens vont venir, l'argent va entrer. Ils vont prendre l'argent et faire leurs affaires, acheter une belle auto et combien de femmes à bord de leur auto et qu'ils vont promener tout partout. [...] Ils vont prendre n'importe quel bon prétexte pour prendre de l'argent [...] Ces gens-là ne sont pas droits ».

pourraient leur arriver, car la voracité comme attitude moralement mauvaise produit un effet boomerang : « Si tu voles quelque chose, on va te voler ensuite » / « Quand tu es avide, tu ne peux pas avoir ce dont tu as besoin. Trop avide, tu n'auras rien, tu planteras quelque chose et les fruits ne viendront jamais. »

Toutefois, la condamnation n'est pas systématique et elle peut s'accompagner de bienveillance, notamment lorsqu'il s'agit de répondre favorablement à la requête d'une personne « vorace », en se basant sur des principes comme la politesse, la solidarité, le pardon, la réciprocité, la responsabilité, ou afin d'éviter d'éventuelles accusations d'avarice à son égard. En effet, la générosité constitue un idiome important et les personnes qui ne satisfont pas à cette convention alors que l'on juge qu'elles en auraient les moyens peuvent être taxées de « personnes voraces », ce qui invite à tenir ce genre de discours : « Je ne vis pas vorace. Tu as quelque chose aujourd'hui, demain tu ne l'as plus, quelqu'un d'autre l'aura. Tu ne peux pas donner tout, mais tu peux donner un peu de ce que tu as, ça ne fait rien » / « Il faut toujours avoir quelque chose à donner si quelqu'un vient. » Une pression sociale s'exerce dans ce domaine, compte tenu des rumeurs potentielles : « Dès que tu as des choses, il faut donner. Dès que tu fais ton vorace pour les choses, les gens peuvent te tuer (Rires). » La revendication d'autosuffisance va donc souvent de pair avec une démonstration de générosité, laquelle sera positivement perçue, sauf en cas de soupçons eu égard aux intérêts cachés derrière cette démarche.

5.1.6. Réciprocité / solidarité / travail

Valorisé dans le cadre des échanges quotidiens à Ste-Lucie, l'idiome de la réciprocité est associé au fait de se sentir obligé envers quelqu'un qui s'est montré généreux, qui nous a rendu service, voire qui est susceptible de nous rendre service, ce qui implique de « payer ses choses », d'être généreux et de rendre la pareille. De façon assez sommaire, « *reciprocity is doing or rendering something in return for a good received, an act committed, or an evil inflicted* » (Van Baal, 1975 : 11). Cette définition renvoie simplement à l'action, mais l'idiome tel qu'il est conçu ici s'éloigne du simple échange et contient une connotation morale importante (Narotzky et Moreno, 2002), ce qui va dans le même sens que les travaux de Robbins (2009a) ou de Peebles (2010), lequel invite à l'association des analyses économiques portant sur le matériel et des études anthropologiques s'intéressant aux valeurs morales. Narotzky et Moreno (2002) définissent quant à eux la réciprocité comme une action qui va au-delà de l'échange car elle comporte en son sein une composante morale. À Ste-Lucie, un des processus à l'œuvre dans cette

réciprocité est le retour, au sens où « si on est bon avec nous, nous sommes bons en retour »²⁰⁹, ce qui signifie qu'on est redevable envers ceux qui nous font du bien. Le sentiment de réciprocité peut survenir lorsque l'on s'est endetté ou qu'on a demandé quelque chose à une personne qui attend d'être remboursée et il contrevient alors ici avec l'idéal d'autosuffisance évoqué plus tôt. Ce besoin de réciprocité, exprimé à travers une demande implicite ou explicite (Narotzky et Moreno, 2002 : 289), peut créer un sentiment de honte ou de dépréciation chez des personnes qui ne peuvent pas, financièrement ou matériellement, répondre à ce principe, comme en témoigne une personne âgée qui confie que sa famille et elle sont « misérables (*tit nou sé tit chen*) » car ils n'ont rien à offrir à leurs invités. Cette réciprocité obligée conduit à des accusations d'ingratitude ou d'irresponsabilité adressées aux personnes qui ne pouvaient pas à cette nécessité, dans le contexte des relations interindividuelles en général et des relations thérapeutiques en particulier (chapitre 6).

L'obligation de réciprocité se fait au nom de la solidarité, de la charité ou de la générosité, idiomes moraux souvent valorisés dans les discours, notamment chez des personnes âgées résidant en milieu rural. La disparition progressive du « coup de main (*koudmen*) »²¹⁰ illustre l'idée d'une diminution des liens de solidarité - à l'exception de lieux comme les *Lodges* ou les Églises -, au profit d'une croissance de l'individualisme, de l'égoïsme et de relations économiques fondées exclusivement sur l'argent. La perte de l'entraide se traduit chez des gens qui, « lorsqu'ils te voient dans le caniveau (*gutter*), ils veulent te voir rester dans le caniveau ». Les relations sociales sont touchées par ce processus, car « si tu dis que tu ne vas pas payer, les gens ne vont pas venir t'aider. [...] Aujourd'hui, parce que l'argent est entré, les gens se sont séparés. L'argent des gens, c'est leur amitié. » La disparition du *koudmen* illustre la modification du rapport au travail, dans un contexte aujourd'hui marqué par le sous-emploi, le développement d'une économie informelle, la multiplication des emplois précaires, provoquant un désespoir et une forme d'autoculpabilisation en cas de non-satisfaction de ses besoins essentiels (Meudec, 2013b). Toutefois, pour les anciennes générations, le sous-emploi n'est pas lié à un contexte structurel, mais plus souvent à des caractéristiques personnelles et morales, comme la non-adéquation des demandes des individus par rapport à leurs propres capacités, jugée comme preuve de

²⁰⁹- Mais cette phrase agit également comme mise en garde en prévenant l'interlocuteur que de mauvaises intentions ou actions obtiendront le même genre de réponse, ce qui invite en contexte magico-sorcellaire à de la méfiance, processus étudié plus loin en termes d'effet boomerang.

²¹⁰- Il s'agit d'une organisation sociale où les membres de la communauté travaillent ensemble sur un gros projet (construction d'une maison ou d'une église, préparation d'un jardin, enterrement...). Les propos suivants montrent la nostalgie exprimée face à cette disparition : « C'est fini ça. Tous les gens sont devenus riches et font des grosses maisons. [...] Les gens ne prennent plus soin les uns des autres comme avant. Ils font leur business et c'est tout. »

voracité et d'excès d'ambition, menant d'ailleurs au recours à des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 3). D'autres phénomènes viennent expliquer la diminution de la solidarité, tels l'accroissement de la méfiance et de la jalousie, ou alors des gestes de solidarité interprétés comme des dons intéressés. En effet, les manifestations de générosité sont ambiguës, valorisées s'il s'agit d'un partage gratuit et désintéressé, et suspectes si l'on y décèle une demande de réciprocité ou une invitation « fortement suggérée » au contre-don. Cette ambivalence des relations sociales est aussi abordée à travers le concept de réciprocité par Narotzky et Moreno (2002), lesquels analysent la circulation des ressources dans les camps de concentration d'Auschwitz, envisageant la réciprocité comme un idiome visant à réinstaurer une « moralité partagée ». Dans une perspective fonctionnaliste, la réciprocité a un rôle utilitaire parce qu'elle « crée un grand réseau de droits et d'obligations qui génère de la cohésion sociale » (Van Baal, 1975 : 22). Mais cette approche se doit d'être dépassée ici car cet idiome, plus qu'un facteur de cohésion sociale, constitue une valeur contre-culturelle face au contexte hégémonique capitaliste et à la présence grandissante de l'individualisme. Ainsi, l'idiome de réciprocité va au-delà des simples « transferts mutuels entre individus », uniquement motivés par des intérêts matériels, et participe de la « production d'un ordre moral » (Narotzky et Moreno, 2002 : 285), reflétant en cela une volonté d'échanger dans des « formes non mercantiles » et par là de réparer les injustices provoquées par le système socio-économique actuel. En cela, l'idiome de réciprocité serait valorisé à Ste-Lucie car il permet de se différencier des comportements individualistes et égoïstes actuels, inhérents au système capitaliste, et ainsi de pallier la « distance morale » existant entre un point de vue hégémonique et des modes de vie locaux.

Réciprocité et solidarité s'accompagnent souvent d'un discours sur le travail comme valeur morale importante, et les personnes travailleuses sont valorisées, en opposition à celles qui « mendient » ou « volent », qui sont « fainéantes », « restant assises à rien faire », n'ayant plus le « sens du devoir », ne produisant qu'un « travail mal fait », seulement sous la contrainte. L'absence de rigueur et d'ambition au travail implique à la fois le vol et la jalousie : « S'il ne veut pas travailler, il ne peut que voler » / « ceux qui ne veulent pas travailler vont être jaloux de ce que les autres ont ». Les personnes accusées en ces termes seront qualifiées de « *pa mélé* » ou de « *zombi* ».

5.1.7. Pardon // rancune / vengeance

L'idiome positif du pardon, associé à la morale chrétienne, est exprimé sous la forme d'injonctions selon lesquelles « il faut pardonner aux gens qui font du mal » et, dans cette optique, l'impossibilité

du pardon peut être vue comme une « faiblesse », la facilité étant de vouloir « rendre le mal » à quelqu'un qui nous en a fait ou qui a essayé de nous en faire. Mais c'est aussi parfois le pardon qui va être interprété comme une faiblesse et, ainsi, se faire gifler et répondre en tendant l'autre joue sera associé au fait de se laisser marcher sur les pieds. En outre, le pardon, lorsqu'on l'estime exagéré, pourra donner lieu à de la suspicion de la part de l'entourage, car, à l'instar de la politesse, on verra dans cette attitude une volonté de se dédouaner de mauvais actes commis, en cherchant notamment à éviter d'attirer l'attention des autres. Le pardon sera plus facilement accordé aux personnes reconnaissant leurs torts et s'excusant, attitudes caractéristiques d'une prise de responsabilité, par exemple via des jugements indulgents à l'égard de parents ne pouvant satisfaire aux besoins de leurs enfants, mais prenant des mesures pour y remédier. Le pardon sera donné à ceux qui sont dans le besoin : « Si je vois quelqu'un voler un légume dans mon jardin, je vais rire, pensant que c'est quelqu'un qui avait faim, qui a volé un peu pour manger. [...] La personne ne devait pas faire ça, mais en même temps, elle avait faim, elle a juste pris un repas. Je ne vais pas lui chercher des problèmes. »

Dans un contexte de réciprocité non accordée, le pardon constitue une des possibilités offertes, même si la réponse peut aussi se traduire par de la rancune, voire un désir de vengeance, des sentiments jugés persistants chez les St-Luciens, d'après un policier, ceux-ci gardant longtemps en mémoire les blessures passées. Le plus souvent, il ne s'agit pas de vengeance à proprement parler, mais d'une riposte, à savoir une réponse qui procède du même tenant que l'attaque, consistant à « rendre la pareille » et à ne pas se laisser faire. Ici, la riposte constitue une réponse justifiable, un acte de légitime défense, car « si tu ne réponds pas » à une agression verbale, les gens vont avoir tendance à vouloir « prendre l'avantage sur toi ». Le recours à l'*obeah*, visant à renvoyer le sort ou à réparer un mal, sera dans ce sens justifié par la volonté de rendre justice, de s'assurer du respect ou d'éviter d'avoir honte. Cet « esprit de vengeance », surgissant au sein de relations affectives, économiques ou socioprofessionnelles, peut être stimulé par les sentiments de jalousie et de méfiance. Du point de vue de personnes âgées, cette attitude plus agressive est un phénomène récent, car auparavant il était de bon ton de « laisser couler (*kité bat mizè*) » et de « laisser faire ». Plusieurs cas d'ensorcellement sont reliés à des actes de vengeance : une femme se venge de ce qu'un jeune garçon fait à son chien ; un homme estime s'être fait voler sa place sur un banc à l'église et riposte ; une femme trompée se venge de son mari ; un homme soupçonne une infidélité chez sa femme « vicieuse (*visyé²¹¹*) » et réagit ; une famille se sent lésée par rapport à ses droits de

²¹¹ - D'après Frank (2001), ce terme s'applique aux femmes seulement.

propriété et proteste ; un agriculteur se venge des voleurs venus dans son jardin en leur faisant un travail d'*obeah* ; un praticien répond aux attaques destinées à rendre infirme ou tuer une personne. Le recours à l'*obeah* en réponse à ce sentiment de vengeance est souvent mentionné en cas de vol ou d'actes de violence physique et sexuelle, pour « ensorceler (*hex*) » ou « mettre quelque chose sur » la personne à l'origine du délit.

5.1.8. Politesse et discrétion // arrogance

La politesse constitue une preuve de discipline et de respect envers les autres, par exemple lorsqu'il s'agit de ne pas les solliciter ou de répondre poliment à une personne jugée « vorace » pour lui éviter d'avoir honte. L'usage de la politesse pourra être associé au groupe d'appartenance, comme chez cette femme qui ne s'étonne pas de voir des personnes riches ne pas saluer les gens, comme si leur statut socio-économique les dispensait d'être polis, faisant ainsi écho aux propos de Heintz (2009) selon lesquels la capacité d'agir contre les normes morales nécessite souvent d'être dans une position sociale le permettant. La politesse sera dévalorisée lorsqu'attribuée à de l'hypocrisie visant à flatter une personne pour en tirer quelque intérêt. Dans l'ensemble, la courtoisie est attribuée au contexte d'interconnaissance, ce dernier préconisant d'éviter au quotidien toute hostilité envers son entourage. Tel est le cas semble-t-il pour certaines personnes sollicitées pour des entrevues, qui répondent favorablement à ma demande mais qui, au moment du rendez-vous, usent de stratégies diverses pour éviter de parler. C'est aussi le cas de ceux qui n'osent pas dire à leurs invités, par politesse et de peur de faire honte, mais aussi parce qu'ils en ont peur (chapitre 7), que les visiteurs dérangent alors qu'ils sont occupés, indisponibles ou tout simplement non désireux de les voir. Ainsi, politesse et discrétion semblent, dans une perspective fonctionnaliste, viser à réguler les relations sociales ; elles se combinent à d'autres valeurs telles que la confidentialité et ce, afin d'éviter toute situation génératrice de honte ou d'agressivité (Barthélémy, 1991). Ainsi, comme le montre Zigon (2008) à propos des écrits d'Evans-Pritchard (1937), il convient d'essayer de conserver de bonnes relations avec son entourage pour éviter que les gens aient des mauvais sentiments envers soi. Du point de vue d'une anthropologie des moralités, ces attitudes participent au processus de construction d'une bonne moralité / réputation, dans la mesure où cette éthique de la discrétion vise à composer avec la possible réprobation morale au sein de la société, comme l'avance Castro (2012), à propos des femmes prostituées au Mali, qui développent des « arrangements moraux » et un « éthos de la discrétion » car la prostitution constitue une « menace morale ».

L'idiome de la discrétion, apparu au cours de l'analyse des données, renvoie à une conception des relations humaines valorisant la décence et le fait de se contenir - émotionnellement -, de ne pas troubler l'ordre, de se retenir et ce, d'autant plus si l'on est une femme²¹² (chapitre 4). Cette attitude, souvent associée à la revendication d'autosuffisance, est rendue nécessaire dans un contexte d'interconnaissance et certaines personnes disent rester discrètes car elles « ne veulent pas que les autres connaissent leurs affaires (*yo pa vlé moun konnèt zafê yo*) » ; elles sont alors prêtes à de nombreux sacrifices et contraintes, comme le fait de se retenir d'assister à des événements publics aussi souvent que souhaité ou de fuir des lieux habituellement fréquentés pour éviter d'être l'objet de rumeurs. Il s'agit d'éviter au maximum de « se faire remarquer », d'être impliqué dans une situation génératrice de honte, de se voir taxer de curieux ou encore de s'épancher sur ses sentiments. Cette discrétion est parfois étroitement liée à la méfiance, comme l'illustre la pratique visant à cacher systématiquement ses affaires. Concrètement, la valorisation de la discrétion apparaît dans des écrits imprimés sur des voitures : *Speak less, Dr Secret, Unspoken...*

Ces valeurs que sont la discrétion, la politesse et le secret viendraient atténuer la possibilité de rendre public - par un acte ou une parole - un jugement moral à l'égard d'une personne en particulier. L'idée de faire une scène de ménage dans la rue, d'étaler des choses privées dans un lieu public ou d'énoncer certaines pensées à haute voix n'est pas très bien considérée. La réserve est préconisée dans les relations sociales et, selon certains, elle est utile dans la mesure où elle permet d'être plus à l'écoute et plus attentif à ce qui se passe autour, et aux gens (*kalité jan*), tout en ne s'adonnant pas aux rumeurs : « Ces gens-là [ceux qui font des ragots] n'ont rien dans la tête, du vent seulement. Les gens intelligents passent doucement dans la vie, ils sont observateurs. Ils se servent de leurs yeux avant de faire quoi que ce soit. » La discrétion est de mise dans la vie quotidienne, lors des recours thérapeutiques ou d'événements importants, comme les enterrements, entre autres parce qu'elle invite au respect, à la confiance, à travers une reconnaissance de l'importance de la confidentialité. Toutefois, il semble difficile de trouver un juste milieu entre la discrétion et le secret total. En outre, comme le rappelle Bougerol (1997 : 20), il existe des « tiraillements entre le désir de montrer et la nécessité de cacher » et d'autre part, si l'exubérance peut être critiquée, l'excès de réserve provoque des soupçons et des réactions de méfiance, voire

²¹²- Comme le rappelle Bougerol (1997 : 59) à propos des représentations différenciées à l'égard des disputes, « les querelles entre hommes et celles entre femmes attirent des jugements radicalement différents ». Les recherches de Mahmood (2005) sur la piété dans l'Islam évoquent également cette notion de « vertus genrées », particulièrement les notions de timidité et de modestie.

des accusations morales et sorcellaires (chapitre 7).

L'attitude inverse de la discrétion, reconnue sous le vocable d'arrogance, constitue elle aussi un jugement à éviter, car elle peut valoir d'être accusé d'*obeah* ou d'une mauvaise moralité (chapitre 7). En effet, les personnes qui sont « toujours en colère, toujours à se disputer », « *troublesome* », qui font des « désagréments » ou du désordre entraînent des réactions diverses, de l'indifférence, du mépris, de la honte, voire de la peur et souvent une volonté de distanciation. Les personnes souvent impliquées dans des disputes sont mal perçues et cela incite à ne pas « se fâcher avec les gens », à entretenir des relations cordiales avec son entourage, afin de ne s'attirer aucun reproche, mais aussi à éviter d'être vu en compagnie de telles personnes par peur de la « contagion » (chapitre 7). La gestion des conflits s'effectue ainsi de façon discrète, ce que rappelle un praticien : « Si j'ai des problèmes avec des gens, je vois ça avec eux, mais je ne cherche pas la discorde (*mwen pa ka lévé dézòd*²¹³) ». La peur de se voir donner une mauvaise réputation, des remontrances, voire de vivre des représailles, agit comme moteur de discrétion, même si certaines personnes semblent être épargnées de cette obligation, notamment celles dotées de certains pouvoirs et suscitant la peur, entre autres parce qu'accusées de pratiquer l'*obeah* ou de diffuser des informations sur autrui sans subir de conséquences. D'autres personnes épargnées par cette nécessité de discrétion, au même titre que pour la politesse, sont celles disposant d'un capital socio-économique fort et ne semblant pas être « tenues » aux mêmes règles que les autres, profitant de la capacité à rendre leur richesse visible. Dans certaines situations toutefois, la discrétion sera de mise dans ce groupe, en cas de viol ou d'inceste par exemple, l'entourage de la personne concernée cherchant à taire cette situation, jugée plus honteuse pour une personne de « classe supérieure », selon un policier.

5.1.9. Honte

La honte est un idiome moral assez difficile à analyser, entre autres parce qu'elle est souvent abordée de l'extérieur, par des gens qui parlent de la honte des autres ou de situations générales au cours desquelles ce sentiment peut émerger. Cet idiome est conçu par Peristiany (1966 : 9) comme une « évaluation sociale » reflétant la « personnalité sociale [d'un individu] au regard des idéaux sociaux » et par Sayer (2011 : 167) de la façon suivante : « *Shame is evoked by failure of an individual or group to live according to their values or commitments, especially ones concerning their relation to others* ». Ce sentiment invite à l'introspection (Ogien, 2002), à la discrétion, tout en étant intimement lié à la présence

²¹³- Synonyme de *lévé kankan*, *chaché chikann* (Frank, 2001).

réelle ou imaginée d'un Autre, à une attention accrue aux questions de réputation. Dans les écrits scientifiques, le thème de la honte est abordé d'un point de vue religieux, psychologique ou psychanalytique, mettant souvent en avant les caractéristiques personnelles de l'individu empreint de ce sentiment, et seuls quelques travaux (Peristiany, 1966 ; Herzfeld, 1980 ; Ogien, 2002) l'abordent d'un point de vue anthropologique, donnant plus de place au paysage social, notamment aux contextes sociaux et linguistiques (Herzfeld, 1980). Cet auteur révèle la tendance de certains travaux à négliger la disparité sémantique des termes locaux et exogènes et à considérer l'honneur et la honte comme des variables systématiquement interreliées. Ogien (2002 : 11) définit quand à lui la honte comme une émotion, plus précisément une émotion « sociale » négative, considérée comme la « reconnaissance affective, non verbale, d'une faute personnelle », et il s'interroge sur le fait d'attribuer à la honte une valeur morale. Il montre aussi que les contextes de production de la honte changent et que les « raisons normales d'avoir honte » ne sont plus les mêmes qu'avant, prenant pour exemple le chômage et la vieillesse comme nouvelles raisons. Même s'il considère la honte comme l'expression d'une « insatisfaction à l'égard de soi », il convient de rappeler qu'elle traduit une attention forte au regard d'autrui et aux questions de réputation. Quant à son utilité, Ogien la situe plutôt au niveau individuel que social ou moral (2002 : 92).

À Ste-Lucie, certaines situations sont jugées particulièrement favorables à l'apparition de la honte, telles l'emprisonnement ou les maladies sexuellement transmissibles, d'ailleurs nommées « maladies honteuses ». Il peut aussi s'agir d'une réaction aux mensonges diffusés par des rumeurs : « Si quelqu'un dit quelque chose contre toi et que ce n'est pas vrai, les autres le croient, ça me fait honte ». La honte survient lorsque des informations jugées privées sortent dans la sphère publique, si quelqu'un « révèle quelque chose de ta vie privée », comme pour des paroles négatives ou des réprimandes formulées « tout haut sur la place publique », pratique pouvant d'ailleurs être liée à une vengeance personnelle. En ce sens, discrétion et secret constituent des attitudes respectueuses, favorables à l'absence de honte et permettant d'éviter que les autres aient connaissance de ses malheurs. L'évitement de la honte peut conduire à se replier sur soi, à « rester silencieux », à « disparaître dans sa maison », à « se cacher », ou bien à mentir, à l'instar de cet interlocuteur ayant perdu son passeport, mais faisant tout de même semblant de se rendre à l'aéroport et de s'absenter quelques jours pour ne pas que sa secrétaire « le sache », la discrétion étant ici attribuée à de l'orgueil ou de la fierté. Les situations provoquant la honte, son vécu et les réactions provoquées varient selon les personnes, ce qui apparaît dans ces propos abordant le type de relation entre deux personnes et leurs caractères respectifs dans l'apparition de ce ressenti :

Toi tu es quelqu'un de pas honteuse [me dit-il], parce que tu parles avec tout le monde. / *Les gens honteux pour vous, ce sont les gens timides qui ne parlent pas facilement aux autres ?* / Oui. On les appelle sauvage (*sova*²¹⁴) aussi. Honteux et sauvage, c'est presque la même chose. Si on me crie dessus dans la rue, je peux avoir honte, mais ça dépend de la personne qui le fait. Certaines personnes vont me donner honte, principalement s'il y a beaucoup de monde. Mais il y a des gens à qui ça ne va rien faire. Si c'est un ami, ça ne va rien me faire. Si c'est un étranger, quelqu'un que je ne connais pas, je vais ressentir de la honte. Il y a des gens qui ont honte et qui vont se fâcher, moi je vais plutôt baisser la tête. Les gens prennent la honte différemment. Certains à qui tu vas faire honte, ils vont vouloir te tuer. Il y a des gens qui disent beaucoup de vieilles paroles et c'est la honte qui leur fait faire ça (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 47)

La voracité de certains engendre des phrases insultantes et des actions propres à « faire honte ». D'autres facteurs interviennent dans l'apparition de ce sentiment, comme la non-conformité à une norme sociale (apparence physique et vestimentaire, relations sociales jugées trop proches) ou l'adoption de pratiques socialement dévalorisées (grossesse précoce, divorce, aveu de violence conjugale...). Des comportements socialement dévalorisés suscitent la honte dans l'entourage, ce dont se souvient un interlocuteur : « Quand j'étais petit et qu'il y avait un enfant vagabond²¹⁵ (*vakabon*) dans une famille, les gens avaient honte, alors ils lui payaient un passage pour aller dans un autre pays, ils l'exilaient. Ils préféraient faire ça. [...] C'est la honte qui leur faisait faire ça. » La honte advient si l'on n'est pas accueilli comme on le devrait, si on fait changer quelqu'un de file dans une boutique alors qu'il attend depuis longtemps, si un ami l'ignore dans la rue, en cas d'affront public, ou encore si on n'est « pas honnête ». La honte apparaît également lorsque l'on se fait rappeler son « infériorité » et son incapacité à faire ou à obtenir quelque chose. Ainsi, le manque de moyens financiers et matériels nécessaires à la participation sociale peut provoquer ce sentiment. On se rappelle ici cet homme évitant de demander de l'aide à ses voisins pour ne pas les mettre au courant de cette carence et pour ne pas se sentir redevable, finalement pour ne pas que « les gens le rendent honteux ». L'apparition de ce sentiment est ici clairement associée au statut socio-économique, à une distance sociale perçue et exprimée par la personne en question. Les situations créatrices de ce sentiment, où la distance sociale sera rendue visible, vont être systématiquement évitées, par une limitation de la participation sociale ou par des actes criminels, à en croire un prêtre expliquant que « les gens qui ont honte essaient de remédier à ça de plusieurs façons : trouver, acheter, emprunter, voler ». Ce phénomène de la honte est lié pour plusieurs à un complexe d'infériorité, issu du passé esclavagiste et de la morale judéo-chrétienne, laquelle attribue au péché un sentiment de honte et de culpabilité, ce qui apparaît chez cette interlocutrice évoquant les liens originels entre péché,

²¹⁴- Terme signifiant « sauvage » et « non civilisé » (Frank, 2001).

²¹⁵- Le terme « *vagabon* » est analysé par Smith (2012) en contexte haïtien, révélant son emploi pour qualifier, souvent chez des jeunes hommes - à moins de parler *fanm vagabon* - un manque de respect des normes, de l'irrévérence et une transgression des figures de la masculinité.

peur et honte : « *Fear come from the act of sin. Adam and Eve, after they sin, that's what brought fear to the world. Because they sined, they were ashamed of themselves. So they feared.* »

Quant aux stratégies d'évitement de la honte, elles opèrent également en vue d'empêcher l'apparition de ce sentiment chez d'autres, comme dans le cas de cette femme feignant son absence en voyant venir des témoins de Jéhovah chez elle, pour ne pas avoir à refuser explicitement de les rencontrer et pour ne pas « leur faire honte ». La politesse et le mensonge sont justifiés ici, car « il n'y a pas pire » que de dire à quelqu'un qu'on ne veut pas le voir. La question de la honte est traversée par des rapports de genre, au sens où les femmes seraient, d'après une interlocutrice, honteuses « plus longtemps, plus profondément », car les hommes « passent leur honte plus rapidement que les femmes ». Pourtant, les hommes ne semblent pas à l'abri de tels sentiments, notamment en cas de révélation publique d'un adultère mettant en jeu leur réputation. L'absence de honte sera souvent attribuée à de l'irresponsabilité : « Si quelqu'un n'est *pa mélé*, il n'aura pas honte. Au contraire, il sera content d'entendre ça [qu'on dit du mal de lui]. Mais la personne qui a honte, elle se mettra dans une position différente. » De ce point de vue, la distinction honte / culpabilité établie par Ogien (2002 : 30) - révélant que le premier sentiment donne lieu à une reconnaissance partielle de la responsabilité alors que l'autre serait entier pour ce qui est de la culpabilité - ne s'appliquerait pas ici car l'attitude à l'égard de la responsabilité dans les deux cas serait même inversée, à moins que l'on considère que le terme local (*hont / shame*) inclut à la fois les notions de honte et de culpabilité.

5.1.10. Responsabilité

5.1.10.1. Extériorisation et extension de l'idiome de responsabilité

De façon générale, on entend que beaucoup de comportements à Ste-Lucie sont caractérisés par un renvoi de la responsabilité vers l'extérieur, que « les gens ne disent pas qu'ils sont responsables, ils vont dire que ce sont les autres ». De ce point de vue, les St-Luciens « vont dire que c'était le destin » et en ce sens ils « ne prennent pas leurs responsabilités ». C'est ce qu'un prêtre estime en parlant de ce phénomène « culturel » conduisant la population à attribuer la responsabilité de ses malheurs aux autres et à la sorcellerie, cherchant à « blâmer quelqu'un d'autre » pour alléger son « fardeau (*burden*) ». La responsabilisation d'un tiers passe souvent par la référence à la jalousie : « La personne dira que c'est de la jalousie. Parce qu'elle ne voudra pas reconnaître qu'elle a tort. » La question de la responsabilité est abordée dans plusieurs contextes, comme les relations conjugales, parentales ou professionnelles, voire les

problèmes sociaux (délinquance, non-intervention de l'État) ou liés à la santé. Les cas de grossesses non désirées ou d'accidents survenus suite à des avortements clandestins sont dans ce sens évoqués, souvent pour mettre en avant la « faute » de la femme : « C'est toi qui t'es mise là-dedans [dans la grossesse] parce tu ne vivais pas honnête », déclare une interlocutrice, prononçant un discours de culpabilisation de la victime, même si des contraintes extérieures sont parfois énoncées. La délinquance et la criminalité sont aussi abordées en termes de responsabilité individuelle, les *zombi* ou les enfants criminels prenant de ce point de vue « leur propre décision ». Ce processus concorde avec les messages gouvernementaux axés sur la responsabilisation individuelle (par exemple *Drink Responsibly Enjoy Responsibility*) ou avec ceux des prêtres et pasteurs.

La conception locale du terme *pa mélé* permet de saisir, dans une tentative de « traduction honnête » (Evans-Pritchard, 1972), les représentations associées à l'irresponsabilité à Ste-Lucie. Accuser quelqu'un d'être *pa mélé*, c'est lui imputer de manquer à ses devoirs, de manquer de respect aux professeurs ou aux prêtres, d'adopter des comportements individualistes et intéressés, ou de ne pas s'enquérir des conséquences de ses actes. Ainsi, « si tu ne trouves pas de travail, c'est ta responsabilité ». Notons certaines des paroles énoncées à ce propos par plusieurs interlocuteurs :

Ils ne sont *pa mélé*, ils ne s'occupent que d'eux. Il n'y a pas de guide, pas de direction, il n'y a personne qui n'est responsable d'eux, ce sont des gens qui font ce qu'ils veulent (*Yò pa mélé, yo mélé pou kò yo. La pa ni djidans, pa ni diwèksyon, pa ni moun ki wèskonsab pou yo, moun fe sa yo vlé*) / [Les gens *pa mélé*] sont des gens qui s'en foutent, ils font n'importe quoi. Ils ne veulent aucune responsabilité, ils vivent presque comme des animaux. Certains ne veulent pas travailler, ils veulent mendier / Ils veulent dépendre des autres / [Ils sont] négligents (*vaykivay*) / voleurs / vagabonds / [Ils ont] des manières des *zombi* / n'ont pas honte quand ils volent

Le plus souvent, le terme *pa mélé* possède une connotation négative, à l'exception de situations où la réserve est de mise, lorsque l'on évite de « se mêler avec les gens qui sont toujours dans des problèmes » ou de se préoccuper des rumeurs. On voit ici que le terme *pa mélé* dépasse la seule notion d'irresponsabilité, comme sa définition pourrait nous le faire croire (Frank, 2001), en référant à de nombreux idiomes moraux, l'attribution de ce qualificatif revenant à se positionner moralement par rapport à d'autres valeurs (respect, discipline, individualisme, autosuffisance, persévérance et discrétion).

La résolution des conflits affectifs, conjugaux et familiaux²¹⁶ constitue une des raisons au recours à un praticien de/associé à l'*obeah* (chapitre 3) et ce champ d'intervention est complexe, car la

²¹⁶- Dont les enjeux moraux sont ici très brièvement analysés alors qu'ils sont récurrents dans les discours en lien avec la responsabilité.

responsabilité des désordres qui surviennent sera recherchée à plusieurs niveaux. Une tendance à la responsabilisation de la victime et à la production d'un discours accusateur à son égard est à signaler, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'une femme, en cas de violence conjugale ou de viol notamment. En ce qui concerne les discours accusateurs liés à l'infidélité - un des moteurs du recours à l'*obeah* -, traditionnellement dirigés vers les hommes, ils semblent s'adresser aujourd'hui de plus en plus aux femmes, le terme *djabal*²¹⁷ faisant ainsi progressivement place à celui de *outside man*²¹⁸, référant aux femmes qui « ont 3, 4 hommes : un pour l'argent, un pour le sexe, un pour la nourriture, un pour la sécurité », faisant écho à la notion de convoitise féminine évoquée plus tôt. La question de la responsabilisation individuelle s'exprime également au plan de l'éducation, là où la responsabilité paternelle est mise de l'avant, dans un contexte social où le schéma matrifocal semble dominer. Toutefois, cette irresponsabilité parentale est aussi associée au marché du travail et aux formes d'exploitation qui s'y opèrent, là où, par exemple, « le tourisme devient la nouvelle plantation », c'est-à-dire un secteur rendant impossible pour les parents d'éduquer leurs enfants. Dès lors, il conviendrait plutôt, dans certaines situations, de parler d'une responsabilisation collective, se traduisant localement par le fait qu'à Ste-Lucie « tout le monde est responsable de tout le monde », et ce qui est perçu de l'extérieur comme un manque de responsabilité ne serait en fait que le processus selon lequel « les gens autour de toi sont aussi responsables de toi que d'eux-mêmes ». Ainsi, comme le dit Massé (2008 : 214), « ce report de responsabilité sur *yo* (les autres qui nous veulent du mal) ne signifie nullement l'absence de recul critique par rapport aux causes sociales et économiques » des infortunes.

5.1.10.2. Recherche de soins, imputation causale et significations locales de la responsabilité

Les explications de la maladie en termes sorcellaires et les logiques de causalité à l'œuvre dans les scénarios de la maladie et de l'infortune sont parfois expliquées en référence au concept de responsabilité. Dans les écrits scientifiques, on évoque le processus d'extériorisation de la responsabilité pour caractériser de nombreux ensembles explicatifs de la maladie, tant dans la Caraïbe qu'en Afrique, à partir du constat selon lequel la maladie et l'infortune y sont rarement expliquées en termes de « faute » individuelle. Fainzang (1989) oppose une conception étiologique de l'infortune basée sur l'auto-

²¹⁷- Terme signifiant « concubine, maîtresse, femme-en-dehors » (Frank, 2001), davantage entendu chez les personnes âgées.

²¹⁸- Pouvant être traduit par « homme en dehors » ou « amant ».

accusation à une mise en accusation de l'Autre (un proche, un étranger ou la société), la responsabilité du mal incombant cette fois à une tierce personne qui agresse le malade délibérément en fonction de motivations très personnelles. Nous sommes ici dans un modèle d'accusation de l'Autre proche, une agression sorcière ou un « *travay* » qui présente le malade comme la victime de pratiques magiques (Fainzang, 1989 ; Vonarx, 2005). Ce processus est parfois interprété en termes de « déresponsabilisation » de l'individu vis-à-vis de son malheur (Ans, 1987 ; Bougerol, 1997 ; Giafferi, 2003). À Ste-Lucie, le processus de recherche de guérison peut conduire à l'attribution de la responsabilité de nos malheurs ou d'un décès à quelqu'un d'autre (chapitre 3) et ce processus, jugé plus ou moins fréquent selon les interlocuteurs, est souvent évalué négativement. Des interlocuteurs évoquent la question de l'interprétation sorcellaire en termes de « bêtise (*papicho*) », de « stupidité (*maji*) », voulant montrer par là, en s'adressant à moi, que le recours à une telle explication n'est qu'une « excuse », un « appareil (*frieze*) », un prétexte afin de ne pas reconnaître ses torts. Un interlocuteur va plus loin en parlant de « malhonnêteté intellectuelle » chez les gens qui ont recours à ce genre d'explication, d'autres parlent de « paranoïa », de « manque de courage » ou encore de « facilité ». Toutefois, malgré la dévalorisation de ce type de causalité, la responsabilité pourra être attribuée à une intentionnalité humaine lorsque l'interprétation du trouble se fait en termes de malédiction ou de malchance (chapitre 3), mais cette explication n'exclut en aucun cas semble-t-il le recours simultané à une autre interprétation, axée sur la responsabilisation individuelle cette fois, imputant une faute à la personne concernée. Tel est le cas des interprétations liées aux possessions, lesquelles entraînent d'une part une perte de contrôle et donc une déresponsabilisation face aux actes subséquents et d'autre part, un discours de responsabilisation individuelle en termes de « faiblesse », d'absence de protection individuelle, de vulnérabilité provoquée par un manque d'assiduité à la pratique religieuse ou par la possession de « livres démoniaques ». Ainsi, l'échec scolaire ou le chômage ne sont pas toujours attribués à la malchance ou à l'envoi d'un sort, mais plutôt au fait que l'individu « n'a pas un bon caractère ou qu'il ne réfléchit pas bien », qu'il manque de volonté ou qu'il entretient des ambitions inappropriées. En outre, le mouvement de responsabilisation individuelle est souvent abordé chez des gens qui parlent de leur propre conception de la maladie, alors le processus d'extériorisation de la responsabilité est évoqué pour qualifier le comportement d'autrui.

La responsabilité individuelle est souvent énoncée dans les discours sur la maladie, montrant que l'interprétation d'un événement n'est que rarement unilatérale, mettant en jeu plusieurs types d'explication, selon l'évènement en question et le contexte d'élocution notamment. L'idée selon laquelle l'ap-

partenance religieuse ou la « pensée magique » viendraient alimenter le processus de déresponsabilisation ne semble pas se vérifier ici, dans la mesure où la croyance en Dieu suppose une décision personnelle: « Le Bon Dieu nous a donné un cœur avec deux volontés, deux chemins, celui qui est à son goût et que nous devons prendre. Si tu prends celui-là, ça va t'occuper tout le temps, mais si tu quittes cet ordre et que tu prends l'autre chemin, ça c'est toi. » Ainsi, « le Bon Dieu n'a pas mis les méchancetés sur la terre. [...] C'est nous qui faisons du mauvais, du *tjenbwa* », déclare une praticienne. Une femme témoigne de son passé souffrant (viols, violence conjugale) et explique que « ça aurait pu se passer autrement » si elle s'était comportée différemment, si elle avait été « plus forte », mais, conclue-t-elle, « ce n'est pas Dieu le responsable ». La revendication de sa responsabilité semble survenir chez des personnes pour qui l'autonomie, la discrétion et le sens du devoir semblent importants. Dans l'ensemble, on aurait plutôt affaire à une combinaison de trois « types » de responsabilité (individuelle, collective et extérieure) chez une même personne, dans des contextes variés. Cette combinaison illustre une appropriation des référents culturels locaux et occidentaux.

Conclusion sur les idiomes moraux : à propos des inconsistances entre actes et discours

Plutôt que de résumer chacun des idiomes présentés avant, l'idée est ici d'élargir le débat en abordant le thème, récurrent sur place, du décalage potentiel entre actes et discours, et en ce sens, la compréhension des idiomes moraux ne se limite pas à l'étude des discours, mais doit aussi prendre en compte les comportements qui y sont rattachés. Les interlocuteurs à Ste-Lucie rappellent le nécessaire questionnement sur les inconsistances et les comportements jugés apparemment contradictoires lorsque mesurés aux discours des personnes qui les adoptent et les énoncent. Une femme posera par exemple la question du poids à accorder aux discours, disant que l' « on connaît le type de personnes au fruit qu'elles donnent (*nou kay wè ki kalité moun yo yé, sa dépann dé fwi a yo ka pòté a*) ». Cette connaissance de l'Autre implique des procédés visant à éprouver les réactions d'une personne en situation et suppose de « regarder les actions des gens plutôt que leurs mots », voire de se rapprocher de cette personne pour « savoir exactement comment (*ki kalité*) elle est ». Cette observation des pratiques des uns au regard de leurs discours et ces inconsistances constatées s'effectuent quotidiennement par les personnes et elle peut conduire à des accusations morales en termes de mensonges, d'indiscipline, de tromperie ou d'hypocrisie. Ainsi, « faire ce que l'on dit qu'on fait » et « vivre en accord avec ce que nous prêchons » deviennent des principes moraux valorisés pour ceux qui prônent l'intégrité morale, une

position impliquant confiance et respect.

En ce qui concerne les idiomes moraux analysés dans ce chapitre, il faut préciser que la plupart d'entre eux sont apparus « en négatif » au cours des conversations, faisant ressortir par effet miroir leur connotation positive. Ainsi, les idiomes moraux apparaissent souvent en duo, l'idiome valorisé étant le reflet inverse de l'idiome négatif. Ce constat permet d'introduire la question du caractère dialectique du Bien et du Mal et d'envisager comme nécessaire une analyse des discours sur le Mal, d'autant qu'ils semblent prépondérants au quotidien. C'est pourquoi les deux dernières parties de ce chapitre s'attachent à examiner les idiomes moraux entourant les jugements à l'égard de l'*obeah*, lesquels seront appliqués précisément aux praticiens de/associés à l'*obeah* dans les chapitres 6 et 7. Ce jugement de valeur sur les pratiques et les praticiens qui y sont associés fait penser à certains égards à celui énoncé sur d'autres pratiques et comportements tout aussi mal perçus : homosexualité, inceste, violence conjugale et domestique, laxisme parental, prostitution, vol, alcoolisme et toxicomanie, avortement et plus généralement l'usage de la force, le meurtre, le fait de « dire du mal » des autres, de ne pas croire en Dieu et toutes formes d'insanité²¹⁹... Afin de saisir le caractère moralement mauvais et illégitime de l'*obeah*, il importe d'examiner les définitions locales du Bien et du Mal à Ste-Lucie, d'approfondir la question de l'effet boomerang et d'analyser en profondeur des idiomes du secret et de la confidentialité.

5.2. Frontières locales du Bien et du Mal

5.2.1. Bien / Mal : une polarisation complémentaire et ambiguë

La binarité Bien/Mal constitue une polarisation ancrée dans les discours des St-Luciens, discours bipolaire empruntant en partie au catholicisme (Brodwin, 1996 ; Anthony, 1999 ; Degoul, 2000). Cette conception du Bien et du Mal s'applique aux personnes, aux pratiques et aux chemins possibles dans la vie, le bon et le mauvais. On va donc qualifier les gens sur un mode bipolaire : si ce ne sont pas des « bonnes personnes (*bon moun*) », ce sont des « mauvaises personnes (*vyé moun/vyé nèg*) », des gens de « mauvaise qualité (*vyé kalité/vyé kalité mové moun*) », qui vont faire du mal ou avoir « des mauvaises pensées » (chapitre 7). Cette polarisation est illustrée par l'existence de deux chemins possibles pour une personne, « comme il y a deux mains, droite et gauche », ce qui renvoie, en contexte martiniquais, à ce que Degoul (2000 : 24) nomme une « symétrie éclatante qui partage les choix indivi-

²¹⁹- L'idée d'insanité survient dans des situations différentes, à propos de sexualité et d'adultères, du Carnaval, du Calypso, des nombreux « vices (*vis*) » que les jeunes connaissent maintenant, des « ruses (*tricks*) » des hommes envers les femmes.

duels possibles en deux options ». Il s'agit ainsi de dire que « partout où tu vas aller, il y a le Bien et le Mal. Toutes les religions pensent en termes de Bien et Mal, c'est naturel », ou encore qu'« il y a des gens qui sont des gens et d'autres des démons ». Cette catégorisation Bien/Mal invite généralement l'interlocuteur à se positionner du côté du Bien et à évoquer la visibilité du Mal en dénonçant les mauvaises personnes, reconnaissables à leurs actes.

La conception de ce qu'est le Mal se définit par la négative, constituant tout ce qui n'est pas le Bien. Un interlocuteur considère à cet égard, à propos de l'avortement, que « toutes les fois où les choses ne sont pas faites par la volonté du Bon Dieu, c'est la volonté du Démon ». Connaissant la présence du Mal et du Bien dans le monde, il revient aux individus de prendre la bonne direction, de prendre le pas sur la « noirceur (*darkness*) », auquel cas l'espace laissé vacant serait rempli : « Dès que tu ne pries pas le Bon Dieu, c'est Satan qui entre ». Pour certaines personnes, la conception binaire est exclusive, dans le sens où ces deux sphères ne s'interpénètrent pas et le choix entre la main gauche ou la main droite, entre la croyance en Dieu ou au Démon est donc possible et posé comme nécessaire. Le Mal agit alors comme repoussoir et c'est à chacun, par sa foi, ses prières et ses actions, de se mettre du côté du Bien, sans quoi on se trouve inévitablement du mauvais côté : « C'est à toi que revient la décision de prendre le mauvais ». Les discours religieux expriment clairement cette nécessité de positionnement, comme chez ce pasteur adventiste qui explique que Bien et Mal « essaient d'arriver les premiers » et que nous sommes « naturellement tentés vers le Mal », ce qui suppose de se repentir pour « faire appel à Dieu pour contrer Satan ».

Toutefois, face à cette conception exclusiviste, les discours témoignent souvent d'une vision inclusive²²⁰ marquée par une complémentarité entre Bien et Mal. On parlera alors de la Bible qui a « du bon et du mauvais en elle ». Cette conception binaire Bien/Mal, admise par bon nombre de personnes, n'exclut pas la possibilité de l'existence d'inter-relations entre ces deux pôles, la difficulté tenant donc au fait de les définir en dehors de leurs interactions. L'ambiguïté des relations Bien/Mal et des rapports entre mensonge et vérité, est ici développée par un interlocuteur :

La vérité, elle se tient toute seule (*li la pou kò'y*) et le mensonge aussi. Un mensonge peut être cru, seulement s'il a un peu de vérité en lui. Par exemple, si je te dis que je suis une fille, tu ne me croiras pas, mais si je te dis que je suis un

²²⁰- C'est sans doute ce à quoi Mintz et Trouillot (1998 : 131) font référence lorsqu'ils évoquent le fait que, dans le vaudou haïtien, « *the difference between good and evil is realized in practice rather than through some essential manicheism as in Christianity* ».

homme et que j'ai été une fille, tu pourras me croire, car la part de vérité, c'est que je suis un homme maintenant. Toute personne a du Bien et du Mal en elle. Une personne n'est pas toute mauvaise ou toute bonne, il y a toujours un peu des deux²²¹. Et si quelqu'un qui veut te faire du mal, il doit donner un peu de bon dedans pour que ça marche, pour que ça passe. C'est un truc psychologique. Mais la vérité, si elle a un peu de mensonge en elle, ça devient un mensonge. Et un mensonge, s'il a un peu de vérité, ça reste un mensonge (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 94)

Ainsi, ces deux pôles sont complémentaires, l'un n'existant pas sans l'autre : « Sans Mal, il n'y a pas de Bien et inversement ». Cette posture invite à dire que « dans tout, il y a du bon et du mauvais », ce qui vaut pour la croyance religieuse qui suppose en général de « croire au Mal ». Ainsi, il semble difficile d'entrevoir une distinction Bien/Mal définitive, l'ambiguïté résidant dans la présence conjointe de ces deux pôles et dans leur identification difficile et pour chaque personne, « tu ne sais finalement jamais (*ou pa ka fin sav*) » si les gens sont bons ou mauvais. Ce doute constant semble produire deux types de discours à propos de la visibilité du Mal. D'une part, on admet que le Mal est caché, que les mauvaises actions sont tenues secrètes et que ce sont les bonnes actions et les bonnes paroles qui sont données à voir aux autres. Dans cette optique, le Bien agit comme facteur attractif, même s'il peut parfois provoquer de la jalousie. D'autre part, le Mal serait plus facilement visible, au sens où ce sont les mauvaises actions effectuées par une personne que l'on retient d'elle, et que celles dont on parle le plus, ce sont les mauvaises personnes. De ce point de vue, « c'est plus facile de trouver quelqu'un qui va dire des méchancetés (*vyé pawòl*) que quelqu'un qui va dire des gentilleses (*bon pawòl*) ». On dira dans ce sens que le Mal se répand davantage que le Bien, que les discours négatifs seront dominants, car « une bonne chose ne va pas se répandre comme une chose pas bonne (*yon bagay ki bon pa kay simen kon yon bagay ki pa bon*) ». Dans cette perspective, le Mal apparaîtra au grand jour quoi qu'il arrive, car la « couverture » tombera et révélera le vrai visage de la personne :

Si tu fais du mauvais tout le temps, il y a un jour où le mauvais va sortir au grand jour. Si tu fais croire aux gens que tu es bon et que tu fais des mauvaïsetés, à un moment c'est la mauvaïseté qui va être découverte. Même si quelqu'un te cache. Tu n'as jamais entendu les personnes âgées dire que toutes les choses faites dans la noirceur doivent sortir dans la clarté. Et cela doit être comme ça. Beaucoup de gens disent qu'ils sont bons, mais ce n'est pas vrai (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 47)

Le mauvais jaillira d'une façon ou d'une autre, cette conception se combinant avec l'idée selon laquelle les mauvaises actions parlent d'elles-mêmes. C'est en ces termes qu'on admet que les gens qui font des *vyé bagay* vont avouer spontanément, avant de mourir, un acte d'*obeah* et de façon plus géné-

²²¹- Cette conception ressort chez Beck (1979 : 269) analysant les propos d'Alexander Charles : « *Man [is] not totally evil, because nothing in the West Indies is strictly good or bad. Just as God makes evil, the Devil can do good. Thus man is a mixture of good and evil* ».

rale leurs mauvaises actions, à leur mort, ce qui est traduit par le terme « déparler (*dépalé*²²²) ». Ce discours sur la visibilité du Mal ne permet pas de définir avec certitude la position morale d'une personne, ce qui incite à chercher à se démarquer du Mal, à revendiquer le fait de « ne pas faire de mal », posture récurrente chez les praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6). Ce positionnement s'exprime de plusieurs manières, soit en mentionnant explicitement son attachement au Bien, soit en se dissociant du Mal, le Mal intervenant dans tous les cas comme repoussoir.

Le caractère dialectique des relations Bien/Mal se manifeste en outre par le fait que la mauvasité est souvent attribuée à quelqu'un ou quelque chose, que la définition du Mal est souvent donnée de l'extérieur par une personne qui dit appartenir au Bien et qui pointe du doigt ceux qui sont dans le Mal²²³. La définition du Mal n'existe donc pas de façon absolue, car elle s'incarne dans des discours, personnels et relatifs au point de vue de l'énonciateur, à l'égard de personnes ou de pratiques précises. Le caractère relationnel de la définition du Mal est illustré par l'anecdote suivante : au cours d'un trajet en bus, un jeune homme demande au chauffeur comment il est possible de savoir la différence entre ce qui est « moralement correct (*right*) » et ce qui ne l'est pas (*wrong*), le chauffeur répondant que « si tu regardes autour de toi quand tu fais quelque chose, ça veut dire que ce que tu fais est mal ». Cette conception du Mal envisage le point de vue d'autrui sur la question, posant dès lors le Mal comme relatif, en fonction des contextes, des personnes impliquées, ce qui conduit à une vision relationnelle et fluctuante des frontières du Bien et du Mal, cherchant à comprendre les critères d'établissement de l'imposition d'une différence entre bons et mauvais comportements (Lambek, 2012).

Cette relativité transparait dans l'existence de degrés de gravité du Mal. En effet, l'établissement d'une frontière entre le Bien et le Mal dépend des personnes rencontrées et parfois, pour une même

²²²- Frank (2001) traduit ce terme ainsi de deux façons: « *to talk nonsense* » et « *nearing death, obeah person tells all of his wicked acts* ». Bougerol (1997 : 49) évoque ce terme en rapport à un « agonisant » qui « déparle » avant de mourir : « Il reconnaît les sentiments hostiles qu'il nourrissait à l'égard de tel ou tel de ses proches et surtout il lui arrive d'avouer des faits de sorcellerie à l'encontre de familiers ». Lorsqu'il s'agit d'un sorcier, celui-ci « avoue le mal dont il est l'auteur et par là dénoue la part secrète de son histoire, de son "travail" » (1997 : 94).

²²³- Cette relativité du Mal est évoquée par Haskins (1990 : 97) - ce livre étant utilisé par un praticien de l'*obeah* à Ste-Lucie - à propos des pratiques visant l'amour et la loi (*Love and Law*). En effet, il est très difficile pour lui, dans ces cas précis, d'« imposer des jugements moraux arbitraires » sur de telles pratiques qui peuvent être, selon le point de vue abordé, bénéfiques ou maléfiques.

personne, des situations relatives²²⁴. Ces variations constatées dans les définitions de ce qui est moralement incorrect est évoquée par une interlocutrice abordant la question du recours aux praticiens de/associés à l'*obeah* en termes d'échelle de gravité, allant du recours plutôt anodin « si on a quelque chose de mauvais (*wrong*) dans sa vie », à une demande jugée « plus grave » d'ensorcellement « pour que quelqu'un tombe amoureux de vous » et enfin à une demande explicite formulée à un praticien de l'*obeah* « pour faire du mal à quelqu'un ». Cette hiérarchisation pose la question de la valeur attribuée à l'usage de la force et aux intentions maléfiques des personnes qui ont recours à l'*obeah* (chapitres 6 et 7). Ainsi, selon les contextes et les personnes, on peut penser que c'est Bien ou Mal d'utiliser la prière en contexte de guérison, de croire en l'*obeah* et d'utiliser des protections, de répondre à toutes les demandes des malades lorsque l'on est praticien, de recourir à un praticien de/associé à l'*obeah* pour se protéger, se défendre, voire ensorceler, l'interprétation bénéfique étant alors justifiée par la légitime défense.

Une distinction classique entre magie et sorcellerie inscrit le premier domaine dans le registre du Bien et le second dans celui du Mal. Il semblerait toutefois que l'ensemble magico-sorcellaire ne puisse pas être défini comme un phénomène maléfique en lui-même, étant donné le caractère ambigu de l'intention visée durant l'action et du résultat de celle-ci. Peut-on en effet attribuer de façon systématique un caractère maléfique ou bénéfique à une même action ? De ce point de vue, on entendra plutôt sur place que la magie et les procédés magico-sorcellaires sont bons, mais c'est l'utilisation que l'on en fait et les objectifs visés qui peuvent être néfastes. Husson et Seignolle (2008 : 191) rappellent que l'auteur du *Grand Albert* « dit en plusieurs endroits que toute science est bonne de soi-même, mais que son opération est bonne ou mauvaise suivant la fin à laquelle on la dirige et l'usage que l'on en fait [...] la Magie [étant], suivant ce que l'on dit, une bonne connaissance, mais fort dangereuse ». Greenwood (2000) soutient également que la moralité des magiciens du paganisme se traduit par une relation dialectique entre le Bien et le Mal et qu'il n'y a pas de séparation absolue entre les deux. De la même façon à Ste-Lucie aujourd'hui, on considère que le Mal n'existe pas en lui-même, mais à travers des individus qui le portent et dont les objectifs et les pratiques sont jugés maléfiques. La sorcellerie et les « pratiques de *high science* » ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, « car rien n'est strictement bon ou mauvais, de même que Dieu peut faire le Mal, le Diable peut faire le Bien » (Beck, 1979 : 269), mais « si tu l'utilises

²²⁴ - Outre le fait de considérer le Mal comme une catégorie culturelle, dont la signification est culturellement construite (Parkin, 1985), Caton (2010) envisage le Mal comme une « catégorie analytique ». Dans une recherche portant sur Abu Ghraib, il émet l'idée d'un « mal situationnel », une notion permettant de contextualiser le Mal, de nous faire réaliser sa singularité et ses connexions avec des événements spécifiques (Caton, 2010 : 183). Cette notion impose de concevoir l'émergence de conduites éthiques en rapport à une situation donnée (Das, 2012).

pour des mauvaises choses, ça devient le Mal (*evil*) » et l'on se trompe ainsi sur le fait que « c'est mal à la base (*that's already evil*) ». En ce sens, « exploiter une source de pouvoir qui n'est pas naturelle » et l'utiliser « pour faire du mal » relève d'un choix individuel. Ainsi, il s'agira de moraliser, en termes de responsabilité individuelle notamment, les personnes engagées dans des pratiques du Mal, aspect qui sera approfondi dans un prochain chapitre en termes d'intentionnalité (chapitre 7).

5.2.2. Effet boomerang et processus de moralisation individuelle : « Si tu fais le mal, tu en auras en retour »

L'analyse de données a fait surgir un phénomène mentionné régulièrement, ce qui a déjà été nommé plus tôt sous le qualificatif d'effet boomerang. Cette notion signifie qu'on reçoit ce que l'on donne, qu'on reçoit du mal en retour si l'on en dit/fait, et elle s'inscrit dans la conception judéo-chrétienne du Bien et du Mal, de l'accès au paradis ou à l'enfer, vision exprimée ainsi par une interlocutrice : « Si tu fais le bien, c'est le bien que tu vas voir. Si tu fais le mauvais, c'est le mauvais que tu vas voir. Si tu fais le bien, tu vas avoir une bonne mort. Si tu fais du mauvais, que tu vis dans le mal, ton agonie va être dure. » En contexte de sorcellerie, le phénomène du retour est défini par Bougerol (1997 : 20) comme « le renvoi du malheur à celui qui a ensorcelé ». De nombreux exemples de retour à l'envoyeur sont relatés au cours de mes recherches. Une interlocutrice, estimant que le décès de son chien a pour origine un empoisonnement, laisse entendre que « la personne qui a donné le poison souffrira de la même manière ». Un prêtre menacé d'ensorcellement par un *gadè* le met au défi, or celui-ci est blessé et tué par un clou ensorcelé, ce qui d'après le prêtre montre que le *gadè* « s'est *wanjé* lui-même ». La mort d'un individu sera attribuée à son recours à l'*obeah*, en contexte d'élections par exemple : « Il y a un homme à X, qui est allé faire *gajé* pour que quelqu'un gagne les élections. Mais ça s'est retourné contre lui et il est mort. » La malchance et la déveine pourront être expliquées par ce phénomène lorsque la tentative d'ensorcellement se retourne contre l'initiateur, car « c'est que tu as fait quelque chose qui n'est pas bon », c'est « leur faute s'ils se retrouvent dans quoi que ce soit qui n'est pas bon ». Le cas de la *malédiksyon* exprime parfois ce retour, au sein d'une même famille cette fois, car elle devient la conséquence chez les enfants d'une action néfaste d'un parent (chapitre 3). Les protections face aux possessions démoniaques s'inscrivent elles aussi dans ce registre, faisant de la droiture et de la foi la clef du salut (chapitre 4).

La conception de l'effet boomerang va souvent de pair avec un processus de moralisation de l'individu dans l'apparition de son malheur ou de celui de ses proches (chapitre 7), à l'instar de la

« croyance en l'*obeah* » dont on dit qu'elle peut conduire à créer, prolonger ou aggraver la maladie (chapitre 3). La responsabilité incombe donc à la personne, car « c'est à toi d'amener ton corps là où tu veux qu'il soit », « c'est toi-même qui vas te condamner ». De ce point de vue, les *vyé nèg* sont fautifs car « ils demandent au Bon Dieu pour faire des mauvaises choses ». En ce sens, penser au Mal ou à l'*obeah*, y recourir, ou avoir l'intention d'y recourir, conduisent à se faire soi-même du mal, le malheur étant dès lors attribué à un « retour de flamme ». Ces mauvaises idées ou actions seront jugées assez sévèrement par certaines personnes et feront en sorte de responsabiliser l'individu et de lui attribuer la faute en cas de malheur. Cette conception conduit à soupçonner les personnes dans le malheur, comme pour celle-ci qui ne trouve pas de travail ou dont les productions agricoles sont faibles et qui sera ainsi incriminée par une interlocutrice : « Si la personne avait fait les choses bien, elle aurait eu du bon, mais c'est sûrement quelque chose de mauvais qu'elle a fait pour recevoir du mauvais comme ça ». Dans le même sens, le fait de « parler mal » de quelqu'un sera nécessairement puni, car « leur langue leur fera du tort » un jour : « Tu vois les gens qui parlent mal des autres, ils se damnent eux-mêmes. Ce n'est pas toi qui les damnés, non. À partir du moment où ils font des commérages, ils se condamnent eux-mêmes. [...] C'est tant pis pour eux. » Plusieurs autres personnes partagent cette idée selon laquelle tout malheur met en doute la moralité de celle qui le vit, car « à mentir comme ça tout le temps, leur langue va leur faire du tort, ils vont payer pour ça et quand tu vois quelqu'un dans le canal [la misère], c'est parce qu'il paie pour ce qu'il a dit. Ils paient pour ça, ils vont dire qu'on leur a fait du mal, mais on ne leur a rien fait. Ils paient pour ce qu'ils ont dit. » Un adage évoqué par un interlocuteur corrobore cette représentation : « Un jour de pluie, c'est un jour de boue (*jou lapli sé jou labou*). Quand on donne du mépris, on en reçoit en réponse ». Cette assertion agit comme moteur de contrôle social, en invitant à suspecter les gens en situation de maladie ou d'infortune d'avoir mal parlé/agi, elle peut également venir justifier la légitime défense ou le sentiment de vengeance, connue à travers l'expression « œil pour œil, dent pour dent ». Ce phénomène d'effet boomerang invite à penser que le Mal provoque et donc attire le Mal, ce qui renvoie à l'idée de contagion développée plus loin (chapitre 7).

5.3. Secret et illégitimité morale de l'*obeah*

La compréhension de l'illégitimité morale de l'*obeah* passe par une analyse du secret entourant les pratiques qui y sont associées et aussi par l'étude de la valeur morale et des diverses interprétations locales qui sont données à la confidentialité à Ste-Lucie. Un détour par les *Lodges* sera effectué pour approfondir cet aspect.

5.3.1. Idioms de la confidentialité et du secret

Le secret occupe une place relativement importante à Ste-Lucie, comme on a pu le voir à travers l'analyse de certains idiomes moraux (franchise, méfiance, discrétion). De façon générale, on entend que « les gens ne veulent pas parler de leurs affaires, ils ne veulent pas que les gens sachent leurs affaires ». Une interlocutrice regrette cette particularité, à savoir le fait de « se cacher », qui serait selon elle absente des « pays froids », comme en Angleterre par exemple. Plusieurs personnes évoquent les secrets qu'ils tiennent à conserver précieusement, la volonté de ne pas divulguer certaines informations à leur sujet, notamment en cas de recours thérapeutique, ou encore les procédés visant à ne pas être associé à une personne de mauvaise moralité en ne fréquentant pas des lieux publics en sa compagnie (chapitre 7). Le secret vise à protéger sa réputation, à éviter que des informations soient diffusées à son endroit, dans un contexte où « tout le monde regarde, observe ce que les autres font », où « il n'y a plus de secret pour personne », phénomène interprété de plusieurs façons, comme conséquence de l'interconnaissance, du contexte de chômage ou de la forte présence des Églises. Garder le secret sur nos faits et gestes devient donc une règle pour éviter une mauvaise réputation et aussi pour éviter d'en dire trop et de se faire taxer de commérage. Dans une autre perspective, le fait de « ne pas dire ce qui se passe chez soi », de « rester silencieux (*keep quiet*) », peut être perçu comme de l'orgueil ou la manifestation concrète du fait qu'on aurait effectivement des choses moralement mauvaises à cacher, car « à partir du moment où quelqu'un ne montre pas ses affaires, les gens disent des choses sur lui ». En effet, de façon apparemment paradoxale, le secret inspire respect et confiance, voire agit comme facteur attractif pour qui est intéressé aux pratiques de/associées à l'*obeah*, mais suscite en même temps de la méfiance, dans la mesure où l'existence d'un secret peut provoquer des suspicions à l'égard des personnes qui le cultivent - ou sont accusées de le cultiver. En effet, il est admis que les pratiques de/associées à l'*obeah* contiennent une part de mystère, tout secret supposant alors peut-être l'existence de pratiques occultes, le doute pouvant donner lieu à des accusations d'*obeah*, en termes de recours ou de pratique (chapitre 7). Le secret, lorsqu'il est effectif et moteur de suspicions, met en jeu d'autres valeurs, telles que la honte, la réputation, la peur de l'exclusion et de la vulnérabilité, le sentiment d'être « tâché ».

La question de la confidentialité, déjà abordée lors de l'analyse des itinéraires thérapeutiques, est évoquée pour expliquer l'éloignement du recours, compte tenu de ce qui est qualifié de « très faible » niveau de confidentialité chez certains professionnels de santé, les infirmières notamment. Toutefois, le respect de la confidentialité est mis de l'avant par des biomédecins, des prêtres et des professionnels de

la santé en général : « Ce qu'il faut qu'on fasse, c'est qu'on les mette en confiance, qu'on leur dise qu'on gardera leurs affaires », déclare une infirmière. C'est également ce principe que suit un animateur de radio pour protéger et conserver ses informateurs lorsqu'il décide de « parler librement » et de « rendre publics » certains faits au cours de ses émissions. Cette notion de confidentialité est récurrente sur le terrain et, compte tenu de l'objet particulier de ma recherche et du contexte st-lucien d'interconnaissance, la confidentialité semble être un prérequis indispensable à l'obtention d'informations (Meudec, 2010). De façon générale, la confidentialité suscite la confiance et c'est d'ailleurs la stratégie qui m'est conseillée pour parvenir à obtenir des informations lors d'entrevues. Toutefois, elle peut aussi inviter à la méfiance. Ainsi, le fait de ne pas révéler mes contacts à des interlocuteurs semble être un gage de confiance, car ils supposent que le secret sera respecté, mais c'est parfois l'inverse qui agira en ma faveur, les interlocuteurs se montrant plus volubiles seulement si je livre mes contacts, selon le niveau de confiance et/ou d'amitié accordé à la personne qui m'a référée à eux, me remerciant alors de mon « honnêteté ».

5.3.2. Un détour par les Lodges

L'existence des *Lodges* est mentionnée dans plusieurs recherches à Ste-Lucie (Robert, 2001 ; Bourret, 2003). Le discours à leur sujet est fortement imprégné du secret entourant l'identité des membres et leurs pratiques internes ; la définition locale varie selon les individus, certains les comparant aux sociétés secrètes comme celles des francs-maçons, utilisant le terme créole *fwanmasyon*²²⁵, d'autres se défendant d'assimiler les deux, comme chez ce responsable de la *X Lodge* à Ste-Lucie qui voit la différence au plan structurel notamment. D'après lui, dans sa « société (*sosyété*²²⁶) », une des principales valeurs est le secret, car « tu es supposé garder le secret de ce que tu apprends et de ce que tu connais ». Des avantages moraux, comme l'entraide, le soutien moral et l'aide financière, sont aussi mentionnés par les membres et cette *Lodge* serait en cela comparable à celles existant au sein de communautés jamaïcaines au Costa Rica (Chomsky, 1995). C'est d'ailleurs la réponse fournie par un interlocuteur aux accusations visant son père, expliquant qu'il ne s'agit pas d'une *Lodge* ou d'une « société franc-maçon », mais d'une « société » qui a surtout pour vocation d'aider financièrement ses membres. Au sein d'une *Lodge*, les référents chrétiens semblent très présents, car « dès que tu entres là-dedans, c'est la Bible qui est importante ». Les principaux idiomes moraux auxquels il fait référence sont, outre le secret, le «

²²⁵ - Absent du dictionnaire de (Frank, 2001). L'imaginaire entourant les sociétés secrètes et les francs-maçons en Martinique fait l'objet d'un chapitre du livre de Degoul (2000: 189-198).

²²⁶ - C'est également le nom des groupes « traditionnels » lors des festivals La Rose et La Marguerite (Guilbault, 1987b ; Anthony, 1985).

respect des obligations jusqu'à la mort », l'absence de nocivité (ne pas faire de mal aux gens), le respect, la discipline et la droiture, l'humilité, l'obéissance à l'autorité et à Dieu. Ces valeurs sont dispensées au sein du groupe, mais chaque membre doit les appliquer pour lui-même : « Ce qui n'est pas bon, tu peux le faire, mais tu sais que ce n'est pas bon ». Ainsi, la moralité du membre doit être bonne, ce qui est d'ailleurs jugé avant son acceptation dans le groupe.

Des activités de la *Lodge* restent publiques et ouvertes à tous, mais certaines pratiques sont l'objet d'une attention particulière afin de demeurer secrètes. Au plan des représentations locales, les pratiques des *Lodges* et celles qui sont associées à l'*obeah* se rejoignent dans la mesure où le secret leur est attribué dans les deux cas. En ce sens, un pasteur adventiste considère que l'argument « le plus fort » contre les *Lodges*, qui fait que « ce n'est pas du tout accepté », est le secret, car « le Christ n'a jamais établi une religion secrète ». En outre, l'image des *Lodges* est aussi souvent négative et on entend qu'il ne s'y passe que des « mauvaises choses », qu'elles sont la manifestation d'un « complot monté par Satan » ; on dit des gens qui utilisent l'*obeah* et les parfums comme protections ou pour rompre une relation amoureuse qu'ils « pratiquent la Cabale, c'est ce sur quoi c'est basé, les sorts. Et ils l'utilisent dans les *Lodges*, les francs-maçons. Et les francs-maçons, ils envoient des sorts à beaucoup de gens ici ». Encore là, ce ne sont pas les groupes ou les pratiques qui sont mauvais en eux-mêmes, mais ce sont plutôt « les gens mauvais » qui l'utilisent « pour faire du mauvais », ce qui donne une image négative de ce groupe, « comme pour le *vodou* » précise un interlocuteur. Répondant à cette perception maléfique des *Lodges*, le responsable répond ceci :

Les gens vont penser, parce que c'est secret, que c'est le Démon qui est là. Mais ce n'est pas ça. Par exemple, si tu entres, que c'est le premier jour que tu vas là-dedans, il y a certaines choses qui vont te faire peur, ça va te surprendre. Parce que tu vas être dans le meeting, tu vas être là, tu vas entendre parler. Après ça, tu ne vas pas voir ce qui se fait. C'est après que tu vas te rendre compte, quand un autre va venir, que tu ne le voyais pas en fait. / *Et comment pouvez-vous surprendre quelqu'un ?* / La manière dont tu vas parler rude (*wéd*), chaque chose que tu vas voir, chaque chose dont tu vas parler. Parce qu'il y a une dimension, on pourrait dire que c'est comme un concert que nous faisons. Tu vas entendre toutes sortes de choses, des prières et tu vas te demander ce qui se passe. Parce qu'il y a une antichambre où certaines personnes entrent et tu vas te demander ce qu'ils font là. En fait, ils vont se repentir. Et les gens, à partir du moment où il y a un secret, où ils ne peuvent pas voir ce qu'il y a dedans, ils vont dire que c'est un *bagay*... Démon. [...] Donc tu vois la *Lodge*, c'est pas Démon, il n'y a jamais eu de Démon là-dedans. Et il n'y aura jamais de Démon. C'est comme ça que nous l'avons appris. Nous lisons la Bible (71)

Outre le secret, d'autres signes alimentent les accusations sorcellaires à l'égard des *Lodges*, dont leurs membres possèderaient des « bagues de groupes (*group ring*) », des bagues de « sociétés secrètes » qui apparaissent d'autant plus suspectes qu'elles sont transmises par une personne soupçonnée d'*obeah* (chapitre 7). Des bagues attribuées aux sociétés secrètes (d'origine africaine, obtenues lors d'une

remise de diplômes) n'auraient rien à voir avec cela, car les « vraies » bagues portent un signe distinctif (Annexe 5). D'autres signes attribués aux *Lodges* sont énoncés, comme le fait de se serrer la main d'une façon particulière ou de ne pas suivre un mort lors de funérailles. Sur la base de tels signes, des personnes sont soupçonnées d'appartenir à une *Lodge*.

5.3.3. La question du secret entourant l'*obeah*

Quelques travaux et articles qui traitent de l'*obeah* sont disponibles dans le domaine public, pourtant, dans la vie quotidienne à Ste-Lucie, ce sujet constitue du non-dit, un tabou, un phénomène moralement indicible²²⁷. L'intériorisation de cette règle implicite est assez partagée et les gens « n'aiment pas en parler », « ne veulent pas en entendre parler plus exactement » ou mentionnent qu'il est « interdit » d'en parler à la maison. Son statut moralement illégitime peut être comparé au fait d'être d'origine *djiné* ou de pratiquer la cuisson au feu de bois lorsque l'on est d'origine caribe. L'*obeah* est donc « vraiment très caché à Ste-Lucie », se pratique « en cachette ». Un praticien considère que l'*obeah*, « c'est plus comme une société secrète à Ste-Lucie. Tu peux être dans une maison et ne pas savoir que ta sœur pratique ou que ton frère pratique. » Une personne concernée personnellement par une affaire d'*obeah*, ayant requis l'aide d'une bonne partie du village, constate qu'elle n'a jamais parlé de ça avec sa famille depuis, ni avec son entourage d'ailleurs. Plusieurs anecdotes sont révélatrices du secret entourant les pratiques de l'*obeah*. La première concerne une femme d'origine caribe, avec qui le thème de l'*obeah* et des pratiques « traditionnelles » de guérison est abordé lors d'une rencontre. Ayant répondu par la négative à ma requête concernant l'existence de praticiens « traditionnels » dans son village, répliquant qu'il n'y a « personne qui fait ça dans les environs », cette femme me dirige²²⁸ vers un autre praticien dans le village voisin, que je rencontre quelques jours plus tard et par qui j'apprends que le père de cette femme est en fait un praticien avec lequel il a « travaillé ». Celui qui donne cette information constate que, tout en me référant à lui, elle ne m'a pas donné la « possibilité de parler à son père ». Une autre anecdote

²²⁷- Mantz (2007) soutient également que les discussions publiques sur l'occulte sont exceptionnelles à la Dominique, en partie parce que l'on considère que l'expression d'une telle « croyance en l'occulte » va donner davantage de force à ce pouvoir. Et c'est par la volonté de se protéger de la force magique de l'*obeah* qu'il explique le déni courant face à une implication dans ces pratiques. En ce sens, « *The power of the occult ends with the denial of its « existence »* » (2007a : 24). Même si ces réflexions sont pertinentes et que ce phénomène peut aussi être observé à Ste-Lucie, il semble toutefois que, chez les interlocuteurs déniaient toute association à l'*obeah*, la volonté de protection du statut moral ressort davantage dans les discours que la volonté de se protéger des effets du pouvoir de l'*obeah*.

²²⁸- Cette façon de donner les contacts de praticiens qui ne résident pas dans les environs est assez courante au cours de ma recherche.

concerne une femme accusée de pratiquer l'*obeah* qui me dit ne pas savoir à quoi je fais référence quand je lui parle d'*obeah*, ce qui me conduit à préciser qu'il s'agit d'en savoir plus sur « les gens qui font du mal aux autres ». Poursuivant par un « je ne vais pas savoir (*m'a kay sav*) », elle ajoute qu'elle en entend parler, mais qu'elle n'est jamais allée chez quelqu'un qui fait ça et qu'elle ne sait pas ce que c'est, pour finir la conversation par un « ça existe, mais je ne dirai pas qui ». Cette anecdote sera sollicitée à nouveau (chapitre 7) pour illustrer le démenti de l'*obeah* et la volonté de non-association au Mal. De façon générale, les interlocuteurs commencent par dire qu'ils ne savent pas de quoi je veux parler, manifestent souvent de la gêne, puis continuent en rejetant la possibilité d'être personnellement concernés, excluant parfois la possibilité que l'*obeah* existe, que ces pratiques puissent les atteindre, ou qu'elles y croient, traduisant la posture exclusiviste évoquée plus tôt.

Une des conceptions qui prévaut autour des pratiques de l'*obeah* les renvoie au nocturne, le matin permettant de constater ses effets et les sorts envoyés. On entend alors que, la nuit, des cimetières sont visités, des bateaux sont « arrangés » pour empêcher une bonne pêche, des *maji mwè* ou des *gajé* apparaissent, des tambours résonnent. La nuit inspire la peur et rend propices des pratiques maléfiques. Dans cette perspective, la prétendue diminution des pratiques de l'*obeah* sera liée à l'augmentation de l'éclairage dans les campagnes : « Avant, il y avait beaucoup d'arbres et pas de courant, donc les gens pratiquaient beaucoup, parce qu'il faisait noir partout ». L'invisibilité de l'*obeah* ressort dans les caractéristiques des espaces physiques donnant lieu à ces pratiques, comme les cimetières, lieux de l'occulte par excellence, ou les « petites maisons retirées derrière », invisibles de la rue, les lieux de consultation qui sont fermés à clef, inaccessibles, ou qui se situent dans des lieux ouverts au public la nuit et de mauvaise réputation, comme un bar à danseuses qui sert de cabinet de consultation le jour (chapitre 7). Le fait que l'*obeah* soit invisible aux yeux de la majorité rejoint l'idée selon laquelle le Mal « n'est marqué sur le visage de personne ». Cette invisibilité est justifiée par l'histoire coloniale, conduisant les gens, comme pour le *vodou* en Haïti, à combiner les référents du catholicisme et de l'*obeah* : « Ils vont à l'église le jour et le soir ils pratiquent la *witchcraft* », entend-on.

Le secret autour des pratiques de/associées à l'*obeah* se traduit par la non-divulgateion du recours à de telles pratiques en cas de maladie ou d'infortune, parfois même au sein de sa propre famille. En effet, avoir recours à l'*obeah* ou être soi-même un praticien est souvent caché. Plusieurs arguments sont avancés pour expliquer ce secret, notamment le fait que c'est « honteux d'aller voir les *gadè* » et de pratiquer, ce qui peut entraîner une dévalorisation de la part de l'entourage, au sens où le fait de visiter un

gadè peut provoquer le fait de « tomber bas dans l'estime » d'un proche, même si celui-ci a également eu recours à un praticien, sans le faire savoir toutefois. Ainsi, « certains auront même honte de te parler de ça [de leurs protections, des *gadè*]. Parce qu'ils ne veulent pas que les gens sachent, parce qu'ils savent que c'est le Mal. » L'*obeah* est donc caché en partie pour éviter des accusations d'ordre moral, une mauvaise réputation et une certaine marginalisation associée aux précédentes accusations²²⁹. Un apprenti magicien interrogé à ce sujet explique que les praticiens de l'*obeah* gardent le secret sur leur pratique car ils « ont peur d'être socialement attaqués par les autres personnes de la communauté (*have fear to be socially attacked by other people of the community*) », d'autant plus qu'une mauvaise réputation voyage vite et qu'elle peut avoir des impacts importants dans une société d'interconnaissance. D'autres facteurs peuvent expliquer la non-divulgence du recours à un praticien de/associé à l'*obeah*. En contexte biomédical, une infirmière explique ce secret par des raisons instrumentales : « Ils ne le diront pas parce qu'ils veulent qu'on leur donne le remède », ce qui est corroboré par une praticienne évoquant une femme malade qui est « allée voir des *gadè* partout, cachant les remèdes qu'elles prenaient avec eux, sinon les docteurs ne l'aideraient pas ». Les recours et les traitements précédents sont souvent tus, les malades désirant « garder ça comme un secret ». Compte tenu de l'illégalité de la pratique médicale non enregistrée (chapitre 3), ce silence est qualifié d'« intelligent » pour qui souhaite éviter d'éventuelles poursuites. Le statut de la personne malade peut également jouer dans cette non-divulgence, lorsqu'il s'agit de biomédecins ou de politiciens qui consultent, par exemple. La discrétion est donc de mise en contexte thérapeutique et elle nécessite parfois de recourir à un praticien éloigné de son lieu de vie, afin que le diagnostic ou le recours restent secret et ne fassent pas l'objet de rumeurs, comme dans le cas d'une maladie sexuellement transmissible. Une autre raison expliquant ce silence est la peur d'éventuelles représailles de la part de praticiens usant de leurs pouvoirs magico-sorcellaires dans un rapport de force. À propos d'un cas de viol d'un praticien sur une femme malade venue le visiter, un interlocuteur explique que les femmes ne dénoncent généralement pas un tel acte parce qu'elles pensent que le dévoilement conduira le *gadè* à « leur faire un *bagay* plus mauvais encore », le secret agissant ici comme protection. Ainsi, même s'il semble se trouver des situations propices au dévoilement du recours à un praticien, pour aider une personne souffrant des mêmes symptômes par exemple, son existence pourra être tue par manque de solidarité, car « les gens ne vont plus s'aider les uns les autres ».

²²⁹- C'est aussi en ces termes que Butler (2002 : 160) envisage cette question chez les immigrants trinitadiens à Toronto : « *The topic of obeah [is] a taboo topic by many because of their fear of being somehow associated with its practices* ». Il évoque plus loin le fait de pouvoir parler d'un « *obeah* contagieux (*contagious obeah*) » (2002 : 165).

Le recours à l'*obeah* constitue donc un paradoxe dans le sens où un grand nombre de personnes consultent des praticiens tout en pensant que c'est « le Mal (*evil*) », que c'est « une mauvaise chose (*bad thing*) », que les *gadè* sont des gens qui « font affaire (*deal*) avec les démons ». Le récit suivant est révélateur du secret entourant ce recours : patientant sur le balcon d'une praticienne de la divination, qui fait office de salle d'attente, j'écoute les conversations de trois personnes à propos de leurs problèmes de santé. Un autre jour, je rencontre par hasard l'une de ces personnes et sollicite une entrevue²³⁰ au cours de laquelle l'interlocutrice manifeste une grande prudence à mon égard. Évoquant la confidentialité des informations recueillies, je lui explique les raisons de ma requête, à savoir son recours à cette praticienne, ce à quoi elle répond :

J'étais allée la voir pour quelque chose (*on bagay mwen té alé dèyè'y*), mais ce n'est rien de mauvais. Je ne suis pas allée là pour quoi que ce soit de mauvais [elle tousse]. Je ne suis pas allée pour quelque chose de mauvais. Elle, c'est une amie (*jan mwen*). J'ai entendu les gens dire qu'elle est bonne, hein. On dit qu'elle est bonne, qu'elle *twavay* bien pour les gens. Mais moi-même je n'étais pas allée la voir pour ça. [...] Ce sont les gens qui sont déjà allés la voir qui peuvent te dire ce qu'elle donne, ce qu'elle sait faire, ce qu'elle *bagay*, mais moi je ne suis pas encore allée la voir pour quelque chose, donc... je ne sais pas [Silence] (Femme - 82)

Soumettant cette histoire à la praticienne concernée, la réponse n'est pas plus explicite, répondant que les gens ne parlent pas de leur venue chez un *gadè*, « parce qu'ils ne veulent pas qu'on connaisse leurs affaires ». J'évoque cette femme, aperçue chez elle, originaire de X et dont je précise le nom. La praticienne répond rapidement ne pas la connaître. J'explique alors qu'au cours d'une entrevue avec cette femme, celle-ci m'a précisé qu'elles sont amies et que c'était la raison de sa visite. La praticienne réfléchit et dit : « Ah oui, je la connais, mais elle n'est pas venue pour un remède. Je ne fais pas de *tjenbwa*. Oui, X est mon amie. » La conversation se termine ainsi, sur un long silence. Plusieurs interprétations, non exhaustives, pourraient être données ici : la praticienne ne connaît pas personnellement cette femme, sa réponse visant à la protéger d'éventuelles accusations de mensonge ou de recours à l'*obeah* et à se protéger elle-même de ce que l'autre aurait pu dire sur elle ; la praticienne connaît cette femme et elle répond par réflexe en disant ne rien savoir ; la praticienne la connaît effectivement, mais ne réalise pas tout de suite de qui je parle, même après avoir cité son nom et son lieu de résidence. Finalement, que la consultation ait eu lieu ou pas, ces attitudes témoignent d'une volonté de conserver le recours secret et de se démarquer de l'*obeah*.

²³⁰ - C'est de cette façon que je peux avoir accès à des personnes qui ont recours à l'*obeah*, en les rencontrant lors de mes visites chez des praticiens de/associés à l'*obeah*.

5.3.4. Illégitimité morale de l'*obeah*

Le passé colonial et le statut légal de l'*obeah*, hérités historiquement, fournissent des éléments d'interprétation du secret entourant ces pratiques. Une des explications classiques données à ce mystère relève du registre historique, là où les pratiques culturelles des esclaves ont survécu à la condamnation et à l'interdiction dans les textes de lois au cours de la période coloniale. Pour un prêtre, le fait que les lois et l'Église catholique aient été pendant longtemps « contre les *gadè* » donne une réponse au silence des recours à de tels praticiens. L'influence coloniale apparaît également au plan culturel, certaines personnes évoquant le poids de la « culture anglaise », caractérisée par une réserve et une discrétion plus grandes, dans le rapport des St-Luciens aux pratiques magico-sorcellaires. On entend alors que le « peuple anglais » est « très fermé », « très secret » et que les St-Luciens « ont pris cette culture des Anglais ». À cet égard, l'illégitimité de l'*obeah* à Ste-Lucie est comparée aux ensembles magico-sorcellaires similaires dans la Caraïbe, qui y sont souvent plus visibles, comme en Jamaïque à travers l'existence de magasins spécialisés, en Martinique via des annonces publicitaires pour des praticiens dans des journaux, aux États-Unis ou en Angleterre où « les livres sont légalisés ». On parle d'une boutique vendant des *bagay tjenbwa* à Ste-Lucie, mais elle est relativement inaccessible et la plupart du temps, on envoie quelqu'un à sa place pour y effectuer des achats, par « peur (*péwèz*) » d'être vu.

De façon générale, le recours à la médecine dite « traditionnelle » se fait officiellement dans l'illegalité, même s'il s'inscrit dans la quotidienneté des personnes qui n'ont pas toujours recours à la biomédecine pour des questions culturelles, géographiques et économiques. Malgré la possibilité récente d'enregistrement légal, peu de praticiens « traditionnels » en effectuent la demande, soit parce qu'ils ne souhaitent pas cette reconnaissance officielle, parce que les démarches sont coûteuses, soit parce que le gouvernement « ne veut pas le leur donner » car il ne « ne veut pas dépenser », jugeant que l'offre thérapeutique est un phénomène très « risqué ». Jusqu'à une certaine époque pourtant, le gouvernement proposait aux praticiens « traditionnels » de s'enregistrer sans qu'un diplôme ne soit nécessaire, ce qui fut offert à une interlocutrice l'ayant refusé parce qu'elle se sentait trop âgée pour continuer à exercer. La nouvelle législation en discussion concernant les professionnels de la santé biomédicaux, traditionnels et complémentaires (chapitre 3), leur permettant de s'enregistrer sur la base d'un certificat provenant d'une institution d'apprentissage reconnue et des preuves d'une assurance-indemnité, s'inscrit dans une volonté gouvernementale de s'assurer des capacités thérapeutiques et de la prise de responsabilité des praticiens, ceux-ci étant invités à se protéger d'éventuelles plaintes par l'achat d'une assurance.

Selon un interlocuteur, c'est la légalisation des pratiques associées à l'*obeah* ailleurs dans la Caraïbe, à la Grenade par exemple, ou au *vodou* en Haïti, qui a influencé le gouvernement st-lucien dans sa décision de décriminaliser l'*obeah* en 2004, ordonnance qu'il attribue au « développement » des mentalités. Malgré la décriminalisation de l'*obeah* depuis 2004 - mais pas de la pratique de la médecine -, la population envisage malgré tout les pratiques de/associées à l'*obeah* comme quelque chose d'illégal et peut-être surtout d'illégitime. Cela peut en partie expliquer la réticence de certains praticiens à parler de leurs pratiques, associant ma recherche à des démarches du gouvernement st-lucien pour criminaliser l'exercice non officiel de certains thérapeutes. Cela s'exprime également par la demande, de la part de certains interlocuteurs, d'une démonstration de la légalité de mes recherches à travers des documents officiels. Alors que les pratiques de l'*obeah* n'apparaissent plus dans le Code criminel, même si la majorité de la population ne semble pas en avoir connaissance, la question posée dans cette thèse vise à comprendre sur quelles bases morales perdure cette illégitimité morale. On peut en outre s'interroger sur le lien existant entre le statut légal et le statut moral de l'*obeah*. Est-ce la loi qui, en punissant de la même façon la pratique de l'*obeah* et l'intention ou la prétention à la pratique (chapitres 3 et 7), a accordé ce statut moral, moralement illégitime et nécessairement caché, à l'*obeah* ? Est-ce que la criminalisation de l'*obeah*, initiée au cours de la période coloniale, a conditionné la perception morale de l'*obeah* comme pratique malveillante ? Est-ce qu'au contraire la législation n'a fait qu'entériner les représentations à l'égard de ces pratiques ? Ou est-ce, à l'instar des propos de Paton (2009), « le pouvoir colonial [qui] a produit, non seulement la signification négative déformée de l'*obeah*, mais aussi, par extension de sens, la signification de l'*obeah* lui-même » (2009 : 16) ? Il semblerait que cette « construction coloniale de l'*obeah* » (Paton, 2009) soit réactivée au quotidien par un ensemble de facteurs sociaux, politiques et culturels, faisant revivre de façon actualisée les attributions morales négatives à l'égard de ces pratiques.

Le fait que des pratiques sorcellaires ou associées à la sorcellerie soient cachées n'est pas un phénomène particulier à Ste-Lucie, car le secret constitue un principe inhérent au domaine magico-sorcellaire. Un interlocuteur ayant fait des recherches sur le sujet explique que le secret renvoie aussi à « des questions d'identité, de pouvoir » qui font que les praticiens ne laissent pas tout le monde « entrer dans cet univers de significations » (chapitre 6). Cette conception serait alimentée par les discours religieux, chrétiens notamment, conduisant à rendre les St-Luciens très « fermés à ce sujet », en partie parce qu'ils sont très « compressés par les Églises ». Outre le poids des Églises et les particularités des agencements magico-sorcellaires, l'implantation des valeurs occidentales est sollicitée dans l'explication de la

continuité de l'illégitimité morale des pratiques de/associées à l'*obeah*. En effet, différentes interventions dans les médias écrits ou télévisuels, fortement influencés par les États-Unis, optent pour une décrédibilisation des pratiques magico-sorcellaires, peut-être davantage chez les jeunes qu'auprès des personnes âgées. Sera alors évoquée l'« influence américaine » pour justifier le fait que les St-Luciens « ne peuvent pas parler de ça [*l'obeah*] », même s'ils considèrent que ça existe et qu'ils interprètent facilement une absence de réussite comme un *jennman*. En outre, le fait que cette influence médiatique étrangère soit forte vient contrebalancer la liberté de mouvements limitée pour les St-Luciens, lesquels sont tenus d'obtenir des visas pour voyager à l'étranger. L'hypothèse qui en découle vient poser comme élément d'influence du statut moral de l'*obeah* le fait qu'ils essaient, de façon générale, de se présenter et d'être représentés de façon positive vis-à-vis des pays étrangers, notamment du fait de cette inégalité de mobilité hors des frontières du pays. Ainsi, le statut moral de l'*obeah* et son illégitimité, associés à son illégalité passée ainsi qu'à divers facteurs historiques et culturels déterminants, sont confortés par cette attention accrue aux discours émanant de l'extérieur (chapitres 6 et 7).

Conclusion du chapitre : Idioms moraux et processus de moralisation négative de l'*obeah*

Ce chapitre descriptif met en lumière l'utilisation des valeurs et des idiomes moraux sollicités dans la vie quotidienne pour évaluer et justifier ce qui constitue une bonne moralité et, par effet miroir, pour légitimer une mauvaise réputation et la mise en doute de son statut moral. Les idiomes moraux entourant les pratiques et les praticiens de/associés à l'*obeah* sont nombreux, et les principaux ont été retracés et analysés dans ce chapitre ; ils seront sollicités à nouveau à travers l'analyse des discours d'auto-légitimation des praticiens (chapitre 6), des désignations externes et des accusations morales et sorcellaires à leur égard (chapitre 7). Certains de ces idiomes sont davantage reliés au contexte d'énonciation des discours moraux entourant l'*obeah*, comme la jalousie ou la méfiance, alors que d'autres sont souvent sollicités au sein des évaluations morales à l'égard des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah*. Prenons l'exemple du mensonge, de la voracité / autosuffisance, de la vengeance, de la discrétion / arrogance et encore de la responsabilité, des idiomes pour la plupart négatifs ou ambigus, qui interviennent au sein des discours accusateurs et qui se combinent pour créer un statut moral décrié et associé à la sorcellerie. Certains de ces idiomes sont également mobilisés, dans leur version positive cette fois, par les praticiens eux-mêmes au sein de stratégies de préservation de leur statut moral, à l'instar du respect, de la franchise et de l'honnêteté, de l'autosuffisance, de la réciprocité, du pardon, de la

politesse / discrétion et enfin de la responsabilité. Le chapitre suivant donne à voir la façon dont le caractère moralement mauvais et illégitime de l'*obeah* s'incarne chez les praticiens « traditionnels » de guérison à Ste-Lucie, leurs discours permettant la construction de leur statut moral, en réponse aux éventuelles menaces dont ils pourraient être l'objet, en adoptant des stratégies de préservation de leur statut moral et en développant notamment des conditions morales aux traitements effectués.

Parmi les facteurs mobilisés dans la compréhension de l'illégitimité morale de l'*obeah*, retenons ici le poids de l'histoire coloniale et de la criminalisation de ces pratiques par le passé, les discours religieux et le fait d'associer à ces pratiques des attributs moraux négatifs. En effet, allouer des caractéristiques culturelles dévaluées aux pratiques « traditionnelles » de guérison participe du processus de moralisation de l'*obeah*, processus tourné en grande partie vers une dépréciation. Pensons notamment à l'association largement répandue de l'*obeah* à l'Afrique et à Haïti et des perceptions négatives à l'égard de ces lieux, pensons également à la dévalorisation du créole et des zones rurales, et aux caractéristiques attribuées aux personnes rurales et/ou créolophones. En plus de l'ensemble des facteurs évoqués précédemment, ce travail met en relation le secret et la discrétion entourant ces pratiques avec les significations de telles valeurs au sein de la société. Ainsi, les pratiques de/associées à l'*obeah* sont souvent mal jugées et leur (prétendue) utilisation donne lieu à des accusations d'ordre moral, à une mauvaise réputation, voire à des formes de marginalisation. L'analyse de l'espace moral de l'*obeah* et des idiomes moraux sollicités dans les évaluations à son égard rend compte de la répartition de ces valeurs au sein de la société st-lucienne et surtout des groupes socioculturels et économiques visés par les attributions morales et sorcellaires. C'est donc à travers l'examen de la moralisation négative de l'*obeah* qu'est approfondie la question de la circulation des valeurs morales entourant la sorcellerie à Ste-Lucie, éclairant ainsi la thèse d'une économie morale de l'*obeah*.

Chapitre 6. Discours d'auto-légitimation et processus de construction du statut moral des praticiens de/associés à l'*obeah*

Ce chapitre vise à donner la parole aux praticiens de/associés à l'*obeah*, à partir de l'analyse de l'utilisation qu'ils font des valeurs morales, observée à travers leurs discours de légitimation morale. Il relève d'une anthropologie de l'éthique appliquée à l'étude de la construction du statut moral des praticiens, construction qui s'établit dans un rapport dialectique entre auto-légitimation des praticiens (discours **de** l'*obeah*) et désignation externe (discours **sur** l'*obeah*), aspects qui seront tour à tour développés ici et dans le chapitre suivant²³¹. Dans ce chapitre, le terme praticien sera pensé de façon plus restrictive, car les discours recueillis émanent en grande partie de personnes qui s'identifient comme des fournisseurs de soins, de conseils et de support et qui sont des ressources pour des personnes malades ou en situation d'infortune. L'étude précédente de la moralité séculière (chapitre 4) est sollicitée pour contextualiser les idiomes moraux (chapitre 5) suscités dans l'élaboration des discours moraux **de/sur** l'*obeah*. Cette partie donne donc accès aux éthiques locales de l'*obeah*, s'exprimant à travers les discours des praticiens de/associés à l'*obeah* au sujet de leurs propres façons de faire, lesquels permettent la circonscription de leur identité morale. Il s'agit de rendre compte des critères de légitimation, de délégitimation et plus généralement d'évaluation morale des praticiens de/associés à l'*obeah* à propos de leur propre pratique et de celle des autres praticiens, tout en se rappelant que les praticiens construisent leur statut moral en réaction aux accusations véhiculées à leur égard. En effet, la construction du statut moral relève d'allers-retours entre soi et l'Autre et ces rapports dialectiques, ces interactions réciproques existant entre auto-légitimation et désignation externe, entre discours **de** et **sur** l'*obeah*, seront mis en valeur tout au long de ce chapitre. Cette partie tente de répondre, entre autres, aux questions suivantes : quelle légitimité morale les praticiens de/associés à l'*obeah* s'attribuent-ils, au regard de leur propre pratique et de celle des autres praticiens ? À quels principes ou valeurs font-ils appel dans le processus de construction de leur statut moral ? Comment se construit leur « Soi moral » ? Se reconnaissent-ils dans cette appellation de praticiens de l'*obeah* ?

En même temps qu'une mise en avant d'un certain nombre de pratiques spécifiques et connues

²³¹ - Alors qu'une certaine logique aurait voulu que le chapitre sur les accusations soit placé dès maintenant, cet ordre a été choisi afin de faire en sorte que le lecteur ne soit pas tenté d'interpréter les discours de légitimation des praticiens strictement en réponse aux accusations les concernant - ce qui aurait été probable si le chapitre 6 était apparu après celui sur les accusations. Le chapitre suivant procèdera donc à un retour sur les attributions morales et les différentes réceptions par les praticiens.

d'eux seuls, les praticiens de/associés à l'*obeah* mobilisent des valeurs morales telles la bonté, la non-malfaisance, la générosité, le sacrifice. . . Ainsi, plutôt que de viser le recueil systématique des pratiques thérapeutiques et magico-sorcellaires des praticiens de/associés à l'*obeah*, il sera ici question d'examiner les discours de ces personnes au regard de leurs appartenances religieuses, de l'origine de leurs pouvoirs thérapeutiques, des principes moraux sollicités à l'égard des voyages et de la mobilité, des sacrifices et des risques associés à la pratique, des enjeux relatifs à la rétribution des soins et à la réciprocité, du pardon et de la non-malfaisance, de la valorisation de certaines aptitudes morales et enfin à ce qui a trait à l'affirmation de l'affiliation à l'*obeah*. Lorsque l'on observe ces discours d'auto-légitimation, il est possible de distinguer deux tendances : d'une part, les praticiens témoignent de menaces à leur statut moral (rapports sexuels, association à Haïti, saleté morale, fréquentations, demande de rétribution financière, association à la jalousie, à la vengeance et au Mal, ambiguïté morale...) et d'autre part, ils développent de nombreuses stratégies de renforcement de leur statut moral (voyages, valorisation des contraintes professionnelles, secret/ouverture de la pratique...) et surtout de préservation de ce statut (revendication du don, bonne moralité de l'entourage, visiteurs étrangers, abstinence sexuelle, désintéret financier, pardon, bienfaisance, refus de l'usage de la force...).

6.1. Appartenances religieuses et pratique catholique

L'appartenance religieuse est très souvent invoquée par les praticiens de/associés à l'*obeah* et elle se traduit par la mention d'une croyance en Dieu, parfois d'une pratique religieuse spécifique, souvent catholique et plus rarement adventiste. La pratique religieuse s'exprime en termes de nécessité, là où « il faut prier Dieu (*sé pou pwiyédyé*) » et cette revendication d'ordre moral est sollicitée pour marquer son appartenance au « bon côté » de la croyance. Un praticien inscrit de façon récurrente sa pratique dans le Bien, en partie du fait qu'il est catholique pratiquant et qu'il a donné des messes à la radio. Cette insistance sur la croyance et la pratique religieuse, sur le fait d'aller « à la messe tous les jours » ou « tous les dimanches », sans en « manquer une », s'exprime parfois en termes de spiritualité, comme chez ce praticien ne considérant pas « ces choses-là [sa pratique] comme des *bagay* Bon Dieu. Moi je conçois ça comme une royauté (*on royalty èk on kingdom*), c'est ça qui est mon gouvernement, c'est ça qui est mon Bon Dieu. C'est ça qui me fait faire ce que je fais. » Une praticienne dira ainsi :

Je crois au chapelet (*N'a believe an chaplé*), je crois en la Vierge, c'est pas tout le monde qui croit dans la *Holy Mary*, il y a des gens qui vont te dire qu'ils ne croient pas en ça. Mais moi je crois en ça. [...] Il y a tout plein de religion, mais moi je crois en la *Blessed Virgin Mary. La Vièj*. la Femme des Guadeloupéens (*Lady of Gwadeloupeen*). Je crois en

ça beaucoup. Je crois en la Vierge. Je crois en St Michel (Une *gadè*²³² - 60)

Dans tous les cas, la religiosité vient marquer une appartenance au Bien (chapitre 5) et elle fournit un argument de poids pour éviter d'être associé à l'*obeah*, même si on verra que les accointances avec l'Église catholique constituent un des signes de l'engagement sorcellaire (chapitre 7). Comme le dit Massé (2008 : 246) dans le cas de la Martinique, « la ferveur religieuse permet et renforce la crédibilité sociale du fidèle au moyen d'une image d'honnêteté, d'intégrité et de discipline ». L'appartenance religieuse est illustrée par la présence d'icônes religieux chez les praticiens de/associés à l'*obeah*, notamment des objets appartenant à la liturgie catholique bien visibles dans le cabinet de consultation (statues de la Vierge Marie, de Jésus, lampions). Ce marquage catholique apparaît également chez des praticiens biomédicaux ou issus des médecines alternatives (à travers la présence d'icônes catholiques ou de livres de prière), qui s'associent parfois de façon explicite à la religion catholique en invitant un prêtre à offrir la communion aux patients pendant le traitement.

Lors des séances thérapeutiques, cette affiliation religieuse se traduit chez les praticiens de/associés à l'*obeah* par l'invocation de prières²³³ (chapitre 3) : « Je me sers beaucoup de la prière. Parce que si tu fais un *twavay* et que tu n'as pas le Bon Dieu avec toi, comment le *twavay* va pouvoir marcher ? Parce que quoi que tu fasses, c'est le Bon Dieu qui bénit tu sais » / « Cette prière [formulée en début de séance], c'est une grâce que je demande à Dieu pour réussir ce que je vais faire. Et ça marche. » Plusieurs praticiens considèrent cette prière comme « une demande au Bon Dieu » indispensable à la pratique thérapeutique, car « tu ne mets pas les mains sur les gens sans prier Dieu », « tu ne peux pas soigner (*pansé*) ou prédire (*gadé*) sans la prière ». Ainsi, la force de la guérison revient au pouvoir de Dieu et les pratiques de guérison sont plus efficaces lorsqu'associées à des prières :

À partir du moment où les gens *twavay* [pratiquent] avec la prière, c'est plus fort, parce que c'est le Bon Dieu qui l'a fait. C'est le Bon Dieu qui est fort. À partir du moment où c'est fait avec le Bon Dieu, ça va *twavay* [être efficace] sur toi (Une *gadè* - 84)

Quand je suis là, je prie Dieu le père, Dieu le fils, Dieu le St Esprit. Et je vais pouvoir me battre avec 10 000 hommes, si je dois monter là pour aller les tuer, quand je vais monter et que je vais avoir trouvé le courage, le Bon Dieu aura déjà tué tous les hommes. [...] Qu'est-ce que tu crois qui est là ? [montrant un portrait de Jésus] Ça c'est un docteur qui soigne tout le monde (Homme - 81)

²³²- Tous les propos cités en retrait dans ce chapitre émanent de praticiens de/associés à l'*obeah*. Apparaîtront donc les mentions « Homme » ou « Femme » s'il s'agit de praticiens de/associés à l'*obeah*, ou encore les mentions « Un(e) *Gadè* » ou « Un(e) praticien(ne) de l'*obeah* » si ces personnes revendiquent la possession de dons de divination - dans le premier cas - ou la capacité de pratiquer l'*obeah* - dans le deuxième.

²³³- La prière joue un rôle moral significatif, afin de se voir soi-même ou de se faire voir par les autres comme une personne morale (Robbins, 2001 : 906-907).

L'efficacité de la guérison est donc en partie liée à l'usage d'une « bonne prière qui soigne beaucoup de gens », d'une prière spécifique, propre à chaque praticien, selon le mal à traiter notamment, comme le « sceau (*seal*) de St Raphaël » pour une protection, ou une prière en anglais pour soigner la *blès*. La revendication de l'appartenance religieuse se traduit également par la mention de l'origine des pouvoirs thérapeutiques en terme de « don de Dieu », ce qui sera abordé plus loin. Parfois, la pratique thérapeutique est dite totalement guidée par le Bon Dieu, au sens où sont effectuées « les choses que le Bon Dieu dit de faire ». Le choix de soigner une infortune et d'offrir un traitement spécifique dépendra par exemple de la volonté du Saint : « Si quelqu'un a une maladie et que le docteur ne peut pas le guérir, je vais allumer une lumière pour lui, je vais me mettre à genoux et prier Dieu, appeler mes Saints et ils vont me dire ce que je dois faire et ce que je ne dois pas faire ». La relation entretenue avec le Saint peut être durable, comme pour ce praticien qui « prie Dieu » depuis son jeune âge et qui « appelle trois Saints : Melchior, Balthazar, Gaspard²³⁴ » à qui il demande quotidiennement une protection « si quelqu'un dépose quoi que ce soit à terre ». Une praticienne entretient une relation intime avec Saint Michel, avec lequel elle est mariée, elle parle souvent à la première personne du pluriel (*nou*) pour décrire ses propres actions. Ainsi, pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire, et choix du traitement ou du comportement à suivre relèvent souvent pour les praticiens de leurs appartenances religieuses.

6.2. Origine des pouvoirs thérapeutiques et transmission des savoirs

Chez de nombreux praticiens de/associés à l'*obeah*, la question de l'origine du pouvoir thérapeutique intervient assez rapidement comme argument de légitimation de la pratique, origine souvent étroitement associée à tout un ensemble d'idiomes moraux, ce qui va être analysé ici au travers des questions de transmission par un pair, du don, de la dialectique inné/acquis (héritage/recherche de don) et de transmission des savoirs en général. L'exercice de la pratique thérapeutique magico-sorcellaire est souvent légitimé par l'héritage, la transmission et le don. Ces discours participent aux stratégies de construction et de renforcement du statut moral du praticien, via les questions de don et de transmission notamment, dans la mesure où les discours dénigrant à leur sujet se basent entre autres sur leur manque de connaissances, sur l'affiliation sorcellaire des personnes à l'origine de la transmission ou sur l'acquisition, recherchée par le praticien, d'un pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire.

²³⁴- Ce sont entre autres les noms donnés aux trois rois Mages dans la tradition populaire, cités dans *Egyptian Secrets* (1919: 87) pour soigner un cheval et ils sont cités également dans *The Sixth and Seventh Books of Moses* comme trois des noms à écrire (Caspar, Melchior, Balthasar) dans le cercle de préparation au rituel magique (Laws of Entrance, Volume III: 18).

6.2.1. La transmission par un pair/famille/praticien

La majorité des praticiens de/associés à l'*obeah* rencontrés évoquent la transmission dont ils ont été l'objet pour justifier leur pratique thérapeutique et magico-sorcellaire et cet héritage, très souvent d'ordre familial, est parfois qualifié de « don naturel » ou d'évidence culturelle. En effet, le contexte culturel ressort dans l'évocation de l'éducation obtenue par les parents ou grands-parents, ce qui pour les praticiens concernés rend évidente l'acquisition de certaines connaissances : « Si tu as été élevé là-dedans et que tu as entendu ta grand-mère te dire un remède, tu vas faire le remède » / « Je l'ai appris par moi-même. Et par mon sang aussi, mon arrière grand-mère était une *witch*. J'ai vécu avec elle et j'ai vu tous ses tours (*tricks*). Et quand j'ai eu l'âge de seize ans, elle m'a enseigné. » C'est par ailleurs par le caractère local de ses connaissances thérapeutiques qu'une praticienne légitime la transmission qui lui a été faite : « Je suis née là-dedans. J'ai été élevée petite par ma mère et ma grand-mère et j'ai attrapé tout ça. Ce n'est pas quelque chose qui est venu de l'étranger pour arriver ici. » Cette notion d'héritage familial se traduit par deux processus conjoints - l'apprentissage, via la socialisation, et le don, dernier point approfondi plus loin - et elle met en jeu la sélection dont le praticien a été l'objet. Dans certaines situations, la relation avec la personne à l'origine de la transmission sera mise de l'avant et il s'agit par exemple d'une rencontre privilégiée avec un « praticien africain » qui transmet son savoir avant de mourir, moment propice à la passation de savoirs. La relation est guidée à la fois par un intérêt personnel²³⁵, par le destin et par une forme d'élection - souvent implicite dans bon nombre de témoignages - rendant possible l'acquisition d'un pouvoir magico-sorcellaire :

Quand j'étais en Martinique, il y avait un vieux monsieur qui m'avait regardé et qui m'a montré des choses. Il m'a dit de rester avec lui et de le regarder travailler. J'avais 15 ans. Et il m'a dit ça. Donc il a vu que je savais faire des choses. [...] Quand il m'a vu passer, il m'a dit : « On m'a donné une commission (*konmisyon*) pour toi ». On lui a dit que je devais faire un *wazy* pour lui. [...] Il m'a amené chez lui et me disait de faire des petites choses (*ti bagay papicho*) quand j'étais à ses côtés. Et nous sommes restés pendant deux mois comme ça. Et après deux mois, il me dit qu'il a une chambre vide chez lui, que je peux rester là. Et je suis resté. [...] Quand je suis revenu à Ste-Lucie, je parlais français, espagnol... Et il m'avait tout appris (*tout bagay*). Et je voyais tout. Et il venait dans mon sommeil et me disait de prendre de l'argent des gens. Et une dame est venue me voir et tout ce que je lui ai fait, tous les *wazyé*, tout marchait. Et jusqu'à présent encore, je vois tout ça dans mon sommeil (Un *gadè* - 62)

Le cheminement professionnel des praticiens de/associés à l'*obeah* est aussi parfois marqué par une rencontre significative avec une personne malade, qui vient réorienter la pratique ou confirmer le pouvoir thérapeutique. Pour une praticienne, trois rencontres sont à l'origine de sa pratique, la première

²³⁵ - Ce qui fait qu'une personne ayant reçu un don très jeune peut décider de ne pas pratiquer : « Si moi j'étais intéressé, comme j'ai un don, je pourrais demander à des gens dont je sais qu'ils font des choses de me le passer et je l'aurais, mais je ne suis pas intéressé et je ne le fais pas ».

lui ayant donné l'envie de guérir les gens, la seconde ayant posé la pratique thérapeutique comme nécessaire et la troisième donnant lieu à la « prédiction » de son don par une personne annonciatrice, une femme blanche rencontrée à la Martinique :

J'étais jeune, j'allais à l'école. Et quand quelqu'un était malade à l'hôpital, ma mère nous amenait voir la personne le dimanche. Et quand je suis arrivée à l'hôpital, j'ai vu la personne qui pleurait, qui souffrait, donc ça me faisait de la peine. Et j'ai toujours demandé au Bon Dieu, lui disant que je veux connaître la façon pour donner des remèdes à des gens. Je priais Dieu et je lui demandais après qu'il m'envoie quelqu'un pour m'apprendre à donner des remèdes. Quand j'avais huit, neuf ans, je suis allée chez une vieille dame et la maison était pleine car les gens disaient qu'elle allait mourir bientôt. Je suis entrée, j'ai vu la femme alitée, son ventre qui montait et descendait, je suis sortie dehors, suis restée près de la porte et ma mère est venue me demander ce que j'avais. Ma mère m'a dit que je n'avais pas à avoir peur, car elle allait bientôt mourir. Et pendant que ma mère me parlait, j'entendais une voix qui me disait d'aller prendre trois feuilles, de faire bouillir et de lui faire boire avec du sel. Je me suis retournée mais je n'ai vu personne. Mais depuis que je suis petite, j'entends une voix qui me parle, mais je ne vois personne. J'ai appelé le mari de la dame et je lui ai dit ça. Son mari est venu, m'a écoutée et il a fait ce que je lui ai dit à sa femme. Tous les gens disaient qu'elle allait mourir, qu'elle n'allait pas passer la nuit et quand l'homme a donné ça à sa femme, alors que ça faisait des jours qu'elle ne pouvait pas déféquer (*alé nan wazyé*), la dame a demandé à son mari de lui donner un pot pour qu'elle aille à la selle et tous les gens sont partis en courant à cause de l'odeur. Les gens m'ont demandé qui m'avait montré ça, je leur ai dit qu'une voix m'avait dit de faire ça. Et la dame a été sauvée, elle s'est levée à nouveau. [...] Je suis allée en Martinique pour panser une dame de Martinique et il y avait une autre dame qui venait de France, blanche, qui m'a dit que je semblais connaître beaucoup de choses. Mais je ne savais pas que c'est à moi qu'elle parlait. « Tu connais beaucoup de choses » a-t-elle répété. Mais je ne savais pas encore, je n'avais pas encore de don quand j'y suis allée. Elle m'a dit que je n'allais pas mourir de faim, que j'allais trouver le don et qu'il fallait que je le garde. Et une année après ça, la dame est allée en France et j'ai trouvé mon don (Une *gadè* - 46)

L'origine ethnoculturelle de la personne à l'origine de la transmission peut être mise en valeur, une praticienne évoquant son grand-père originaire de la Martinique, un praticien son beau-père, « un Carib qui venait de Martinique ». Un autre, se disant « descendant carib » et mariée à une femme caribe originaire de St Vincent, est le seul à revendiquer explicitement cette identité caribe, ce qu'il pense être une force supérieure : « Personne ne peut me détruire, c'est grâce à mon teint [mes origines] pur carib (*complexion pure Carib*). [...] Je sors d'une famille nette, qui est puissante. » Ce dernier mentionne l'élection dont il est l'objet à travers l'acceptation manifeste par sa belle-famille caribe, son beau-père ayant dit « avant de mourir, que c'est [lui] qui aurait sa fille. C'est à [lui] qu'il a donné le droit, comme [il était] carib aussi. » Certains de ces éléments viennent valoriser l'appartenance des praticiens à une lignée familiale, qu'elle soit naturelle ou sumaturelle, et inscrire leurs origines thérapeutiques dans une généalogie. Cela induit pour ce praticien une contrainte ethnoculturelle dans son choix matrimonial, en partie pour garantir l'efficacité de ses remèdes, car sa femme, en plus d'être vierge, doit être caribe comme lui. La valorisation de l'appartenance à une filiation permet entre autres de se démarquer de la volonté d'acquisition du pouvoir thérapeutique jugée illégitime, thème développé plus loin.

L'analyse des discours des praticiens à l'égard de la passation des savoirs, souvent valorisée car

elle vient légitimer la pratique, conduit au constat du recours à des valeurs morales pour justifier la (non)transmission. La transmission familiale est parfois jugée nécessaire et justifiée par le fait que « les gens sont obligés d'apprendre à se défendre, pour que rien ne leur arrive » ou pour permettre une plus grande autonomie. Cet impératif ressort chez ce praticien pour qui « le travail du Bon Dieu, à partir du moment où tu crois en ça, tu dois le montrer aux autres ». Toutefois, le cadre de la transmission relève de la décision du praticien, qui choisit de sélectionner les pratiques inculquées et de désigner la personne élue, pour ne pas perdre son pouvoir ou son don et pour éviter les risques d'un éventuel retour de bâton. Transmettre une prière constitue parfois un risque, car « quand tu vas dire à quelqu'un d'autre, ça ne va pas marcher (*twavay*). Et parfois, c'est en le disant que tu vas le perdre aussi », l'énonciation du pouvoir entraînant sa disparition, ce qui est évoqué par Favret-Saada (1977 : 85) en ces termes : « qui dit le secret perd sa force ». La transmission constitue en effet un facteur de risque pour le praticien²³⁶, compte tenu du retour possible en cas de mauvaise utilisation des connaissances : « Il y a des gens qui viennent me demander, mais parfois c'est pour faire des *vyé bagay* avec ça. Et s'ils font ça, s'ils touchent quelque chose qu'ils ne sont pas supposés toucher, tu vas perdre le don. » On comprend dès lors la réticence de certains praticiens à communiquer leurs savoirs. Les risques associés à la transmission s'inscrivent de façon plus large au sein de discours en termes de sacrifices, point abordé plus loin. Cette situation conduit certains à choisir les destinataires des savoirs transmis, afin de ne pas les enseigner « à n'importe qui », les personnes devant être dignes de confiance, lucides quant aux conséquences de cet apprentissage, jugées prêtes à recevoir cette connaissance et de façon générale moralement bonnes :

On m'a déjà posé des questions comme ça [sur ce que je fais]. Des gens qui me voient en ville parfois et ils parlent avec moi. Je ne peux pas montrer aux gens ce que je fais, mais je peux parler avec eux. Mais les gens, même s'ils me demandent, ils ne peuvent pas faire ça. Si je savais quand j'allais mourir, je le montrerais à quelqu'un juste avant, mais je ne sais pas. Si je suis malade et alité, comme ma femme est là avec moi, je peux lui montrer deux, trois choses. Si c'est une bonne personne, je peux lui montrer quelque chose et si elle peut les prendre, tant mieux, sinon tant pis. Mais je ne peux pas montrer à n'importe qui comme ça. Je ne peux pas montrer à des mauvaises personnes, parce qu'il y a des gens qui ont le cœur mauvais et d'autres le cœur bon. Les gens qui ont le cœur mauvais ne sont pas supposés connaître ces choses-là (Un praticien de *l'obeah* - 49)

Cette passation de pouvoir suppose donc l'existence d'une relation de confiance et une sélection préalable basée sur des critères moraux entre autres ; il faut donc s'assurer de ne pas léguer des savoirs « *into the hands of the foolish and the ignorant* » (Shah Idries, 1957 :13) et constater chez le bénéficiaire « les facultés morales requises pour mettre ce savoir en pratique » (Schmitz, 2006 : 96). La personne qui

²³⁶- Cela rappelle d'ailleurs les mises en garde à mon égard lorsque certains d'entre eux, interprétant ma requête comme une demande d'apprentissage (chapitre 7), partagent certaines informations avec moi: recettes, prières de protection, livres jugés secrets.

souhaite se faire transmettre de telles connaissances doit démontrer sa volonté d'apprendre et son intérêt pour la question, une certaine prédisposition, et elle doit en outre faire preuve d'un comportement irréprochable et justifier ses bonnes intentions, comme de « rester avec une seule femme » et surtout de ne « pas nourrir deux, trois, quatre femmes ». La bonne moralité de l'apprenti et sa démonstration de recherche du Bien deviennent des conditions à la transmission des connaissances. En outre, certains déplorent une inéquité dans la passation gratuite des remèdes à des gens qui vont eux exiger une rémunération pour leurs consultations : « Je montre pour rien et ils font de l'argent avec ça ». Mais, faute de transmission, les connaissances sont vouées à disparaître, plusieurs praticiens expliquant ainsi la disparition de l'*obeah* et, plus largement, des pratiques « traditionnelles » de guérison.

Par ailleurs, des praticiens mettent en avant l'impossible transmission auprès de leurs enfants, car ce n'est « pas facile », « aucun [enfant] ne veut apprendre. [...] Si je leur montre quelque chose, c'est plutôt charpentier ou maçon. Ils savent, mais ils ne veulent se mettre dans aucune sorte de tracas », déclare un praticien. Encore là, il est possible d'y voir un effet de la mauvaise réputation entourant cette pratique, conduisant parfois à un refus explicite : « Mes enfants même ne veulent pas me suivre. Ils ne veulent pas faire ça » / « Mes enfants ne sont pas intéressés. Je leur dis que c'est un bon *twaway*, ça guérit tout le monde ! C'est comme si c'était une blague (*joke*) pour eux. Tu ne peux pas les obliger ! C'est un adulte, ce n'est pas comme un enfant. » Toutefois, la non-transmission s'impose aussi d'elle-même, entre autres parce que les connaissances sont spécifiques à chacun, pour en conserver l'exclusivité et s'assurer de conserver les revenus en découlant : « Tu dois garder ce que tu sais faire pour pouvoir vivre sur ça ». Une autre justification à l'absence de transmission provient de l'origine des pouvoirs, dans le sens où un don ne permet pas d'exprimer la pratique, car le savoir est en quelque sorte imposé à soi : « Je ne peux rien expliquer. C'est un don que j'ai, ce n'est pas quelque chose que j'ai appris. Ce n'est pas quelque chose que je connais. » D'autres praticiens refusent tout simplement de montrer à des gens comment faire et « ils vont le faire pour toi, mais ils ne vont pas te le montrer ».

6.2.2. Le don

Alors que la partie précédente s'attachait à montrer en quoi l'exercice d'une pratique thérapeutique magico-sorcellaire est souvent légitimé par un héritage et une transmission, entre un praticien jugé légitime et un apprenti élu et de bonne moralité, il sera ici question d'un autre facteur de légitimation de la pratique, le don. Ce terme s'applique parfois à la transmission familiale, alors qualifiée de « don », de

« don familial », ou par des termes créoles (*don pou bay wimèd, konmisyon*²³⁷). Ce don de guérison consiste en un legs, sous forme de livres ou de prières : « C'est mon père qui m'a appris cette prière. Je dis que c'est un don qu'il m'a donné parce qu'il y a beaucoup de gens qui me disent que je ne connais pas la valeur de cette prière, parce que cette prière est certifiante (*sètifian*) », déclare un praticien. Il s'agit aussi de la transmission d'un ensemble de connaissances généralement cachées qui donne à penser que c'est « comme qui dirait un don ». Le don est souvent énoncé pour authentifier un pouvoir thérapeutique, dans la mesure où l'apprentissage et/ou la transmission familiale ne suffisent généralement pas à faire de tout individu un bon praticien ; des praticiens évoquent le « don » de « voir les choses » et l'utilisent d'ailleurs dès mon arrivée en devinant mon âge. C'est souvent le don qui légitime ultimement la pratique, qui donne la « clairvoyance (*klèté*) » pour pratiquer, comme en témoigne ce praticien rappelant la nécessité d'un don préalable à la transmission :

Tu vas le montrer à quelqu'un et il n'a pas de don pour le prendre, il ne va rien se passer, il ne va rien pouvoir connaître. Tout ce qu'il va voir, il va faire hum hum. Si la personne est faible... Ou alors il va oublier aussi. S'il a le livre que je t'ai montré aujourd'hui et qu'il n'a pas le don en dedans de lui, qu'il n'a pas l'esprit en dedans, [car] tu dois être né coiffé (*kwafé*²³⁸) [pour pratiquer]. Comme si tu sors d'une génération qui a une bénédiction, qui n'a jamais eu une malédiction et qui comprend tous les langages directement (Un *gadè* - 62)

Mais le don ne suffit pas toujours et des praticiens estiment que sa présence n'exclut pas de travailler à mettre en œuvre le pouvoir de guérison, parlant de l'importance d'« utiliser son cerveau » et la prière, car « le travail spirituel, c'est beaucoup de travail (*spiritually work ni an chay twavay*). Tu dois prier Dieu. C'est un travail difficile (*twavay ki wèd*) ». Toutefois, le don n'est pas toujours revendiqué, ni même toujours jugé indispensable à la pratique, ne conduisant pas systématiquement à un exercice, comme en témoigne une praticienne à propos de « gens qui ne sont pas *gadè* et qui ont un don ». Outre la rigueur et la moralité irréprochable du praticien qui dispose d'un don, l'accent est ici mis l'élection dont il a été l'objet, justifiant en partie l'efficacité attribuée à sa pratique, ce qui se traduit parfois par la possession de « remèdes naturels », en cas d'héritage familial ou de don divin, en opposition au caractère moralement mauvais attribué aux étiologies « non naturelles » (chapitre 3). La transmission par un don, renvoyant à une origine spirituelle, divine ou sumaturelle, est revendiquée fréquemment par les praticiens, la présence d'un don impliquant parfois un sentiment d'appartenance à une lignée, à une filiation, voire à une tradition.

²³⁷ - Termes se traduisant par « don pour donner des remèdes », « commission ».

²³⁸ - N'apparaît pas dans le dictionnaire du créole st-lucien de Frank (2001), mais dans celui du créole martiniquais de Confiant (2007). Notons que ce praticien a reçu un apprentissage d'un Martiniquais.

De nombreux praticiens de/associés à l'*obeah* évoquent l'origine onirique du don de guérison, élément intervenant comme argument de légitimation du pouvoir thérapeutique. Ce don de guérison apparaît lors d'un rêve déclencheur, ou de façon régulière - avant ou après la visite du malade - pour transmettre le remède approprié, ce dont parle Vonarx à propos de l'oniromancie dans le *vodou* haïtien (2011 : 141). Ainsi, le don « est venu en rêve » et c'est « pendant le sommeil » que quelqu'un vient « dire de panser de telle ou telle façon ». Le rêve impose aussi la nécessité du traitement, comme chez cette praticienne visitant un malade suite à un rêve :

Il y avait un malade à X, ils sont venus me dire en rêve d'aller le panser. Je suis descendue à X deux jours après. J'ai trouvé le monsieur en demandant aux gens, un homme qui ne peut pas marcher, usé, je suis allée et lui ai dit que je venais le panser. Il ne m'a rien dit. J'ai demandé à sa femme ce dont j'avais besoin, je l'ai pansé et il s'est remis à conduire. Je n'ai rien demandé à personne. J'ai attrapé ce don par le Bon Dieu (Une *gadè* - 46)

Ainsi, le rêve intervient comme élément déclencheur de la pratique thérapeutique et comme ressource dans la composition des remèdes. Un praticien se souvient : « J'ai prié Dieu et dans le rêve, on m'a dit de ramasser toutes les feuilles qui sont bonnes et quand tu as fini, tu fais un sirop avec et après tu partages ça et tu donnes à tous les gens qui ont cette sorte de maladie ». En cas de rêve spécifiant la confection du remède, il n'est pas forcément l'exclusivité du praticien, la personne malade peut également en être la porteuse : « Elle m'avait dit que pendant son sommeil, quelqu'un est venu dans le rêve pour lui dire de prendre la peau d'un jeune citron vert et de le mettre dedans pour rendre le remède plus fort », le praticien décidant d'ajouter cet ingrédient à son remède. De façon générale, le rêve devient le média de transmission d'un savoir et d'un pouvoir, opérant aussi en dehors du contexte thérapeutique en signalant l'emplacement d'une « jarre d'argent » par exemple.

La plupart des praticiens ont reçu le don, la connaissance ou l'intuition de guérison dès leur plus jeune âge ou à l'adolescence, un seul praticien explique avoir commencé « vieux (*gwan moun*) ». Le rêve peut aussi venir apporter des améliorations à une pratique ancienne : « Ça fait un bon temps [que je panse les maisons]. Quand j'étais jeune. Mais depuis que je vois ça en rêve, je fais ça mieux. Mais ce n'est pas moi qui fais, c'est Papa, c'est lui qui m'envoie faire ça pour toi. » L'origine divine et onirique du don de guérison vient parfaire la pratique, accroître l'efficacité thérapeutique. Rêve et don s'associent pour majorer l'étendue des problèmes traités, ce qui apparaît dans ces passages témoignant des liens entre rêve et connaissance des remèdes :

*Comment avez-vous trouvé-vous le don ? / Quand je dors ... Bon ce que je te disais pour les remèdes de *fwédi**

[refroidissement, rhumatisme], pour les aveugles, ce que ma mère faisait, ça je fais ça toujours. Mais c'est quand je dors. Quand je dors et il [St Michel] va me dire que telle personne va venir demain, il faudra la panser comme ça, lui donner tel remède, beaucoup de *wimèd wazyé*, tu vas t'en servir sur la personne et la personne va devenir bien. [...] Si une personne va aller au Tribunal pour une affaire difficile, St Michel va m'amener. J'étais une jeune petite fille, il m'a amenée dans un beau chemin, après il m'a fait monter sur la colline, après ça il m'a amenée à X, après ça il m'a faite passer devant le Jardin des plantes et après il m'a faite amener dans le tribunal à l'église (*kay lodyans légliz*) et il m'a fait entrer dans l'église et il m'a amenée aux pieds de St Michel même et il m'a dit ce que je devais dire et ce que je devais donner à la personne et quand la personne allait aller à l'audience, elle allait gagner l'audience. [...] Je marche avec lui, je suis mariée avec lui, c'est St Michel. Moi je marche avec lui, depuis que je suis petite, il me montre ce qui va se passer, tout ce qui va se passer et où ça va se passer, il va me le montrer. Alors c'est un don que j'ai, je suis née avec. Depuis toute petite. [Elle constate d'ailleurs un don similaire chez son fils] Mon petit garçon est né le 10 mars et depuis tout petit, il dit ce qu'il voit, quand il voit quelqu'un sur le bord de la route, il peut tout te dire, tout ce que la personne va dire, il le sait déjà (Rires). C'est un don qu'il a (Une *gadè* - 64)

Ce n'est pas des gens qui m'ont montré. Quand je vais dormir, il y a un esprit qui vient et qui me montre comment faire. Et il me dit quoi faire. Je vais aller dormir et je vais voir que tu vas venir me voir le lendemain, comment tu seras habillé, ce dont tu auras besoin [...] Il y avait quelqu'un de ma famille qui faisait ça, mais il est mort il y a longtemps. J'étais enfant et il m'a montré deux, trois choses. J'apprends plus dans mes rêves (Un praticien de l'*obeah* - 50)

C'est une personne qui me donne la commission pendant le sommeil. Je ne l'ai appris nulle part [...] Quand ils donnent une commission pendant le sommeil, il faut panser la personne pendant trois jours. Mais quand j'ai eu ça dans mon sommeil, j'ai dit que je ne pourrai pas faire ça, parce que la seule chose que je connaissais, c'était de couper des nombrils [accoucher des bébés]. Mais il m'a dit de panser, que c'est une commission qu'il me fait. Et après ça, il a fini avec moi [...]. Parfois, j'attends une commission pendant toute la nuit (Femme - 61)

L'origine onirique des pouvoirs magico-sorcellaires est aussi mentionnée dans des ouvrages de sorcellerie (Husson et Seignolle, 2008 ; DeLaurence, 1910). À Ste-Lucie, les témoignages faisant état d'une apparition onirique évoquent le Bon Dieu, un Saint, un esprit, un bon ange ou une personne sacrée, parfois non identifiée. Le rapport au messager peut être très étroit, comme chez cette praticienne comparant la relation à un Saint au fait d'avoir un jumeau: « C'est depuis que je suis petite que le Saint me parle. Ce n'est pas quelque chose que je peux expliquer à quelqu'un. [...] Je suis née comme ça. C'est comme si tu avais un jumeau et que le jumeau t'écrivait. C'est comme ça que je suis ». Le rêve des praticiens est parfois marqué par l'arrivée d'une personne annonciatrice, qui transmet le diagnostic ou le traitement approprié et sa description physique laisse alors des traces importantes. Un praticien décrit cette transmission onirique en évoquant une ressemblance : « C'est une personne comme toi [me dit-il] ! Comme tu sais parler *Patwa* et si tu viens à mourir, tu peux venir dans mon rêve et me dire quoi faire. » Pour ce praticien qui protège les maisons de la malfeasance des *maji nwè*, le messager est une personne décédée et créolophone, et on peut se demander si le « comme toi » ne fait pas aussi référence au phénotype ou au statut d'étranger ou de femme, bien qu'il ne précise rien de plus. Cette interprétation émane du constat selon lequel plusieurs praticiens témoignent de leur don, donné en rêve par l'intermédiaire d'une femme blanche :

J'étais malade un jour, je ne pouvais plus parler. J'ai prié et j'ai demandé au Bon Dieu un don parce que je ne pouvais

plus travailler. Et c'est alors que je dormais que j'ai vu une petite dame blanche *comme toi* debout à côté de moi et qui m'a dit : « Tu m'avais demandé un don, je te l'apporte. Prends n'importe quoi, même si ce n'est pas bon, mets le à bouillir, mets-y des herbes, donne à boire à quelqu'un et il va guérir ». Et combien de gens à qui j'ai fait des remèdes depuis ! (Homme - 16)

Et le soir, une mademoiselle blanche, blanche, blanche, est venue [dans mes rêves], elle m'a tapé le dos pendant que je dormais, je me suis levé et elle m'a dit de m'envoler, mais je n'ai pas d'ailes, je ne peux pas voler, donc je suis resté là où j'étais. Et puis elle est revenue derrière moi et elle a battu des ailes comme ça et on s'est envolés tous les deux jusqu'à un endroit près de X [à 9 km]. On s'est assis sur une roche et elle m'a indiqué le remède [pour une maladie sexuellement transmissible]. Ensuite, je l'ai fait. Et elle m'a dit de m'en aller. Elle m'a dit de vider le remède sur une grosse roche et je l'ai fait comme elle m'a dit et au bout de trois jours, c'était guéri et je n'ai plus jamais revu ça de mes yeux. Et je le fais tout seul (Homme - 66)

Dans ce cas-ci, pensons aux représentations associées à la femme blanche, dans le registre de la « pureté » notamment (chapitre 4), le rêve permettant en quelque sorte de « se blanchir magiquement » (Fanon, 1995 : 35), en se reflétant sur le statut moral du praticien, sa légitimité se voyant rehausser par effet de contagion. Cela rappelle aussi les analyses de Degoul (2000 : 131) sur l'imaginaire du pacte en Martinique, là où « le diable est un béké [...], un béké imaginaire, ou plutôt une figure nourrie de l'imaginaire du béké ». C'est d'une femme messagère dont parle cette fois ce praticien : « Chaque fois qu'elle revient, c'est pour me dire ce que j'ai à faire [comme remède]. Régulièrement, elle vient derrière moi. Elle vient dans mon sommeil, me réveille et m'amène dehors²³⁹. »

Outre la légitimité acquise par l'origine onirique du don, celui-ci apporte également une augmentation des capacités thérapeutiques et magico-sorcellaires. On parle de la capacité de « faire revenir » les objets perdus grâce à Saint Jude ou d'un don en termes de capacités divinatoires, à caractère prophylactique notamment. Il s'agit d'un « don de Dieu en rêve », de « dons spéciaux qui viennent de Dieu », Dieu étant à l'origine du don de guérison ou donnant la « bénédiction » et « l'autorisation de le faire ». Ici, c'est le caractère sacré du messager qui légitime la pratique, car c'est finalement presque toujours à Dieu que la guérison appartient (chapitre 3), au sens où « c'est le Bon Dieu qui soigne ». Ce point de vue contribue au discours de légitimation ancré dans l'appartenance religieuse évoqué plus tôt. Le fait que ce soit le Bon Dieu qui « donne le don (*gift*) dans le sommeil » légitime d'autant plus la pratique thérapeutique, la référence à Dieu fournissant une sorte de caution morale à la pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire.

6.2.3. Héritage / recherche du don / autonomie de l'apprentissage

²³⁹- Ce praticien de l'*obeah* constate qu'il est poussé par des forces surnaturelles à faire des choses pourtant impossibles au commun des mortels, comme de se retrouver devant chez lui sans avoir ouvert aucune porte ni fenêtre.

Les praticiens attribuent souvent l'efficacité thérapeutique de leurs remèdes à la prière, celle-ci permettant de formuler sa demande à Dieu, à un esprit ou à un Saint. Des praticiennes précisent que leur « don » leur permet « d'aller demander au Saint » le remède. Ainsi, même en cas de transmission familiale, le praticien va « demander à Jésus comment il faut faire », solliciter Dieu pour connaître davantage de remèdes et procurer la guérison, voire même « demander un don » :

Alors que je dormais, j'ai senti la personne venir, elle m'a réveillé et dit : "lève-toi, lève-toi". J'avais demandé un don (*gift*) et après que j'aie demandé ce don, pendant que je dormais, le Bon Dieu m'a donné le don pour que je fasse ces remèdes, il m'a tout montré ce que je sais. Et je donne ça aux gens, je les panse. [...] À n'importe quel moment, à partir du moment où le sommeil me prend, je demande au Bon Dieu le don et il me le donne (Homme - 2)

J'étais malade un jour, je ne pouvais plus parler. J'ai prié et j'ai demandé au Bon Dieu un don [de guérison] parce que je ne pouvais plus travailler (Homme - 16)

Un jour, alors que je dormais, la même année de mon mariage, j'ai vu une vieille dame venir, plus grande que moi, une dame voilée avec une couronne sur la tête, avec des vêtements très longs. Dans mon rêve, j'ai sauté quand j'ai vu ça. J'ai fait le signe de croix. Elle m'a dit : « *Tu me fais le signe de croix, ce que tu m'as demandé, je viens te l'apporter* ». Je lui ai posé la question : « Qu'est-ce que je vous ai demandé ? / *Tu demandes toujours à Jésus de t'envoyer quelqu'un pour apprendre les remèdes ? Ce n'est pas vrai que tu demandais ça ?* / Oui, je demande ça le soir et le matin ». Alors elle a commencé à me donner des remèdes. Elle va venir me dire, si quelqu'un est malade, d'aller chez la personne et de lui faire tel ou tel remède. Je vais aller. [...] Depuis ce jour, je prie toujours Dieu et je lui dis que je ne veux rien sur la terre, je ne veux pas de chance, de terre ou d'argent, mais je veux guérir les gens et ils sont venus me donner un don en entier (*in full*) (Une *gadè* - 46)

Le fait de demander un don est parfois perçu comme moteur de délégitimation, dans la mesure où le don inné, qui ne découle pas d'une intentionnalité de la part du praticien, a davantage de valeur pour nombre d'entre eux. Il existe ainsi une distinction entre l'acquisition/héritage d'un don « naturel » et la recherche/apprentissage d'un don. Cette seconde approche impliquerait des pratiques spécifiques nécessaires à son obtention, comme l'usage de livres magico-sorcellaires, ce qui signifie clairement pour une praticienne que le pouvoir thérapeutique ne provient pas d'un « don de Dieu ». La distinction inné/acquis est exprimée comme suit dans ces passages, tirés des propos de divers praticiens de/associés à l'*obeah* :

Je ne l'ai pas appris, je l'ai eu (*mwen te twapé'y*) (Homme - 66) / Il y a des gens qui apprennent à faire ça. J'ai entendu ça. Mais je sais qu'il y a des gens qui ont un don (*gift*), ils sont nés avec leur don. Il y a des gens qui ont un don, mais ils n'ont pas besoin de donner des remèdes aux gens et si tu sens que tu as un problème là, ils vont dire une prière et ça va te guérir. [...] Ce qui est à toi est à toi. Il y a des gens qui sont nés avec leur don. Il y a des gens qui sont faits avec leur don (Une *gadè* - 60) / Ce n'est pas une protection, c'est un don. Quand j'étais petit, une dame qui faisait Maths et Physiques [*obeah*], elle parlait souvent à son mari décédé. Elle était bonne en *obeah*. Quand elle se sentait mourir, vu qu'elle m'aimait beaucoup, ma mère m'a dit qu'elle a mis ma bouche à son sein et elle m'a fait sucer. Quand j'ai parlé à un homme de *Science* [*obeah*], il m'a dit que la femme me protégeait et qu'elle m'a donné sa protection. Je ne sais pas, mais je ne suis jamais allé auprès de quelqu'un pour l'avoir, je l'ai eu gratuitement. [...] Je l'ai eu. Je n'ai pas payé pour ça. [...] Il y a des gens qui l'ont naturellement et d'autres qui font des choses pour l'avoir (Homme - 18)

Cela n'est pas sans rappeler la distinction entre *witchcraft* / *sorcery* établie par Evans-Pritchard (1972). Naître avec le don, c'est attester de son efficacité thérapeutique et revendiquer le caractère inéluctable et non choisi de ses pouvoirs, ce qui rend impossible sa perte ou la possibilité de s'en défaire, car « ce que le Bon Dieu t'a donné, c'est à toi. Personne ne peut te le prendre des mains. Ce qui est à toi, l'eau ne peut pas l'emporter (*Sa ki pou kò'w, dlo pa ka chayé'y*). » Pour une large part, les discours des praticiens valorisent l'acquisition non intentionnelle du don au détriment du seul apprentissage de savoirs et d'un pouvoir acquis, recherché et obtenu de force, moyennant parfois une compensation financière. En effet, la suspicion augmente en cas d'acquisition recherchée, lorsqu'une personne fait un *twavay* pour obtenir ces connaissances. On entend que « les gens qui font des *vyé vyé bagay*, ils peuvent apprendre ça s'ils le veulent sans que personne ne leur montre », ou qu'on peut travailler à l'acquisition de connaissances magico-sorcellaires en dépensant « beaucoup d'argent pour aller en Haïti ». Toutefois, le don « naturel » implique aussi un certain travail et/ou une posture moralement bonne pour le conserver, l'effort fourni pouvant être assimilé à un travail pour l'obtenir. Ainsi, la distinction entre deux modes d'obtention du don (inné/acquis) renvoie plutôt à une variété d'expressions (don inné, don naturel hérité, don demandé, don recherché), témoignant d'une diversité d'interprétations qui ajoutent à l'ambiguïté des identifications et des processus de légitimation constatés chez les praticiens en rapport à l'origine des pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires.

En outre, la légitimation par le don n'est pas exclusive et, alors que bon nombre de praticiens revendiquent un héritage familial, surnaturel ou spirituel - le don - pour légitimer leurs pratiques, certains, plus rares, y ajoutent le fait d'avoir appris eux-mêmes, d'être autodidactes, indépendants et autosuffisants dans leur apprentissage (chapitre 5). En termes de pratiques magico-sorcellaires, on peut « tout apprendre soi-même » et faire « toutes les choses tout seul ». Le statut moral du praticien se construit ici par rapport à une certaine autonomie relationnelle, tant dans l'apprentissage que dans la vie quotidienne, une forme d'indépendance revendiquée par certains avec une sorte de fierté, ce qui constitue d'ailleurs un des moteurs d'accusation sorcellaire (chapitre 7).

6.3. Discours sur les voyages et la mobilité

L'étude des discours des praticiens de/associés à l'*obeah* révèle une mise en avant relativement fréquente de leurs contacts avec l'extérieur, que ce soit à travers des voyages hors du pays, qualifiés d'« activités prestigieuses » par Bougerol (1997 : 23) ou des rencontres avec des étrangers. Cette valori-

sation de l'étranger, participant au processus de renforcement du statut moral des praticiens, est examinée selon plusieurs aspects: mode de vie général, apprentissage (lieu de l'apprentissage, origine ethnoculturelle du maître...), pratique professionnelle (origine ethnoculturelle des visiteurs, notoriété, lieu de pratique, voyages thérapeutiques à l'intérieur ou à l'extérieur de Ste-Lucie, rencontres avec d'autres praticiens à l'étranger...). Alors que ces discours sur les voyages et la mobilité renforcent leur statut moral, c'est aussi en fonction de ces discours que les praticiens sont moralement menacés, dans la mesure où ces voyages sont perçus comme une échappatoire ou une opportunité d'apprentissage magico-sorcellaire (chapitre 7). L'ensemble de ces discours sur Autrui et la mobilité, abordés du point de vue de la population au chapitre 4, aident à comprendre l'économie morale de l'*obeah* et le processus d'altérisation des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah*.

6.3.1. Rapports à l'étranger et mode de vie

Des praticiens de/associés à l'*obeah* légitiment leur pratique par un ensemble d'éléments, dont la mobilité et les séjours réguliers à l'étranger font partie. Plusieurs d'entre eux ont vécu dans d'autres pays pendant quelques années, dans le cadre d'une migration de travail par exemple, inscrivant parfois cette mobilité comme trait marquant de leur personnalité. Un praticien se définira par exemple « représentant de l'Afrique »²⁴⁰ et « intercontinental » parce qu'il a longtemps vécu en Europe ou rappellera ses allers-retours réguliers en Angleterre ou dans le pays d'adoption de leurs enfants. D'autres praticiens mettent en avant la possession de logements à Ste-Lucie pour les visiteurs de passage, ou à l'étranger pour leurs séjours et leurs offres de consultations à l'étranger, à St Martin, aux États-Unis ou en Martinique. Les discours de légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah*, lorsque axés sur la récurrence ou la fréquence des voyages, visent à mettre en avant des qualités d'ouverture, une vaste expérience ou une grande notoriété, ainsi qu'une efficacité thérapeutique et/ou magico-sorcellaire importante. C'est aussi au travers des relations de proximité entretenues avec des étrangers, positivement perçues, que des praticiens valorisent leur pratique, mentionnant les nombreux étrangers²⁴¹ apparaissant dans leur entourage et leur servant parfois de « courtiers (*upgraders*) ».

La matérialisation de ces voyages s'incarne dans la présence d'objets variés dans les cabinets de

²⁴⁰ - Ce discours fait écho à ces praticiens de la Santería à Porto Rico qui s'identifient à la diaspora africaine (Romberg, 2012 : 296).

²⁴¹ - Dont l'anthropologue, procurant au praticien, qu'il le veuille ou non, une certaine légitimité.

consultation de certains praticiens, dont des photographies ou des souvenirs. Elle se concrétise également à travers la possession d'ouvrages magico-sorcellaires, d'autant que ce sont « des livres qui viennent des États-Unis », non disponibles à Ste-Lucie, mais « en Amérique seulement ». C'est aussi parfois le surnom des praticiens qui va permettre de pressentir chez eux l'importance accordée aux voyages, ou encore la variété des référents utilisés dans leur pratique. En effet, puisant dans des agencements thérapeutiques et magico-sorcellaires variés (chapitre 3), certains praticiens, outre le fait de se référer aux sources africaines et chrétiennes, peuvent aussi revendiquer la possession d'un diplôme en « guérison spirituelle et humaniste » obtenu par la *Progressive Universal Church of Life*²⁴², inscrire leur pratique dans la tradition chamanique, afficher la présence de référents religieux non chrétiens - comme une statue de Bouddha²⁴³ ou un bol tibétain -, s'inspirer de pratiques de médecine alternative comme le reiki, du yoga, des arts martiaux comme le karaté ou le kung-fu, de pratiques spirituelles orientales comme le bouddhisme, d'outils de la psychanalyse ou encore de pratiques divinatoires classiques (cartomancie, cafédomancie, numérologie).

6.3.2. Reflets des voyages dans l'apprentissage

L'apprentissage, intentionnel ou non, des pratiques de gestion spirituelle, magique et sorcellaire de la maladie et de l'infortune s'effectue pour certains praticiens à l'étranger. Ceux-ci mentionnent l'origine ethnoculturelle (africaine, haïtienne, caribe ou martiniquaise) du praticien transmetteur de savoirs (point abordé plus tôt), ce qui contribue à la justification du bien-fondé de leurs connaissances. De longs séjours à l'étranger (Martinique, Guyane ou Malte), pour des raisons professionnelles, personnelles et familiales, peuvent aussi conduire à l'acquisition de savoirs magico-sorcellaires. Une relation d'apprentissage peut s'y développer, qu'il s'agisse d'une initiation ou d'un approfondissement de connaissances acquises préalablement. Dans certains cas, plutôt rares semble-t-il, la raison principale du déplacement est la recherche d'un apprentissage magico-sorcellaire. Tel est le cas d'un apprenti praticien qui se rend à Ste-Lucie pour rencontrer des praticiens de l'*obeah* ou d'un praticien visitant régulièrement Haïti « pour apprendre à faire le Mal », renvoyant au phénomène de « communication de l'expertise magique » (Putnam, 2012 : 251) ou de « migration des experts rituels » (Romberg, 2012 : 296). Ainsi, la formation à l'étranger intervient comme facteur de légitimation de la pratique et ce même si la mobilité géogra-

²⁴² - Une rapide recherche sur Internet renvoie cette dénomination au site de la *Church of Spiritual Humanism* (<http://www.spiritualhumanism.org/>, consulté le 12 janvier 2012).

²⁴³ - Même si pour cette praticienne, ce n'est pas tant l'affiliation au bouddhisme que le hasard qui conduit cet objet dans son cabinet: « Celui-là, c'est un bouddha, mon garçon l'a trouvé au bord de la mer, il l'a pris et me l'a donné ».

phique constitue aussi un des moteurs d'accusation sorcellaire (chapitre 7).

Des praticiens profitent de leurs voyages à l'étranger, initiés par une offre de soins ou non, pour rencontrer des praticiens qui font « ce genre de travail », comme cette praticienne racontant ses séjours à l'étranger (Martinique, Guadeloupe, Barbade, États-Unis et Canada, entre autres) et faisant de ces expériences des opportunités pour confirmer sa légitimité et la dénier aux autres :

J'étais allée aux USA. Quand je suis arrivée, c'est quelqu'un qui m'avait amenée en Amérique, et j'ai dit avant de retourner à Ste-Lucie : « je veux savoir comment vont mes affaires et comment je me tiens ». La dame m'a dit qu'elle allait m'amener voir quelqu'un. « C'est caché », elle me dit, mais il y a une personne qui est son amie. [...] La première personne qu'elle m'a amenée voir, la manière dont cette personne parlait et la manière... je n'étais pas satisfaite. Je voulais savoir des choses sur moi, sur mes enfants... Je n'ai pas dit que je fais des *twavay*, je n'ai pas dit que j'avais un don. Est-ce que tu comprends ? J'aurais pu lui dire ça, hein ? Mais quand j'ai vu son attitude, je ne lui ai pas dit. Elle m'a amenée voir quelqu'un d'autre. Quand je suis arrivée, on m'a dit qu'il fallait que j'écrive mon nom. Quand tu entres, il faut écrire ton nom. Et je vais te dire la vérité, je n'ai pas écrit mon nom, j'ai écrit un faux nom. [...] Mais alors que je croyais que c'est un don qu'il avait, il a commencé à battre les cartes. Et d'un seul coup, comme si le *Holy Spirit*, mon corps est devenu d'une manière, comme s'il y avait un changement et je lui ai dit que je voudrais voir à propos des affaires de ma maison. Il a commencé à battre les cartes. La première chose qu'il me dit, c'est que je suis venue le voir et quand je vais sortir, quand je vais monter le morne, je vais mourir dans un accident. Pour qu'il me fasse un remède, je devais lui donner 3 000 dollars US ! Tu vois la manière dont il me dit ça ! Si tu ne vois pas, tu vas y croire. Il me dit que ça va arriver quand je vais monter le morne. Après je lui dis que mon mari a une terre et je lui demande de me dire à propos de cette terre. Il me dit : « Madame, comme je te dis là, tu es venue mais tu n'es pas assurée de repartir. Est-ce que tu comprends ce que je te dis là ? ». Moi je lui dis : « Ok, donc je dois payer 3 000 dollars et vous allez me donner quelque chose pour ça ». Il m'a redit ça encore. Je lui ai demandé : « J'ai un enfant qui va passer un examen et je veux savoir comment ça va se passer ». Rien de ce qu'il m'a dit ne m'a satisfaite. Et ça s'est fini. Mais je ne voulais pas que la dame qui m'avait emmenée là, comme c'est une cliente à lui, je ne voulais pas qu'elle se sente mal. Quand il a fini, j'ai dit : « Excusez-moi monsieur, j'ai un don, je vois (*n'a gadé*) ». Il me dit : « Vraiment ! Eh bien, j'aurai dû vous parler différemment. Tu ne m'avais pas dit ça ». « Et il aurait fallu que je vous dise ça pour que vous me parliez différemment !!! » Alors je lui ai dit de se mettre là et que je pouvais lire toutes ses affaires. Alors je lui ai pris la main, parce que c'est un don que j'ai et j'ai lui ai lu toutes ses affaires. Il m'a redemandé ce que je voulais. Je lui ai dit : « non non je ne veux rien ». Et quand je suis partie, je ne suis plus jamais revenue [...]

[Avant de quitter la Barbade, elle rencontre d'autres praticiens (des musulmans, une femme et deux coolies) qui ne la satisfont pas (attente trop longue, manque de connaissances, mercantilisme, usage de livres sorcellaires)]

[Un autre praticien] me dit que j'ai un coq dans mon ventre, est-ce que parfois je ne l'entends pas qui fait du désordre ? Je dis non, il demande si je ne sens pas comme des gaz (*van*). Moi je lui dis que parfois, on a des gaz et qu'on le sent dans son ventre, mais ce n'est pas un coq. Il me dit que j'ai un coq et que si je ne l'enlève pas... je dois lui donner 9 000 dollars de la Barbade pour retirer le coq. Je lui ai dit que oui, que j'allais les lui porter. Je suis partie le soir même, j'ai pris le dernier vol (Rires) (*Une gadé* - 60)

Ce passage rend compte des valeurs morales sous-jacentes aux discours envers les autres praticiens, délégitimés par leur cupidité et leur incompetence. Le processus d'auto-légitimation se fonde ici

sur un discours de différenciation alimentant l'auto-valorisation²⁴⁴.

6.3.3. Pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire et relations à la mobilité

6.3.3.1. Origine ethno-culturelle des visiteurs et notoriété

Du point de vue des praticiens, leur notoriété est fonction de l'origine ethnoculturelle des personnes qui les consultent. À la question portant sur ses visiteurs, un praticien répond : « Tous les gens, n'importe quels gens. Ça peut être quelqu'un de la Barbade, quelqu'un de la Martinique ». Cette origine des visiteurs est signalée par la couleur de peau, signe visible d'une différence venant valoriser d'autant plus les compétences des praticiens. Les « gens blancs (*jan*²⁴⁵ *blan*) » dont il est question viennent de Martinique, mais aussi « de l'Amérique » ou d'Angleterre :

Il y a des gens de la Martinique qui sont déjà venus ici, des hommes comme des femmes. Je les ai massés ici. Des gens blancs de l'Amérique aussi. Je ne parle pas l'anglais qu'ils parlent, mais quelqu'un qui parle créole me les a envoyés et je les ai pansés ici. Ils sont retournés chez eux et ils m'envoient toujours le bonjour quand ils reviennent. [...] Oui, il y a des gens de partout qui viennent me voir, de Vieux Fort. Il y a une Blanche qui vient d'Amérique, c'est la femme d'un camarade qui était tombée sur sa jambe. Elle est venue ici et ils ont fait une photo, je l'ai là. Pour montrer comment je lui ai remis la jambe (Homme - 48)

Les Blancs d'Angleterre quand ils viennent ici, ils croient en ça. Oui, oui. Les gens d'Angleterre y croient, hein [...] il y a beaucoup de gens qui viennent de l'Angleterre pour *fê an sòti* [rendre visite aux praticiens] ici (Une *gadè* - 60)

Lorsque des praticiens parlent de leur malades martiniquais, ils précisent parfois qu'ils viennent « de France », ce qui, semble-t-il, donnerait plus de crédit à cette origine, étant donné la plus grande distance géographique et socioculturelle. Une praticienne se rappelle une « dame de Martinique » venue la consulter pour une séance de divination, insistant sur le fait que cette femme a « une petite fille, une Blanche comme toi, elle est blonde ». Ce recours des Martiniquais aux praticiens St-Luciens, pour une guérison ou un apprentissage, est à sens unique²⁴⁶ d'après un interlocuteur, car les St-Luciens « vont en Martinique pour travailler et les Martiniquais viennent ici pour le *vodou* ». Cette représentation selon laquelle « c'est plus fort à Ste-Lucie » révèle la réputation de ce pays dans la Caraïbe, même si, en termes de pratiques magico-sorcellaires, la réputation des St-Luciens semble loin de celle attribuée aux

²⁴⁴ - De la même façon et dans un tout autre contexte, Fernandez (2012 : 365) écrit à propos des discours moraux des usagers des drogues précarisés : « En critiquant les "toxiques", le discours de Maalik [un usager] opère ainsi une hiérarchisation morale des conduites addictives lui permettant de déplacer le stigmate et de maintenir une distance avec les représentations négatives du consommateur de drogue en se construisant par contraste une identité plus valorisante ».

²⁴⁵ - La traduction de *jan* donnée renvoie à « ami », « citoyen » (Frank, 2001). Toutefois, comme la couleur de peau ne réfère ni à un type de relation, ni à une nationalité précise, il sera traduit ici par « gens ».

²⁴⁶ - Même si des St-Luciens se rendent en Martinique ou en Haïti pour consulter des praticiens (chapitre 3).

Haïtiens. Cette question de réputation est souvent évoquée par les praticiens pour justifier l'efficacité de leurs pratiques, certains possédant même des cartes d'affaires. Et c'est finalement parce que les gens ont entendu parler d'eux, par l'intermédiaire d'autres personnes ou des médias, qu'ils sont consultés, pour « vérifier si c'est vrai », ce qu'une praticienne très réputée exprime ainsi : « Les gens me connaissent partout. Je suis connue. *All over*. [...] Il y a beaucoup de gens qui viennent ici. [...] Il y a des Français, des gens de partout dans le monde qui viennent. Il y a des gens qui croient et des gens qui ne croient pas. Il y a des gens qui viennent d'Afrique, il y en a de toutes sortes. » La notoriété provient du fait que des « gens de l'étranger », « toutes sortes de personnes », « même des Chinois », viennent les consulter, montrant ainsi que leur « prestige » ne se limite pas à l'entourage ou aux résidents de Ste-Lucie, mais qu'il s'étend au-delà des frontières du pays, traversant par la même occasion différentes couches sociales. On constate une gradation de valeur selon l'origine géographique, sociale et culturelle des visiteurs et, du plus proche au plus lointain, on évoque la Caraïbe (Martinique, Ste-Croix et St Thomas), les États-Unis, l'Angleterre, le Canada, la France et l'Afrique. Plus la distance sera grande, plus leur présence sera valorisée par les praticiens.

6.3.3.2. Lieu de pratique, mobilité et statut moral des praticiens de/associés à l'obeah

Un détour sur les lieux de pratique permet de comprendre les relations des praticiens à la mobilité et à la notoriété, apparaissant au sein des discours à l'œuvre dans la construction de leur statut moral. Les lieux de pratique diffèrent selon les praticiens, même s'il arrive souvent que les consultations se déroulent dans leur propre maison, soit dans la pièce principale, soit dans une pièce spécialement aménagée à cet effet. À cet égard, une praticienne dispose d'une pièce exclusivement réservée à ses séances, soigneusement fermée à clef, bien éclairée et remplie d'objets divers et c'est dans cette pièce qu'elle reçoit les visiteurs, tire les cartes et prescrit des remèdes pour les patients, un bain pouvant leur être donné dans une pièce adjacente. D'autres disposent également d'une pièce fermée à clef et très sombre ou d'un cabinet à part entière dans une grande maison. Dans le cas d'une pratique à domicile, une salle d'attente sera installée pour les patients, dans une pièce spécifique ou sur le balcon aménagé à l'entrée de la maison. D'autres praticiens possèdent d'une maison particulière pour recevoir leurs visiteurs, située en retrait de l'habitation principale ou dans un autre village. Une des explications donnée à ce retrait touche la volonté de ne pas « afficher » ouvertement la pratique, ou encore de vouloir conserver ses habitudes. Tel est le cas de cette praticienne exerçant toujours dans un carbet en bois d'aspect assez précaire alors

qu'elle réside dans une maison luxueuse dans un autre village. Ce constat pourrait relever du processus d'inversion symbolique dont parlent Taverne (1996), Sturzenegger (1996) et Hell (2002) (chapitre 7). Le cabinet peut être disposé à proximité du domicile, comme devanture ou à l'arrière de la maison, comme chez un praticien dont le cabinet permet d'accueillir des patients pendant plusieurs jours. En cas de pratique à domicile, l'absence de mobilité pourra être justifiée par des contraintes professionnelles et familiales, limitant les disponibilités, mais aussi morales, pour des questions de réputation notamment. En effet, des praticiens expliquent ne pas vouloir se rendre au domicile des malades, en partie à cause de ce que « les gens vont dire » sur eux, parce qu' « il y a des gens qui vont dire des *vyé bagay* sur toi à cause de ça ». La pratique à domicile peut aussi être justifiée par les exigences du traitement lui-même, tel ce remède nécessitant de prendre « neuf bains » à des heures précises. Le discours de légitimation de la pratique se construit chez les praticiens en rapport à la possession d'un lieu dédié aux soins, mais aussi en lien avec le taux de fréquentation de leur cabinet - s'il y a lieu - ou le nombre de sollicitations dont ils sont l'objet. En effet, le taux de fréquentation constitue un argument de légitimation fort, et plusieurs praticiens s'expriment à ce sujet :

Si je te disais tous les gens que j'ai pensés...[...] Si tu restais assise ici pour regarder, tu te croirais dans un bureau de docteur, car il y a tellement de gens que ça te surprendrait. Les dimanches sont remplis pour moi. La semaine, je pourrais rester là et ne faire que ça (Homme - 48) / J'ai fait ça à tellement de gens que je ne me rappelle pas tous (Homme - 37) / J'ai fait beaucoup de remèdes pour combien de personnes ! (Femme - 8) / Tous les jours, il y a des gens qui viennent. [...] Mais quand je suis occupé, je leur dis de revenir un autre jour (Homme - 69) / Avec la quantité de gens qui viennent me voir, ça [ce qu'ils disent] ne reste pas dans ma tête (Une *gadè* - 60) / Le petit gars à qui tu as parlé [son voisin], il me connaît, il voit combien d'autos passent là pour moi, il a du respect pour le lieu. Il a du respect pour moi comme *gadè*(Un *gadè* - 62)

De l'extérieur, c'est en partie le grand taux de fréquentation qui va attester de l'efficacité du praticien, d'autant s'il est difficilement accessible. Ce taux pourra nécessiter la présence d'un assistant ou le recours aux services de « courtiers²⁴⁷ » qui relient les personnes malades au praticien. Ces courtiers sont des praticiens qui ont suspendu leur pratique, des personnes de l'entourage familial, du voisinage ou du réseau amical du praticien. Des lieux privés sont aussi mis à disposition en guise de remerciement par des commerçants à des praticiens qui y offriront des consultations. C'est le cas d'un praticien officiant dans un restaurant dont il a guéri le patron depuis longtemps malade : « Depuis ce temps-là [dit-il], tout ce que je veux, il me le donne. [...] C'est lui le *boss*. Donc tous les gens ont du respect pour moi [dans ce restaurant]. » Tel est aussi le cas de praticiens exerçant le jour dans un bar de nuit ou donnant leurs ren-

²⁴⁷- Le courtier est un intermédiaire entre les individus et les praticiens de/associés à l'*obeah* et qui tire - ou non - une contrepartie de ce rôle d'intermédiaire (Schmidt, 2008).

dez-vous dans un commerce.

Lorsque la pratique thérapeutique et magico-sorcellaire s'effectue à l'extérieur du domicile, des contraintes personnelles et morales du praticien ou du malade seront évoquées. En effet, les malades souffrent parfois au point de ne pouvoir se déplacer et le praticien évoque alors la bonté et le dévouement qui le caractérisent en se rendant au chevet du malade. La distance géographique intervient là aussi lorsque les praticiens disent être allés jusqu'à un village éloigné pour soigner des gens, ou lorsque les visiteurs, d'autant plus s'ils sont de la capitale, parviennent à les trouver malgré le caractère éloigné et isolé de leur résidence. Ainsi, à travers la question du lieu de pratique et de la (non)mobilité, interviennent des enjeux de légitimation morale chez les praticiens de/associés à l'*obeah*, et la pratique des séjours thérapeutiques va alimenter ce type de discours.

6.3.4. Le cas des voyages thérapeutiques

Des praticiens effectuent des séjours à l'étranger pour offrir des soins thérapeutiques et/ou magico-sorcellaires, souvent à la demande des malades eux-mêmes et ce phénomène est appelé ici « voyages thérapeutiques ». L'organisation du séjour par les malades touche dans le meilleur des cas la prise en charge des frais de déplacement, un accompagnement physique, au départ de Ste-Lucie et/ou à l'arrivée dans le pays d'accueil, et l'organisation de séances thérapeutiques. Un praticien mentionne avoir expérimenté ce type de séjour :

La première fois que je suis allé à la Barbade, c'est quelqu'un qui a dit à une personne de la Barbade que je suis un St-Lucien et que je peux soigner son garçon qui est malade du genou et dont le docteur a dit qu'il devait l'opérer. Mais j'ai dit de ne pas lui faire d'opération, parce qu'il a une glaire dedans et que si elle sort, il va devenir infirme. La personne lui a dit de me trouver, je restais à X, pour le soigner. La personne est descendue ici, elle m'a trouvé, m'a expliqué, puis elle m'a payé le passage [billet d'avion] pour aller à la Barbade. [...] Quand je suis arrivé à l'aéroport, [...] ils ont envoyé une voiture pour venir me chercher. La dame est venue me chercher et j'ai soigné le petit gars et il a retrouvé la santé, ils ne l'ont pas opéré. [...] Donc j'ai toute cette expérience [...] Trois mois plus tard, je suis retourné enlever le bandage et après l'avoir enlevé, l'enfant est allé avec ses amis jouer au football (Homme - 5)

Les autres témoignages à propos de « voyages thérapeutiques » font état de déplacements occasionnels, voire réguliers, par exemple « jusqu'à Cayenne, tout partout ». Lors d'une conversation, une interlocutrice me questionne à propos de la praticienne chez qui elle m'a vue: « Es-tu retournée voir la dame ? Tu vas la faire venir dans l'autre pays [le Canada] pour donner des remèdes à des gens là-bas ? », ce à quoi je réponds confusément, surprise, que ce n'est pas mon intention. Plus tard, la praticienne en question aborde le thème des voyages et souhaite savoir si je « veux faire ça » :

Je guéris les gens, je les panse, je suis déjà allée travailler dans tous les pays, Barbade, Guyane, Martinique, Surinam, St Martin, je suis déjà allée partout [...] Il y avait une dame qu'on avait envoyée de Martinique et qui avait déjà dépensé beaucoup d'argent en Martinique. À ce moment-là, je ne prenais pas encore d'argent, elle est venue, je lui ai donné quelque chose. Elle m'a appelée une fois arrivée, elle a placé la chose à l'endroit où je lui avais dit de le faire et après un mois, elle voulait que je monte. Elle est revenue, avec quatre personnes avec elle, deux de France, une de Guadeloupe et elle, de Martinique. Elle me disait que j'étais forte. Je pourrais y aller tout le temps, mais j'ai du travail ici et je préfère les Anglais, je n'aime pas la Martinique. J'ai fait cinq voyages en Martinique et personne ne sait dire mon nom. Je n'aime pas leurs façons en Martinique [...] Je vais à la Barbade, en Guyane, Antigua, je suis déjà allée à la Dominique, St Martin et je reviens toujours ici [...] Si tu sors d'ici et que j'ai soigné ta maladie, tu vas aller au Canada. Plusieurs personnes qui ont la même maladie vont te demander comment tu as guéri ça et tous les gens vont me parler et ils vont m'envoyer un billet [d'avion] pour venir les voir. Ils vont tous participer. Et si c'est cinq qui m'amènent, je vais travailler pour les cinq en arrivant et il y aura encore vingt personnes qui attendront en plus. Ça m'est arrivé à St Martin, quatre personnes m'avaient appelée et j'ai fait un travail pour treize personnes. Ils m'ont déjà appelée, mais j'ai du travail ici (Une *gadè* - 46)

Ces « voyages thérapeutiques » sont constatés par un chercheur - rencontré sur le terrain - considérant que ce phénomène, des déplacements de praticiens originaires des *West Indies* pour offrir des traitements à des immigrants caribéens au Canada ou aux États-Unis, n'est pas rare. Les personnes organisant ces séjours sont des St-Luciens satisfaits des traitements ou des étrangers constatant leur efficacité thérapeutique chez d'autres. Du point de vue des praticiens, le « voyage thérapeutique » démontre des qualités d'ouverture, une grande efficacité thérapeutique et/ou magico-sorcellaire - leur réputation grandissant à l'aune de leur portée à l'étranger et/ou sur des étrangers - ainsi qu'une prise de risque : « Quand je suis allée à la Barbade, c'est quelqu'un qui m'a amenée, mais j'avais peur que quelqu'un me fasse quelque chose là-bas, il y avait trop de monde là-bas. Il m'a fait *gadé* trois cents personnes, le soir où je suis arrivée à la Barbade et je suis devenue étourdie parce qu'il y avait trop de monde [...] Alors j'ai dit à la fille que le Saint m'a dit de partir, alors je devais partir. » Outre le déplacement physique du praticien, celui-ci peut envoyer des remèdes à l'étranger par colis postal, ce qui intervient également comme facteur de légitimation. En cas de *jennman*, une praticienne prescrit un bain à une personne et va « lui poster » le remède et la marche à suivre si elle est à l'étranger :

Et j'envoie des remèdes à des gens à la Martinique et jusqu'en Angleterre, Ste-Croix, États-unis, ils m'envoient de l'argent pour le colis et je leur prépare ça. Mais je les charge pour ça parce que je dois dépenser de l'essence pour aller chercher les produits et pour le colis, mais si quelqu'un ici me demande quelque chose, je le fais et je ne les charge pas. Je le fais pour rien. Mais pour l'outre-mer, ils doivent payer (Femme - 8)

Le thème des « voyages thérapeutiques » rappelle les déplacements effectués par les personnes malades en quête de soins, se rendant plus ou moins loin, tels ces policiers consultant des *gadè* à la Martinique pour résoudre une enquête à Ste-Lucie. Ces déplacements, alimentés par les représentations positives à l'égard des praticiens étrangers et de leurs remèdes (chapitre 3), interviennent suite aux conseils de praticiens St-Luciens ou du fait de la mauvaise réputation attribuée à certains spécialistes à Ste-

Lucie. Une pratique thérapeutique existant dans d'autres îles de la Caraïbe²⁴⁸, nommée localement *jan-bé dlo*, consiste à traverser la mer pour échapper au sort et cette interprétation est entendue chez un homme qui cherche à « annuler le sort » envoyé par sa belle-mère en se rendant sur un petit îlot (*Rat Islet*) situé à cent mètres d'une plage. Les représentations mélioratives à l'égard de l'altérité transparaissent aussi dans l'origine des ingrédients médicinaux et pharmaceutiques utilisés, les produits de la Martinique étant considérés meilleurs que les locaux. Ces recours sont le reflet de l'attribution d'une efficacité symbolique au déplacement, aux pays - comme le Mont St Benedict à Trinidad ou Haïti - et/ou praticiens étrangers, illustrant le fait que les St-Luciens « croient » que les Martiniquais font des *tjenbwa* plus forts et inversement, ou encore « que les gens de Martinique savent faire des choses que les gens d'ici ne savent pas. Et inversement ». Cette représentation²⁴⁹ va souvent de pair avec une dévalorisation des connaissances locales. Ces conceptions s'incarnent chez les malades visitant des praticiens à l'étranger, mais aussi chez les praticiens légitimant leur pratique par leur offre de soins à l'étranger ou leur apprentissage de la part d'un étranger. Toutefois, le fait que les malades voyagent en quête de soins n'est ni un phénomène nouveau ni une particularité st-lucienne ; un interlocuteur évoque le dicton selon lequel « *a prophet is never accepted at his own home* », les praticiens étant mieux reconnus à l'extérieur que chez eux.

Ainsi, que les praticiens aillent dans d'autres pays (Haïti, Martinique, États-Unis...), que certains apprentis viennent à Ste-Lucie pour y rencontrer des praticiens de l'*obeah*, que des malades aient recours à des praticiens à l'étranger, ou que les personnes venues consulter les praticiens à Ste-Lucie soient étrangères, nous avons affaire ici à des déplacements²⁵⁰ reflétant l'attribution à l'Autre d'un pouvoir thérapeutique et/ou sorcellaire plus fort. Ces attributions de pouvoir thérapeutique supposé à des individus, des groupes « ethniques » ou « nationaux » se basent sur un processus d'altérisation symbolique (faire de l'Autre un Autre), dans l'espace ou dans le temps, processus qui se manifeste par une production de différences constitutives d'altérité collective plus ou moins radicale et souvent essentialisée.

²⁴⁸ - Voir le film *Tèt Grenne* de Christian Grandman (2000), évoquant cette interprétation à la Guadeloupe.

²⁴⁹ - Maurer (1995) évoque par exemple le cas des immigrants st-luciens et dominicains associés très clairement à la sorcellerie par la population des Îles Vierges Britanniques. Mantz (2003 : 188) évoque également cette idée en termes de « croyance selon laquelle les variations étrangères de la sorcellerie sont toujours plus puissantes que les locales ».

²⁵⁰ - Putnam (2012 : 251) mentionne ce phénomène au début du 20^e siècle, révélant « le fonctionnement de l'*obeah* comme une *lingua franca* étendue aux populations afro-descendantes », c'est-à-dire comme une intelligibilité commune de la manipulation de forces surnaturelles, ce qui produit des similitudes régionales de l'*obeah*, basées non plus seulement sur les origines africaines partagées, mais sur la mobilité, l'hétérogénéité et l'innovation.

Le pouvoir sorcellaire attribué aux autres, ceux du sud de l'île ou de régions reculées, aux Martiniquais, aux Haïtiens, aux Africains, ou aux anciens, aux « arriérés » des campagnes, agit comme une projection phantasmatique, qui peut entraîner tout autant une valorisation qu'une dépréciation de l'Autre. De façon générale, le voyage - ou l'idée du voyage - intervient dans les discours comme une valeur positive et, du point de vue des praticiens, il s'inscrit au sein des discours de légitimation des pratiques thérapeutiques en relation avec l'origine des pouvoirs thérapeutiques, aux caractéristiques des visiteurs ou à leur pratique thérapeutique en tant que telle. Mais ce rapport à l'altérité est bien souvent ambigu, car le fait de voyager - en Haïti en particulier - constitue aussi, lorsqu'associé à d'autres caractéristiques, un motif d'accusation morale et sorcellaire (chapitre 7), on dit que « c'est du *tjenbwa* qu'ils vont chercher ». Ainsi, les « voyages thérapeutiques » des praticiens, sous forme d'offre de services à l'étranger, d'envoi postal de remèdes, de formation dans un autre pays ou de consultation personnelle, impliquent de considérer la dimension migrante dans l'analyse des pratiques et des discours thérapeutiques et/ou magico-sorcellaire des St-Luciens et participent au processus d'altérisation des pratiques de l'*obeah*, processus qui se déploie à la fois de façon positive et négative.

6.4. Discours sur les sacrifices, les contraintes et les risques associés à la pratique

Les discours de légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* sont marqués par le registre de la contrainte, du sacrifice et des risques. En effet, ils sont imprégnés de conceptions renvoyant à l'exercice d'un travail « difficile (*wèd*) » qui implique des contraintes professionnelles et des devoirs, des sacrifices personnels associés au don et à l'efficacité thérapeutique, ainsi qu'une prise de risques liée à la pratique de l'*obeah*, ayant des conséquences sur l'exercice thérapeutique et magico-sorcellaire et sur le statut moral.

6.4.1. Contraintes professionnelles liées à la pratique thérapeutique et magico-sorcellaire

L'attribution d'un diagnostic sorcellaire comporte des risques, énoncés par plusieurs praticiens qui développent des techniques visant entre autres à s'assurer du bon diagnostic, à éviter de poser l'étiologie sumaturelle de façon hâtive et de donner un traitement néfaste, potentiellement capable de « tuer quelqu'un », ce qui implique de connaître en profondeur les remèdes prescrits et de s'informer des précédents recours thérapeutiques des malades en « se documentant sur eux ». Afin de se protéger d'éventuelles accusations, des praticiens mentionnent leur connaissance des remèdes, mais laissent le soin aux

malades de les composer : « Les remèdes, je dis aux gens quoi prendre et comment les préparer, mais je ne les compose pas pour eux [...] [et je leur dis de prendre] seulement ce que je connais, je ne veux tuer personne ». Cela peut être compris comme une forme de protection chez des praticiens voulant éviter d'être accusés de malveillance, ils se dégagent des conséquences éventuelles du traitement en laissant le soin de la préparation au malade. Toutefois, ne pas préparer le remède se justifie aussi par le manque de connaissances, ainsi que le temps, l'attention et l'énergie exigés par un tel travail. Le praticien pourra composer le remède en s'assurant de bien expliquer son utilisation au malade, lequel devra suivre des règles précises et en cas d'empoisonnement par exemple, s'assurer de faire tremper du céleri mûr dans « une bière chaude, une Heineken, pas n'importe quelle bière », retirer ses chaussures, avoir « ses pieds à terre » pour boire le mélange. Le non-respect de l'opération peut d'ailleurs justifier l'absence d'efficacité du traitement, voire un effet néfaste. L'importance accordée au suivi des prescriptions apparaît dans *Dragon Rouge* (Anonyme, 1997) : « Il faut être ferme et inébranlable et très attentif à observer exactement de point en point tout ce que je vous dis, sans quoi tout toumera à votre désavantage, confusion et perte totale » (chapitre II : 11). D'autres revendiquent pourtant le fait de composer les remèdes, en prenant soin toutefois de le faire devant les malades et non pas « dans leur dos ». Il peut aussi s'agir de goûter une petite quantité du remède préparé, afin de rassurer le malade quant à une éventuelle nocivité, auquel cas le malade pourrait le refuser, ce dont une praticienne témoigne : « Si je bois un peu, ils ne peuvent pas me dire ensuite que je leur ai fait quoi que ce soit de mal (Rires). C'est une précaution pour qu'ils ne disent rien. »

Un autre type de contrainte évoqué par les praticiens concerne leur disponibilité, pour la fabrication de certains remèdes, ce qui en conduit certains à pratiquer à domicile « pour perdre moins de temps » dans les déplacements, ou parce que le traitement nécessite de rester sur place « deux, trois jours ». Par manque de disponibilité et parce les impératifs liés à la pratique sont jugés trop importants, des praticiens refusent certaines demandes : « Les affaires de la loterie, pour avoir de l'argent, je sais faire ça, mais je ne veux pas le faire trop, parce que c'est une chose où il faut rester sans manger pendant trois jours pour le faire. Et donc tu ne peux pas travailler. » Cette disponibilité traduit un grand dévouement, en termes de temps et de mobilité, et ce constat peut créer une tension chez des praticiens qui espèrent pouvoir en retirer une compensation : « Une personne est restée ici jusqu'au soir parce que la douleur n'était pas tombée, j'y ai perdu ma journée et je ne trouverai pas de compensation », déclare une praticienne sur un ton résigné. Cette disponibilité va parfois de pair avec un isolement nécessaire à la

pratique magico-sorcellaire, conçu en termes géographique, social ou matrimonial. Cela engendre des tensions familiales dans la mesure où le praticien sera souvent absent et devra être disponible pour les visiteurs et ce, à n'importe quel moment. Un praticien confie à cet égard qu'il est « difficile de vivre avec femme et enfants lorsque l'on fait ce travail ». Mais cette disponibilité a parfois des limites, en cas de rendez-vous manqués notamment : « Certains disent venir et ils ne viennent pas. Alors que c'est eux qui ont besoin. S'ils font ça, la fois suivante quand ils téléphoneront, je dirai que j'ai autre chose à faire. » Si l'affluence est grande, un praticien peut exiger une prise de rendez-vous téléphonique, accorder un temps limité à chaque consultation, en rappelant qu'il « sacrifie [son] temps pour ça ».

De façon générale, l'offre de soins implique une grande responsabilité et donc une certaine prudence de la part des praticiens, conscients de prendre « un risque en soignant les gens ». Au plan de la pratique professionnelle, il va s'agir de s'assurer de sa capacité à soigner, en envoyant le malade vers un biomédecin si on ne se sent pas apte à le soigner ou si l'on considère que la maladie a déjà « trop mangé » la personne, celle-ci étant jugée « très faible », trop jeune ou au corps trop « fragile », voire s'il s'agit d'un enfant non baptisé. La prudence dans les soins sert ici de protection en contexte de pratiques thérapeutiques illégales, car un décès constaté suite à une consultation pourrait être attribué au praticien, car « l'odeur du massage est encore sur lui ». Le praticien, en refusant de soigner certaines personnes, se protège de la « mauvaise réputation ». Il faut se rappeler que la pratique illégale de la médecine est condamnable, les praticiens en sont conscients :

Donner des *wimèd wazyé* à quelqu'un qui est malade, ce n'est pas quelque chose qu'on fait publiquement. Parce que tu n'es pas accrédité (*lisansyé*) pour ça. Parce que ce n'est pas légal. C'est un risque (*chans*) que tu prends, parce que si le gouvernement sait que tu fais ça et que la personne meurt et qu'il savent de quelle manière elle est morte et que c'est toi qui lui as donné un remède, le gouvernement peut te condamner. Parce que tu as fait quelque chose qui est contre la loi. Mais tu peux faire ça à des gens, mais tu sais que tu prends des risques (Homme - 24)

Je n'ai pas de diplômes pour faire ça, je ne veux pas faire des remèdes pour avoir des problèmes ensuite. [...] C'est pour ça quand quelqu'un vient me demander un remède, je veux savoir s'il a déjà vu son docteur. [...] Je ne veux pas prendre de risques (Homme - 32)

Toutefois, le risque d'une condamnation, de « payer des grosses amendes » ou de se faire « prendre par la police », semble valoir la peine pour des praticiens, compte tenu de l'efficacité thérapeutique et de l'accessibilité, financière notamment, des remèdes prodigués. En outre, certains se sentent à l'abri d'attaques au plan légal, telle cette praticienne interprétant sa protection par sa notoriété : « Je n'ai pas encore (*m'òko*) de problème avec la loi, parce que tous les [représentants des] lois (*tout lwa yo*) sont supposés savoir, parce que je suis à l'entrée de la ville et qu'ils passent tout le temps et qu'ils voient beau-

coup de gens devant, donc ils sont supposés savoir ». La criminalisation des pratiques thérapeutiques « traditionnelles » engendre un risque pour les praticiens exerçant, cela pouvant expliquer en partie l'absence quasi généralisée de revendication du statut de praticien de l'*obeah*.

Des expériences de criminalisation sont évoquées, le gouvernement ayant essayé de « faire des problèmes » à un praticien parce qu'il avait « pris trop de gens dans les mains des docteurs ». D'autres praticiens racontent la confiscation d'instruments d'*obeah* (livre, statuette africaine) et, si des poursuites sont mentionnées, c'est de façon très discrète, les praticiens semblant se sortir de ces situations d'illégalité assez facilement. En ce qui concerne des recours judiciaires de la part de malades envers des praticiens de/associés à l'*obeah*, ils sont à ma connaissance quasi inexistant, ce qui va dans le même sens que Bougerol (2001, 2008) à la Guadeloupe. Cela pourrait s'expliquer par la difficulté à fournir des preuves « scientifiques » de l'existence d'une pratique magico-sorcellaire. Ainsi, « tu ne peux pas faire de réclamations » aux praticiens, même si cela semble possible dans l'île voisine, la Martinique. Souvent, si les gens se plaignent des praticiens, c'est de façon officieuse et cela se solde davantage par des accusations d'ordre moral (chapitre 7). Les potentiels actes criminels (agressions sexuelles, vols...) mentionnés lors d'une pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire ne sont que très rarement - voire jamais aux dires des personnes rencontrées - l'occasion d'une poursuite judiciaire de la part des « victimes ». Cette possibilité de recours agit tout de même comme frein: « Ne dis pas tes affaires à tout le monde ! Les St-Luciens parlent et puis ils te mettraient le gouvernement sur le dos avec toutes ces histoires-là (*Y'ap mété gouvèdman anlè ou èvèk tout bagay konsa*). » C'est pourquoi prudence, discrétion et secret professionnel agissent comme contraintes à l'exercice chez les praticiens, tenus, pour se protéger d'une mauvaise réputation ou pour chercher à conserver le don ou les connaissances, de ne pas dévoiler leur pratique ou les instruments associés à cette pratique à quiconque. Ainsi, alors que des entorses à la confidentialité sont formulées à l'égard des représentants biomédicaux (médecins, infirmières) ou religieux (prêtres, pasteurs), il semble rare que les praticiens de/associés à l'*obeah* soient touchés par des accusations de ce type.

6.4.2. Sacrifices personnels et devoirs liés au don et à l'efficacité thérapeutique

La pratique thérapeutique et magico-sorcellaire implique des obligations et des sacrifices per-

sonnels de la part du praticien, ce qui ressort dans l'association du don de guérison à un « devoir²⁵¹ » et dans les expressions suivantes : « C'est un don naturel, je dois l'utiliser » / « Ce que le Bon Dieu te donne, tu dois le prendre » / « C'est un don que le Bon Dieu m'a donné et je le chéris » / « À partir du moment où je vis, je vais faire ça. C'est un don ». Lorsque les praticiens revendiquent l'origine divine du don, ils évoquent souvent le fait de « devoir (*sipozé*) » utiliser ce pouvoir. Un praticien explique qu'il ne peut pas arrêter de travailler, même s'il le désire : « Si je veux arrêter de travailler, je ne peux pas arrêter du tout. [...] De toutes les manières, même si je voulais arrêter, je ne pourrais pas. J'ai déjà quitté (*marwon*) Ste-Lucie pour aller dans un autre pays à cause de ça, mais je ne peux pas arrêter. Je dois juste le faire. » Ainsi, cette pratique devient un « sacerdoce », que l'on « quitte » difficilement car « plus on vieillit, plus ça entre dans le sang et plus on fait des méchancetés ». La pratique thérapeutique et magico-sorcellaire se pose comme une évidence pour qui reçoit un don et cela suppose un sacrifice de soi inévitable, évoqué en termes de sacrifice financier et de « travail ingrat ». Le sacrifice se traduit par l'obligation de pratiquer et par l'obéissance à une entité supérieure, car « tu dois faire ce que l'esprit te demande », « ce que le Saint dit de faire ». Toutefois, bien qu'il s'agisse dans certains cas de s'adresser au Saint que l'on a choisi, l'obéissance s'impose tout de même :

*Et ce don, il est venu en rêve ? / Non, non, il est venu tôt le matin, j'étais assise dans ma chambre dans la maison et j'ai vu quelqu'un ouvrir la porte, j'étais assise par terre, j'ai levé la tête et il m'a dit que c'est St Jude. Il me dit qu'il est venu m'apporter un *twavay* de la part du Bon Dieu. Je lui dis non, je ne le prends pas, je ne le veux pas. Il me dit comme ça : « Tu vas devoir le prendre, c'est comme ça ». Je lui dis : « Je t'ai dit non ! Je n'en veux pas, je ne le prends pas ». Et il m'a dit : « Ce n'est pas toi qui décides ». Quand il m'a dit ça, j'ai baissé. Et comme je suis quelqu'un qui est toujours obéissante, je ne suis pas allée plus loin (Une *gadè* - 84)*

Outre l'obéissance, les praticiens témoignent de la nécessité d'être dans un état de « pureté », contrainte morale qui s'applique à leurs remèdes et plus largement à leur statut moral. Le praticien doit « être net (*clean*) » en tout temps et faire des « remèdes propres », notamment lors de l'usage de la prière : « La prière, c'est quelque chose de pur, tu dois être net, propre quand tu t'en sers, pour que personne n'interfère et vienne dire toutes sortes de choses. [...] Il faut d'abord savoir se tenir et après ça va t'aider » / « Le travail du Bon Dieu est un travail propre. » La pureté ressort également dans la nécessité d'une hygiène impeccable : « Tu dois faire ton lit le matin, au cas où tu tombes malade dans la rue et qu'on doive te ramener chez toi, ça ne fait pas propre » / « Je suis toujours nette (*nèt*), quand je reviens de la

²⁵¹ - Cette conception est également présente dans d'autres contextes, chez des magiciens en Angleterre par exemple (Greenwood, 2000), lesquels considèrent la réalisation de leurs capacités dans ce domaine comme un « devoir moral », chez des sorciers et « hommes du Don » en Bretagne (Camus, 1997c, 2002) ou des praticiens de soins « parallèles » en Wallonie (Schmitz, 2006).

messe, si je veux utiliser mes vêtements à nouveau, je les lave, je suis toujours propre (*clean*) ». La propreté suscite le respect²⁵² et, même en situation de pauvreté, il convient de « ne pas marcher en étant sale (*maché sal*) ». « Être net » est une expression polysémique qui désigne aussi l'absence d'implication dans des affaires d'*obeah*, ce qui conduit un praticien à revendiquer : « Mon cœur est propre (*nèt*) et ma main est propre ». Ici encore, c'est la propreté - et donc la bonne moralité - qui se répercute sur ses actions, lesquelles deviennent propres, car « à partir du moment où tu es propre, tu vas faire tes affaires propres ». Ainsi, le traitement offert par le praticien suppose de se « nettoyer », car il doit avoir une main « fiable », « une bonne main, une main saine ». Cette notion de « pureté » est également abordée dans des ouvrages de sorcellerie, en termes de « pureté rituelle » (Shah Idries, 1957) ou de risque d'« impureté » (*Dragon Rouge*, 1997), au sens où, avant et lors de la préparation d'un remède, le praticien doit être « propre, pur et chaste (*clean, pure and chaste*) » (Shah Idries, 1957 : 93). Il s'agit dès lors de rester « sans fréquenter aucune compagnie de femmes ni de filles afin de ne pas tomber dans l'impureté » (*Dragon Rouge*, 1997, chapitre II : 12).

Dans le contexte st-lucien, la pureté renvoie également à des restrictions conjugales et sexuelles, comme chez cette praticienne qui explique devoir « dormir seule », condition *sine qua non* au fait d'effectuer « un remède qui est propre ». La pureté apparaît en termes de virginité (Shah Idries, 1957 ; *Dragon Rouge*, 1997), critère jugé évident par ce praticien tenu de se marier avec une vierge :

Je n'ai pas le droit d'avoir des relations sexuelles (*fwékanté*)... Je n'ai pas le droit de vivre avec une personne qui n'est pas vierge, je ne peux fréquenter quelqu'un qui n'est pas vierge. Si tu es vierge, je peux rester avec toi. Dans toute ma vie, pendant quarante-deux ans, je n'ai jamais fréquenté personne qui n'est pas vierge. [...] Ma femme est une Carib. Moi je l'ai prise vierge, je l'ai prise à St Vincent (Un *gadè* - 62)

Cette nécessité d'être « propre », indépendante du genre des praticiens, traduit un mécanisme de renforcement du statut moral, d'autant que le terme *pwòpté*, fait référence à l'hygiène, mais possède aussi un sens moral, et son contraire *mal pwòpté*, signifiant à la fois « sale » et « immoral » (Frank, 2001), est un terme couramment utilisé en contexte d'accusation morale et sorcellaire.

6.4.3. Risques associés à la pratique de l'*obeah*

6.4.3.1. Retour à l'envoyeur et conceptions magico-sorcellaires

²⁵²- Quelques praticiens valorisent toutefois l'absence de protections hygiéniques excessives en contexte thérapeutique, notamment face à des malades qui sont jugés sales, car cela témoigne d'un respect envers le malade, de « simplicité » et d'absence d'orgueil.

Lobeah comporte des risques inhérents à sa pratique, en termes d'intégrité physique et de risque de retour à l'envoyeur notamment. En effet, son exercice, d'autant plus s'il est intense, peut engendrer des conséquences néfastes au plan personnel. Tel est le cas de ce praticien obligé de limiter sa pratique parce que sa vie est devenue infernale, étant allé « trop profondément dedans » ; il donne l'exemple d'objets « qui tournent autour de [lui] dans la maison, des démons » ou de la télévision qui s'allume toute seule, ce qui restreint son réseau social et devient difficile psychologiquement. Les risques physiques sont évoqués en cas de recours non accepté par l'entourage du malade, situation vécue par un praticien menacé d'atteinte à sa personne par un père de famille. Certains risques sont spécifiquement associés à la pratique divinatoire, là où les prédictions ne sont pas toujours bienvenues : « Certaines personnes n'apprécient pas les pouvoirs que tu as à leur juste valeur ». Les conséquences du dévoilement de la non-virginité d'une jeune fille se traduisent chez un praticien par des insultes et des accusations sorcellaires reçues par la fille en question, ce qui l'incite à « ne pas dire tout ce qu'il voit ». Si la personne à l'initiative du sort est connue par le praticien, celui-ci peut décider de ne pas dévoiler son identité à l'ensorcelé, car « parfois, ça va t'apporter des désagréments, tu ne dois pas détailler et dire qui c'est, parce que parfois cette personne-là ne va pas garder le secret. Elle va répéter ça et puis la personne ne va pas être contente. » Dans le même sens, le diagnostic fourni par le Saint pourra être tu :

Parce que tu sais déjà, quand tu as un don, tu ne peux pas parler comme tu veux. Tu ne peux pas dire ce que tu veux, parce qu'ils vont te tuer, tu sais. Parce que s'il y a quoi que ce soit qui est fait en public et si tu dis que c'est telle personne, si tu donnes l'information à une personne, tu sais, ils vont venir te tuer. Moi j'ai déjà eu ce problème. J'ai déjà demandé au Saint [*ŷe an sòti*] pour une personne qui était venue et qui avait perdu quelque chose [de l'argent]. Et la personne a dit qu'elle a vu le bord de son matelas brûler. Oui. Quand le Saint est venu, le Saint a dit que c'est un enfant à elle qui fait ça. Ce qui arrivait, c'est que l'enfant avait caché l'argent et elle n'a pas trouvé l'argent près du matelas [...] Quand elle est retournée à la maison pour trouver l'enfant, quand l'enfant sait ça, qu'il sait que la dame est allée à X [consulter la praticienne], l'enfant est venu avec des gens et des couteaux. / *Et ils vous ont trouvée ?* / Non, le Saint m'avait déjà dit ça. [...] Donc tu ne peux pas tout dire (*sé pa tout bagay ou sa di*). Tu comprends ? Le Saint me prévient toujours. Quand une personne vient me consulter et qu'elle me dit qu'elle cherche à retrouver quelque chose qu'elle a perdu, je lui dis d'aller essayer ailleurs. Le Saint m'a dit ça : « Ne le fais pas » et ils doivent essayer ailleurs. [...] Donc c'est pour ça que tu ne peux pas tout dire aux gens, sinon tu risques de mourir (*sa ka kòz lanmò*). Quand tu as un don, tu ne peux pas tout dire. Oui, ça va faire des désagréments (*Une gadè - 60*)

Cependant, un praticien estime quant à lui que, même si la vérité blesse, un don de divination ne se refuse pas et doit être mis en pratique : « C'est très puissant, je peux voir exactement ce qui se passe parfois. [...] J'aime que les gens voient la réalité, la vérité, ce qui se passe, je ne fais pas juste leur dire ce que je vois. Je pense que ça doit être comme ça, d'après ce que l'esprit me dit. On doit dire aux gens ce qu'on voit pour eux. » De ce point de vue, même si la vérité est souvent plus difficile à entendre, même si elle est « blessante », elle « reconforte en même temps ». Mais cette posture semble peu cou-

rante et, bien que l'origine sorcellaire du malheur soit parfois identifiable, il semble difficile pour les praticiens de dévoiler l'identité de l'ensorceleur, qu'il s'agisse du praticien lui-même ou de la personne qui y a recours. Le diagnostic divinatoire s'en tient à la connaissance du vecteur du mal plutôt qu'à l'identité du sorcier et on peut ainsi savoir qu'il s'agit d'un *jennman*, offrir un traitement, mais sans connaître « qui fait le *jennman* ». La réticence au dévoilement du diagnostic s'expliquerait en partie par cette volonté de ne pas « prendre trop de risques (*chans*) ».

Les conceptions magico-sorcellaires témoignent d'un risque, pour les personnes ayant recours à/pratiquant l'*obeah*, de retour à l'envoyeur (chapitre 5) et notamment celui d'être soi-même ensorcelé. Ce danger est l'objet de mises en garde de la part des praticiens dans la mesure où il est nécessaire d'être « fort assez » pour pratiquer (Favret-Saada, 1977 : 29), ce qui ressort dans des ouvrages de sorcellerie : « Là est un grand risque : si tu as le sang plus faible que ta victime, le sort se retourne contre toi et tu l'attrapes de plein fouet » (Seignolle, in Husson et Seignolle, 2008 : 13-15). À Ste-Lucie, l'innocence de la personne cible peut agir comme protection en renvoyant le sort : « Si je suis innocente et que tu veux me tâcher, la tâche va se retourner contre toi tu sais », fait savoir une praticienne. L'effet boomerang constitue un risque inhérent à la pratique : « Je ne fais pas de mauvaises choses, car je crois que si je fais ça, ça va se retourner contre moi après. Ce que tu fais de mauvais, tu vas l'attraper. Si tu fais du bon, tu vas avoir du bon. » Cette possibilité de retour de bâton provoque une cessation d'activité chez ce praticien, par peur que le Mal se retourne sur ses proches : « Si je fais du tort à quelqu'un, est-ce que ma famille ne va pas en souffrir ? Est-ce qu'ils ne vont pas payer pour ça après ? »

Le retour est aussi envisageable sur la personne à l'origine de la transmission en cas de mauvaise utilisation des connaissances enseignées : « Je ne fais pas de mauvaises choses, mais les gens à qui je donne des choses font du mal, donc ça se retourne contre moi et je maigris ». Ainsi, la responsabilité est à la fois directe, si le praticien fait du mal, et indirecte, si l'apprenti ou la personne qui a recours au praticien utilise les connaissances transmises à mauvais escient. Ainsi, les praticiens démontrent une volonté de ne pas se rendre complices de personnes dotées d'intentions maléfiques, en refusant de leur donner ce qui leur est demandé : « Si je leur avais donné quelque chose [objet funéraire], j'aurais reçu ce qu'ils faisaient de pas bon avec. C'est à moi qu'ils auraient fait du tort. » Cette volonté de se dégager de toute forme de complicité se comprend d'autant mieux en présence de l'effet de contagion (chapitre 7). En outre, l'idée du retour à l'envoyeur vient justifier l'attribution de l'initiative sorcellaire à la personne qui en subit les conséquences, ce qui conduira un praticien capable de renvoyer le sort à parler en termes

de légitime défense, évoquant le risque, non pas pour lui cette fois, mais pour l'initiateur, celui-ci s'étant finalement « tué lui-même ».

6.4.3.2. Risques associés au non-respect des contraintes : perte du don, inefficacité thérapeutique et accusations morales à caractère sexuel

Le non-suivi de certaines obligations engendre des risques pour le praticien, notamment la perte du don de guérison²⁵³, en cas d'actes criminels dans le cas suivant : « Si tu me demandes de tuer quelqu'un pour toi, je ne tue pas les gens, moi je ne fais pas ça, c'est seul le Bon Dieu qui a le droit de prendre la vie des gens. Je ne fais pas ces choses-là. Ça ne va pas avec moi. Parce que si je fais ça, l'ange (*nanj-lan*) va me quitter, il va partir. Je vais rester et je vais devenir vague et toute seule. . Ce risque survient en cas d'abus ou de dévoilement inopportun des connaissances, la perte étant ici associée à la fin d'une exclusivité sur certains savoirs. Le praticien doit respecter des principes moraux, comme de réduire sa consommation d'alcool ou de ne pas pratiquer pour soi ou sur demande, ou encore de satisfaire à des restrictions visant spécifiquement les relations affectives et sexuelles :

Je ne fais pas ça facilement. Parce que parfois, je le fais pour moi et on [Dieu ou l'esprit] me dit d'arrêter. Et je ne vais pas pouvoir le faire pour moi. Si cela est nécessaire, ça va marcher, mais si ce n'est pas nécessaire, on va me dire d'arrêter. Donc je ne peux pas faire tout ce que je veux. Si je fais tout ce que je veux, je vais perdre ce qui est à moi [mon don]. Donc, je préfère l'avoir que le perdre. Si on me donne la possibilité, je vais le faire, mais si on me dit d'arrêter, je ne vais pas continuer. Donc je ne vais pas dire à quelqu'un que je vais l'aider et quand je vais avoir fini, ça ne va pas marcher. Je vais dire « non » tout simplement (Un praticien de l'*obeah* - 36)

Quand un serpent te mord, tu vas prendre un remède dans un arbre. Tu vas dormir à terre, pas avec ta femme. Dès que tu vas panser quelqu'un, si un serpent l'a mordu, tu ne peux pas dormir avec ta femme, tu vas prendre n'importe quel sac et dormir à terre. [...] Quand j'ai fini de soigner, je dois dormir à terre, pas forcément à terre, mais un côté à part. Mais pas question de dormir avec la dame, ça ce n'est pas franc jeu (*fair-play*) (Un praticien de l'*obeah* - 33)

Plusieurs praticiens évoquent en effet cette nécessité de ne pas [se mettre en situation d'avoir des relations sexuelles afin de s'assurer un traitement efficace - ce qui est mentionné dans un autre contexte par Camus (1997) - et aussi de se protéger d'éventuelles accusations en termes d'abus sexuels (chapitre 7). C'est le cas pour une praticienne, veuve et remariée à St Michel, qui entretient une relation avec le Saint au détriment de toute autre relation : « Après la mort de mon mari, je me suis mariée avec le Saint. Et depuis ça, je ne peux pas être avec quelqu'un d'autre. Je ne peux pas dormir avec quelqu'un d'autre. Je suis seule. » Dormir avec quelqu'un engendre une perte de vigilance, d'après ce praticien qui refuse de « dormir avec n'importe qui » pour se protéger et s'assurer qu' « aucun *vyé jès* » ne lui soit fait pendant son

²⁵³- Ce risque est également évoqué par Anderson (2008) en Jamaïque à propos de praticiens qui sélectionnent leurs clients et qui évitent de demander des honoraires trop élevés.

sommeil. Il importe donc de ne pas avoir de relations sexuelles au moment du traitement : « Quand je pratique, je ne peux pas tout faire, je ne peux pas avoir des rapports sexuels avec ma partenaire. Et si je fais ça, ça peut tout faire rater et je pourrai perdre mon don ». Une exigence s'imposant aussi à cette praticienne :

Quand je dois faire un remède à quelqu'un, je ne dois pas dormir avec mon mari, mais je dois coucher à terre, ou dans une autre pièce. C'est une obligation. [...] Si une personne te donne un remède et qu'elle a dormi avec son mari, elle peut le faire. Mais pour moi, la règle (*hwa a*), c'est que je ne dois dormir avec personne, [mais] seule [...] Parce que j'ai un don et je ne dois pas dormir avec quelqu'un quand je fais un travail pour quelqu'un. Si je fais un travail pour quelqu'un et que je dors avec mon mari, il ne va pas être efficace (*li pa kay twavay*). Je dois travailler à jeûn. Je dois respecter mon don sinon je vais le perdre (Une *gadè* - 46)

Cette conception en termes de restrictions sexuelles est abordée par un interlocuteur : « Les personnes qui pratiquent l'*obeah* (*Science people*) ne font pas l'amour tout le temps, quelque chose comme vingt fois par an seulement ». Toutefois, la nécessité de restrictions sexuelles ne fait pas l'unanimité chez les praticiens, dont une considère que « ce qui arrive, c'est que tu dois accepter ton mari quoi qu'il arrive ». De son point de vue, la seule chose que le Saint impose, « c'est de te marier. Mais, tu peux le quitter par divorce (*ou pé kité divòs*), ça ne va rien faire. Le Saint dit que le Bon Dieu ne rentre pas dans les *bagay love*. » Ce qui doit être considéré pour cette praticienne, c'est l'impossibilité de perdre le don, car « ce qui est à toi est à toi » et « personne ne peut te le prendre des mains ». Cependant, la nécessité du respect de certaines obligations est marquée le plus souvent par la volonté de ne pas perdre le don et donc la possibilité latente de le perdre. Ces sacrifices personnels et ces restrictions visant les relations affectives et sexuelles des praticiens révèlent une volonté de conservation du pouvoir et de l'efficacité thérapeutiques, que ce soit de façon ponctuelle en termes d'efficacité du remède en cours, ou de façon permanente en termes de don de guérison. En effet, le non-respect de ces contraintes comporte des risques, ce qui fournit un moteur important au respect de tels principes. Toutefois, ces obligations sont aussi fortement imprégnées de moralité, certaines d'entre elles étant stimulées par une volonté d'avoir / de conserver une bonne réputation.

Il revient ici de se questionner sur la volonté affichée des praticiens de ne pas être associés à des activités jugées immorales, sexuelles notamment. Le pouvoir thérapeutique peut diminuer ou disparaître en s'adonnant à des mauvaises pratiques, si l'on fait des « *vyé bagay*, comme le *tjenbwa* ou des choses comme ça. Parce que si tu vas faire ça, tu vas perdre ton don. [...] Il faut jouer franc jeu (*fair-play*) avec Dieu. » Des restrictions sexuelles et affectives peuvent être interprétées comme la volonté d'évitement

d'accusations morales, basées sur des intentions d'abus sexuels sur les visiteurs - la plupart du temps des femmes -, les praticiens offrant des remèdes « pour le sexe ». Ainsi, des praticiens, majoritairement des hommes, se défendent de pratiquer à des fins sexuelles :

Je connaissais un gars qui était *gadè* à X. Il avait une petite maison et certaines femmes qui venaient le voir devaient rester avec lui pour qu'il fasse ce qu'il veut avec elle. Mais je vais te dire quelque chose, si je fais un remède pour toi, je ne vais pas te demander de rester avec moi, parce que le remède ne va pas être efficace. Je dois faire le remède net. Si je veux rester avec toi, je dois te demander ça en dehors du moment où je vais te faire le remède. Mais je ne vais pas te dire que pour le remède que je t'ai fait là, tu dois rester avec moi. [...] Ces gens-là font n'importe quoi, ils ne font pas ça bien. Ils savent que ce n'est pas bon, mais ils veulent rester avec la personne, ils ne trouvent rien d'autre pour pouvoir coucher avec elles. [...] Si une fille va voir un gars pour un massage, parfois il va leur dire qu'ils doivent la frotter partout et elle doit accepter. Mais je ne vais pas faire ça, je vais donner le remède à la fille, je lui dis comment elle doit frotter son corps, mettre la main dans sa culotte, devant et derrière. Mais je ne vais pas faire ça, il y a des gars qui font ça, juste pour toucher la fille. Tu crois que c'est comme ça que le remède doit être fait, mais ils mentent. Je ne fais pas ça (Homme - 32)

Bon, si tu fais un travail, même si la personne est belle comme la lune, mais elle te dit qu'elle a un mal, tu ne peux pas dire à la personne malade que c'est l'amour que tu veux faire avec. Ce n'est pas bon, c'est pour le mal qu'elle est venue. Si tu viens là, comme toi, pour parler, tu peux me trouver à ton goût, mais si tu es malade et que tu es venue pour ça, je ne vais pas te dire que je te trouve bien et que je te veux pour femme. La maladie c'est la maladie (Homme - 48)

Une madame est venue l'autre jour, mais je ne pouvais pas frotter ça ici, je devais aller chez elle pour faire ça. Parce que la personne n'est pas supposée présenter son corps, surtout si c'est une dame, devant n'importe qui. Ce n'est pas gentil. Moi-même qui vais frotter la dame, je ne vais pas regarder pour ces affaires-là. J'ai déjà frotté plusieurs personnes et les gens pensaient que c'était impossible pour moi, à des endroits particuliers et sur des jeunes filles, des belles jeunes filles. Parce que je devais frotter leurs seins, mais je n'allais pas tenir leurs seins, c'est parce que je devais frotter cette partie-là. Et il y a des gens qui m'ont dit ça après, qu'ils ont entendu d'autres personnes dire ça, à propos d'une jeune personne que j'avais frottée et qui avait les idées mal placées. Mais moi, ça ne m'est pas venu à l'esprit. Ce n'est pas pour les idées de la fille que je suis allé, mais pour lui donner la guérison. Je ne vais pas voir les femmes pour ça, alors que beaucoup d'hommes aimeraient faire ça. Beaucoup d'hommes seraient d'accord pour jouer avec leurs seins, leurs idées changeraient, mais pas moi. Je ne viens pas te regarder, je viens faire un travail et le Bon Dieu m'a donné l'autorisation de le faire. Je ne veux pas faire de cochonneries de peur de perdre le don (Homme - 37)

Et il y a des gens qui prétendent faire des choses, ils vont le dire aux autres juste pour pouvoir faire de l'argent. Et il y a des hommes qui vont dire ça aux femmes [qu'ils peuvent leur donner un remède], parce qu'ils veulent avoir du sexe avec elles. Tu vois le genre de stupidités qui arrivent. Ils vont utiliser leurs pouvoirs pour obtenir des choses. Mais quand tu pratiques, tu ne dois pas faire ce genre de choses. Le pouvoir que tu as, ce n'est pas pour faire ce genre de stupidités. Et ton pouvoir va diminuer si tu fais ce genre de choses. Si tu demandes à la fille et qu'elle est d'accord avec toi, c'est OK, mais sinon, tu ne dois pas utiliser tes pouvoirs pour ça (Un praticien de *lobeah* - 57)

Les praticiens se distancient d'un « mode de vie immoral (*vyé lavi*) » et se protègent d'éventuelles accusations en termes d'abus sexuels, en laissant la porte ouverte lors du traitement, en prescrivant des indications de massage, en acceptant la présence d'un témoin ou en se concentrant sur le soin. Ce risque moral proscrit pour certains la pratique à domicile, tel ce praticien soignant la femme de son chef : « Elle voulait que je lui applique le remède, que je la masse, mais je ne voulais pas le faire. Je ne voulais pas avoir de problèmes. Si je dois faire un remède pour masser une dame, je ne vais pas aller chez elle, je ne veux pas de désagréments avec son homme. » Les sollicitations à caractère sexuel sont jugées immorales par une praticienne : « Ils font des malpropretés. Il y en a beaucoup qui font ça, il y en

a beaucoup qui couchent (*kouché*) avec ces femmes-là. À St Martin, tu vas trouver beaucoup d'Haïtiens africains, ils se servent de ces gens-là en mal, ils vont dire qu'ils veulent mettre quelque chose en dedans [dans le vagin] pour qu'ils puissent faire leur *twavay*. Mais ce sont des mensonges. Ça ce n'est pas bon, ça c'est des *vyé bagay*. » Un homme témoigne d'une exigence de rétribution sexuelle pour un traitement, chez un praticien qui « disait aux dames de rester avec lui pour faire des remèdes, mais elles ne restaient pas toutes, il y en avait qui le payaient ». L'histoire veut aussi que ce praticien soit décédé des suites de relations sexuelles avec une femme *wanjé*, envoyée par son mari en signe de vengeance, ce dernier incitant la femme à s'assurer de la transmission du sort en lui disant : « Dis au monsieur [le praticien] de te faire un remède et que tu n'as pas assez d'argent, alors le monsieur va vouloir coucher avec toi ». L'interlocuteur retient comme leçon que « s'il avait accepté l'argent et laissé la femme partir, ça ne lui serait pas arrivé ». Un autre praticien explique l'astuce développée pour éviter de soigner une femme ayant une maladie sexuellement transmissible, ruse qui n'est pas sans risque pour sa réputation : « Pour ne pas leur faire de remèdes, tu sais ce que je leur dis ? Je dis exprès à la femme de rester toute nue sur le lit, mais elle ne voudra pas parce qu'elle ne voudra pas que je voie son affaire. Elle me demandera si je peux la soigner si elle garde sa culotte, je vais refuser et lui dire de la retirer. Je m'en fous, je suis chez moi. Oui je dis ça si je ne veux pas leur faire de remèdes, parce que je ne manque jamais de travail. » À l'exception de ce témoignage, les praticiens de/associés à l'*obeah* cherchent plutôt à se défendre de faire des remèdes « pour le sexe », de « fréquenter pour avoir un remède », posture caractérisant un positionnement moral chez des praticiens refusant d'être associés, en contexte thérapeutique, à toute forme d'échange économique-sexuel (Benquet et Trachman, 2009). Face à des accusations de cet ordre, un praticien exprime son mécontentement lorsque qu'une femme malade refuse de se rendre chez lui au prétexte qu'« il y a des gens qui massent des gens et certains veulent les fréquenter pour faire des vices avec », ce à quoi il rétorque qu'il ne se sent pas concerné et qu'elle semble parler « de ce qu'elle connaît ou veut ». Éviter les conflits ou les accusations morales devient donc une balise dans le cadre de la pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire, ce qui relève plus généralement de la construction du statut moral des praticiens, se basant ici à la fois sur un désintérêt sexuel, une réflexion sur les conséquences des actes posés et une bonne moralité.

6.4.4. Risques entourant le statut moral du praticien

L'exercice - et les conditions d'exercice - d'une pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire comporte des risques de fragilisation du statut moral du praticien, lequel doit fournir des efforts impor-

tants pour éviter des jugements négatifs à son égard ou des conséquences potentielles fâcheuses en ce qui a trait à sa pratique. Les stratégies de renforcement du statut moral et le respect de certaines valeurs visent la perpétuation de la pratique et la conservation du don. L'offre de traitements associés à l'*obeah* suppose de se préparer à subir des accusations morales et sorcellaires, ou à tout le moins d'être constamment surveillé²⁵⁴ par son entourage. Des praticiens mentionnent le risque de se voir attribuer une mauvaise réputation, ou tout simplement d'être « connu » et de voir affluer les visiteurs. C'est pourquoi plusieurs d'entre eux « disent qu'ils ne veulent plus rien faire pour les autres ». Un ancien courtier accusé d'*obeah* suspend ses services en raison des risques de réprobation pour des faits qui lui sont attribués ou pour avoir donné des conseils à des personnes finalement insatisfaites. Compte tenu du caractère ambigu et non définitif de la moralité attribuée aux praticiens de/associés à l'*obeah*, il semble que certains d'entre eux se sentent plus vulnérables et davantage soumis à une pression morale et sociale. Cette situation les subordonne à des contraintes plus importantes que pour d'autres personnes, ce qui les oblige à redoubler d'efforts pour préserver un statut moralement bon. C'est en tout cas ce que donne à penser, entre autres, le comportement de politesse extrême de praticiens face à des gens qu'ils jugent eux-mêmes « voraces ». De ce point de vue, la pression morale et sociale pousse les praticiens vers une autodiscipline plus grande, un mode de vie drastique - un certain ascétisme se révélant nécessaire à la production d'une efficacité sorcellaire (Camus, 1997) - et la résolution de bannir un « style de vie immoral » ou l'idée de « faire de méchancetés aux autres » et ce afin de viser un statut moral irréprochable, ce que constate Beck (1979 : 270) citant son informateur principal : « *Obeah man never vexed with nobody* ». Cette perspective permet de comprendre le poids des restrictions à caractère affectif et sexuel que des praticiens s'imposent, ainsi que l'emphase mises sur les enjeux de rétribution.

6.5. La question de la rétribution des soins

L'aspect de la rétribution et des tarifs pratiqués par les praticiens met en scène des idiomes moraux (générosité, voracité, autosuffisance, solidarité, dévouement et pardon) et ces discours de légitimation sont intimement liés au processus de désignation externe envers les praticiens et leurs activités (chapitre 7). Face à ces enjeux, ceux-ci adoptent diverses postures, coexistant parfois chez un praticien, révélant une gradation axiologique et des justifications morales mouvantes : absence de demande de rétribution et désintéret financier, acceptation d'une compensation (non)financière, demande d'argent

²⁵⁴ - Ce qui profite à ceux qui utilisent le voisinage comme source d'informations sur les allées et venues éventuelles pendant leur absence.

pour l'achat des composés du traitement, demande de rétribution avant le traitement ou suite au constat d'efficacité, demande implicite ou explicite d'une compensation.

6.5.1. Revendication d'un désintéret financier et demande explicite d'une rétribution

Souvent, les praticiens évoquent la gratuité de leurs soins et plus précisément le fait qu'ils « ne demandent pas d'argent » et donnent « des remèdes pour rien ». Ne pas demander d'argent pour les soins et les remèdes prodigués, c'est revendiquer une grande générosité, un don de soi, mais aussi une certaine autosuffisance²⁵⁵ :

Beaucoup de gens me demandent si c'est pour l'argent que je fais ça, je leur réponds que je ne demande d'argent à personne, si la personne me donne, je vais prendre, mais pour aller dire de me donner vingt dollars, je ne fais pas ça, parce que je ne dois pas faire ça. Si la personne que j'ai soignée est guérie et si elle me donne quelque chose, je vais prendre. Mais il y a des gens qui demandent beaucoup d'argent. Parce que quand tu fais ça, tu n'es pas supposé demander de l'argent aux gens. La personne donne, tu prends. Mais ne demande de l'argent à personne. / *Si la personne demande de l'argent, est-ce une mauvaise personne ?* / Ce n'est pas forcément une mauvaise personne, mais il ne semble pas que ce soit avec Dieu qu'il travaille. Tu n'es pas supposé mêler l'argent quand tu fais ça. Tu ne dois pas mettre l'argent en avant comme ça. Fais ton travail avec le Bon Dieu, adresse-toi à lui et si la personne donne, tu prends (Homme - 37)

Mais je ne prends pas l'argent ! C'est un travail pour donner la santé aux gens, un travail qui se fait dans l'honnêteté, tu comprends ? Beaucoup de gens disent que je suis trop sotte, mais je ne suis pas sotte. Si les gens qui faisaient les commissions [en rêve] pour moi me disaient de les faire payer, je demanderais de l'argent aux gens. Mais ils ne me disent pas de les faire payer, alors je ne peux pas faire ça. L'argent c'est un *bagay* du diable [...] Ah ! Tous les gens parlent d'argent, mais moi je dis non. Je ne connais pas l'argent. [...] Je ne te demande pas d'argent (Femme - 61)

Les justifications à la demande l'argent touchent l'existence d'une règle imposée de l'extérieur, par l'entourage et surtout par les esprits/Saints orientant la pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire. Ainsi, on peut posséder « un don depuis tout petit » et entendre des « personnes âgées » qu'il faut « se faire payer ». On a également affaire à un praticien dont le Maître « vient dans [son] sommeil, [lui] dire de prendre de l'argent des gens ». Le montant peut aussi être fixé par le Saint :

Parfois, le Saint va te dire d'aller acheter quelque chose, parfois le Saint te donne quelque chose. Regarde de quelle manière on fait ça, tu paies 47 \$ pour la visite. [...] Et il va te dire combien prendre. Tu ne peux pas prendre plus qu'il dit, tu ne peux pas prendre plus bas que ce qu'il dit. S'il me dit c'est 47 et que tu as 50, tu dois aller faire de la monnaie. Les gens sont surpris (*freak out*) : « Pour 3 dollars ! » [disent-ils]. Moi je leur dis que je ne peux pas prendre 3 dollars, ou je vais les voler, hein !, si je prends 3 dollars. Parfois, tu as besoin de 3 dollars pour payer ton transport. Je ne dois

²⁵⁵- Favret-Saada (1977 : 353) fait le même constat : « Contrairement au sorcier, et tout comme l'individu quelconque, le désorceleur n'est pas « jaloux », il n'est nullement avide de s'emparer des possessions d'autrui ; ce dont il dispose lui paraît toujours suffisant et s'il veut, par exemple, s'enrichir, il passe par les médiations symboliques ordinaires (travail, échanges, etc.). En principe, il a toujours un métier [...] et une assise sociale indépendante de son office de désorceleur, qu'il exerce par surcroît. »

pas le prendre, je ne dois pas le prendre... (Une *gadè* - 60)

La demande de rétribution répond souvent à des exigences extérieures, culturelles, sumatunelles, mais aussi morales, au sens où l'argent entache le praticien motivé par l'argent d'une moralité douteuse²⁵⁶. La moralisation négative de l'argent en contexte de soins peut trouver son origine dans l'application des politiques répressives envers l'*obeah* et notamment du fait que « l'argent payé pour les services d'un praticien (*ritual specialist*) servait comme première preuve incriminante » (Forde, 2012 : 202). Ce qui intervient donc dans ce jugement moral, c'est le fait de « demander » de l'argent, c'est-à-dire d'émettre explicitement comme condition au traitement le paiement d'une certaine somme d'argent, voire, pour certains, de forcer une personne à donner une contribution : « Il y avait une dame qui était venue me voir de la Martinique, elle m'a dit, après, que je suis quelqu'un qui mérite d'être payé. Je ne demande pas d'argent. Et elle m'a donné cent cinquante dollars, parce qu'elle était très contente. Mais je ne vais jamais forcer quelqu'un. » Cette démonstration de générosité des visiteurs ressort dans plusieurs témoignages, où la grande valeur des dons reçus est mise de l'avant et l'expression de tels cas de remerciement « spontané » pourrait d'ailleurs être interprétée comme une demande implicite de rétribution de ma part. Un praticien se fait remettre des objets technologiques de pointe (ordinateur, télécopieur, photocopieur, imprimante, téléphone cellulaire...) et un autre est remercié symboliquement sur les ondes radiophoniques par une patiente, améliorant sa réputation et augmentant le nombre de sollicitations à son égard. Les cadeaux seront d'autant valorisés que les praticiens déclarent explicitement ne rien vouloir/demander en retour des traitements fournis. Car la plupart des praticiens se défendent d'exercer à des fins mercantiles, pour « faire de l'argent avec » et « prendre l'argent des mains » des visiteurs. Une praticienne évoque le « gâchis qu'ils [les autres] font avec ça (*konmès y'ap fè adan'y*) » et une autre mésestime les praticiens dont le diagnostic sorcellaire est initié par une volonté mercantile, d'autant que les traitements peuvent s'avérer néfastes :

Ils veulent faire de l'argent. Ils te disent quelque chose pour faire de l'argent. [...] C'est pour ça que je te dis que quand ces gens-là te disent quelque chose, il faut réfléchir (*mété tèt ou ON*), parce qu'ils veulent l'argent. [...] Il ne faut pas les écouter, ils te couillonnent. Donc si tu dois écouter tout ce que les gens te disent, tu vas aller à La Toc [hôpital psychiatrique] ! (Une *gadè* - 60)

Un praticien se rappelle les paroles de son grand-père : « ce qui est fait de meilleur, c'est avec le

²⁵⁶- C'est également en ces termes que Favret-Saada (1977 : 185) interprète la non-demande de rétribution financière : « *On donne ce qu'on veut*. Je soupçonnais que cette convention était destinée à éviter au désorceleur d'être inculpé, le cas échéant, d'exercice illégal de la médecine ou d'escroquerie : le désorceleur ne demandant rien directement, la somme qu'il recevait n'était pas un salaire mais un présent. »

cœur et la tête, mais pas avec ta poche » ; ce qui le conduit à penser que cette catégorie de remèdes fabriqués dans un but lucratif, qu'il appelle « remèdes-poche (*wimèd pòch*) », sont souvent inefficaces, car inspirés par une intention cupide. L'intervention de l'argent comporte donc des impacts en termes d'efficacité et elle vient troubler les relations thérapeutiques, ce qui rappelle les accusations de charlatanisme proférées envers des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 7). Forde (2012) considère, dans le cas de Trinidad, que l'imposition d'honoraires excessifs pour les rituels est « moralement condamnable », alors qu'il n'y a rien de mauvais à recevoir de l'argent ou des compensations lors d'un « échange correct » ou « à travers des relations interpersonnelles correctes ». Car le but ultime du rituel est de maintenir une relation permanente avec Dieu et les esprits²⁵⁷ ; cela ne remet pas en question la légitimité des transactions monétaires elles-mêmes, mais plutôt les situations dans lesquelles la relation est seulement orientée à court terme vers des gains financiers

À Ste-Lucie, certaines situations semblent en effet justifier l'exigence explicite de rétribution²⁵⁸. Tel est le cas lorsque les traitements supposent une prise en charge minimale. Il s'agit d'une « avance » exigée par la praticien pour pouvoir acheter les « articles » nécessaires à la composition du remède (rhum, bougies, encens, eau bénite, produits pharmaceutiques). Comme le dit une praticienne, « vu que le prix des médicaments en pharmacie est cher », elle ne peut plus « le faire pour rien ». Cette exigence financière sera jugée minime comparée à celle d'autres praticiens de/associés à l'*obeah*, mais surtout à des biomédecins : « Par rapport au docteur qui demande beaucoup d'argent, ce n'est rien » / « Quand tu vois ce que demande les docteurs, je ne peux pas faire ça gratuitement. [...] On doit faire payer. » Un autre argument de légitimation réside dans le type de dépenses effectuées grâce à l'argent obtenu, lesquelles doivent s'inscrire dans une réponse à des besoins ordinaires et non pas excessifs : « Tu dois avoir de l'argent pour manger et boire, mais c'est tout. L'argent que j'ai, c'est pour acheter des livres le plus souvent, ou pour acheter des vêtements. » Il s'agit aussi de mettre de l'avant l'absence de ressources de subsistance et la vieillesse justifiera ainsi le fait de « demander de l'argent à des gens pour vivre ». La requête monétaire devient plus tolérable lorsqu'elle est effectuée suite au constat de la preuve de l'efficacité du traitement, ce qui s'impose chez ces praticiens : « Si tu veux me dire quelque chose, me remer-

²⁵⁷ - Outre ce but ultime, on aurait également tendance à interpréter la préservation du statut moral comme but secondaire.

²⁵⁸ - Il semblerait que la remarque fait par Forde (2012) pourrait s'appliquer à Ste-Lucie. En effet, elle avance que la rémunération peut différer selon le type de rapport entretenu entre le visiteur et le praticien. Ainsi, lors de contacts prolongés, le praticien se verra remercié en termes de réciprocité, alors que le visiteur sera davantage amené à payer en argent en cas de contacts brefs et ponctuels avec le praticien.

cier, fais-le quand tu es guéri, pas avant » / « Je ne demande pas d'argent avant, mais après si le remède a fonctionné ». En cas de formulation d'une exigence financière précédant la guérison, cela constitue un signe d'inefficacité totale du praticien, ou de sa malhonnêteté :

Dès que tu vas chez quelqu'un qui te demande de l'argent avant que le travail soit fait, c'est qu'il ne sait rien faire. Les gens qui savent le faire te disent d'apporter de l'argent quand tes affaires vont marcher. Dès qu'il te dit ça, tu sais que son travail est bon, que ça peut marcher. Mais les gens qui ne savent rien faire, ils vont te charger avant même que tu arrives. Ils te disent qu'ils ont besoin de l'argent pour acheter le matériel, mais quel matériel ? Des voleurs... (Un praticien de *l'obeah* - 36)

Il faut que tu prennes l'argent après [...] Tu as un problème ? Je fais quelque chose pour toi. Cela règle ton problème ? Je prends l'argent (Un praticien de *l'obeah* - 57)

En cas de rétribution demandée, la requête explicite semble plus rare, même si cela paraît tout a fait légitime pour ce praticien : « Je fais tout ce qu'on me demande comme *twavay*, moyennant de l'argent, environ 400 \$. [...] Je demande ce qu'il faut d'argent, 300 ou 400 gourdes [monnaie haïtienne], selon la qualité de ce qu'il veut » / « Je veux bien te montrer mes secrets, mais que cela va coûter beaucoup d'argent. » De ce point de vue, il existe une nuance entre « faire des remèdes pour les gens » et « travailler », la seconde occurrence qualifiant l'exercice où l'on « demande de l'argent pour ça ». Recevoir une compensation financière permet une plus grande autonomie et si la personne « vit de ça, si elle fait de l'argent avec ça, elle va continuer toujours. Plus des gens viennent la voir, meilleur c'est, elle va faire de l'argent avec. » Le plus souvent toutefois, la requête est indirecte, ce qui ressort dans ce passage à mon intention : « Tu dois donner une donation (*donasyon*), mais je ne prends pas beaucoup d'argent. Une donation, tu comprends ? Pour que le *bagay* soit plus efficace. » Dans ce cas, la requête s'impose pour garantir l'efficacité thérapeutique. L'accent pourra être mis sur la nécessité du remède, dans le cas d'échanges avec le fils du praticien précédemment évoqué : « Ce n'est pas ton argent que je veux, tu sais. Mais il te faudrait une protection [qui requiert une certaine somme pour l'achat des produits]. [...] Je sacrifie mon temps pour toi. Je ne veux pas d'argent, j'ai déjà mon propre argent. Je veux juste t'aider, je ne suis pas comme ça. » La demande explicite d'argent demeure marginale chez les praticiens, en partie compte tenu des accusations proférées envers les personnes jugées mercantiles (chapitre 7), dans un contexte où la voracité constitue un jugement moral très négatif (chapitre 5). Ceux qui demandent de l'argent s'exposent à des rumeurs et à une mauvaise réputation, en termes de vol notamment. En outre, l'exigence monétaire, lorsqu'énoncée, contribue à augmenter la notoriété du praticien, car « si tu demandes de l'argent aux gens pour faire ça, ton nom va être connu ». Ainsi, le risque d'accusations conduit des praticiens à mettre en avant la possession d'un travail et d'une rémunération légale en dehors de la préparation de remèdes et à revendiquer par ailleurs une indépendance financière et une volonté de ne

pas dépendre uniquement des travaux magico-sorcellaires, « parce qu'il y a des gens qui ne s'occupent que de ça. Mais tu ne peux pas dépendre d'une seule chose. »

6.5.2. Sacrifices financiers et idiome de réciprocité

La question de la rétribution va souvent de pair avec la mise en avant d'une réciprocité, ce qui fait que les « cadeaux » donnés en échange des services sont tout à fait bienvenus et acceptés. À travers la notion de cadeau, c'est davantage l'idée de don qui ressort que celle d'une rétribution, ce qui associe le praticien à des intentions saines et une bonne moralité :

Moi je ne demande pas d'argent, je ne fais rien qui fasse du mal à des gens. [...] Je vais soigner pour que tu deviennes bien, je ne le fais pas pour l'argent. Toi, c'est ta conscience, je t'ai fait quelque chose de bon, qui va te faire acheter quelque chose pour moi, ou tu vas me donner de l'argent après avoir fait ce quelque chose ou après t'avoir guéri, mais pas pour que je te prenne de l'argent des mains. Si je te prends l'argent des mains, ce n'est pas bon. [...] Chaque fois qu'une personne vient pour que je la soigne, je la soigne et il veut savoir combien il me doit, quelle quantité d'argent il me doit, je lui réponds juste de ne pas me demander. Si tu es venu pour te faire soigner, ne me demande pas ça. Quand j'ai fini de te soigner, ne me dis pas merci, si tu me dis merci, tu ne vas pas guérir. De la même façon que je ne vais pas prendre d'argent dans tes mains pour te soigner, de la même façon, tu ne vas pas me dire merci. Tu peux comprendre ça ? Si tu dois me dire merci, c'est quand tu es guéri, si tu as de l'argent à me donner, c'est quand tu es guéri, quand tu es redevenu bien (Homme - 5)

Est-ce que les gens vous donnent quelque chose quand ils sont guéris ? / Oui. Il y a des gens honnêtes et d'autres malhonnêtes. Il y a des gens voraces et d'autres pas voraces. Il y a des gens qui acceptent ce qui vient de toi, mais ils n'ont pas envie de te donner. Mais si je te dis merci, tu peux me dire merci un jour aussi. Même si c'est une petite chose. Si tu ne me donnes pas, je ne vois pas pourquoi je devrais te donner (Homme - 48)

Cette réciprocité est associée à des valeurs morales positives comme l'honnêteté et la générosité et ce point de vue est partagé par une praticienne qui considère que seuls « les gens qui ont de l'honnêteté » la remercient en retour. L'idiome de réciprocité est analysé par Brazeal (2007) à propos des praticiens du Candomblé à Bahia (Brésil) et il révèle de la même façon la moralisation positive de la logique de réciprocité, issue d'un système d'échanges basé sur les relations de parenté, alors que la logique de maximisation des profits, attribuée à l'économie capitaliste de marché, est associée au Mal. L'analyse des relations entretenues avec une praticienne, relatée ailleurs (Meudec, 2009a), révèle que cette réciprocité est souvent latente et rarement explicite, un retour fortement suggéré qui apparaît ici : « Je ne prends pas l'argent des gens. Mais rien n'est fait gratuitement à présent. C'est à eux de décider combien ils me donnent. » La réciprocité est ici considérée comme une récompense ou une compensation pour l'aide et le soulagement procurés. Toutefois, lorsque cette réciprocité « obligée » n'est pas satisfaite, des praticiens associent leur pratique à un « travail ingrat » parce que les visiteurs « ne disent même pas merci » quand ils sont guéris. Ainsi, face à l'absence de réciprocité attendue en situation thérapeutique,

des praticiens évoquent leurs sacrifices financiers :

Les gens ne me paient pas, ils disent qu'ils n'ont pas d'argent. Des gens leur disent qu'ils étaient malades et qu'ils ont trouvé un soulagement avec moi et qu'ils ne prennent même pas la peine de me remercier. Et je ne dis rien. Ce sont eux qui savent combien ils peuvent me donner. Mais je ne fixerai pas un prix. Quand j'ai de l'argent, je vais acheter des remèdes pour remplir mes bouteilles. Parfois je dois acheter et personne ne m'a donné un sou (Homme - 16)

Il y a des gens qui peuvent soigner, mais ce n'est pas quelque chose de commun. Parfois, tu peux faire ça en secret. Parce que si les gens viennent à le savoir, ce qu'on fait pour les autres, ils vont tous venir, sans remerciements par la suite. C'est un travail ingrat. Cela nécessite de faire des sacrifices (Homme - 24)

Oui, on doit faire payer [pour le remède]. Mais il y en a qui me doivent encore et combien de milliers de dollars ? Parce qu'ils vont te dire qu'ils ont des enfants, qu'ils vont te donner l'argent plus tard. Mais même si leurs affaires marchent, ils vont toujours te dire qu'ils vont te payer plus tard. Parfois, ça donne envie de se fâcher, mais je ne le fais pas. Et ma femme me dit de laisser faire, je suis d'accord avec elle. [...] Et puis souvent, c'est quand les gens ont gaspillé tout leur argent avec eux qu'ils viennent derrière toi. Et quand tu dis oui, ils ne peuvent pas te payer après. Et certains ne veulent pas payer, ils te disent que les choses vont trop mal pour eux. [...] Je soigne toutes les personnes, les riches, les miséreux (Un praticien de l'*obeah* - 50)

Ces discours témoignent d'un certain dévouement : des praticiens feront payer « sauf si tu es pauvre », considérant que « l'argent n'est pas tout ». Ces services sont aussi associés à la solidarité, à travers des soins ou du soutien prodigués « pour aider » ceux qui en ont besoin. Cette volonté de « protéger les faibles » ressort chez un praticien désireux d'aider les personnes âgées sans enfants dans son village en leur donnant chacune 200 \$ EC par mois comme complément à leur pension. Ce dévouement intervient comme justification au divorce dans le cas suivant : « Je fais trop pour les gens, sans rien avoir en retour. Elle [ma femme] m'a dit qu'elle ne pouvait plus supporter ça. J'accepte les gens même s'ils n'ont pas d'argent. Ça ne m'empêche pas d'aider les gens. Et je vais continuer à les aider, toujours. » L'altruisme suppose aussi de « s'occuper de tout le monde », sans « juger la personne qui vient ». La bonne moralité des praticiens est ici préservée par la bienveillance et le désintéret financier, voire le dévouement et la nécessité de soigner toute personne, sans distinction, ce dont témoigne également Forde (2012) dans son étude de l'économie morale de l'*obeah* à Trinidad.

6.5.3. Absence de compensation et pardon

En cas de réciprocité non satisfaite, le sacrifice financier va souvent de pair avec un discours sur l'absence affichée d'un sentiment de rancune envers les malades qui ne donnent rien en retour. L'idiome positif du pardon est évoqué par les praticiens de/associés à l'*obeah* face au manquement de réciprocité attendue suite aux soins prodigués : « Ils me donnent un peu d'argent pour faire ça. Mais s'ils ne me donnent rien, je ne dirai rien. [...] Ce n'est pas quelque chose que je fais pour l'argent, il [un visiteur] ne m'a rien donné mais je ne lui ai rien dit. » Le pardon s'accompagne parfois de résignation, mais, malgré

l'absence de remerciement et même si « ça donne envie de se fâcher », les praticiens continuent à prodiguer leurs soins, même lorsque les gens à qui ils ont « fait du bien » leur donnent une « mauvaise récompense », en feignant l'ignorance, voire en interférant négativement dans leur vie. L'absence de reproche en cas de non-rétribution semble être motivée par le pardon, mais aussi par le risque de se voir attribuer une mauvaise réputation en cas de demande explicite.

« Laisser-passer ça » constitue la réponse d'un praticien qui souhaite ne « pas juger trop méchamment (*m'a ni pou jijé twòp mové*) » les personnes venues le consulter, préférant « juste rire ». Cette attitude de laisser-faire constitue une réaction fréquente des praticiens face aux agressions éventuelles et aux accusations d'*obeah* (chapitre 7), révélant la nécessaire absence du sentiment de vengeance : « Si je vois quelqu'un voler un pied de taro ou un igname dans mon jardin, je vais rire, pensant que c'est quelqu'un qui avait faim, qui a volé un peu pour manger. Donc, je ne vais pas me tracasser avec ça. La personne ne devait pas faire ça, mais en même temps, elle avait faim, elle a juste pris un repas. Je ne vais pas lui chercher des problèmes. » Ainsi, alors que certains vont répondre au vol par la volonté de « te rendre infirme ou de te tuer », d'autres « ne veulent pas faire de la peine, alors ils vont laisser faire ». La mise en avant du pardon, reflet des valeurs chrétiennes de la société st-lucienne (chapitre 5), s'exprime également face à une personne jugée « vorace » ou médisante, comme pour cette praticienne refusant de dénoncer des jeunes à la police en les cachant dans son jardin et ce bien que « leur langue sale va dire que [elle est] un *vyé gajé* », selon le principe qu'« il faut pardonner aux gens qui font du mal ». Cependant le pardon n'est pas systématique et il peut dépendre de la valeur des objets dérobés, tel un praticien qui ne fera rien « si ce n'est pas quelque chose qui a beaucoup de valeur ». La réaction peut aussi être fonction des intentions sous-jacentes au vol, selon qu'il s'agisse de mercantilisme ou d'une question de survie : « Il y a les voleurs qui vont prendre des choses à manger dans mon jardin contre ma liberté et ils vont aller manger ça chez eux avec leur famille, je vais laisser faire ça. Mais toute personne, qu'on appelle *zombi*, qui va voler des choses pour aller vendre et faire un peu d'argent, je ne vais pas autoriser ça. »

6.6. Bonté, non-malfaisance et capacité de jugement moral

6.6.1. Bonté et bienfaisance

Le discours sur la bonté prolonge le thème du pardon, mais aussi la compréhension des discours Bien / Mal initiée plus tôt (chapitre 5). Les termes récurrents chez les praticiens pour qualifier

leurs services renvoient au fait de « faire des bonnes choses » ; on entend par exemple : « Tout ce que je fais, c'est des bontés, je le fais avec tout mon cœur » / « Je ne crois pas en autre chose que le Bien ». Les discours accordent de l'importance au fait d'avoir un « bon cœur » et de « faire le Bien », en donnant par exemple des conseils : « Je donne des conseils. Quand tu fais ça aux gens, je crois que tu fais le travail du Bon Dieu. Quand quelqu'un fait quelque chose de mal, je dois lui dire que ce qu'il fait n'est pas bon. Si tu ne m'écoutes pas, c'est ton problème, mais je te ferai toujours comprendre que ce n'est pas bon pour toi. » Un praticien raconte le vol de sa vache et la dénonciation publique qu'il fait du voleur à la radio, « pour faire savoir à la nation ce qui se passe qui n'est pas bon », pour dire « à toute sa famille ce qu'il avait fait qui n'était pas bon ».

En contexte thérapeutique, faire le Bien, c'est avant tout ne pas oublier la priorité, c'est-à-dire de « guérir la personne » et s'assurer que les connaissances thérapeutiques et magico-sorcellaires soient transmises à de bonnes personnes, car « ce sont les gens au cœur bon qui sont supposés connaître ces choses ». Le discours de légitimation ancré sur la bienfaisance de la pratique révèle les louanges reçues et on entend : « Les gens disent du Bien de moi ». En ce sens, les actions moralement bonnes sont justifiées par une bonne réputation et par une personnalité bienfaisante, ce qui vaut entre autres de recevoir l'amour du Bon Dieu : « Quand tu es une belle personne, le Bon Dieu t'aime. Le Bon Dieu aime les personnes qui sont bonnes, il n'aime pas les mauvaises personnes. » La bonne réputation serait ainsi directement liée à la personnalité du praticien :

Quand tu cherches quelqu'un et que tu viens dans un endroit que tu ne connais pas, tu demandes pour une personne et on va te dire « ah, ce *vyé nèg* ? », mais on n'entendra pas ça pour moi ici. On m'appelle « *konpè*²⁵⁹ », alors si j'étais une mauvaise personne, tu crois que les gens continueraient à m'appeler comme ça ? Parce que quand les gens t'appellent « *konpè* », c'est que tu es une bonne personne (Homme - 37)

Être une bonne personne signifie « aimer les gens », « aimer son prochain, respecter les autres. Ne pas faire aux autres ce que l'on ne veut pas que l'on nous fasse. » La bienfaisance se traduit également en termes de charité et de solidarité, en pointant du doigt l'individualisme et l'absence de préoccupation pour son prochain. Les discours sur la bienfaisance reflètent des valeurs chrétiennes (bonté, charité, solidarité, humilité, rédemption) imprégnant les propos de certains. À cette inscription du praticien dans le registre du Bien, s'ajoute la protection dont il bénéficie grâce à cette bienveillance, car « à partir du moment où tu es bon, les gens ne peuvent rien te faire. Si tu m'envoies quelque chose et que je suis

²⁵⁹ - Terme traduit par « ami (*friend*), camarade (*camrade*) » (Frank, 2001).

propre (*nèt*), ça ne pourra pas prendre. C'est comme un aimant ! (Rires). L'aimant va coller, mais s'il ne trouve rien pour coller, il ne va pas coller. » Cela rappelle l'effet boomerang évoqué plus tôt, même si l'ambiguïté demeure, quant au statut moral des praticiens, mais aussi en ce qui concerne les attributions données aux actions, car parfois les gens vont « condamner la bonté. Et la mauvaiseté, ils vont la lever en l'air. » Ainsi, même si la bienfaisance procure souvent une bonne réputation, des praticiens estiment qu'elle attire paradoxalement la surveillance et la jalousie (chapitre 4) :

Parce que les gens sont plus jaloux de ceux qui font du bien que de ceux qui font des choses pas bonnes. Quand on sait que quelqu'un fait des choses qui ne sont pas bonnes, on ne veut même pas que cette personne nous approche, qu'elle aille faire ses affaires. Mais quand on fait des bonnes choses, les gens sont derrière nous, pour savoir comment on fait les choses. [...] Quand on fait quelque chose qui n'est pas bon, les gens ne veulent rien savoir de vous. Ils veulent juste ne pas vous voir, ils ne s'occupent pas de vos affaires. Mais les gens qui font des bonnes choses, ils sont derrière vous, ils vous collent plus *tjoukoulou*. Parce que quand le Bon Dieu est venu il y a longtemps, c'est pour montrer ce qu'il fallait faire, ce qui était bon. Quelle personne il faut être pour qu'on ne vous *tjoukoulou* [embête - traduction personnelle] pas (Homme - 5)

Cette réalité conduit à une conclusion sensiblement différente de celle précédemment citée, qui suppose que la bienfaisance est une protection suffisante, car ici, le Bien peut attirer le Mal : « à partir du moment où tu fais des bonnes choses, tu dois avoir davantage de bonnes protections ».

6.6.2. Non-malfaisance : « Je ne fais pas de mal »

La plupart des discours sur la bienfaisance s'expriment en étroite relation au Mal, en partie en tenant compte de la complémentarité et de l'ambiguïté associées à ces deux axes d'un discours bipolaire (chapitre 5). Ce qui est prégnant chez les praticiens de/associés à l'*obeah*, c'est la revendication de non-malfaisance, comme on peut le voir dans les propos suivants :

Je ne fais pas de Mal (Homme - 66) / Je ne fais de méchancetés à personne (Un *gadè* - 65) / Je ne suis pas un mauvais esprit. Je ne suis pas mauvaise. [...] Je ne crois pas au Démon (Femme - 23) / Je ne suis pas dans les affaires du Mal (Femme - 61), pas dans les affaires d'*obeah* (Femme - 53) / Je ne suis pas là-dedans (Homme - 63) / Je ne suis pas quelqu'un de méchant (Un praticien de l'*obeah* - 43) / Je ne fais pas le *vodou*, je ne fais pas la *black magic* (Homme - 73) / Moi, je vois ça avec le Bon Dieu, pas avec des *vyé nèg* (Une *gadè* - 91) / Je ne connais pas, je ne sais pas faire marcher les bagues. [...] Bon, mais dans ces choses-là, je ne m'implique pas. Je ne m'implique pas tellement là-dedans (Homme - 76) / Les *bagay wanjé, bagay*... je ne connais pas vraiment (Femme - 79) / Le *tjenbwa*, l'*obeah*, ce sont des choses pour lesquelles je ne suis pas habile, que je ne connais pas (Homme - 5) / *Gadè, fortune-teller*, je ne suis pas là-dedans (Homme - 22) / J'ai été mise sur la terre un 4 janvier et pas pour faire du tort aux gens. [...] Je ne fais du tort à personne, si je peux aider quelqu'un je le ferai. J'ai 80 ans. Je n'ai jamais fait de mal, si le Bon Dieu venait voir ma maison, il verrait que tout est propre (*nèt*) (Femme - 11) / Je ne fais pas de mal, le *tjenbwa*, je ne fais pas ça. [...] Mais pour le mal, tuer des gens pour quelqu'un, je ne suis pas là-dedans. Tu as un petit ami et vous n'êtes pas d'accord, je peux faire que vous soyez d'accord. Mais pour tuer ou empoisonner des gens, je ne suis pas là (Une *gadè* - 46) / Je ne fais de mal à personne. Je vais aider les personnes qui ont des tracas, si elles me demandent, je vais les aider. Mais je ne fais de mal à personne (Un praticien de l'*obeah* - 49)

Ainsi « faire du mal aux gens » est inacceptable pour bien des praticiens et l'on peut constater les nombreux euphémismes ou paraphrases employés pour parler de l'*obeah* (là-dedans, ça, ces choses-là...). La méchanceté sera évitée par crainte d'un retour de bâton, ce qui a déjà été évoqué en termes de risques associés à la pratique. Il faut également noter que ces discours tiennent souvent lieu de jugements sur les pratiques des autres²⁶⁰, ceux qui font du Mal étant, par exemple, désignés comme mercantiles. Cette démarcation identitaire, basée sur une distanciation opérant comme « support de stratégies individuelles (Argyriadis, 2000 : 674), invite les praticiens à accepter le fait de connaître l'existence de telles pratiques, d'en avoir seulement entendu parler, tout en rappelant ne pas être concernés personnellement : « Je n'arrive pas à cette hauteur-là. J'entends dire qu'il y a des gens qui savent faire ça, mais je ne sais pas qui [...] Je ne sais pas [répété 3 fois]. Il y a des gens qui font des choses. Une de mes sœurs qui est morte faisait des choses, je ne sais pas quoi, mais des mauvais tours (*vyé vis*), si c'est *gajé* ou quoi je ne sais pas. [...] Moi je marche avec la prière seulement. » Ce mouvement visant à repousser la possibilité de malfaisance vers autrui s'inscrit dans le processus d'altérisation des pratiques de l'*obeah*, marqué ici par une distanciation face à des telles accusations, disant ne rien connaître ou mettant l'accent sur le fait de ne pas connaître / fréquenter des gens qui pratiquent, traduisant alors l'effet de contagion. On entend ainsi :

Oui, ils disent que je suis un malfaiteur. Mais je ne fais aucun remède pour faire du mal aux gens. Tout ce que je fais c'est avec le Bon Dieu. Et je ne connais personne qui fait du mal, parce que moi-même je ne crois pas en ça (Homme - 16) / Moi je connais d'autres gens, mais je ne les ai jamais côtoyés. Moi j'ai entendu dans les autres pays qu'il y a des gens comme ça, mais je ne les ai jamais rencontrés (Une *gadè* - 64)

Faites-vous des protections aussi ? / Hon hon, ça c'est des trucs *tjenbwa*, je ne fais pas ça. Les remèdes de protection que je fais toujours, c'est cette dame, la prière. Tu dis tes prières à la lumière d'une bougie et tu demandes ce que tu veux, ça va éclairer ta vie. Moi, je n'aime pas ces affaires, remèdes *tjenbwa* dans lesquels ils croient. Le *tjenbwa*, ça ne peut rien faire, ce sont des bêtises. La prière. La prière, c'est un *tjenbwa*, tu sais. Si quelqu'un veut te faire quelque chose et que tu dis la prière, ils vont avoir peur, hein ? Si la personne a tort, elle va prendre peur. Moi je vais tuer tout ça par la prière. [...] Donc tous les trucs *tjenbwa*, ce n'est pas bon, c'est la prière qui est bonne. Tout ce que nous faisons avec la prière, cela met le Bon Dieu avec nous (Femme - 8)

L'ambiguïté de ce dernier témoignage réside dans le fait que la prière est conçue comme protection et comme *tjenbwa*, l'utilisation de la prière constituant parfois un signe d'engagement sorcellaire (chapitre 7). Ce discours apparemment paradoxal peut être relié à la tension existant entre une posture inclusive et exclusiviste, deux positions ne disposant pas du même contenu moral, dans le sens où la revendication assez générale d'une conception binaire et inclusive sert souvent de fondement aux dis-

²⁶⁰- Putnam (2012 : 244) interprète ce phénomène en termes de « perspective duale », présente notamment chez des personnes disant recourir à l'*obeah* pour la guérison, la protection ou la justice et affirmant en même temps que d'autres vont y recourir de façon malintentionnée.

cours accusateurs et où la mise en avant d'une conception exclusiviste apparaît chez des personnes accusées qui veulent se démarquer des imputations d'*obeah* à leur endroit. Ainsi, parce que les protections sont souvent associées à des pratiques magiques et/ou sorcellaires (chapitre 7), les praticiens vont avoir tendance à répondre par la négative aux questions concernant leur usage. Cette revendication de non-malfaisance porte en elle des arguments moraux, offrant ainsi au praticien une posture morale associée au Bien, cette énonciation permettant de légitimer - au moins auprès de l'anthropologue - leur pratique. En outre, la stigmatisation associée à l'accusation d'*obeah* incite les praticiens à vouloir se protéger d'une mauvaise réputation, car ils ne veulent pas être « traités de *tjenbwatè* » : « Beaucoup de gens fuient ça, oui, ils font ça pour eux-mêmes. J'ai vu beaucoup de gens pratiquer ça à Ste-Lucie, autant des jeunes que des vieux. Mais si on leur demande s'ils le font, ils disent ne rien savoir là-dessus, alors qu'ils y sont profondément (*they [are] deep in it*). »

Cette volonté de préservation du statut moral, apparaissant également dans un des ouvrages de sorcellerie utilisé à Ste-Lucie (*Magnus*, 1919), peut conduire à des stratégies diverses (chapitre 7), dont une consiste à ne pas faire « des choses pour les gens » pour éviter que « ton nom sorte [soit connu] » et que des accusations morales et sorcellaires soient formulées. Quand cela devient un « fait connu publiquement » ces personnes vont en effet être l'objet d'un « examen moral (*moral scrutiny*) » plus poussé (Bond et Ciekawy, 2001 : 324). Ce praticien va ainsi faire croire aux personnes qui le visitent que le traitement est effectué par un ami à lui, alors que c'est lui-même qui fait le remède, et dans ce cas « le nom va commencer à se répandre. Et tu vas devenir (*atwapé kò'w konmsi ou sé*) un *tjenbwatè*. Et je ne veux pas ça », confie-t-il. Il précise que « c'est comme ça que beaucoup de gens travaillent. Ils ne te diront pas qui, ils te diront que c'est un bon ami à eux et parfois c'est eux qui font le travail. » Ainsi, la pratique se limite à des objectifs personnels, car les gens qui « le font pour eux-mêmes » sont moins mal jugés, l'entrée sur la scène publique étant source de stigmatisation, en termes de mercantilisme ou plus généralement d'immoralité. Cette différenciation morale entre sphère publique et privée se traduit par une distinction chez les praticiens de/associés à l'*obeah* entre ceux qui exercent pour eux-mêmes et les autres, mais aussi entre ceux qui le taisent et ceux qui le revendiquent. Ainsi, la discrétion et le secret entourant les pratiques de/associées à l'*obeah* (chapitre 5) trouveraient un élément d'explication dans le sentiment de honte que les gens éprouvent à évoquer de telles pratiques ou recours et dans les risques en termes de mauvaise réputation, parce que les gens « pensent que c'est le Mal (*evil*) ». Les gens taisent leur pratique « peut-être parce qu'ils ne veulent pas qu'on les appelle *tjenbwatè*. Pour ne pas avoir honte.

Parce que la publicité va faire que les autres vont savoir que c'est un *tjenbwatè* », explique un praticien. Un interlocuteur compare cette situation à la stigmatisation entourant les prostituées, personnes marginalisées du fait de leur activité jugée honteuse par une bonne partie de la société, même si, à la différence des praticiens de/associés à *l'obeah*, la prostituée est davantage déconsidérée que le client. Cette situation rappellerait le sentiment ressenti en présence d'origines familiales jugées honteuses, comme chez cette femme d'origine *djiné* qui s'oppose à l'idée de transmettre cet héritage à ses enfants et qui en même temps a « honte de ne pas pouvoir l'enseigner ». Ce processus pourrait être rattaché au concept d'identité négative développé en rapport à l'intériorisation, par un groupe minoritaire, de la conception identitaire d'un groupe dominant (Castells, 2004).

6.6.3. Capacité de jugement moral et de différenciation Bien / Mal

La distinction Bien/Mal constitue une justification de non-malfaisance pour des praticiens qui souhaitent revendiquer leur capacité de jugement moral et de différenciation entre ces deux pôles axiologiques. Cette capacité morale est ainsi mise de l'avant : « Je connais la différence entre le Bien et le Mal. [...] Comme tu me vois là, j'ai déjà voyagé dans beaucoup de pays et je comprends ce que sont le Bien et le Mal. Et je ne fais de mal à personne. » Cela se traduit aussi par le fait d'avoir conscience de ses actes, de « savoir ce que tu fais qui n'est pas bon », résultat d'une certaine expérience des relations humaines. Cette expérience constitue une qualité morale valorisée qui conduit entre autres à ne pas se laisser aller à des jugements hâtifs à l'égard d'autrui, à ne pas se laisser influencer par les rumeurs, comme pour une accusation de *maji nwè* qui laisse un praticien sceptique, car il n'a « jamais vu » l'homme accusé « faire quelque chose de mauvais ». Et cette faculté se développe par une observation constante et une « vigilance » permanente qui permettent de « savoir avec qui il est bon d'être, ou mauvais de ne pas être ». Une telle qualité suppose de ne pas tomber dans la facilité en ayant des mauvaises pensées, « parce que c'est plus facile de suivre ce qui est mauvais ». Le sens critique, la lucidité, le fait d'« avoir de l'esprit », conduisent à détecter une affiliation à *l'obeah* ou à différencier un imposteur d'un praticien efficace.

Cette capacité de jugement donne lieu à une conception de la justice nécessitant de la tempérance, car la possibilité de vie et de mort sur autrui doit être bien utilisée : « Je ne dois pas juger trop méchamment (*m'a pou jijé twòp mové*). Quand je juge trop méchamment, les gens meurent trop vite », déclare un praticien. La non-intervention magico-sorcellaire est justifiée par la volonté de non-

malfaisance, tout en affirmant la capacité d'agir au besoin, ce qui appartient aux gens capables de pardonner un mal qui leur a été fait. Le jugement moral se traduit par le fait de ne pas céder à la tentation du meurtre et de la vengeance en optant pour le pardon. Un praticien accepte ainsi de faire « tout pour l'argent », sauf de vendre de la drogue, voler, tuer et « se prostituer avec des hommes (*makou-mè*²⁶¹) ». Une des limites morales à la pratique de sorcellerie est le meurtre, même si cet acte peut être justifié dans une situation de légitime défense, qui sera interprétée comme un retour à l'envoyeur, ce qui est exprimé ici par un praticien à qui je demande s'il y a des choses qu'il s'interdit de faire :

Je ne tue pas les gens. Ce n'est pas que je ne sais pas faire, mais je ne veux pas faire. Tuer des gens, je ne suis pas là-dedans. La seule fois où je vais te montrer pour tuer quelqu'un, c'est si la personne a mis quelque chose pour toi. Par exemple, disons que quelqu'un a mis quelque chose près de chez toi, si ça tombe sur toi, tu vas devenir infirme ou tu vas mourir. Alors tu vas prendre ça, tu vas faire un travail dessus et après huit jours, la personne va mourir. Parce qu'il avait mis la chose pour te tuer, mais tu as eu le temps de voir la chose et donc tu vas faire un travail avec et la personne va mourir. Donc, ce n'est pas toi qui l'as tué, mais c'est lui qui s'est tué lui-même. C'est lui qui a mis la chose pour que ça travaille sur toi. Donc c'est lui qui voulait tuer. Parfois, la personne va se lever le matin et tu vas voir un 25 cents devant la porte, mais ce n'est pas toi qui l'as mis. Tu l'enlèves. Ensuite, tu vas trouver la même chose dans ta maison, tu dois l'enlever et faire quelque chose avec. Et quand tu fais un travail sur ça et que c'était quelque chose de *wanjé*, ça va lui faire un coup. Mais tu ne fais rien à la personne, c'est elle qui l'a fait. [...] À partir du moment où c'est quelque chose en Mal, qui n'est pas bon, tu vas faire le même travail avec et après huit jours, la personne qui a fait ça sera morte. Tu vas savoir qui a fait ça. Parce qu'avant que la personne meure, elle va *dépalé*, elle va dire les choses qu'elle a faites à telle personne. Si tu lui donnes tel thé, elle va donner tous les noms de ceux à qui elle a fait du mal. Donc, tu vas savoir qui exactement. Quand tu trouves la chose chez toi et que tu y fais un travail, il suffit de regarder autour de chez toi qui va mourir dans les huit jours. Donc tu vas savoir qui. C'est la personne qui a fait le travail qui va mourir (Un praticien de l'*obeah* - 49)

Toutefois, cette question de la responsabilité d'un décès n'est pas interprétée de la même façon par tous, la plupart refusant d'envoyer un sort dont l'issue sera la mort. En outre, l'initiateur et le praticien ne sont pas toujours la même personne, car « des gens qui ne savent pas faire de mal, vont payer de leur argent pour demander à quelqu'un d'autre de le faire à leur place [...] pour qu'il aille tuer quelqu'un pour lui ». Cela rend difficile l'attribution d'une responsabilité dans la mort d'une personne, même si une praticienne considère que le tort doit être partagé entre l'initiateur et le praticien : « C'est celui qui est allé voir quelqu'un pour lui faire du mal qui est responsable. Et celui qui fait le mal a accepté. Mais ils vont le payer tous les deux. [...] Si je le fais, nous serions tous les deux coupables, celui qui a l'idée et celui qui le fait. » Mais, précise-t-elle, ce partage de la responsabilité ne doit pas empêcher de disposer de son sens critique en refusant une requête. La capacité de jugement et la notion de responsabilité apparaissent aussi à travers des discours portant sur la gestion qui est faite d'éventuelles erreurs de diagnostic. En effet, en cas de remèdes jugés néfastes, des praticiens vont avoir tendance à orienter leurs propos vers

²⁶¹ - Signifiant « homme efféminé » (Frank, 2001) et par extension « prostitué (masculin) ».

une responsabilisation de la victime, en disant que le malade n'a pas suivi le traitement, a mélangé des remèdes, au sens où il « va boire tout ce qu'on lui donne à boire », ou n'a pas respecté les mesures de précaution :

Je n'ai jamais été face à un problème dans ce que j'ai fait. Pas un seul. Le seul côté dans ma vie où j'ai trouvé un problème, c'était un homme à qui j'avais dit de mettre une calebasse sous sa terre et je lui avais dit de ne pas laisser sortir ce qu'il y avait dans la calebasse et c'est sorti de la calebasse et c'est lui qui est mort. C'est la seule chose que j'ai faite qui m'a fait prendre de la distance, parce qu'il avait peut-être creusé la terre pour trouver la calebasse dans le cimetière, il avait sué. (Rires) Et quand il a pris la calebasse, il l'a penchée, il l'a mal bouchée et il est mort sur le coup. Il m'avait demandé de faire quelque chose, il avait pris la femme dans la main de quelqu'un et il lui avait mis un scorpion dans le ventre et quand j'ai retiré le scorpion, je l'ai mis dans la calebasse et je l'ai envoyé mettre ça dans le cimetière au Choc [à Castries]. Et quand il creusait le trou, la calebasse n'était pas encore attachée et je lui ai dit de vérifier si le scorpion était toujours dedans avant de l'enterrer et pendant qu'il creusait, le scorpion est sorti et le gars est tombé dans le trou. Il est mort (Un *gadè* - 62)

Quand je demande à ce praticien s'il pouvait y faire quelque chose, il répond que le malade n'est pas « venu le voir » pour demander des précisions sur le traitement. Dans ce cas comme dans d'autres, la responsabilité de l'inefficacité ou de la nocivité du traitement est attribuée aux malades. Un praticien évoque sa propre implication dans la mort d'un homme lors d'une échauffourée - hors contexte sorcellaire - lui méritant quatorze années de prison, cette condamnation lui valant sans doute de renforcer sa réputation (Geschiere, 2005).

6.7. Aptitudes morales valorisées

6.7.1. Capacités de discernement et rôle de conseiller

Des praticiens mettent de l'avant une aptitude morale qui fait d'eux des conseillers, des personnes ressources dans leur communauté, en insistant sur le rôle de guide et sur l'exemplarité que les visiteurs leur reconnaissent. On entend d'un praticien qu'il possède « plusieurs habiletés (*abilità*)²⁶² » et qu'il lui arrive souvent de « conseiller (*adwésé*) » quelqu'un » pour lui faire comprendre « ce qu'il est bon qu'il fasse ». C'est également le rôle de conseiller familial qu'un praticien valorise, insistant sur son caractère précoce : « Quand j'avais douze ans, ma mère était venue me demander quoi faire parce que ça n'allait pas bien avec mon père. Tu crois que je te raconte des blagues ? » Plusieurs praticiens mentionnent le fait qu'ils soient des exemples pour le reste de la société, à travers la générosité dont ils font preuve, leur pouvoir thérapeutique, ou via les conseils donnés à des personnalités prestigieuses ou à des

²⁶²- Ce terme comporte un certain degré d'ambiguïté car ces habiletés peuvent s'étendre à l'*obeah*. Ce praticien poursuit : « Avoir des habiletés, c'est faire que les choses changent et se développent d'une autre manière » (Homme - 22).

politiciens importants. Le rôle de conseiller illustre la capacité de jugement et la confiance qui leur sont accordés ; elle consacre la bonne moralité du praticien, via le suivi de principes moraux (discipline, capacité de discernement, honnêteté et franchise). Cela fait écho aux propos de Mischel (1959 : 414) à propos de la confiance existant entre le malade et le praticien « traditionnel » à Trinidad et à la Grenade : « *There seems to be a greater relationship of trust established between the bush healer and patient than between the doctor and patient. The bush healer is seen as a wise, holy person who basically derives his power from supernatural source.* » À Ste-Lucie, cette confiance se traduit par des confessions, des sollicitations pour du soutien moral, des prêts de biens précieux ou d'argent, des formes de reconnaissance et de gratitude, et par des surnoms valorisants. En retour, les praticiens proposent leur aide et posent des gestes de bonté, ce qui va parfois de pair avec la modestie et l'humilité, comme chez cette praticienne refusant de « faire honte » à ses visiteurs en invoquant sa « supériorité ». C'est ainsi qu'un praticien refuse de « se cacher derrière des stupidités » :

Parce que ça n'a aucun sens de se cacher pour faire quelque chose. Tous les gens doivent faire les choses ouvertement. Si tu es lesbienne, tu dois le vivre ouvertement. Si tu es homosexuel, tu dois l'être ouvertement. Ne le cache pas derrière aucune porte et que toi seul verra. [...] Tout ce que je fais, je le fais de façon claire, franche (*straight*). Si je te dis quelque chose, je ne ferai pas autre chose, si je te dis quelque chose que je fais, c'est parce que je le fais. Je ne te dirai pas une chose alors que je ferai l'inverse, ça c'est de la stupidité (Un praticien de *l'obeah* - 57)

Ainsi, des praticiens évoquent des principes d'honnêteté et de vérité, évitant de dire « quoi que ce soit comme mensonge », posture qui peut d'ailleurs leur attirer des problèmes dès lors que cette franchise est interprétée en termes d'arrogance (chapitre 7).

6.7.2. La question de l'intentionnalité : exclusivité ou ambivalence ?

6.7.2.1. « On ne peut pas avoir deux Maîtres »

Le thème de l'intentionnalité, abordé lors de l'analyse des discours sur l'origine des pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires en termes de don ou d'apprentissage, ressort dans la revendication de discernement analysée ici. En effet, de nombreux praticiens évoquent cet aspect décisionnel et volontariste dans les discours envers leur pratique ou celle des autres. Du point de vue exclusiviste, la pratique de *l'obeah* relève d'un choix et les accusations morales et sorcellaires s'appuient en partie sur l'intentionnalité du praticien. Dans cette perspective, la moralité - maléfique ou bénéfique - de la pratique s'acquiert volontairement par le praticien qui en devient donc responsable. Et l'on peut ainsi se protéger de la tentation vers le Mal par une pratique religieuse assidue, au sens où l'on doit se doter d'une « bonne

foi (*bon lafwa*) » et ainsi, « même si la possibilité t'est offerte de faire du mal et que tu pries le Bon Dieu, tu ne choisiras pas la mauvaise pente ». Ici, la bienfaisance de la pratique est légitimée par la bonne moralité du praticien - l'imputation causale relevant de la responsabilité individuelle (chapitre 5) -, par le fait qu'il ait trouvé « le bon chemin et [pas] celui de l'autre main », qu'il ait choisi « le chemin du Bien », en ne succombant pas au piège de la facilité ou à la tentation de la rapidité, ce qui apparaît ici :

Mais il faut savoir quel côté suivre, c'est ce que l'on va suivre qui va vous sauver. C'est ce qu'on va suivre qui va vous sauver ou qui va vous mettre dedans. Tu peux comprendre ça ? Si tu suis ce qui est bon, tu vas être bon. Si tu suis ce qui n'est pas bon, tu ne seras pas bon. Parce qu'il y a deux chemins, un qui est bon et l'autre qui n'est pas bon. J'avais vu une photo, comme une photo qui va aller au ciel et une autre qui va aller en enfer. Il y a deux chemins, un qui va au ciel, l'autre en enfer. Mais celui qui va au ciel, c'est un petit chemin entre deux montagnes, des deux côtés il y a un précipice, ce qui fait que si tu le rates, tu tombes. Et il y a des obstacles sur le chemin et il faut marcher beaucoup pour arriver au ciel. Le chemin pour aller en enfer, c'est un beau chemin et on vient te chercher à la porte avec de la musique et tout le monde danse. Mais le chemin pour aller au ciel c'est un chemin tout petit, qui a des piquants, il y a des précipices de chaque côté. Il faut marcher droit pour y arriver. [...] Oui, le bon chemin est toujours difficile. Le mauvais sera toujours fait plus rapidement (Homme - 5)

Il y a deux chemins, comme il y a deux mains, droite et gauche. Si tu préfères travailler à gauche, c'est mauvais et c'est cette route que tu prends qui te fait faire le mauvais. Et c'est toi qui décides quel chemin tu prends. C'est comme pour le mariage, avant de te marier, tu regardes comment est ton mari, s'il a des vices (*vyé vis*), tu vas aller voir ailleurs. C'est pareil pour les mains. Si tu demandes au Bon Dieu quel est le bon côté, il va t'y amener. Mais si tu veux faire tes affaires tout seul, tu vas le faire (Femme - 8)

La métaphore développée dans ces passages s'exprime via l'existence d'une polarité entre deux chemins, deux Maîtres ou deux mains. Face à cette dualité Bien/Mal, des praticiens adoptent la posture exclusiviste (chapitre 5) en considérant qu'on « ne peut pas avoir deux Maîtres » ou « servir deux Maîtres ». Chez les praticiens, la posture exclusiviste est formulée de façon générale dans la première série de citations et de façon plus personnelle dans un deuxième temps :

Il faut croire en une chose, pas deux (Homme - 13) / Il n'y a pas deux Maîtres, un seulement, c'est le Bon Dieu (Femme - 10) / Il y a deux esprits seulement qui peuvent faire des choses, le bon c'est Dieu et le pas bon c'est Satan. Ces deux esprits ne vont pas ensemble. Si tu es du côté du Bon Dieu, tu es là. Si tu es du côté de Satan, tu n'es pas du côté du Bon Dieu. Si tu es du côté du Bon Dieu et que tu vas essayer d'aller du côté de Satan, tu fais des stupidités (*ou adan maji*). Tu dois suivre un des deux (Homme - 47) / C'est soit l'un, soit l'autre, Bon Dieu ou Démon. Tu ne peux pas servir deux Maîtres, mais un seul, parce que les deux ne sont pas d'accord (Homme - 21)

Je ne sers pas deux Maîtres (Femme - 61) / Je dois faire ce que le Saint me dit de faire. Je ne peux pas servir deux Maîtres (*m'a sa serve dé master*) (Une *gadè* - 60) / On ne peut pas suivre deux Maîtres. Un seul Maître, nous devons suivre. [...] Tu ne peux pas croire en deux Maîtres. Tu dois croire en un seul Maître seulement. Tu ne peux pas conduire deux Maîtres, tu ne peux pas croire en deux Maîtres. Je ne peux pas laisser Satan remplacer mon Bon Dieu. Parce que si tu sers Satan et que tu sers le Bon Dieu, tu ne verras pas clair du tout dans ce que tu fais. Moi, je ne sers pas Satan (Femme - 53)

Cette dualité s'exprime aussi par la métaphore des mains, que l'on « travaille de la main droite » ou « de la main gauche », l'important étant d'avoir une main « fiable », « une bonne main, une main saine » et comme le dit un praticien, « le travail Bon Dieu, ce n'est pas le travail du Démon. Si j'avais été

le Démon, untel te l'aurait dit. Mais il sait que je suis droit. Il y a deux chemins, le gauche et le droit. Et moi je suis à droite²⁶³, pas à gauche. » Cette référence au travail de la main gauche apparaît dans le livre magico-sorcellaire intitulé *Grimorium Verum* : « Tu dois te rappeler de tenir l'invocation dans ta main gauche » (Shah Idries, 1957 : 100). Cette notion d'exclusivité apparaît aussi dans l'ouvrage de Husson et Seignolle (2008 : 18) à propos de l'exercice de la pratique magique et sorcellaire, l'apprenti se devant d'obéir « servilement » à un « Maître souverain », « un seul, celui que tu choisiras et qui te servira au-delà de ce que tu le sers : le Bon ou le Mauvais ». Cette posture exclusiviste renvoie à l'impossibilité de prôner à la fois le Bien et le Mal, Dieu et le Diable.

Toutefois, cette posture exclusiviste, fortement empreinte de valeurs morales, ne fait pas l'unanimité parmi les praticiens. L'affiliation simultanée à « deux Maîtres » semble exister chez certains - les accusations morales et sorcellaires sont pour beaucoup basées sur cette vision inclusive - et cette ambivalence apparaît chez une praticienne expliquant sa maladie par le fait que « c'est comme cela quand on a deux Maîtres ». Ces propos sont surprenants dans la mesure où elle a toujours revendiqué jusque là « faire le Bien » et n'être aucunement associée à l'*obeah*. Cette expression renvoie à une représentation de la maladie basée sur le retour de bâton, car les connaissances transmises à d'autres ont été utilisées pour faire le Mal. Comme je l'ai écrit ailleurs,

[L'ambiguïté du mal] transparait ici dans le fait que les connaissances, une fois transmises, n'appartiennent plus à la source (« je ne fais pas de mal, mais ceux à qui j'apprends en font ») et n'entachent pas moralement cette même personne-source (« je fais le bien ») ; mais, paradoxalement, les conséquences maléfiques de cette transmission agissent tout de même sur la personne à l'origine de la connaissance et non des actes. Le tort causé se retourne contre l'instigateur, même si celui-ci n'en a pas directement été la source (Meudec, 2009a : 178)

Cette praticienne exprime cette ambiguïté en disant « avoir deux Maîtres », posture qui pourrait être considérée comme une « tendance apparemment contradictoire », voire un « dilemme éthique » tel que développé par Shore (1990a), dans la mesure où elle vient apparemment contrecarrer l'affiliation au Bien généralement avancée. En outre, la phrase « c'est comme cela quand on a deux Maîtres » doit être replacée dans son contexte, car elle est énoncée à mon intention, ce qui peut être compris en référence aux rumeurs à mon égard concernant un intérêt soupçonné pour la sorcellerie. En effet, ce propos traduit plusieurs possibilités à envisager pour cette praticienne, à savoir une proposition de services et une affirmation de sa capacité à faire un *twavay* d'*obeah*, ou alors une volonté de tester ma réaction, ce qui se comprendrait au regard de sa personnalité ambiguë. Sans vouloir risquer une sur-interprétation, il est

²⁶³ - Le mot « *dwèt* » renvoie à la fois à une direction (à droite) et à la droiture (Frank, 2001).

possible de s'en tenir à l'idée selon laquelle l'ambivalence et l'ambiguïté d'un tel comportement « apparemment contradictoire », fortement reliées à la particularité du contexte magico-sorcellaire, permettent d'envisager la construction de la personnalité morale des individus en relation étroite avec les subjectivités qu'ils rencontrent. Dans le cas de cette praticienne, l'ambivalence joue en sa défaveur car elle lui vaut d'être accusée d'*obeah*. L'ambiguïté morale et sorcellaire apparaît chez d'autres personnes qui disent « travailler des deux mains », comme chez ce praticien rappelant que « tu as besoin des deux mains pour travailler », mais que le choix d'utiliser l'une ou l'autre t'appartient. La posture inclusive, marquée ici par la référence simultanée au Bien et au Mal, semble étendue au sein de la population (chapitre 5) et elle constitue d'ailleurs un signe de l'engagement sorcellaire (chapitre 7).

6.7.2.2. « Je ne fais rien de forcé (*mwen pa fê dé bagay di fôs*) »

Une certaine ambivalence ressort également de l'analyse des discours sur l'usage de la « force (*fôs*) » au sein de la pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire, non pas au sens de « force magique », mais d'usage de la coercition. La capacité de jugement précédemment évoquée en termes de non-malfaisance renvoie plus précisément ici à l'absence de recours, jugé inacceptable, à la force. Cette posture générale ne donne pourtant pas lieu à un consensus parmi les praticiens sur ce qui est - ou non - « forcé (*fôsé*) ». Ainsi, même si « forcer quelqu'un à faire quelque chose », c'est souvent lui « faire du mal », il est possible de constater qu'un même comportement peut être - ou ne pas être - qualifié de « forcé », la coercition existant dans un cas pour les uns, mais pas pour les autres. De façon générale, la résolution de problèmes, l'éducation des enfants et le développement de relations affectives ou sexuelles par le recours à la violence ou l'usage de la force sont des attitudes critiquées dans la société st-lucienne. De ce point de vue, les praticiens dénigrent les personnes jalouses qui « te forcent à faire quelque chose », ce qui ne correspond pas à leur « ligne de conduite » au sens où « rien de ce qui est forcé n'est bon (*anyen di fôs pa bon*) ». Dans le cadre d'un usage magico-thérapeutique, l'usage de la coercition est remis en question par l'inefficacité et le caractère éphémère des remèdes basés sur la force. Ainsi, dans une situation où un praticien force les femmes à prendre des bains chez lui pour des motifs sexuels, un autre estime que « ce n'est pas bon, c'est quelque chose de forcée. Tout ce qui est forcé n'est pas bon. » Car l'usage de la force est associé aux pratiques de l'*obeah* et revêt un caractère moralement mauvais, en plus de n'exister que « pour un moment » (Degoul, 2000 : 122), ce qui permet à certains d'établir une distinction entre l'*obeah* et le travail du Bien :

Tu ne fais pas faire aux gens ce qu'ils ne veulent pas. Tu ne forces pas les gens à faire ce qu'ils ne veulent pas. C'est aux gens de faire leurs propres choix, aux gens de faire leur propre tête (*sé moun nan pou fê tèt li*). Les choses forcées ne sont pas bonnes (Femme - 53) / Je ne fais pas de *tjenbwa* aux gens. Moi le travail que je fais, c'est pour tout le temps, mais ce genre de *twavay* [forcé], c'est pour un temps (Une *gadè* - 91) / Le Bon Dieu te délivre de tout mal, de tout accident, de tout *jan gajé*, de toutes les embûches qu'on te met. [...] Et quand il te le fait, il te le garantit, il le fait pour la vie éternelle. Satan ne fait pas comme ça. Il va juste le faire pour un moment, temporairement, pour montrer que ce que tu voulais qu'il fasse, il l'a fait, mais après il ne s'occupe plus de ça (Homme - 21)

Des praticiens se défendent de faire des choses « forcées » : « Le *tjenbwa*, c'est pour faire mal aux gens. Je ne fais rien de forcé. » La conception maléfique attribuée à l'usage de la force invite aussi à refuser de soigner un malade qui aurait fait quelque chose de forcée ou encore de revendiquer l'impossibilité de fournir un remède « forcé » pour initier ou faire durer une relation amoureuse :

Si la personne a violé quelqu'un, je ne vais pas pouvoir faire ce remède-là pour lui. Si la personne a tué quelqu'un... si la personne a fait ça et qu'elle vient me voir, je ne peux pas faire ça ! Il y a violé la personne, il a tenu cette personne et il l'a forcée à faire quelque chose (*bagay di fôs*). Si la personne a tué quelqu'un, je ne vais pas pouvoir m'occuper de sa plainte [judiciaire]. [...] Mais si c'est une plainte pour t'aider parce que tu as tué, tu as volé quelqu'un, ou pour maltraiter quelqu'un, moi je ne vais pas prendre cette plainte-là. [...]

Moi je ne suis *pa mêlé* avec les gens qui sont dans des choses pour forcer (*fê fôs*), ou des *bagay* comme ça [...] / *Est-ce que vous pouvez aider un homme qui veut qu'une femme l'aime ? / Une chose forcée (bagay di fôs) ?* Eh ben, si je fais ça pour la personne, je veux savoir comment, si la femme c'est quelqu'un qui ne veut pas de lui, ou alors si la femme a déjà mangé son argent et que la femme ne veut plus de lui, je peux faire en sorte que la femme l'aime. Si la femme ne veut juste pas de toi, je ne peux pas forcer pour faire en sorte que ça t'arrive. [...] Bon, il y a des gens, garçons ou filles, qui aiment une fille. Elle va voir que la fille veut d'elle, mais elle, elle ne veut pas, elle c'est le garçon qu'elle veut. Elle l'aime. Moi je vais faire un parfum pour toi, avec un peu d'huile et puis tu vas aller, tu vas parler avec, elle va te toucher et elle va t'aimer. Je vais la faire venir pour toi. Mais ça, c'est un bon amour, mais ce n'est pas une mauvaise chose forcée (*vyé bagay di fôs*). Et vous allez venir à vous aimer l'un l'autre. Parce que c'est quelqu'un qui aime beaucoup la personne. Mais la personne ne veut pas de toi. Et c'est celle-là que tu veux, comme si tout ce que tu veux, c'est elle. Alors je vais préparer un petit parfum pour toi, avec de l'huile. Alors vous allez vous voir, vous allez parler, vous allez être bien ensemble, sans désagréments. Alors ce n'est pas un *vyé bagay di fôs* qui ferait en sorte que l'autre l'aime ! (Une *gadè* - 64)

Cette praticienne juge donc de la nature exacte d'une relation entre deux personnes avant de répondre favorablement à la requête. C'est également le cas d'un praticien qui refuse de faire des remèdes pour aider une personne à « courir derrière une autre », estimant que ce ne sont pas des « choses correctes (*bagay kòrèk*) ». Ce recours visant à se faire aimer d'une personne peut, pour une praticienne, « ne pas être bon [...] parce qu'il y a de la mort là-dedans, c'est quelque chose de forcée ». Les « vices (*vis*²⁶⁴) » que les hommes font aux femmes en utilisant des « charmes » seront ainsi attribués à des « *vyé nèg* qui veulent avoir quelqu'un ». La conception de la force, imprégnée de valeurs morales, justifie les prises de décision, ces dernières étant souvent motivées par la volonté de se protéger d'une mauvaise réputation. Toutefois, la perception du caractère maléfique de l'usage de la force ne fait pas l'unanimité,

²⁶⁴ - Ce terme signifie à la fois « vice » et « tour, combine » (Frank, 2001), les deux sens s'appliquant ici.

comme chez ce praticien qui considère qu'il est légitime de favoriser une relation affective, car il dispose d'un « droit pour *mawé* deux personnes ensemble, pour qu'ils puissent vivre bien ». Ainsi, un praticien distingue ce qui est mal de ce qui est forcé :

S'il veut rester avec la femme et qu'elle ne veut pas, avec ce que je vais lui faire, elle sera obligée de revenir. Mais ce n'est pas une méchanceté. Il ne lui donne pas de coups ou quoi que ce soit. Ce n'est pas mal, même si c'est forcé. Le Mal, c'est quand tu empoisonnes quelqu'un pour le mettre dans le canal ou que tu tues quelqu'un. Mais travailler pour soi, ce n'est pas mal. Si quelqu'un t'embête et que tu le stoppes, ce n'est pas mal. Celui qui t'a dit ça, ce sont des bêtises. Tu sais les gens disent beaucoup de choses, beaucoup de bêtises. Parfois, ils vont te dire que des choses bonnes pour toi ne sont pas bonnes. [...] Le *tjenbwa*, c'est le Mal. Mais si tu fais quelque chose pour toi, tu ne fais de mal à personne. Parce que le Bon Dieu t'a dit de te protéger, ce n'est pas le Mal. Les gens vont te dire que c'est le Mal, mais ce n'est pas mal. Tu te protèges, tu ne détruis pas. Mais si tu fais quelque chose pour tuer quelqu'un, ça c'est mal. Si tu empoisonnes quelqu'un, ça c'est mal. Même si tu n'as pas tué la personne, mais que tu l'as mise dans le canal comme un chien, qu'elle mange des ordures tout partout, ça c'est mal (Un praticien de l'*obeah* - 50)

Ce passage révèle que l'attribution du caractère maléfique à l'emploi de la force n'est pas systématique, car « ce n'est pas mal, même si c'est forcé ». Pourtant, ces remèdes seraient pour bien d'autres attribuables au Mal. La frontière entre le Bien et le Mal, basée ici sur l'usage de la force, varie selon les praticiens, ce qui conduit à établir le caractère inconsistant de la notion de Mal et des divers degrés s'y rapportant. Cette perspective rend difficile la catégorisation de ce qui est Bien ou Mal, de ce qui relève de la protection, du désorcellement ou de l'ensorcellement et du caractère moral fluctuant associé à l'usage de protections magico-sorcellaires. Ce sont d'ailleurs ces nuances dans la définition du Mal qui ressortent des discours d'un praticien eu égard aux similitudes entre magie blanche et magie noire, car « toute magie est de la magie (*all witchcraft is witchcraft*) ». Ainsi, les pouvoirs magico-sorcellaires « ne sont jamais complètement bons ou mauvais (*are neither entirely good nor completely evil*) » (Shah Idries, 1957 : 63-78) et doivent être reliés au statut moral du praticien.

6.7.3. Conditions morales au traitement

Les représentations à l'égard de l'usage de la force témoignent d'une imposition, par les praticiens, de conditions morales aux traitements fournis aux visiteurs. Pour une affaire judiciaire concernant une personne venue la « consulter (*fè on lison*) », une praticienne propose son aide afin de modifier le cours des choses, mais seulement sous certaines conditions, à savoir la franchise du visiteur et la teneur morale de l'acte à l'origine de la poursuite :

Moi je vais te dire si tu vas perdre [en cour], je vais savoir... [...]. Alors, je vais voir que tu es allé au tribunal, je vais voir le juge, que le juge t'a envoyé là pour ça, moi je vais pouvoir te dire tout ce qui s'est passé là. Bon, je vais te dire

de ne pas me mentir. Et tu vas me dire ce qui est arrivé exactement. Si tu mens je sais, si tu ne mens pas je sais. Ok ? Si je peux t'aider, je vais le faire. Si je ne peux pas t'aider, je ne le ferai pas, si c'est quelque chose que tu as fait et que tu ne devais pas faire (Une *gadè* - 64)

Le mensonge constitue aussi une limite pour un autre praticien, en cas de maladie sexuellement transmissible, lequel précise : « Si tu mens, je ne te donnerai plus de remèdes. Alors la personne va avouer finalement. Je vais demander pourquoi la personne m'a menti. » Telle est la motivation du refus de traitement face à une requête liée à la perte d'argent : « Si quelqu'un vient me demander de l'argent qu'il dit avoir perdu, mais qui n'est pas le sien, je ne lui dirai pas où est l'argent ». En dehors du mensonge, le praticien peut décliner un traitement en fonction de la teneur morale de l'acte à l'origine de la requête. Ainsi, une poursuite judiciaire en cas de vol, de viol ou de meurtre justifiera un désengagement du praticien, sauf s'il s'agit d'un meurtre commis par légitime défense : « Si c'est un cas pour lequel une personne était venue pour te tuer et que tu as tué la personne, moi je vais t'aider », déclare une praticienne. Faisant écho à la situation guadeloupéenne où les *quimboiseurs* « se présentent comme des justiciers qui défendent des innocents » (Bougerol, 1997 : 80), la légitime défense est aussi invoquée par un praticien qui accepte de retourner le mal à l'instigateur du sort, disant finalement que « ce n'est pas toi qui l'as tué, mais c'est lui qui s'est tué lui-même. C'est lui qui a mis la chose pour que ça travaille sur toi. Donc lui qui voulait tuer. » D'autres conditions à caractère moral sont évoquées par des praticiens, là où le moment du soin ne pourra pas dépasser dix-huit heures, par exemple, « parce que ce n'est pas Jésus qui va te soigner à cette heure-là, c'est le Démon ». Le processus de moralisation entourant la réponse du praticien à la requête peut provenir d'exigences surnaturelles, au sens où « si le Saint me dit de ne pas le faire, c'est que je ne dois pas le faire », d'une perception de risques ou de sacrifices trop grands, en termes de réputation notamment. Des praticiens s'autorisent un refus de fournir un traitement à une personne dont ils doutent des intentions, car « s'ils veulent faire des *vyé bagay*, je ne fais pas ça [dit un praticien]. Parce que ce n'est pas juste pour l'argent, si je montre quelque chose, je vais être responsable. Certains font tout, mais je ne suis pas comme ça. » Outre la question de la responsabilité, cette citation met en lumière le fait qu'il existe des praticiens qui effectuent « toutes sortes de remèdes/travail²⁶⁵ », ou qui répondent « à toutes les demandes des gens ». La variété des remèdes proposés ne semble pas toujours liée à l'étendue des capacités des praticiens concernés, mais plutôt à la mise en avant de valeurs morales positives telles que la disponibilité, le dévouement, la générosité et aussi l'absence de jugement moral porté sur les malades. Toutefois, l'absence de restrictions sera jugée suspecte, par les praticiens

²⁶⁵ - C'est d'ailleurs grâce à cette formulation de *moun ki ka fè tout kalité wimèd / tout twavay bay lòt moun* que j'obtins des contacts de praticiens de/associés à l'*obeah* au cours de ma recherche.

eux-mêmes qui attribuent de l'immoralité aux autres praticiens et par le reste de la population qui attribue la possession de nombreux remèdes à l'*obeah* et à des jugements négatifs comme le manque de discernement ou le mercantilisme.

6.8. Affirmation du statut de praticien de l'*obeah*

Afin de renforcer leur statut moral, des praticiens évoquent le caractère magico-sorcellaire de leur pratique, même s'ils revendiquent généralement par ailleurs la non-malfaisance et l'utilisation bénéfique de leurs pouvoirs. Le statut explicite de praticien de l'*obeah* n'est que rarement exprimé et s'il l'est, c'est la franchise qui sera mise de l'avant. D'autres moyens sont utilisés pour démontrer une appartenance au monde magico-sorcellaire, via la démonstration d'un pouvoir magico-sorcellaire et thérapeutique fort, la peur et le secret liés à la pratique et la possession d'instruments d'*obeah*.

6.8.1. Démonstration d'un pouvoir magico-sorcellaire fort et possession d'instruments d'*obeah*

L'affirmation du statut de praticien de l'*obeah* se traduit par la mise en avant de la possession de pouvoirs magico-sorcellaires et non par l'affiliation à un groupe plus large²⁶⁶. Des praticiens disent ainsi faire « des choses impossibles » ou provoquer des « guérisons miraculeuses », démontrant ainsi leur pouvoir et leur efficacité magico-sorcellaire et thérapeutique, avérée par les nombreuses guérisons constatées et par leur bonne réputation. D'autres, plus prudents, mentionnent le pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire dont ils étaient capables avant, avant d'avoir diminué ou cessé de pratiquer, reflétant par là une volonté de distanciation par rapport à l'*obeah*. Et d'autres encore réaffirment leur bonne moralité en refusant de pratiquer l'*obeah* alors qu'ils en possèdent la capacité et les compétences : « Ce n'est pas que je ne connais pas de *vyé bagay* à faire, je sais ce que j'aurais à faire si je voulais faire ça, mais ce n'est pas ça que je veux faire. Je ne veux pas faire des choses comme ça », déclare l'un d'entre eux. Il semble d'ailleurs que la volonté de ne pas pratiquer l'*obeah* serait d'autant plus louable que la personne en possède la capacité. De cette façon, les praticiens prétendent offrir des remèdes efficaces, ce qui en-

²⁶⁶ - En effet, parmi tous les praticiens rencontrés, un seul interlocuteur, un apprenti magicien originaire de Ste-Lucie résidant aux États-Unis, revendique son appartenance à un Ordre de magiciens, le « seul Ordre de ce genre dans le monde » dit-il. Il s'agit d'une école intitulée *Ancient Order of The Golden Wizard* dans laquelle on enseigne la magie, le chamanisme, le druidisme... Une vidéo sur Internet présente brièvement cette école: <http://www.myspace.com/video/luxas/ancient-order-of-the-golden-wizards/43394872>. Un Livre est également présent en ligne sur <http://www.scribd.com/doc/9126374/Order-of-the-AGW-Handbook> (consultés le 6 mai 2012).

gendre un double effet de renforcement et de fragilisation de leur statut moral. En effet, la revendication de capacités sorcellaires est associée à une forme de sincérité, de franchise et de courage et l'on considère que l'affichage de sa pratique engendre assez de conséquences fâcheuses pour qu'un individu ne le fasse pas sans fondement. Quant au processus de fragilisation, les personnes s'associant elles-mêmes à l'*obeah* peuvent être jugées stupides, prétentieuses ou mercantiles, même s'il est admis que cette revendication puisse être intéressée, compte tenu de la protection dont bénéficient les personnes associées à l'*obeah* (chapitre 7).

L'affirmation du statut de praticien de l'*obeah* passe par (la prétention à) la possession de certains « instruments d'*obeah* » (livres, bagues de *DeLaurence*, bougies...) et, parmi les objets cités, les livres tiennent une grande place. Ces ouvrages sont la source de leur apprentissage et de leurs connaissances et ils leur permettent de renforcer leur statut moral. Pour certains, ces livres ne sont parfois plus nécessaires après plusieurs années de pratique alors que pour d'autres ils sont indispensables, la perte ou la transmission de ces ouvrages équivaut à la cessation de la pratique. Dans ce dernier cas, le livre magico-sorcellaire est fondamental pour la pratique de l'*obeah* et ce, même pour les gens qui ne savent pas lire, dans la mesure où des personnes analphabètes pourront se faire aider dans le décodage d'un livre, ce qui n'est pas sans conséquences sur le lecteur. Le passage suivant, à ce sujet, témoigne du retour de bâton (chapitre 5) et du caractère parfois involontaire de l'acquisition de pouvoirs magico-sorcellaires, même si l'on peut concevoir que le lecteur pourrait refuser de rendre ce service :

Oui, il y a des gens qui ne savent pas lire, mais c'est quelqu'un qui leur a appris. [...] Ils vont aller influencer des gens qui sont au collège, à l'école, pour que ces gens lisent les livres pour eux. Parce que ce qu'il y a avec ces livres, c'est qu'ils restent très vite gravés dans la mémoire des gens (*it does stick in people's mind very fast*). Parce qu'il y a beaucoup de choses dans ces livres, sur comment avoir de l'argent, des hommes ou des femmes. Donc les gens qui lisent ça, ça reste gravé, alors ils vont se mettre à pratiquer aussi. Donc après, quand la personne qui ne sait pas lire va avoir besoin de l'autre qui sait lire, elle va l'appeler et à chaque fois comme ça, ce qui fait qu'ils vont travailler main dans la main. [...] Une fois que tu as ouvert ce genre de livres, ça reste gravé dans ta mémoire. [...] Par exemple, si je t'aide à lire et que tu as besoin de moi et vient le temps où tu es mourant, tu vas me donner des pouvoirs, une bague ou autre chose [...]. Le pays est plein de gens comme ça, tu sais (Un praticien de l'*obeah* - 57)

Le fait que des passages de ces livres « s'enregistrent dans la tête du lecteur à l'insu de celui-ci » est également évoqué par Degoul (2000 : 79) en Martinique, révélant ainsi ce qu'il nomme la « dimension pragmatique du verbe ». Les livres associés à la magie et à la sorcellerie sont quasiment introuvables sur place à Ste-Lucie et ils sont officiellement interdits par la loi - comme instruments d'*obeah* - jusqu'en 2004 (chapitre 3). Le Nouveau Code criminel ne faisant plus mention de l'illégalité des instruments d'*obeah*, ce genre d'objets devrait être autorisé mais, pour la plupart des gens, ce type de livres

reste interdit, illégal et donc mystérieux et attrayant, ce qui expliquerait la raison pour laquelle des praticiens présentent ces livres dans leur cabinet comme des trophées. Ces ouvrages sont donc transmis de façon secrète et clandestine (Meudec, 2009a) et, parfois soigneusement emballés, ils sont prêtés à l'abri du regard des autres. Compte tenu de l'accès difficile aux ouvrages magico-sorcellaires, des moyens alternatifs sont évoqués pour les acquérir (livraison par un intermédiaire voyageant à l'étranger, corruption des douaniers), même s'ils sont parfois prétendument venus « par eux-mêmes », reflétant par là leur pouvoir sorcellaire. Les livres sont le reflet des migrations humaines passées et présentes et ils témoignent d'une certaine valorisation des apports étrangers à la pratique de l'*obeah* :

Moi j'ai différents livres ici, des livres d'école, des choses qu'on ne dit pas. Il y a *Love Matters*. Et quand tu lis ça, moi je regarde partout où les gens font des péchés, et tes affaires avec ton mari, c'est supposé être là. [Il y a] *The Book of Love and Fortune*²⁶⁷. Ça c'est un livre que le vieux monsieur [son Maître] avait à la Martinique. Et il ne savait pas lire. C'était au temps de la guerre, un soldat anglais avait ce livre-là et il l'a laissé sur la table. Le soldat n'est pas revenu et il l'a pris. Et il ne l'avait jamais lu, c'est moi seulement qui ai pu le lire et il me l'a donné. Avant de mourir, il me l'a donné. Il ne l'a jamais lu. Il savait lire les visages, lire dans les mains, mais il ne savait pas lire les livres (Un *gadè* - 62)

Ces livres sont souvent assez récents, issus d'Europe, mais aussi des États-Unis. L'imaginaire entourant le *DeLaurence Books* (*The Sixth and Seventh Books of Moses*, 1910) semble fertile et son pouvoir, ainsi que celui attribué aux livres de magico-sorcellaires en général, est très fort à Ste-Lucie, comme en Jamaïque d'ailleurs (Elkins 1986). On évoque par exemple la capacité de ce livre à « rendre fou » et à « péter la cervelle » du lecteur, ou encore la difficulté à s'en débarrasser, mettant « trois jours à brûler », l'impossible destruction par le feu étant évoquée dans l'ouvrage de Husson et Seignolle (2008 : 17) à propos du Grand et du Petit Albert. Souvent, les praticiens mettent en garde contre la dangerosité²⁶⁸ des livres et des sorts qu'ils contiennent, et contre le risque de retour à l'envoyeur si on l'utilise alors qu'on n'est « pas assez fort ». Les points de vue divergent quant à l'efficacité de tels livres, notamment ceux provenant de l'étranger, même si leur pertinence est le plus souvent avérée : « Dans le *DeLaurence* [1910], ils parlent de choses à prendre, mais qu'il n'y a pas ici, lion, serpent... Ou *black stones*, il y en a ici, mais tout le monde ne sait pas. Un gars est venu me voir une fois pour me dire qu'il voulait aller chercher des *black stones* en Haïti, mais je lui ai dit que j'en avais devant ma porte. Il a été surpris quand il a entendu ça. » D'autres remettent en question l'usage de tels livres pour des protections, car cela révèle l'absence de don, renvoyant ici à la distinction entre connaissance héritée et acquise. Retenons que ces livres magico-sorcellaires constituent un lieu de transmission des savoirs et des pouvoirs

²⁶⁷ - Ces deux ouvrages, *Love Matters* et *The Book of Love and Fortune*, n'ont pu être retracés.

²⁶⁸ - Cette dangerosité conduit des praticiens à m'avertir de l'utilisation qui pourrait être faite du livre publié à la fin de ma recherche, me faisant promettre de ne pas tout inscrire dans ce livre, car « cela peut-être dangereux ».

traduisant une volonté de s'inscrire dans des réseaux mondiaux, offrant dès lors une légitimité à caractère international (Meudec, 2009b). La possession, l'usage et le mode de transmission de livres de sorcellerie constituent un des fondements de la légitimation morale des praticiens de/associés à l'*obeah*, donnant lieu à des stratégies de renforcement du statut moral alors basées sur l'ouverture, le mystère, la dissimulation et le pouvoir.

Des stratégies de renforcement du statut moral passent quant à elles par un processus de dénigrement des autres pratiques/praticiens. En effet, une plus grande efficacité thérapeutique et magico-sorcellaire sera attestée lorsqu'un praticien décèle les failles dans d'autres pratiques, ce qui conduit en retour à revendiquer pour soi un grand pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire:

Et jusqu'aux derniers, ils me respectent, 62, ça veut dire X²⁶⁹ [...] Donc ce n'est pas une blague que je te dis là. [...] Moi j'ai déjà compris tout l'esprit, tout *bagay* [faisant référence aux livres magico-sorcellaires]. La personne qui a écrit ce livre avait une petite idée des explications des cartes. Mais je suis plus fort que lui. [...] Ils [ceux qui font comme moi] ne savent pas le faire. Ils n'ont pas de bénédiction pour le faire. Ils n'ont pas de clairvoyance (*klété*) pour le faire. Ils n'ont pas de pouvoir pour le faire. Ils ne sont pas parfaits pour le faire. Ce sont des gens qui ont une mauvaise vie (*vyé lavi*), ce sont des gens que tu vas venir voir pour qu'ils te fassent un *bagay* et ils vont chercher à obtenir des faveurs sexuelles (*fwékanté*) ou quelque chose comme ça. [...] La majorité des gens que j'ai rencontrés me disent qu'ils savent faire ci ou ça et je les vois, mais ils ne savent pas le faire (Un *gadè* - 62)

Des praticiens se disent donc « plus forts » que les autres, ce processus d'auto-valorisation à caractère moral passant souvent par la dévalorisation, voire par le dénigrement de la pratique des autres. Souvent, le discernement évoqué plus tôt se traduit en termes de précautions face à la méconnaissance, la tromperie ou le mercantilisme constaté. Un praticien développe une relation plus ou moins complémentaire avec une *gadè* qui, d'après lui, n'est pas habilitée à soigner les maladies, mais seulement à établir un diagnostic. Ce partenariat tacite se constitue par défaut, basé sur l'incompétence estimée de la *gadè*, ce qui permet au praticien d'afficher sa supériorité. Les discours de praticiens sur les autres se basent sur leur réputation, mais aussi sur des expériences personnelles avec leurs « collègues », lors de rencontres motivées par une demande de consultation ou de formation, ou tout simplement par de la curiosité visant à comparer ses propres pratiques à celles d'autrui.

6.8.2. Accès à une bonne réputation et au respect, par la peur ou la discrétion ?

Afin d'entériner leurs pouvoirs magico-sorcellaires, des praticiens évoquent la peur qu'ils susci-

²⁶⁹ - Son nom fait référence à un objet très dur, indestructible et par souci de confidentialité, ses propos exacts ne sont pas retranscrits ici.

tent au quotidien et ils témoignent du respect qui en découle, ce qui participe à la construction d'une personnalité morale basée sur une force, qu'elle soit surnaturelle ou non. La dialectique peur/respect (chapitre 5) doit prendre en compte de façon étroite les discours accusateurs à leur égard, étant donné qu'une des motivations à la peur suscitée réside dans la supposée protection magico-sorcellaire dont ils bénéficieraient face à des sorts, ou plus généralement face à des agressions, des vols notamment. L'impossibilité de les voler leur vaut d'être accusés d'*obeah* et certains témoignages révèlent en effet la capacité de se protéger de ce type d'actes par des procédés magico-sorcellaires. La peur et le doute à leur égard sont valorisés par certains d'entre eux à travers les marques de respect dont ils bénéficient de la part de l'entourage, à l'instar de ces personnes associées à l'*obeah* : « Je fais peur [et] impose le respect » / « La population de Ste-Lucie a du respect pour moi. Mauvais garçon (*bad boy*), policier, gouverneur... Tous les gens me connaissent déjà. [...] Et ils ont du respect pour moi pour ça. Ils savent que je sais faire quelque chose. » Ces propos participent à la construction du statut moral et, lorsqu'un praticien revendique sa capacité à « faire un travail d'*obeah* sur toi » si tu viens voler ses affaires, cette injonction relève à la fois d'un constat et d'une mise en garde, voire d'une menace invitant au respect. Alors que les gens ont peur des praticiens, ceux-ci revendiquent au contraire l'absence d'un tel sentiment, envers des Haïtiens par exemple :

Je ne suis jamais allé en Haïti. Non, mais je vois des Haïtiens du matin au soir. Tous les jours, je rencontre des Haïtiens à Ste-Lucie. En Martinique, je parle avec des Haïtiens, on prépare et on mange ensemble avec les Haïtiens. Je n'ai jamais eu peur d'un Haïtien. Je suis allé aux États-Unis, je suis resté parmi des Haïtiens. Je n'ai jamais eu peur d'un Haïtien. Tous les Haïtiens ont peur de moi par contre. Tous les Haïtiens que j'ai vus dans tous les pays où je suis passé, Guadeloupe, Martinique, St Martin, tout partout. Ils ont peur de moi. Il y a des Haïtiens ici, ils font des bons sorts (*jès*), ils ont lu *Dragon rouge*, ils ont lu toutes ces sortes de livres... [mais] ils ont peur de moi. Ils me disent que je n'ai pas besoin de ça, que je suis capable de faire ce que je veux. Ils ont peur de moi tout simplement (Un *gadè* - 62)

Cette insistance sur l'absence de peur à l'égard des Haïtiens se comprend mieux en connaissance des représentations les concernant (chapitre 7). Des praticiens vont justifier leurs capacités au regard d'Haïti et des Haïtiens, soit en se distinguant de leurs pratiques associées au Mal, soit en revendiquant au contraire une force supérieure. Tel est le cas d'une praticienne accusée d'*obeah* qui se sent autorisée à juger du caractère mensonger des propos d'un praticien haïtien. L'attribution d'une force supérieure, l'aura de peur, la mauvaise réputation et les marques de respect qui en découlent assurent aux praticiens une certaine tranquillité quant à d'éventuelles attaques, au plan physique, psychologique et moral. Cette situation permet d'entrevoir la possibilité d'une instrumentalisation des accusations d'*obeah* (chapitre 7) apparaissant chez une minorité de praticiens, les autres faisant plutôt référence à la discrétion

tion et au secret.

En effet, les praticiens de/associés à l'*obeah* adoptent pour la plupart des comportements reflétant le secret, rappelant la règle inhérente aux pratiques magico-sorcellaires. Ce secret est en outre alimenté par l'illégalité passée de ces pratiques à Ste-Lucie et peut-être surtout par leur caractère illégitime (chapitre 5). Ainsi, les praticiens mentionnent le secret comme facteur de légitimité d'une pratique qui ne s'exerce pas « en public », car « c'est un *bagay* secret », disent-ils. Les praticiens ne parlent donc que très rarement de leur pratique, les membres de la famille proche en ignorant parfois l'existence, et ils fonctionnent avec une « couverture ». Le secret se traduit par des consultations effectuées à l'abri des oreilles indiscrètes, dans des lieux dissimulés ou rendus inaccessibles, par une serrure notamment, la clef étant conservée sur soi en permanence afin de prévenir toute intrusion. Certains instruments d'*obeah* comme l'hostie ou l'eau bénite sont détournés de leur fonction première et doivent donc être obtenus de façon clandestine, via diverses stratégies (vol, contrepartie financière, utilisation d'un tiers). Pour ce qui est des bagues « arrangées », certaines règles relatives au secret doivent être appliquées pour conserver leur pouvoir (ne jamais s'en défaire ou en révéler l'inscription cachée). C'est aussi le secret qui prévaut lorsque des praticiens refusent de dévoiler certains renseignements aux malades (noms d'autres praticiens ou composition des remèdes).

Le secret sur certaines pratiques peut être imposé de l'extérieur, par le Saint ou le Maître par exemple, mais aussi pour des raisons morales, les praticiens possédant un don de guérison divin ou sumaturel, taisant leurs capacités, ne voulant pas « que ça se sache », en partie à cause des menaces potentielles pour leur statut moral. Le secret justifie souvent la non-transmission de certaines connaissances, étant donné le risque de perdre le don et donc parfois son moyen de subsistance. Ainsi, « on ne doit le montrer [le don] à personne », compte tenu également des éventuelles intentions maléfiques ou mercantiles des personnes destinataires de la transmission. Les considérations morales à l'œuvre dans l'existence du secret sont fortement associées à la réputation, certains praticiens justifiant le caractère inavoué de leur pratique afin d'éviter un gros achalandage, car « si tu ne veux pas que ça se sache, tu dois garder ça dans ton cœur », ou alors pour éviter d'éventuelles accusations morales et sorcellaires à leur égard, « pour ne pas qu'on les traite de *tjenbwatè* » et « pour se protéger des autres », compte tenu

des moqueries dont ils pourraient être l'objet. Des praticiens optent pour la confidentialité²⁷⁰ à l'égard de l'identité de leurs visiteurs, du fait de l'origine sociale ou de la notoriété de ceux-ci. En outre, la nécessité morale du secret et de la discrétion, déjà valorisée de façon générale dans la société st-lucienne (chapitre 5), touche également le recours à l'*obeah* par des personnes désireuses de réparer une infortune ou de se protéger / se défendre d'un sort, un processus d'invisibilisation caractérisant les itinéraires thérapeutiques. Le secret est donc préservé en partie pour des raisons morales mais, il pourra aussi être revendiqué dans la mesure où il agit comme facteur attractif, ce qui est constaté chez des praticiens me confiant des connaissances, tout en me conseillant de ne les « montrer à personne », car « c'est un secret. Quelque chose de très spirituel. Qui vient d'un de [ces] livres secrets. » Ici, le secret agit comme référent, même quand on y déroge, en faire mention suscite un sentiment de complicité et de confiance chez la personne avec qui le partage est effectué, il permet la démonstration de valeur attribuée aux informations ou aux objets transmis.

L'analyse des discours des praticiens renvoie au dilemme secret / dévoilement et à son double effet sur les perceptions de l'entourage, à savoir la confiance et la méfiance (chapitre 5). Ce dilemme peut se manifester par un doute constant au sujet des personnes associées à l'*obeah*, ce qui ressort même chez une praticienne à son sujet: « On ne peut croire personne à présent. Moi-même, tu n'es pas assurée de pouvoir me faire confiance, parce que tu ne sais jamais. » Ce doute permanent, impliquant une grande ambiguïté quant au statut moral des praticiens (chapitre 7), accentué par le secret entourant les pratiques de/associées à l'*obeah*, peut se traduire par l'expression suivante, couramment entendue à propos de l'*obeah* et des personnes soupçonnées de le pratiquer : « On ne sait jamais (*ou pa ka fin sav / ou pa janm fin sav*) ». Ce doute est alimenté par une perception contradictoire du dévoilement / secret attribué aux praticiens. En effet, l'affichage de l'affiliation à l'*obeah* est parfois interprété comme de l'arrogance, ce qui pourra avoir un double effet, à savoir le respect d'une part, dans un contexte de peur de l'*obeah*, et le dénigrement d'autre part, sur la base du principe selon lequel la puissance du sorcier n'a pas besoin d'être dite et, si elle l'est, cela témoigne de la présence d'un charlatan (chapitre 7). Ainsi, faire étalage de la pratique sorcellaire ne va pas de soi pour tous les praticiens, d'autant que plusieurs estiment que les personnes qui le disent ne savent pas le faire, que la possession de connaissances magico-sorcellaires n'a pas besoin d'en faire étalage :

²⁷⁰- C'est d'ailleurs un des enjeux éthiques qui ressort de l'étude de Lambek (1993) à propos des experts-guérisseurs (*fundi*).

Quand quelqu'un sait faire quelque chose, ce sont les autres qui vont te dire qu'il sait faire quelque chose, ce n'est pas lui qui va le dire. Aussitôt que tu dis que tu sais faire ça, ça et ça, ce n'est pas bon signe (Un praticien de *l'obeah* - 57)

Il y a de plus en plus de gens qui mettent des maisons tout partout et qui disent qu'ils sont *gadè*. Si la personne fait *gadè*, elle n'est pas supposée le dire, si elle le dit, c'est l'argent qu'elle veut. Laisse les gens dire ça, si tu fais un travail pour quelqu'un et que la personne pense que ça marche bien, laisse-la dire ça à d'autres personnes. Mais tu n'es pas supposé dire « je suis un *gadè* », c'est des *papicho*. Je laisse les gens me citer, je ne vais pas m'exposer comme ça (Homme - 37)

Les gens qui savent beaucoup de choses [à propos de *l'obeah*] n'ont pas besoin de parler, [...] ils ne vont pas te le dire, ils vont juste faire le *twavay* pour toi, parce que leur réputation se répandra de toute façon et donc qu'ils n'ont pas besoin de le dire (Une *gadè* - 60)

Ainsi, l'affirmation de la pratique sorcellaire n'engendre pas de peur chez les praticiens, comme pour le reste de la population et au contraire, le fait d'afficher sa pratique donnera lieu à des accusations morales en termes de mercantilisme : « Il y a des gens, comme c'est pour l'argent qu'ils travaillent, ils mettent ça "en devanture" ». L'exposition de sa pratique sera associée à l'imposition d'une rétribution, génératrice d'une popularité souvent peu désirée par les praticiens.

Conclusion du chapitre : Construction du statut moral et variation des identifications morales, la circulation et l'utilisation des valeurs par les praticiens

Les discours des praticiens de/associés à *l'obeah* sur leur propre pratique et parfois aussi sur celle des autres, permet la mise à jour d'idiomes moraux intervenant dans le processus de construction ou de renforcement de leur statut moral, reflétant un travail moral visant à « essayer de se transformer soi-même en sujet moral de sa conduite » (Foucault, 1994 : 557). Ces discours révèlent la nécessité pour les praticiens de vivre en adéquation à la norme morale, à la bonne moralité et de revendiquer cette conformité²⁷¹. En ce sens, la revendication du statut de bonne moralité constitue une mise en scène morale de soi, illustrée par l'utilisation du terme « *to perform* » pour qualifier l'action de pratiquer *l'obeah*. Il existe plusieurs niveaux d'interrelation entre les moralités et les discours des praticiens de/associés à *l'obeah*. Des principes moraux apparaissent au sein de leurs discours, au sens où les praticiens considèrent les pratiques de guérison comme des pratiques morales qui mettent à jour leurs propres valeurs (dévouement, générosité, autosuffisance, bienfaisance, discernement) ou celles attendues chez leurs visiteurs (réciprocité, générosité...). L'observation de ces discours donne lieu au constat d'une double tendance, les praticiens évoquant d'une part les menaces à leur statut moral, renvoyant entre autres aux critères de disqualification évoqués plus tôt (chapitre 4) et aux idiomes moraux valorisés dans la société

²⁷¹ - Luhrmann (1986) abonde dans ce sens et soutient que les magiciens pratiquant en Angleterre se sentent très concernés par la moralité, se défendant très fréquemment de faire de la « magie noire ». Dans cette recherche, l'intention morale des praticiens vient masquer l'incertitude de l'efficacité magique (Greenwood, 2000).

(chapitre 5) et développant d'autre part, en réponse ou en prévision d'attaques éventuelles, des stratégies de construction, de préservation et de renforcement du statut moral. Parmi les menaces énoncées, pensons aux enjeux liés à la sexualité et à la rétribution, à l'association à Haïti, aux risques d'accusations de « saleté morale », à l'attribution de sentiments de jalousie, de vengeance et d'intentions maléfiques, aux types de fréquentations et enfin aux risques d'attribution d'une ambiguïté morale. Face à ces menaces éventuelles, les praticiens mettent de l'avant leurs voyages, des contraintes professionnelles, des sacrifices nécessaires, l'affichage ou au contraire la discrétion entourant la pratique, et encore la revendication du don divin ou surnaturel, la bonne moralité de l'entourage et des visiteurs, l'abstinence sexuelle, un désintéret financier, le pardon, la bienfaisance ou le refus de l'usage de la force. Ces conduites et conditions morales à la pratique thérapeutique et magico-sorcellaire sont reliées aux processus de moralisation en vigueur dans la société st-lucienne.

L'ensemble des discours d'auto-légitimation morale développés par les praticiens de/associés à l'*obeah* constituent des « commentaires moraux » sur la société st-lucienne (Massé, 2008) et fournissent des éléments de compréhension de l'économie morale de l'*obeah*, notamment en ce qui a trait à l'utilisation et à la circulation des valeurs. Les propos, actes et attitudes des praticiens participent d'une définition spécifique du Bien et du Mal, souvent en adéquation aux représentations en vigueur dans la société, même s'ils font parfois acte d'arrangements plus personnels, comme dans le cas des discours sur l'usage de la force, reflétant un travail moral, « objet d'ajustements et de variations adaptatives » (Fernandez, 2012 : 373). En outre, l'imprégnation morale des pratiques est performative dans le sens où elle aura un effet - positif ou négatif - sur la guérison souhaitée et sur le pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire du praticien, lorsque la perte du don est envisagée par exemple. Les praticiens développent alors des conditions morales aux traitements offerts ou à leur pratique thérapeutique et magico-sorcellaire en général pour se protéger de tels risques, mais aussi pour se prémunir d'éventuelles accusations morales et sorcellaires menaçant leur statut moral.

La construction de la personnalité morale des praticiens de/associés à l'*obeah* s'effectue en réaction constante aux risques potentiels de bouleversement de leur moralité, ce qui invite davantage à parler ici de « statut moral », mettant l'accent sur l'importance du processus d'attribution de qualités morales (désignation externe) tout autant que sur le processus d'identification personnelle (auto-légitimation) mené par le praticien. En ce sens, les discours **de** l'*obeah* interagissent avec les discours produits **sur** l'*obeah*. Cela permettrait en partie d'expliquer l'ambivalence ou l'ambiguïté, intimement reliées à la par-

ticularité du contexte magico-sorcellaire, présentes au sein de comportements jugés « apparemment contradictoires », ambiguïté des liens entre processus d'auto-légitimation et désignation externe qui constituera la ligne directrice du chapitre suivant. De façon générale, la construction du statut moral des praticiens est étroitement liée à l'altérité dans la mesure où bon nombre d'énonciations révèlent un positionnement moral élaboré en étroite relation à des comportements jugés différents, à des attitudes attribuées à d'autres et dont on cherche à se distancier. Il en est ainsi des praticiens qui disent faire des remèdes naturels - en opposition aux remèdes non naturels -, qui inscrivent l'origine de leur pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire au registre du don - et non d'une acquisition intentionnelle -, ou encore qui souhaitent se démarquer de lieux jugés maléfiques, dont Haïti fait par exemple partie. Dans la plupart des situations, la construction du statut moral des praticiens, intégrée au processus de construction identitaire plus large, se base sur des jugements à l'égard de l'immoralité (*mal pwòpté*) des autres praticiens. Cette élaboration du discours en termes binaires fait écho à la posture exclusiviste évoquée auparavant, laquelle constitue une attitude moralement acceptable, même s'il convient de garder à l'esprit que la posture inclusive imprègne bien des discours, autant des praticiens que de la population générale, révélant une ambiguïté caractéristique de la tension entre ces deux postures (inclusive et exclusiviste). Il semble d'ailleurs possible d'entrevoir un lien étroit entre la revendication d'une posture exclusiviste et les processus d'altérisation de l'*obeah*. En effet, étant donné le statut moralement valorisant attribué à la posture exclusiviste et au fait de se distancier des pratiques et praticiens de/associés à l'*obeah*, il est possible de comprendre les stratégies visant à altérer l'*obeah* via la construction de figures d'altérité²⁷² et l'attribution de valeurs morales négatives à certaines pratiques ou attitudes. Ainsi, l'analyse de l'économie morale de l'*obeah* fait apparaître l'importance des processus de différenciation et d'altérisation au sein de la construction de l'*obeah* comme pratique moralement illégitime.

²⁷²- Cette expression fait écho aux propos de Guillaume (Baudrillard et Guillaume, 1994 : 19), lequel évoque cette construction comme le fait de « réduire l'autre à autrui ».

Chapitre 7. Désignation externe à l'égard des praticiens de/associés à l'*obeah*

Cette partie est consacrée à la compréhension des discours locaux sur les praticiens de/associés à l'*obeah*, suite à l'étude des processus de moralisation et des idiomes moraux (chapitres 4 et 5), et des discours de construction et de renforcement du statut moral des praticiens (chapitre 6). Il sera ici question de comprendre en profondeur les processus de désignation externe et les évaluations morales à l'égard des praticiens de/associés à l'*obeah* pour mettre en lumière certains des processus à l'œuvre (assimilation, contagion, altérisation) dans cette attribution de qualités morales négatives aux praticiens et ce, dans une perspective visant à cerner l'économie morale de l'*obeah*. Contrairement au chapitre précédent, le terme « praticien » est utilisé ici de façon plus large et il est attribué aux personnes s'identifiant comme des fournisseurs de soins, mais aussi à toute personne accusée de pratiquer l'*obeah* à un moment ou à un autre. La compréhension des accusations d'*obeah* à Ste-Lucie sera explorée premièrement via l'examen de quelques prémisses nécessaires, à propos de la question de la réputation et des rumeurs d'une part, des ambiguïtés et des glissements à l'œuvre dans les logiques de l'engagement sorcellaire - reflétant le processus d'assimilation - d'autre part, au sein desquelles il sera question de réfléchir aux enjeux liés à l'intentionnalité et à la responsabilité des praticiens. Deuxièmement, des signes de l'engagement sorcellaire (assurance, arrogance, secret, mercantilisme...) seront analysés, témoignant des conditions d'attribution de valeurs morales associées à la sorcellerie en contexte st-lucien, à travers une tentative de catégorisation des divers indices relevés au cours de la recherche : signes directement associés à l'*obeah*, signes physiques et matériels, comportementaux et relationnels, indices reliés aux critères socio-économiques ou ethnoculturels visibles. Il faut toutefois tenir compte, dans cette tentative de classification, de la complexité et des ambiguïtés inhérentes aux pratiques associées de près ou de loin aux champs religieux, spirituel, magique et sorcellaire à Ste-Lucie. Gardons en tête deux idées tout au long de ce chapitre, d'une part le glissement opéré dans les conceptions locales entre croyance / connaissance / pratique de l'*obeah* et d'autre part, le décalage existant entre auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* et désignation externe à leur égard, ce point étant mis à jour en dernier lieu à partir de l'analyse des processus d'accusation et des types de réception face aux accusations morales et sorcellaires par les personnes concernées. Ce chapitre vise à donner des éléments de réponse aux questions suivantes : Quels sont les jugements moraux des uns et des autres envers les pratiques et les praticiens de/associés à l'*obeah* à Ste-Lucie ? Comment circulent les imputations morales et sorcellaires visant des personnes de/associées à l'*obeah* ? Quels sont les processus à l'œuvre au sein des logiques de l'engagement sorcel-

laire ? Peut-on parler d'un processus d'altérisation de l'*obeah* et des personnes qui y sont associées ? En quoi ces accusations morales et ces rumeurs de sorcellerie ont-elles des effets sur le (non)recours à l'*obeah*, sur les discours d'auto-légitimation des personnes accusées d'*obeah* ? Le concept d'inversion symbolique peut-il être mis à profit pour relier la dévalorisation de l'*obeah* et la légitimité thérapeutique attribuée aux praticiens ?

7.1. Quelques prémisses à la compréhension des accusations d'*obeah*

7.1.1. La question de la réputation et des rumeurs

La question de la réputation, déjà apparue au cours de l'analyse des discours d'auto-légitimation des praticiens, constitue un enjeu de taille tout au long de cette thèse portant sur la compréhension des jugements moraux à l'égard de l'*obeah*. La réputation des praticiens de/associés à l'*obeah* concernant leur type de pratique, l'éventail de leur savoir-faire et leur (im)moralité, est un élément récurrent dans les discours locaux. La réputation constitue non seulement un objet de recherche mais aussi un des outils principaux permettant d'avoir accès à des praticiens de/associés à l'*obeah*, ceux-ci étant parfois « populaires (*well-known*) », dans le voisinage ou à une plus grande échelle, car « les rumeurs se répandent (*rumours go spread*) », une société d'interconnaissance comme celle de Ste-Lucie permettant d'accéder assez rapidement à ces personnes, dès qu'on connaît leurs noms, lieux de résidence ou de fréquentation. Le contexte d'interconnaissance fournit un terrain propice à la diffusion rapide de rumeurs et d'informations sur des événements significatifs, ce qui sera parfois bénéfique, pour les policiers par exemple.

La réputation des praticiens ou personnes accusées d'*obeah* transparait à travers leurs surnoms, mettant pour certains en avant leur bonne moralité, et elle se transmet par l'intermédiaire des malades, du voisinage, d'amis qui « rendent le nom populaire auprès d'autres personnes », d'autres praticiens, voire de personnes agissant comme courtiers. C'est d'ailleurs la popularité d'un praticien qui permet de connaître sa « force », les compliments à son endroit étant parfois considérés comme proportionnels à celle-ci et, de ce point de vue, si la personne n'est pas connue de son entourage, cela signifie qu'elle n'a rien ou peu à voir avec l'*obeah*. Cette interprétation entre cependant en contradiction avec l'idée selon laquelle la pratique est cachée et tue, et les personnes maléfiques difficiles à identifier. Les discours sur la diffusion des informations à propos de l'*obeah* ne sont pas consensuels et certains évoquent l'empressement avec lequel une mauvaise réputation se répand (chapitre 5), la méchanceté étant ébruitée plus rapidement, devenant même attractive : « Ici à Ste-Lucie, si tu fais des *vyé bagay*, tu vas avoir plus de

personnes [plus de visiteurs] que si tu fais du bon ». D'autres estiment au contraire que ce sont les pratiques moralement bonnes qui sont diffusées plus rapidement : « Si tu fais du bien aux gens, ils te connaissent. Ceux qui font du mal, on ne les connaît pas, c'est plus difficile de le savoir. » Quoi qu'il en soit, la construction du statut moral des praticiens de/associés à l'*obeah* s'opère en réaction à leur réputation, au sens où elle influe sur leurs comportements : « Je ne vais pas te faire de mauvaises choses, tu es étrangère et si tu me vois dans ton pays et que j'ai fait de mauvaises choses, tu vas dire autour de toi que ce monsieur est mauvais et ça ce n'est pas bon pour moi ». La réputation a donc un impact important sur le statut moral des praticiens, mais aussi sur le taux de fréquentation de leur cabinet et donc sur les représentations à leur égard au sein de la population.

Ce sont par les rumeurs entre autres que les accusations morales et sorcellaires sont véhiculées, bien que le commérage²⁷³ soit en général vivement critiqué (chapitre 4), et c'est donc au travers d'elles que l'on peut accéder à une meilleure compréhension des processus de moralisation de l'*obeah*, poursuivant par là l'analyse des rumeurs en tant que phénomène social et culturel (Gluckman, 1963). Le caractère « insaisissable » des rumeurs rend leur accès difficile, même si elles constituent de façon indéniable une source significative d'informations sur la société où elles ont cours (Masquelier, 2008a ; White, 2000). C'est pourquoi Stewart et Strathern (2004 : 27) envisagent d'étudier les accusations de sorcellerie en relation à l'histoire et de façon processuelle, les rumeurs et commérages pouvant être conçus comme « la cristallisation de la suspicion en accusation » (2004 : 27). À Ste-Lucie, ces rumeurs sont imprégnées de valeurs morales et elles fournissent des informations, tout autant sur les personnes visées par les médisances que sur celles qui les énoncent. En ce sens, la réputation des uns donne à voir les principes moraux des autres. Ces rumeurs ont un double effet sur les personnes énonciatrices, les discréditant d'une part parce qu'elles propagent des nouvelles non confirmées, ce qui instaurera de la méfiance à leur égard, et les valorisant d'autre part, le discours ainsi diffusé constituant une marque de pouvoir sur autrui, ce qui provoquera possiblement à nouveau de la méfiance envers ces personnes. On assistera ainsi à des attributions morales ambiguës envers elles, comme pour cet animateur de radio très connu ou des personnalités publiques en général qui s'adonnent à la diffusion d'informations sur autrui. L'obtention de tels renseignements, autrement dit la collecte de ragots, est parfois favorisée par la position socioprofessionnelle, à l'instar des commerçants, fonctionnaires de services publics, ou encore fos-

²⁷³- Une distinction entre rumeur et commérage est avancée par Bougerol (2010 : 133), le commérage pouvant souvent être retracé, alors que la rumeur étant non-authentifiée, non-vérifiée et se devant d'être « cognitivement acceptable dans un monde social et culturel donné ».

soyeurs, pasteurs et prêtres. Bonnes et mauvaises réputations reflètent des attributions morales en fonction de qualités jugées positives ou négatives. Ces attributs ont un caractère relatif, contextuel et évolutif, selon les situations, les moments de l'énonciation et les interlocuteurs en présence. Une action ou parole - supposée ou non - d'un individu peut ainsi conduire à des interprétations variées qui pourront être diffusées à autrui. Les raisons données à la diffusion de rumeurs à l'égard d'une personne sont variées, allant de la haine à l'ennui et leur existence doit sans doute être reliée au contexte de chômage qui, comme le rappelle Giafferi (2007a : 132) « ne veut pas dire inactivité, mais rapport intensifié à la sociabilité de rue ». La réputation alimente les processus de moralisation visant les praticiens et c'est sur cette base que sont mis à jour les critères d'attribution morale et les signes de l'engagement sorcellaire, dans un contexte magico-sorcellaire où l'ambiguïté concernant la désignation et les termes employés prévaut.

7.1.2. Ambiguïtés, glissements et logiques de l'engagement sorcellaire

L'analyse des données recueillies sur le terrain permet de constater l'existence d'un décalage flagrant entre les discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* et les discours de désignation externe envers ces mêmes praticiens - ou dits praticiens. Ce décalage, approfondi plus loin à partir des termes *gajé* et *gadè*, rend compte de la présence d'ambiguïtés et de glissements en ce qui a trait aux logiques de l'accusation morale et sorcellaire. Ces logiques rendent à mon sens impertinentes, car réductrices d'une réalité plus complexe, les tentatives de classification des praticiens en différents types et elles renvoient leur statut moral à la prise en considération nécessairement conjointe des logiques d'identification et d'attribution. Cette partie pose les prémisses des glissements sémantiques et axiologiques (ici compris en termes de sens et de valeurs) et des logiques à l'œuvre dans cette ambiguïté entourant les pratiques et les praticiens de/associés à l'*obeah*, glissements et logiques reflétant le processus d'assimilation. Elle tente tout d'abord de faire ressortir les représentations contextualisées à l'égard des interactions entre les champs de la croyance, de la connaissance et de la pratique de l'*obeah*, mais aussi entre les pratiques de protection, de défense, de désorcellement et d'ensorcellement. L'analyse des discours permet d'entrevoir des ponts axiologiques et des glissements qualitatifs entre protection / croyance au Mal, capacité de défense / capacité d'attaque (la capacité de se protéger/défendre face à l'*obeah* engendre forcément la possibilité d'ensorcellements) et avant tout entre intérêt / connaissance / pratique (l'intérêt pour l'*obeah* sous-entend une connaissance et une mise en application des pratiques qui y sont associées).

7.1.2.1. *L'intérêt signifie la pratique*

Cette partie porte sur la description de la conception, assez largement partagée à Ste-Lucie, selon laquelle devient « sorcière » toute personne qui s'intéresse à la sorcellerie, dans la mesure où l'intérêt pour ces pratiques et représentations signifie pour beaucoup la connaissance, même minime, de certaines de ces pratiques et cette connaissance des pratiques sorcellaires induit indubitablement leur application (protections, défenses, désorcellements ou ensorcellements...) ²⁷⁴. Cette réflexion n'est pas nouvelle (Favret-Saada, 1977), Lambek (1993) soutenant par exemple, dans le cas de Mayotte, que « *no one with knowledge is innocent* » et la question sera ici de montrer de quelle manière l'ambiguïté morale de la (dite) possession de connaissances se manifeste à Ste-Lucie. Le lien implicite entre attention portée à une pratique et volonté de mise en application peut être élargi aux pratiques « traditionnelles » de guérison, dans le sens où l'on considère que l'intérêt pour celles-ci suppose l'intention d'apprendre à les utiliser et à les mettre en œuvre. Ce lien n'est donc pas exclusif à la sorcellerie et il s'applique aux connaissances suscitant un apprentissage relativement long. Toutefois, en contexte magico-sorcellaire, ce glissement est significatif compte tenu du secret et de la méfiance entourant les pratiques et praticiens de/associés à l'*obeah*. De ce point de vue, toute connaissance à propos de ce qui est associé à l'*obeah* est, déjà là, suspecte, car elle implique automatiquement la possibilité d'être mise en pratique. Cette association considérée comme évidente entre intérêt et pratique est expliquée par le fait que l'utilisation « vient avec le mot intérêt », à l'instar de l'usage de drogue :

Si je fais [fabriques] de la cocaïne, un jour je voudrai goûter pour savoir pourquoi tout le monde aime, donc je vais goûter. Parce que c'est quelque chose, si tu en as la connaissance, c'est pour pratiquer. [...] Dès que tu as la connaissance, tu vas pratiquer. Les êtres humains aiment exploiter les choses, faire des recherches. Quant tu fais des recherches, si tu veux savoir si ce que tu vas vendre marche, tu dois le tester. Tu veux savoir si ça marche, c'est la curiosité (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 18)

La connaissance et l'intérêt pour l'*obeah* induisent inévitablement sa pratique, ce qu'un praticien justifie en évoquant le cas des lecteurs - évoqué plus haut - chez qui les lectures vont progressivement s'imprégner dans leur mémoire et seront mises en application une fois acquises, car « les gens qui lisent ça, ça reste gravé, alors ils vont se mettre à pratiquer aussi ». Dans ce cas, la pratique suit nécessairement la mise en contact, ce à quoi s'ajoute l'idée selon laquelle une connaissance n'est jamais si bien intériorisée, voire aboutie, que lorsqu'elle est expérimentée personnellement.

²⁷⁴- Cela permet de comprendre les réticences à mon égard lorsque je dis ne m'intéresser qu'aux discours sur la sorcellerie, excluant par là sa pratique, cette posture étant considérée par des interlocuteurs comme « naïve ».

Ce glissement intérêt / connaissance / pratique peut être rapproché de la conception légale qui a prévalu pendant longtemps à Ste-Lucie, retracée dans le Code criminel de 1992 et qui rend coupable toute personne qui pratique ou prétend pratiquer l'*obeah*, criminalisant ainsi de la même façon la prétention à la pratique et la pratique elle-même. Déclarer pratiquer l'*obeah* signifie exprimer - par dérision ou non - sa capacité à le mettre en pratique et le pouvoir magico-sorcellaire sera jugé d'autant plus grand qu'il est exprimé de façon manifeste. L'énonciation de son intérêt pour l'*obeah* est ainsi attribuée à de l'arrogance, dans un contexte où l'*obeah* constitue un sujet de conversation immoral et elle engendre de la peur, car cela suppose un savoir, même minime et une force qui permet d'en parler ouvertement. De ce point de vue, on comprend mieux la réticence des praticiens qui disent ne pas savoir/connaître quoi que ce soit sur la question, au sens où ils ne veulent pas laisser entendre une quelconque affiliation à la sorcellerie. Dans ce domaine, les personnes qui connaissent des choses sur l'*obeah* sont suspectes car « savoir, c'est pouvoir²⁷⁵ ».

Localement, ce glissement comporte aussi une analogie entre l'intention de pratiquer l'*obeah* et la pratique elle-même, ajoutant à l'ambiguïté prétention/pratique de l'*obeah*. Les actes maléfiques supposent souvent la volonté de « faire du mal », révélant le caractère délibéré du recours à des pratiques magico-sorcellaires. La connaissance (et donc la pratique) implique ainsi une intentionnalité de la part de la personne concernée, la rendant pour partie responsable de ses actes. On entend que le savoir suppose une « volonté personnelle », une « implication personnelle ». Cette conception reflète la posture inclusive selon laquelle franchir (ou non) le pas entre la croyance en l'*obeah* et sa mise en pratique relèverait d'une décision personnelle. Ainsi, une personne sera accusée d'avoir l'intention de pratiquer lorsqu'elle exprime sa volonté d'ensorceler quelqu'un, lorsqu'elle profère des menaces, mais aussi seulement lorsque sa réputation l'associe à l'*obeah*. Du point de vue des personnes rencontrées, l'intention de, comme la prétention à, est alors tout aussi condamnée que la pratique de l'*obeah*. En effet, une pratique est jugée malveillante lorsqu'elle est effectivement maléfique, mais aussi quand la personne prétend ou émet l'intention de « faire du mal ». Outre le fait d'accorder ou non de l'importance aux prétentions des praticiens, il convient d'opter pour une perspective constructiviste (Massé, 2002a). Massé développe une interprétation positive du mensonge et cite Basso (1987) : « *Lying and deception-games fulfill a basic function of reinforcing group solidarity. [...] it creates not only deficits and threats to community, but also opportunities and potential for solidarity* » (Massé, 2002a : 185). Il convient dès lors de se pen-

²⁷⁵- L'expression de cet interlocuteur n'est pas sans rappeler les écrits de Michel Foucault.

cher sur le rôle de tels discours, visant à renforcer leur statut moral chez les praticiens et, chez les visiteurs ou les malades potentiels, réitérant le statut moralement ambigu des praticiens, voyant en même temps une marque de leurs pouvoirs magiques et thérapeutiques²⁷⁶. Dans le même sens que Turiel et Perkins (2007 : 119) abordent la question de la tromperie, pour montrer que celle-ci est pratiquée « dans des buts intéressés et pour profiter des autres. Cependant, elle est aussi utilisée, souvent avec réticence, pour éviter un tort plus grand ou pour résister à l'injustice. » Dans le cas st-lucien, il paraît difficile de distinguer de façon définitive ceux qui pratiquent l'*obeah* de ceux qui le prétendent, étant donné le doute persistant quant au statut moral et aux capacités magico-sorcellaires de certains praticiens. La question de la prétention à la pratique intervient donc comme moteur d'accusation morale et sorcellaire. La question du mensonge doit donc être abordée dans une perspective constructiviste, s'agissant non pas de rechercher la vérité, mais bien d'envisager le mensonge comme une des stratégies de construction ou de renforcement du statut moral, ainsi que comme un référent moral présent au sein des discours accusateurs.

Ce glissement intérêt / connaissance / pratique n'est pas partagé par tous les interlocuteurs, notamment dans des situations où des personnes prétendent croire, connaître ou pratiquer. Ainsi, une praticienne explique que le lien entre croyance et recours n'est pas toujours si simple : « Parfois, il y a des gens qui sont assis là et qui vous disent que, oui, ils croient, et parfois quand ils vont sortir dehors, ils vont dire qu'ils ne croient pas ». Dans cette situation, est admise la possibilité d'inconsistance entre les discours et les pratiques (chapitre 4) et cette idée apparaît de la même façon chez un praticien qui évoque la vantardise de certaines personnes à propos de leurs connaissances en matière de sorcellerie : « Il y a des gens qui ne peuvent pas du tout le faire, mais ils veulent se valoriser (*yo ka bay kò yo on valè*) comme quoi ils savent faire telle ou telle chose ». Ainsi, le fait de revendiquer des pouvoirs maléfiques ne se fonde pas toujours sur la capacité de mise en application, ce qui ressortira à travers l'idée d'une instrumentalisation des discours sur l'*obeah*. La clairvoyance des uns et des autres résidera donc dans le fait d'être capable de juger de la sincérité d'une personne et de déceler le mensonge chez celle qui prétend posséder des connaissances de l'*obeah*. Bien qu'il soit aujourd'hui facile d'acquérir des connaissances sorcellaires, le glissement intérêt / connaissance / pratique ne se vérifie pas toujours, compte tenu d'une possible dissociation entre connaissance et pratique. D'une part, la pratique peut être inaccessible, malgré la possession de savoirs et ensuite, compte tenu du caractère intentionnel attribué à la mise en

²⁷⁶- Dans le même sens de ce qu'a montré Hell (2002 : 271) à propos des Gnawa du Maroc, révélant que « l'ambivalence fondamentale [du praticien Gnawa] est réellement constitutive de sa légitimité thérapeutique ».

application de l'*obeah*, l'absence de pratique peut être motivée par des principes moraux, comme le fait de vouloir « changer sa vie » ou encore pour les raisons suivantes : « Ce n'est pas qu'ils ne savent pas faire, mais ils ne font pas parce qu'ils ne veulent pas, ils ne veulent pas peiner les gens et regretter ce qu'ils ont fait. Ils vont voir la famille pleurer et ça va leur faire de la peine. » Ainsi, la possession d'un savoir ne suppose pas obligatoirement sa mise en œuvre et plusieurs raisons, relevant le plus souvent d'une volonté personnelle, sont évoquées à cette dissociation savoir / pouvoir, tels le refus moral de faire le mal et les risques encourus en termes de « stigmates » ou de mauvaise réputation, ou encore de dangerosité physique ou psychologique.

7.1.2.2. Intentionnalité, moralité personnelle et type de pratique

L'intentionnalité est invoquée par les St-Luciens pour établir un lien entre les caractéristiques morales de la personne qui exerce et la qualité de la pratique. Ainsi, de la « qualité » de la connaissance, souvent tributaire de la qualité morale du praticien, dépend le type de pratique, qualifié de façon schématique en termes de pratique maléfique / bénéfique. Cela fait écho aux propos de Hallen (2000) sur la production de l'individu en tant qu'agent moral, s'effectuant lors de l'énonciation de discours moraux et sur la base des qualités « morales » attribuées aux individus, le discours étant dépendant du caractère moral de la personne qui en est la source. Certains estiment qu'il peut être bon d'apprendre les pratiques magico-sorcellaires, tout en se gardant de bien les utiliser, car « si tu l'utilises pour des mauvaises choses, ça devient le Mal (evil) ». Mais, contrairement à ce que les gens pensent, cet interlocuteur estime que l'*obeah* n'est pas « mal en soi (*is not already evil*) », car c'est « ce que tu fais de mauvais » qui devient le Mal. Ainsi, comme le montrent Adam (2006 : 288), « l'orientation de la force vitale [n'est] pas assignée : elle peut être utilisée soit pour le bien, soit pour le mal ». Bond et Ciekawy (2001 : 323) abondent dans le même sens : « *Witchcraft and witches are not always considered evil and bad ; they are evaluated situationally* ». Dès lors, l'*obeah* devient dangereux s'il est mal utilisé, de la part de gens qui ont « du mauvais sang en eux » ou qui s'en « servent pour faire le Mal ». De ce point de vue, c'est l'utilisation qui en est faite par des individus mal intentionnés qui est mise de l'avant (chapitre 6) - une représentation également vivace à Mayotte (Lambek, 1993) ou à Cuba (Argyriadis, 2000) -, en termes de transmission par exemple :

Car quand ces personnes [qui pratiquent l'*obeah*] vieillissent, ils ont envie de transmettre l'essence de leur pratique (*bagay wèd*). C'est comme la culture. C'est comme La Rose et La Marguerite. Ils ne veulent pas que ça meure, donc ils veulent transmettre. Ils le pratiquent négativement. C'est comme si tu avais un fusil, tu le donnerais avant de

mourir. Mais la personne à qui tu donnes, plutôt que d'utiliser le fusil comme toi, il va s'en servir pour tuer des gens. Tous les gens qui se servent de ça vont te dire que ce n'est pas mauvais, c'est la façon dont tu l'utilises qui sera mauvaise. Parce que c'est naturel. C'est la façon dont tu te tiens qui compte (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 18)

Ces propos témoignent d'une conception relativiste et dialectique du Bien et du Mal, au sein de laquelle l'intentionnalité et la moralité individuelle jouent un rôle très important. Les personnes associées à l'*obeah* sont jugées à partir de leurs comportements et d'une interprétation de ces dits comportements. Il convient ici de s'interroger sur les critères conduisant à concevoir les praticiens comme « responsables » de leurs actes, ainsi que sur les contextes potentiels où toute responsabilité leur serait déniée, renvoyant alors au concept de *sorcery* et à la distinction opérée par Evans-Pritchard (1937) entre *sorcery* et *witchcraft*, révélant deux types de sorcellerie fondés chacun sur un rapport particulier à la responsabilité, où l'un est un pouvoir hérité qui agit à l'insu de l'individu qui en est porteur et l'autre est l'utilisation consciente d'un pouvoir et d'une connaissance magique pour faire le bien ou le mal, marquée le plus souvent par une volonté de nuire. La question du caractère (non)intentionnel de la pratique demeure tout à fait pertinente dans le contexte st-lucien, même si la moralisation qui en est faite au niveau de la société doit prendre en compte le point de vue à partir duquel la question est posée, les praticiens revendiquant davantage la pratique de la *witchcraft* alors que la population qualifie plutôt de *sorcery* la pratique de l'*obeah* à Ste-Lucie.

De façon générale, il semble que, de l'extérieur, la responsabilité des praticiens ne soit jamais évacuée totalement, étant même plutôt réaffirmée lors des situations exposées. En témoigne le scepticisme à l'égard des capacités thérapeutiques énoncées par des praticiens de/associés à l'*obeah*, voire même l'affirmation de leurs effets néfastes, compte tenu de dosages inappropriés, de remèdes inutiles voire « dangereux », de « mauvais remèdes (*vyé wimèd*) » blessant le malade, du « rôle très néfaste » entraînant une aggravation du problème du patient, de conseils nuisibles, voire de la perpétuation de la malveillance dans la société, car les praticiens « gardent le Mal (*evil*) dans le pays ». L'inefficacité thérapeutique et la prétention à la résolution d'infortunes sont souvent sévèrement jugées par une partie de la population et procèdent d'un mouvement de responsabilisation des praticiens de/associés à l'*obeah*. Comme le dit un interlocuteur, il « n'y a pas de Bien là-dedans. C'est toujours pour rompre (*break up*) une relation amoureuse. Et tout ce qu'ils ont fait, c'est du Mal, ils n'ont jamais voulu le pratiquer pour du Bien. Si tu le fais, tu vends ton âme²⁷⁷. Donc cela t'appartient. » Des personnes mal intentionnées vont

²⁷⁷- La vente de l'âme fait écho aux propos de Degoul (2000) à l'égard du pacte diabolique, même si la notion d'engagement est rarement exprimée à Ste-Lucie.

de ce point de vue utiliser la « croyance » en l'*obeah* pour atteindre quelqu'un, en l'incitant à recourir à un praticien de l'*obeah* qui lui donnera un remède nocif :

Quand j'étais malade, j'avais une cystite, tous les gens disaient au bar que c'est parce qu'ils n'avaient pas pu avoir la mère, ils avaient eu la fille [sa mère est accusée d'*obeah*]. Mais si j'avais cru ça, j'aurais pris un remède de mauvaises cochonneries et c'est ça qui m'aurait tuée. Mais grâce à Dieu, je n'ai pas fait ça, je suis allée quatre jours à l'hôpital et je suis toujours vivante. Ils auraient voulu que je fasse ça et c'est peut-être même pour ça qu'ils le disaient, ils ont des mauvaises idées en tête (Fille d'une praticienne de/associée à l'*obeah* - 173)

Lorsqu'une personne a recours à l'*obeah* et/ou à un praticien de/associé à l'*obeah* pour « faire du mal », la responsabilité peut être partagée, incombant à l'initiateur et au praticien, à « celui qui a l'idée et celui qui le fait » - si l'on n'est pas soi-même praticien. De l'extérieur, la faute revient aux personnes qui envoient un sort et qui demandent qu'un sort soit envoyé, en plus des cas où elles en ont l'intention ou prétendent le faire ou le demander. En ce sens, « si tu vas chercher le Démon, c'est que tu es un Démon. C'est de ta faute », ou encore « c'est leur faute s'ils choisissent le chemin de Satan ». Dans cette perspective, la cessation de la pratique maléfique donne un argument de poids à cette responsabilisation, car la possibilité d'y mettre un terme est interprétée comme une volonté de faire du Mal jusqu'alors, en d'autres termes : « Si quelqu'un arrête de faire des *vye bagay*, c'est parce qu'il avait commencé ça tout seul, de sa propre volonté [...] c'est que tu voulais faire ça ». Cette attribution de responsabilité se manifeste aussi dans la culpabilité qu'un praticien peut ressentir à la suite de ses actes - car s'il « a tué quelqu'un, ça va rester sur sa conscience », le conduisant à se dénoncer lui-même - et dans la capacité qui lui est accordée de tempérer ses actions et de s'empêcher de faire plus de mal qu'il le pourrait. Cependant, l'association avec le Mal ne peut pas toujours être maîtrisée par les praticiens, ce qui peut les « pousser » à faire des choses qu'ils n'auraient pas souhaité au départ, car « le Diable peut te pousser à faire du mal ». Pour d'autres, essentiellement des praticiens, la responsabilité incombe plus souvent aux malades qu'à eux-mêmes, rappelant le processus de responsabilisation de la victime évoqué plus tôt (chapitre 6). La reconnaissance de la responsabilité morale n'est pas systématique et elle peut même être « détournée » par l'utilisation de référents moralement bons, comme la catégorie *Ginen* en Haïti permettant aux praticiens de revendiquer leur bonne moralité, fournissant un argument en faveur de l'innocence personnelle (Brodwin, 1996), une protection face à une éventuelle accusation de culpabilité (Vonarx, 2005). Cette question de l'intentionnalité ne consiste pas à savoir si les praticiens sont capables de provoquer des événements signifiants, mais plutôt de constater que souvent, ils doivent en assumer la responsabilité morale, étant donné que la moralité d'un individu est jugée comme capable d'orienter la direction donnée à la connaissance (Lambek, 1993). Définie comme étant la capacité pour un sujet volontaire et

conscient de prendre une décision sans en référer au préalable à une autorité supérieure, à pouvoir donner les motifs de ses actes, la responsabilité morale du praticien s'inscrit dans le processus de construction de sa personnalité morale. Quant à savoir à qui incombe la responsabilité morale pour les soins (Saillant, 2001), il semblerait que le visiteur ne remette pas totalement la responsabilité de sa situation au praticien, ni que le praticien invite le malade à renvoyer sa responsabilité sur un tiers (Camus, 1997), mais plutôt que le malade et le praticien soient finalement tous deux pleinement engagés dans l'acte et donc responsables (Ciekawy, 2001), ce qui renvoie à l'idée de responsabilité partagée.

7.1.2.3. Comment les protections et défenses relèvent de la croyance au Mal et de la pratique de l'obeah

L'autre glissement dont il est question ici consiste à estimer que la capacité de protection et de défenses face aux attaques d'*obeah* induit inévitablement une connaissance des ensorcellements et des attaques sorcellaires. Tout d'abord, la posture du « croyant inclusif » (chapitre 4) admet l'idée selon laquelle l'usage de protections magico-sorcellaires implique une croyance en l'efficacité de ces pratiques et en la possibilité d'être personnellement affecté par de telles attaques. De ce point de vue, c'est l'acte de se protéger qui donne l'illustration et la preuve de la « croyance », car si tu fais une protection contre des *maji nwè* ou des ennemis potentiels, c'est « parce que tu crois en ça » et le fait de ne pas croire impliquerait logiquement de « ne pas écrire des prières, mettre des choses sur ta porte ». En ce sens, on considère que « ceux qui utilisent des protections croient au Mal », illustrant le processus d'assimilation évoqué plus haut. Des inconsistances sont parfois constatées entre discours et actes, lorsque quelqu'un affirme « ne pas croire là-dedans » alors qu'on apprend par la suite qu'il « met des protections chez lui ». Ici, c'est bien l'acte de se protéger qui prend le pas sur le discours et la concrétisation de la croyance au Mal par l'usage de protections - la protection étant ainsi qualifiée de *bagay wanjé* - signifie que l'on est partie prenante de ce Mal, rendant ici nécessaire la revendication d'une posture exclusiviste. Ce phénomène apparaît dans le témoignage d'une femme à propos de sa voisine originaire de la Dominique, laquelle, parce que « son oncle pratiquait l'*obeah* là-bas [...] a dû transporter le Mal avec elle ». L'assimilation est ici faite entre l'usage de protections - manifestation d'une croyance en l'*obeah* -, la possession de connaissances et donc la possibilité de pratiquer. Toutefois, du point de vue des praticiens, le fait de s'« opposer (*opozé*) » aux *maji nwè* n'implique pas de savoir « défaire (*défè*²⁷⁸) » les sorts. La posture ex-

²⁷⁸- Ces deux termes *opozé* et *défè* n'apparaissent pas dans le dictionnaire de Frank (2001) et ce sont ici des traductions personnelles.

clusiviste invite à se défendre de « défaire (*kwazé*) » et de « faire », même si on se dit capable de s'opposer à un sort :

*Il y a des gens qui disent que si tu sais défaire, tu sais faire aussi. / Oui, si tu défais, mais pas si tu t'y opposes. Mais moi je m'oppose à ce que ça se fasse, ce n'est pas défaire ce qui est déjà fait. Défaire, c'est quelque chose qui est déjà fait et on va faire en sorte de couper ce qu'il a fait. Mais si tu t'y opposes, ce n'est pas de la *maji nwè* que tu vas faire pour ça. Ce n'est pas *gajé* que tu vas faire pour t'opposer. Mais tu sais quoi faire pour opposer, pour empêcher que ça se fasse (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 37)*

Un second glissement axiologique agit au plan des représentations associées aux défenses utilisées face à des attaques sorcellaires. Pour les uns, le fait de se défendre d'un acte de *tjenbwa* n'est pas du *tjenbwa*, mais ce qu'on appelle localement un *koupay*, c'est-à-dire une « action qui va briser un sort de magie noire (*action that breaks a black-magic curse*) » (Frank, 2001 : 117). Dans le cas d'une poursuite au tribunal suspendue par un *koupay*, un praticien estime que :

*Ce n'est pas du mal qu'ils font car c'est juste arrêter l'affaire [...], si quelqu'un fait du *tjenbwa* derrière toi et tu connais quelque chose pour empêcher que le *tjenbwa* travaille sur toi, cela veut dire que tu ne fais pas de *tjenbwa*. Tu ne fais juste que barrer le *tjenbwa* qu'on t'envoie. C'est un *koupay*. La personne qui est à l'audience et qui trouve quelqu'un pour barrer l'audience, c'est *koupay*. Tout ce qu'on va t'envoyer, tu vas le couper. Donc moi je n'appelle pas ça du *tjenbwa*. Si tu sais empêcher qu'un mal t'atteigne, ça veut dire que tu ne fais pas de mal aux gens, mais tu ne fais de mal à personne, mais tu sais empêcher. Il y a des gens qui croient que, à partir du moment où tu connais quelque chose pour empêcher qu'un *tjenbwa* se fasse, c'est que tu es un *tjenbwatè*, mais ce n'est pas comme ça. C'est comme quand quelqu'un te donne un coup et que tu sais le parer. Tu ne vas pas renvoyer le coup, mais tu vas te défendre. C'est ça qui est *koupay*. Donc si tu sais arrêter une affaire au tribunal ce n'est pas du *tjenbwa*, c'est *koupay*, c'est de la protection. [...] Il y a des gens qui restent à leurs affaires et qui ne font juste que se protéger (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 47)*

L'ambiguïté relative au *koupay* réside dans la conception locale selon laquelle il est impossible de stopper un sort qu'on ne sait pas soi-même faire, au sens où la capacité de défense et de désorcellement passerait forcément par la connaissance de pratiques d'ensorcellement : « Si tu peux l'arrêter, c'est que tu peux le faire [...] les gens ne peuvent pas bloquer ce qu'ils ne peuvent pas faire (*si ou sa doubtout, ou sa fè'y [...] Moun pa ka blotjé sa yo pa sa fè*) ». Dans cette perspective, retenons l'existence d'un pont axiologique entre la croyance au Mal, le recours à une protection et surtout la capacité de défense face à une attaque, lesquels supposent à des degrés divers une connaissance de l'*obeah* et donc souvent une aptitude à pratiquer l'*obeah*. Ce processus d'assimilation rejoint l'idée d'une interaction dialectique constante entre Bien et Mal (chapitre 5), là où la possibilité de « soulager » doit être reliée à celle de « donner la mort » et inversement, renvoyant à l'adage énoncé dans un autre contexte selon lequel « qui peut le bien peut le mal » (Camus, 1997a : 27). Dès lors, « faire du mal », est-ce aussi se protéger face à d'éventuelles attaques de sorcellerie, voire désensorceler quelqu'un ou recourir à un praticien associé à l'*obeah*

pour se soigner ? L'attribution définitive de qualités morales à un praticien semble difficilement réalisable, d'autant qu'il sera ardu de savoir s'il répond effectivement à une attaque ou s'il en est lui-même l'initiateur. Dès lors, afin de protéger leur statut moral, nombreux sont les praticiens qui adoptent une posture exclusiviste pour répondre à d'éventuelles accusations sorcellaires à leur égard ou pour les prévenir. Ici, la capacité de désensorceler n'engendre pas systématiquement la possibilité d'ensorceler, la relation entre « faire / défaire » n'étant pas systématique (chapitre 6), entre autres parce que le désorcellement est jugé plus difficile que l'ensorcellement : « Le plus souvent, on voit qu'il est plus facile de faire les choses que de les défaire ». Peu de personnes, excepté des praticiens de/associés à l'*obeah*, semblent admettre cette possibilité de dissociation, renvoyant à une posture exclusiviste pouvant être comprise comme la revendication d'une bonne moralité en se démarquant du Mal.

Parmi les postures énoncées, il est possible de distinguer deux conceptions dominantes des relations entre protection / désorcellement / ensorcellement. D'une part, une conception binaire et inclusive sous-entend que la possibilité de se protéger ou de « défaire » est étroitement liée à la capacité de « faire » et d'envoyer des sorts. De ce point de vue, protection et désorcellement ne sont que l'expression de la possession d'une connaissance magico-sorcellaire plus générale, rendant envisageable l'ensorcellement. D'autre part, il existe une conception plus nuancée, exclusiviste, qui instaure la possibilité d'une ou de deux position(s) intermédiaire(s), admettant la possibilité de se protéger, de se défendre ou de s'opposer aux sorts sans toutefois connaître les pratiques du Mal. Ces postures ne disposent pas du même contenu moral et la revendication d'une conception binaire et inclusive, plus présente dans la population, sert souvent de fondement aux discours accusateurs, alors que la mise en avant d'une conception exclusiviste apparaît chez des personnes (potentiellement) accusées souhaitant se démarquer des imputations d'*obeah* à leur sujet. La pluralité des postures possibles témoigne d'ambiguïtés qui rendent impossible une catégorisation figée des praticiens²⁷⁹, car cette diversité offre la possibilité de s'identifier à des modèles conceptuels et moraux variés, pour une même personne et à des moments différents. Ces glissements sémantiques et axiologiques - de sens et de valeurs - et ce processus d'assimilation incitent des interlocuteurs à se méfier des praticiens dont on estime qu'ils jouent sur plusieurs tableaux sans jamais révéler le fonds de leurs pensées et de leurs pratiques. Du point de vue de la désignation externe, une personne peut être accusée de pratiquer l'*obeah* quand (on dit qu') elle croit en la capacité des praticiens,

²⁷⁹ - Comme cela est effectué par Anderson (2008 : 9) à la Jamaïque par exemple, laquelle différencie trois types de praticiens et instaure une hiérarchie de pouvoir entre les trois : « *The Obeahman - the Modda, the Revivalist or Kumina healer - The Bushdoctor or Herbalist* ».

lorsqu'elle prétend le faire, qu'elle en exprime l'intention, qu'elle se protège, se défend face à des attaques ou défait des ensorcellements, ou bien sûr qu'elle envoie des sorts, que ce soit ou non en réponse à une attaque antérieure. Ces ambiguïtés conceptuelles inhérentes à l'économie morale de *l'obeah* sont en outre alimentées par des signes de l'engagement sorcellaire, agissant de concert comme moteurs d'accusation à l'égard de personnes soupçonnées de pratiquer *l'obeah*.

7.2. Signes de l'engagement, moteurs d'accusations sorcellaires

Au fil des conversations avec des interlocuteurs - praticiens ou non, accusés d'*obeah* ou non -, des signes de l'engagement sorcellaire, venant appuyer les discours accusateurs, sont apparus. Comme le dit Degoul (2000 : 113) à propos de son travail de « sémiologie populaire de l'engagement » en Martinique, il s'agit de « signes culturellement perçus comme indiciels d'une situation définie ». À Ste-Lucie, ces signes témoignent d'une imbrication étroite entre conduites, idiomes moraux et caractéristiques socio-économiques ou culturelles. Les accusations sorcellaires mettent à jour des jugements moraux, présents au sein d'un discours d'attribution impliquant au moins deux personnes - soit la personne cible et l'énonciateur - et basés sur un large panel de valeurs morales, comme la propreté, l'autosuffisance, la jalousie, la responsabilité, la discrétion... L'énonciation de critiques sur autrui se traduit donc par des propos adressés à des personnes jugées sales, voraces, jalouses, irresponsables, arrogantes... L'examen de ces signes révèle également l'existence de processus de moralisation récurrents (assimilation, contagion, altérisation), permettant de comprendre les modalités d'une économie morale de *l'obeah*. Les résultats apparaissant ici font état d'analyses transversales de trois niveaux de discours, émanant des personnes accusatrices tout d'abord, des personnes accusées ensuite et enfin du croisement entre valeurs morales locales et critères socio-économiques et culturels des personnes accusées d'*obeah*. Ces signes de l'engagement renvoient autant à des imputations basées sur des comportements, des capacités personnelles et des caractéristiques relationnelles, que sur des signes physiques et des critères socio-économiques ou ethno-culturels. Plusieurs de ces signes interagissent mais, par souci de clarification, des catégories sont créées, sans toutefois réifier ces critères et exclure leurs interactions mutuelles. La description rigoureuse des signes de l'engagement sorcellaire passe par la nécessaire prise en compte des rapports dialectiques et des influences réciproques entre stratégies de renforcement et de préservation du statut moral des personnes associées à *l'obeah* et discours accusateurs à leur égard, et c'est pourquoi l'analyse des signes de l'engagement sorcellaire fera place aux réponses des personnes accusées face aux allégations les concernant.

7.2.1. Signes comportementaux relevant directement de l'*obeah* et idiomes moraux associés

7.2.1.1. Attribution d'un pouvoir mystique

Un des moteurs d'accusation sorcellaire surgit suite à la présence estimée d'un pouvoir surnaturel ou de phénomènes inexplicables provoqués par / surgissant autour de la personne accusée. C'est par exemple le cas d'un praticien que sa mère expulse de la maison sous prétexte qu'il réalise des choses inexplicables. L'évocation de phénomènes surnaturels expérimentés conduisent à alimenter le côté « mystique » des praticiens. Dans son ouvrage, Husson explique la raison pour laquelle l'auteur du *Grand Albert* et du *Petit Albert* acquiert au fil du temps une réputation de magicien, est « accusé de magie », en disant que « c'était autrefois le sort de tous les grands esprits qui possédaient quelque chose d'extraordinaire dans les sciences, de les traiter de magiciens » (Husson et Seignolle, 2008 : 383). Ainsi, le soupçon quant à l'usage éventuel d'une force surnaturelle vient appuyer une accusation d'*obeah*. C'est le cas d'un pasteur qui est accusé d'avoir ensorcelé - et tué - un homme venu commettre un acte de vandalisme au presbytère, sur la base de ses dires devant témoins à propos du vol commis : « Cette semaine, quelque chose doit se produire²⁸⁰ (*on bagay oblijé fêt*) ». Lorsque cet homme décède une semaine plus tard, cette phrase est interprétée comme l'annonce d'un sort, les gens estimant que ce pasteur est doté de pouvoirs magico-sorcellaires.

Outre l'apparition d'évènements surnaturels, les accusations d'*obeah* portent aussi sur une interprétation particulière de certaines pratiques thérapeutiques et/ou magico-sorcellaires, d'autant plus lorsque celles-ci ne sont pas clairement définies. En effet, les doutes et les soupçons portent notamment sur la capacité à « faire toutes sortes de remèdes », paraphrase ambiguë qui, lorsque appliquée à des praticiens, peut leur valoir d'être accusés d'*obeah*. L'usage de cette expression pour qualifier une personne²⁸¹ engendre de sérieux soupçons à son égard et cela rappelle la posture inclusive développée plus tôt. Ces accusations visent aussi des pratiques clairement identifiées, comme chez ce praticien soignant la *blès*, qui se fait accuser d'être « un *tjenbwatè*, un *maji nwè*, [car] soigner la *blès*, c'est un truc du démon, c'est de la magie noire », ou chez ceux qui pratiquent l'hypnose ou la lévitation. On accuse aussi des prati-

²⁸⁰ - Cette phrase rappelle le constat émis par Favret-Saada (1977: 25) selon lequel, en sorcellerie, « l'acte, c'est le verbe ».

²⁸¹ - Lors d'une visite dans un village du sud de l'île, je réalise les effets de l'emploi de cette expression en constatant l'étonnement d'une interlocutrice et son air soupçonneux lorsque je lui demande s'il existe des gens qui font « toutes sortes de remèdes » dans le village. La gêne et le malaise suscités par une telle question ont abrégé la durée de la rencontre.

ciens disposant de prières supposément maléfiques, disant d'eux qu'ils ont « les mains sales », qu'ils « donnent des mauvais remèdes (*wimèd an mal*) », ou soupçonnés de se transformer en des êtres surnaturels. Tel est aussi le cas de personnes disposant d'un pouvoir de domination hors du commun - capables de « faire travailler les gens » ou d'« interdire à sa femme de parler aux gens, [de] la mettre droite (*dwèt*) », ce qui n'est pas sans rappeler l'imaginaire entourant les *zombi* (Degoul, 2005 ; Comaroff et Comaroff, 1999). La capacité de prédire l'avenir, de délivrer un possédé ou d'offrir un traitement jugé miraculeux est aussi pour certains l'objet de suspicions, ce qui peut inciter une personne à taire cette capacité. Des accusations se fondent sur l'aptitude supposée de provoquer la mort par sorcellerie, sur la revendication ouverte de l'association à l'*obeah*, ou sur le fait d'être apparemment protégé d'attaques sorcellaires.

7.2.1.2. Secret, clandestinité et idiomes moraux associés

L'ambiguïté du secret ressort dans le double effet qu'il produit, en inspirant d'une part la confiance, le secret étant alors associé à la confidentialité et d'autre part, la méfiance, donnant lieu à des soupçons sur les pratiques réelles (chapitres 4 et 5). Les praticiens, pour des raisons liées au type de connaissances magico-sorcellaires et aux conditions de transmission ou pour des questions de réputation - c'est-à-dire à cause d'une « large désapprobation sociale » (Bilby et Handler, 2004 : 154) et d'une non-acceptation de la pratique (Bourret, 2003) -, conservent leur pratique secrète, ce qui peut motiver des accusations ou des suspicions d'*obeah* à leur égard. Pour ne pas alimenter leur mauvaise réputation, « ces personnes ont tout intérêt à ne pas que ça se sache ». Le secret sera aussi priorisé étant donné les risques potentiels de son dévoilement, risques différents de ceux évoqués dans le chapitre précédent :

Toute personne qui fait ça [*l'obeah*], si tu vas lui poser des questions, il ne va jamais te dire la vérité. Ne crois pas qu'il va te donner la bonne réponse. S'il sait panser une maison si tu as des *maji mwè* chez toi, il ne te donnera pas la vérité là-dessus. C'est un malfaiteur, alors s'il fait ce remède-là, il ne voudra pas te le donner de peur que tu le tiennes lui ou un de ses amis. Il ne le fera jamais. Il ne te donnera pas un remède naturel. Parfois, il va te donner quelque chose à boire et ça ne va pas marcher. Il sait que ce qu'il fait n'est pas droit, alors il ne va pas faire ça (Un praticien de/associé à *l'obeah* - 34)

Le secret, ou ce qui est perçu comme tel chez un praticien refusant de partager l'identité de ses visiteurs ou de donner des « informations », conduit à des soupçons sur l'éventail de ses connaissances et sur ses intentions réelles. La suspicion vise aussi un membre d'une Lodge car le secret inhérent à son groupe va être interprété comme la manifestation du fait que « c'est le démon qui est là ». Ainsi, ne pas s'épancher sur ses activités peut conduire à être accusé d'*obeah*, telles ces personnes qui gardent leur

recours secret justement pour éviter d'être « tâchés ». Toutefois, le voile entourant certaines pratiques ne fait pas systématiquement l'objet d'accusations sorcellaires et ce sont parfois des soupçons d'ignorance qui s'adressent à une personne dont on suppose qu'elle ne connaît en fait rien du tout. Ce scepticisme à l'égard des personnes revendiquant l'*obeah* se traduit par l'attribution de mercantilisme et de mensonge - même s'il persiste tout de même un doute quant à leurs capacités. Le mystère et le doute planent sur le statut moral des personnes associées à l'*obeah*, se traduisant par une remise en question constante de la paroles des interlocuteurs.

Un des aspects alimentant le processus accusateur en rapport au secret se base sur le moment - la nuit - associé aux pratiques de l'*obeah*, alors effectuées dans la clandestinité et le mensonge (chapitre 5). De cette façon, toutes les activités nocturnes sont jugées illicites et donnent potentiellement lieu à des accusations d'*obeah*. Cela nourrit les accusations à l'égard de praticiens qui possèdent des lieux de pratique isolés, fermés à clef, ou sombres, à l'égard de personnes travaillant de nuit ou envers des fossoyeurs. Pour ces derniers, le soupçon est alimenté par l'éventualité d'un profit retiré par l'accès à des instruments d'*obeah*, au plan personnel ou financier, ce qui les rend très prudents dans leur travail. Des personnes résidant près d'un cimetière, lieu inquiétant et potentiellement maléfique, vont aussi être soupçonnées d'accointances avec l'*obeah*, d'autant plus si elles affirment ne pas avoir peur d'un tel lieu. On suppose que des pratiques d'*obeah* s'y déroulent, à preuve ces ossements qui auraient été trouvés dans le cimetière de Castries (Choc), allégation démentie publiquement à la télévision par le gardien du lieu. Étant donné le doute entourant les pratiques (jugées) clandestines, le caractère légal de certaines démarches vient justifier leur non-malfaisance. Tel est le cas du recours judiciaire, intervenant comme facteur de légitimation des pratiques, car le fait de recourir aux lois ou à la police garantit à la fois la légalité des pratiques et leur légitimité morale. Un policier rapporte la requête judiciaire d'une praticienne pour expliquer la légitimité qui lui est attribuée, ce qui serait impossible pour des pratiques associées à l'*obeah*.

La posture inclusive joue un rôle dans la perception du secret, dans la mesure où l'ambiguïté attribuée à un comportement, une pratique ou un objet de croyance est suspecte, car révélatrice d'un double jeu impliquant mensonge et discrétion. De ce point de vue, les praticiens sont dits être en possession d'un « pouvoir déguisé (*disguised power*) », se traduisant par des pratiques effectuées « en cachette » et par des formes de communication et des comportements marqués par la dissimulation : parler à voix basse, répondre très rapidement par des phrases courtes, observer attentivement les autres, ne ja-

mais sourire, avoir un regard jugé équivoque, baisser la tête face à un interlocuteur, être d'humeur changeante... Ces comportements jugés ambigus touchent précisément le regard : « Ceux qui font *gajé*, c'est facile de les repérer. Regarde-les bien, ils ne te regardent jamais dans les yeux. Leurs yeux sont toujours à terre, alors il suffit de les fixer pour savoir. C'est une ruse. Alors à partir du moment où ils ne te regardent pas dans les yeux, c'est parce qu'ils ont une ruse. »²⁸² Certains de ces comportements jugés secrets et clandestins seront interprétés comme une marque de puissance ou une forme de protection, ce qui touche également des signes physiques et matériels attribués à un engagement sorcellaire.

7.2.2. Signes physiques et matériels

Des signes physiques, retenus comme signes de l'engagement, sont reliés à des idiomes moraux tels que le secret et la propreté. Parmi ces caractéristiques, pensons à l'apparence physique, reliée à la physionomie et à l'âge notamment (Kelley, 2005), signes également mentionnés par Favret-Saada en termes de force/faiblesse physique (1977). L'interprétation faite des yeux rouges (injectés de sang, rougis par la fatigue, le manque de sommeil ou l'alcool...) touche des personnes²⁸³ dont on suspecte une intense activité nocturne et donc souvent associée à la clandestinité. Des praticiens possèdent en effet cette particularité, ou un surnom qui y réfère, car, dit-on, les gens pratiquant l'*obeah* ont beaucoup de « crottes dans les yeux (*lasi*) [...] tout simplement parce qu'ils ne dorment pas la nuit ». D'autres parties du corps humain sont aussi mentionnées comme signes motivant des accusations sorcellaires, comme les doigts, plus précisément des pouces. Une praticienne se faisant accuser de *gajé* par son neveu répond par un geste des deux mains, les pouces tournés vers le bas : « J'ai des gros pouces qui n'ont pas tous la même longueur », sans préciser toutefois l'usage de ce terme. Cette utilisation se rapproche de l'attribution sorcellaire énoncée en termes de « mains sales ».

Des caractéristiques associées à la physionomie apparaissent à plusieurs reprises comme signes d'engagement, lorsque l'on dit reconnaître un *maji nwè* à son « langage corporel » : « Si tu as de l'esprit, tu peux reconnaître quelqu'un qui fait *maji nwè* à sa façon de marcher. Si tu vois que ces deux pieds vont vers le milieu, tu sais que c'est ça. » (Rayman, n.d.a) Avoir des « jambes en arc [arquées = *Genu*

²⁸²- Le même constat est effectué par Camus (1997c) et Favret-Saada (1977) à propos du fait de « baisser les yeux ».

²⁸³- Et des animaux, signe manifeste de la présence de *gajé*, tel un âne aux « deux yeux qui pleurent ».

Varum] » ou « marcher crochu (*kochi*²⁸⁴) » constitue un signe moteur d'accusation, autant lorsque c'est la personne accusée elle-même qui est concernée que ses enfants, selon le principe de l'effet boomerang. Des accusations d'*obeah* visent un praticien atteint d'un problème à la hanche rendant sa démarche vacillante et un autre dont on dit qu'il « marche mal ». On admet aussi qu'une « personne mauvaise » est reconnaissable à « sa façon de s'habiller, de parler », d'autant plus si elle est « habillée n'importe comment ». Le *gajé* serait aussi repérable à sa démarche ou à son allure voûtée, à des problèmes de dentition, caractéristiques d'une vieillesse devenue apparente, quand « tes cheveux deviennent blancs, [que] tes yeux ont besoin de lunettes, que tu n'as plus toutes tes dents ». L'interprétation sorcellaire de signes physiques caractérisant le vieillissement semble assez courante, visant des personnes dont le visage commence à « devenir ridé ». Comme le montre Kelley (2005 : 73), les personnes âgées sont associées à l'*obeah* :

In addition to practicing *maji mwe*, old people were described as practitioners of obeah practices. A religious leader explained that : « Obeah it is associated with more elderly people in our society. This is because they are closest to our forefathers from Africa who brought with them the old tribal way of trying to control their world. And so the old ones pass it on to their children, so the perception is, these old people, are obeah people »

À l'inverse, des praticiens paraissant beaucoup plus jeunes que leur âge sont aussi soupçonnés de « faire quelque chose » pour leur jeunesse apparente²⁸⁵. Un chapitre précédent analysait la présence de perceptions différenciées à Ste-Lucie, eu égard à la génération et au lieu d'habitation et ce clivage apparaît au sein des représentations associées à l'*obeah*. En effet, les accusations sorcellaires visent des personnes âgées et un statut sociodémographique spécifique : on entend que les jeunes générations font très peu usage de l'*obeah*, même si cette représentation semble en partie inexacte compte tenu du jeune âge d'une partie (1/5) des praticiens de/associés à l'*obeah* rencontrés, lesquels évoquent une diversité générationnelle des personnes recourant à leurs services.

De façon générale, l'infirmité, l'invalidité ou l'« anormalité » physique offrent des conditions favorables aux accusations d'*obeah* et plus généralement à des imputations de moralité douteuse. L'analyse des représentations liées aux déficiences mentales (chapitre 3) permet de constater que celles-ci alimentent des accusations d'*obeah*, à l'égard de ce praticien dont plusieurs enfants sont atteints de

²⁸⁴ - Signifiant à la fois « courbé, de travers » et « malhonnête » renvoyant au mot « *crooked* » en anglais (Frank, 2001), ce qui révèle sa valeur descriptive et moralement connotée.

²⁸⁵ - À l'extrême et dans le contexte congolais, Tonda (2008) montre comment l' « enfant-sorcier » constitue cet « autre » par excellence, représentant une « altérité familiale radicale ».

troubles de santé mentale, l'explication du malheur se basant entre autres sur l'effet boomerang. En ce sens, les personnes atteintes d'un handicap mental seront plus à même d'être accusées d'*obeah*, comme cela semble le cas également à la Dominique (Mantz, 2008). L'interprétation morale de critères esthétiques se fonde quant à elle sur des extrêmes, au sens où la beauté constitue pour les uns l'expression de la bonté et pour les autres la mauvaiseté, car « quand une personne est belle, elle est mauvaise ». Ces propos rappellent le discours auto-dévalorisant d'un praticien attribuant sa notoriété à un paradoxe apparent : « Tu vois comment je suis laid (*lèd*) et j'habite dans les *wazyé* en bas et tu es venue me voir. [...] Parmi tous les gens que tu as vus à Ste-Lucie, tu ne vois pas que c'est moi qui suis le plus laid ? » Ce point de vue fait écho à la notion d'inversion symbolique et au processus d'altérisation, points davantage approfondis en relation au lieu d'exercice et aux caractéristiques socio-économiques et ethnoculturelles. À cet égard, l'apparence physique d'un praticien (tatouages²⁸⁶ associés à la Cabale, piercings et cicatrices) est remarquable et la visibilité de ces signes est associée à une certaine marginalité, il est qualifié de « gangster » et accusé de sorcellerie par l'entourage. La présence de cicatrices comme signe distinctif de l'*obeah* renvoie à la conception de l'existence d'un marquage sur le corps des individus, ce qui rejoint l'idée précédemment développée d'une visibilité du Mal (chapitre 5), ce qui fait dire à une interlocutrice : « Si je vivais dans le mal, peut-être que je serai déjà infirme ». Toutefois, d'autres penchent en faveur d'une invisibilité du Mal, au sens où « la méchanceté n'est marquée sur le visage de personne. Et la bonté non plus. »

Certains de ces signes physiques sont différemment sollicités selon le genre de la personne accusée. En effet, le fait, pour une femme, de ne pas correspondre aux critères associés à la féminité peut nuire à sa réputation et lui valoir des accusations d'ordre moral, si par exemple elle se coiffe d'une façon jugée inappropriée, s'habille « comme un homme » ou adopte des comportements jugés masculins. Sa moralité sera également mise en doute si elle affiche des comportements hypersexualisés. L'importance accordée à l'apparence physique des femmes se traduit en termes de propreté et de santé, rejoignant la notion de saleté morale évoquée par un interlocuteur à propos de l'apparence malade d'une praticienne qui « n'a pas l'air en bonne santé (*she doesn't look too healthy*) ». Pour les hommes, c'est en cas de transgression perçue des rôles genrés qu'ils peuvent être accusés d'*obeah*, en cas d'usages d'artifices féminins par exemple (port de vernis à ongles sur les mains ou les pieds).

²⁸⁶- À la Dominique, les tatouages sont associés au satanisme et à la sorcellerie nord-américaine (Mantz, 2003 : 136)

Outre les caractéristiques physiques, esthétiques et les déficiences physiques et mentales, des signes matériels constituent des moteurs d'accusation sorcellaire. Tel est le cas de « drapeaux (*flag*) » et de constructions particulières disposés devant une maison, qualifiés de « tas de cochonneries ». D'autres objets, situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la maison (décorations, autel, bougies et bibelots significatifs), agissent également comme moteurs d'accusation. Pensons aussi à des objets portés par des personnes accusées, comme des colliers (statuette africaine, dents de lion - trophée de chasse -), un « un mouchoir » et surtout des bagues « arrangées ». Ces bagues aux propriétés diverses (chapitre 3) sont pour certains la marque évidente de l'appartenance à un groupe occulte, comme les Lodges ou des sociétés secrètes, et seront alors consignées leur taille, leur couleur, leur qualité, la façon dont elles sont portées et les inscriptions - visibles ou non – qui y apparaissent. Les personnes à l'origine de leur transmission ou tout simplement le port de bagues interviennent comme signes d'*obeah* et un interlocuteur, voisin d'un *gadè*, dira à son propos : « Il semble que Monsieur est allé faire *gadè* en ville. Parce qu'à partir du moment où il est parti avec ses bagues c'est pour aller faire des trucs *gadè*. » Ce type d'accusations fondé sur le port de bagues conduit des personnes qui les en possèdent à se défendre systématiquement d'affiliation à l'*obeah*. Tous ces signes font état d'une conception de la visibilité (physique, physiologique, esthétique, comportementale et matérielle) du Mal et ils suscitent l'idée selon laquelle des attitudes, des caractéristiques socio-économiques et ethnoculturelles sont associées à des accointances avec l'*obeah*.

7.2.3. Attribution de signes comportementaux et relationnels

7.2.3.1. Autosuffisance, assurance, bravoure et arrogance : un continuum accusateur

L'assurance et la maîtrise de soi, lorsque apparentes dans les relations sociales, peuvent constituer des moteurs d'accusation de sorcellerie. Une attitude d'assurance transparaît tout d'abord chez une personne jugée indépendante, financièrement et relationnellement (chapitre 5). Cette indépendance financière peut conduire à des jugements moraux émanant de personnes jalouses, et à des interprétations sorcellaires en fonction d'une supposée réussite professionnelle et financière (chapitre 3), ce qui ressort ici : « C'est pour ça que les gens ont peur de moi [déclare un praticien]. Je travaille tous les jours à mon compte. Et ils disent toujours que je n'aurai pas besoin de tout ce que je plante. » Ce processus accusateur est également mentionné par un membre d'une Lodge accusé d'*obeah* : « Ils vont dire que ces gens-là, les gens qui *se tiennent tout seul*, croient à toutes sortes de choses ! ». Cette expression

« *bon pou kò'y* » (chapitres 2 et 5) fait référence à la présence potentielle d'une protection magico-sorcellaire chez un individu jugé capable de se défendre seul, jugé autosuffisant : « Parce que ces gens ne te comprennent pas, ils disent que tu es un *witch*. Parce que tu te tiens droit, que tu ne parles pas aux gens comme eux, que tu ne te querelles pas, les gens croient que tu es un *witch*, alors que tu n'es pas un *witch* du tout ! (Rires) » Cette assurance sera jugée d'autant plus suspecte s'il s'agit d'une femme²⁸⁷, à l'instar de cette praticienne, indépendante financièrement et respectée pour ses soins, qui explique les accusations d'*obeah* à son endroit par une jalousie à l'égard de son autonomie. Ce phénomène est évoqué par une autre praticienne : « À partir du moment où tu as tout, en fait à partir du moment où tu ne demandes rien à personne, si tu ne vas chez personne demander des choses, ils ne vont pas être contents et ils vont te faire des jalousies ». Certaines allégations liées à l'indépendance doivent semble-t-il être analysées en lien au genre de la personne accusée, telle cette femme taxée d'être une « sorcière (*witch*) » parce qu'elle ne répond pas positivement aux avances d'un homme et qu'elle ne lui « donne pas » ce qu'il veut. Pour une femme, les possibilités de refuser les avances d'un homme sont minimales et cela peut lui valoir des attitudes discriminantes. Ainsi, le genre des personnes accusées, déjà présent en rapport aux signes physiques et à l'âge notamment, s'associe à d'autres critères dans ce processus accusateur. Des femmes sont davantage accusées de sorcellerie si elles sont autonomes²⁸⁸, financièrement indépendantes des hommes et que l'on juge qu'elles disposent d'une « force » particulière, ce qui peut concerner des femmes dont le métier suppose de se déplacer régulièrement (Press Clayton, 1978). Même si, selon Wilson (1969), l'indépendance financière peut aussi être valorisée pour les femmes, on assiste à travers ces accusations genrées à la construction d'une figure de « femme dangereuse à moralité suspecte » (Cabezas, 2004 : 1004), rappelant les interprétations apparues lors de la chasse aux sorcières en Europe, les femmes étant définies, par leur nature, intrinsèquement diabolique (Starhawk, 2003 ; Planté, 2002), au pouvoir redouté (Mommessin, 2010), donnant lieu à l'image de la sorcière comme « cauchemar standardisé », condensation de l'asocialité et de l'immoralité (Wilson, 1951). Ce processus accusateur est relié aux transformations sociales actuelles, provoquant des bouleversements majeurs des figures de la masculinité et de la féminité (Comaroff et Comaroff, 2010). À Ste-Lucie, ce phénomène s'alimente de la conception d'une « nature féminine » étroitement liée à la « croyance en l'*obeah* », là où les femmes

²⁸⁷ - Le caractère genré des accusations de sorcellerie est abordé par Comaroff et Comaroff (1993), lesquels mettent en relation ces accusations dirigées envers les femmes avec la situation contemporaine, là où elles gagnent parfois davantage de liberté en contexte de changement.

²⁸⁸ - C'est en ces termes que Austen (1993 : 101) évoque les effets de la « modernisation » dans certains pays d'Afrique, révélant qu'une « nouvelle catégorie de sorcière » est créée en contexte urbain, à savoir des « femmes libres » travaillant et accumulant personnellement de la richesse.

sont réputées plus susceptibles d'y croire - et donc d'y être associées -, de consulter les *gadè* et d'évoquer leurs recours²⁸⁹, car il s'agit d'une société matrifocale, « matriarcale ». Cette attribution sorcellaire visant spécifiquement les femmes témoigne d'un processus d'accusation de sorcellerie genré, fondé en partie sur cette question d'indépendance relationnelle et financière.

En contexte magico-thérapeutique, cette indépendance est attribuée à des praticiens expérimentés qui affirment leur supériorité magico-sorcellaire et thérapeutique. En effet, est autosuffisant celui qui n'a pas besoin des autres pour se défendre, ce qui sous-entend une connaissance potentielle des protections et/ou des défenses de/associées à l'*obeah*, idée exprimée quand on dit de quelqu'un qu'il est « son propre maître (*mèt kò'y*) ». La perception d'une confiance en soi jugée trop grande pourra donner lieu à des suspicions en termes sorcellaires, témoignant d'une assurance associée à de l'audace ou à de la « malice (*malis*²⁹⁰) ». À l'extrême, le soupçon et les accusations sorcellaires se basent sur une supposée arrogance, attitude contraire aux qualités morales valorisées que sont la réserve et la discrétion (chapitre 5). L'arrogance est attribuée si l'on « fait des désagréments (*fè dézagwéman*) » et que l'on manque de décence et de réserve dans la sphère publique. Dans certaines situations, c'est la franchise qui devient arrogante, attribuée au fait d'être « très direct ». Ainsi, on entend que le « parler franc » constitue une « caractéristique africaine », ce qui renvoie aux représentations négatives à l'égard de l'Afrique, développées plus loin. Cette franchise est associée à l'*obeah* chez des personnes dévoilant, par exemple par des pratiques divinatoires, la vérité qu'on voudrait cacher. Un animateur de radio connu est ainsi accusé de sorcellerie en partie à cause de son « arrogance » et de sa capacité de dénonciation publique, qu'il justifie par la volonté de réparer des injustices. Ces facultés relèveraient d'un pouvoir acquis prétendument lors de séjours en Haïti, alors que lui-même confirme ne jamais s'être rendu dans ce pays. On parle ici d'arrogance et d'association à l'*obeah* sur la base de l'aptitude à insulter ouvertement quelqu'un ou à l'insulter publiquement, comme chez des personnes diffusant de nombreuses rumeurs sans être contrariées d'aucune façon.

En outre, franchise et arrogance interviennent pour qualifier des pratiques et des comportements jugés rapides. La notion de temporalité doit en effet être prise en compte comme moteur d'attribution sorcellaire, notamment lorsque les accusations se fondent sur le mercantilisme et la volonté de

²⁸⁹ - Ce qui est contredit par ma recherche, les hommes praticiens étant bien plus volubiles que les femmes, ce qui est sans doute lié au fait que je sois une femme.

²⁹⁰ - Le terme *malis* (« *devious* » en anglais) signifie plus précisément « détourné, sournois » (Frank, 2001).

satisfaction rapide de ses besoins, comme pour un séjour en Haïti visant à régler ses problèmes car « le tribunal ferait perdre du temps ». Cela rappelle la distinction établie en Martinique entre la « réussite progressive [...] conduite avec l'aide de Dieu » et la « fulgurance diabolique de l'ascendance financière soudaine » (Degoul, 2000 : 119). La pratique magico-sorcellaire est ici perçue comme une pratique forcée, visant un prompt résultat :

Je pense que tout ce qui est fait de force ne sera pas là pour tout le temps. [...] Les choses qui vont trop vite sont forcées (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 34) / Tout ce qui est forcé n'est pas bon. Ce qui est forcé l'est juste pour un temps (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 24) / Ce que j'ai appris, c'est qu'il y a beaucoup de gens qui suivent le côté de Satan, car avec lui on a les choses plus vite. Dès que tu l'appelles, il est là avec toi. Si tu as besoin du Bon Dieu, il va prendre un petit temps pour te le donner. Mais les mauvaisetés, dès que tu appelles Satan, il est là pour te les donner. Car tu sais que la mauvaiseté est plus facile à faire que la bonté (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 47) / La prière c'est une demande au Bon Dieu. Et la prière prend du temps. Mais le *tjenbwa*, le *vodou*, ces choses-là ne prennent pas de temps. À partir du moment où tu l'appelles, il te sert. [...] La prière, c'est celle du Bon Dieu. Elle est forte, mais elle prend du temps (Un praticien de l'*obeah* - 50)

L'accès au Bien est ici relié à la notion de temporalité²⁹¹, dans la mesure où il est difficile et exige davantage de temps et de patience que le chemin du Mal. En outre, l'arrogance est associée à la bravoure chez une personne utilisant un humour provocant, tel un praticien faisant des blagues outrageantes à des individus, dans des lieux publics, sans avoir peur des conséquences éventuelles, cette attitude contribuant au fait qu'il soit accusé de *maji mwè*. Cette témérité s'exprime en termes d'absence de signes de soumission au quotidien, présente chez des personnes qui ne se laissent « pas faire quand les autres font des *papicho* ». La bravoure et le courage sont des attitudes valorisées, davantage chez les hommes que chez les femmes, même si elles sont en même temps suspectes, s'inscrivant alors au sein de représentations sociales, magico-sorcellaires ou non, marquées par des relations de pouvoir, comme en témoigne l'adage selon lequel « si tu n'es pas fort, tu es faible (*si ou pa fò ou fèb*) », révélant une conception binaire des rapports de domination. Dans certaines situations, la bravoure impliquerait une force sumaturelle obtenue par des pratiques d'*obeah* et elle est attribuée à des personnes fréquentant des lieux jugés malfaisants (*bush*, ghetto, cimetière, maison dite « hantée ») qui susciteraient chez le commun des mortels un sentiment de peur. Ainsi, un interlocuteur accusé d'*obeah* se justifie par le fait que ce sont des gens qui le « tâchent (*bay vyé tach*) » parce qu'il fréquente « les *bush* et les *wazyé* alors que tout le monde en a peur ». Les accusations sont ici motivées par le caractère jugé malfaisant des lieux, auquel s'ajoute la perception d'une mobilité intense. Cette revendication de bravoure est parfois explicite chez

²⁹¹ - La moralisation différenciée selon la durée des échanges est mentionnée chez Parry et Bloch (1989), là où des attributs plutôt négatifs sont donnés aux échanges à court terme. Richman (2005) évoque également cet aspect dans son étude sur la dialectique *Guinea / Magic* dans le *vodou* haïtien en contexte migratoire.

des praticiens qui disent n'avoir « peur de rien dans la vie », « peur de personne, ni policiers, ni gendarmes, ni président » et qui rappellent la nécessité de « ne jamais montrer que tu as peur (*péwèz*) [...] sinon tu risques de te faire détruire (*twapé détwi*) ». Des personnes sont accusées d'*obeah* parce qu'on estime qu'elles adoptent des comportements relevant d'un courage démesuré, comme chez cet homme marchant aux côtés de celui qui l'a par le passé agressé, ce qui incite sa voisine à lui attribuer une protection magico-sorcellaire. Outre l'absence de peur, des praticiens sont accusés de « faire peur », de façon recherchée ou non.

L'attitude de praticiens qui ne semblent pas affectés, voire qui paraissent satisfaits, des accusations d'*obeah* à leur égard concourt à cette impression de bravoure et d'arrogance, et confirme de telles interprétations sorcellaires. En effet, alors qu'ils devraient se justifier d'une telle affiliation sorcellaire ou la nier, ils paraissent plutôt en jouir. Tel est le cas de praticiens répondant par le sourire, l'humour ou la sérénité aux accusations d'*obeah* les concernant - point abordé en fin de chapitre -, ce qui témoigne d'une supposée implication magico-sorcellaire. D'autres attitudes (prêcher le faux pour savoir le vrai, soutirer des informations, faire avouer des crimes...) vont faire croître l'imputation d'arrogance, comme chez ce praticien qui suscite un aveu de vol :

Un jour, alors qu'on enterrait quelqu'un dans le cimetière, il y a quelqu'un qui me dit qu'on lui a volé un gros giraumon. Je lui demande s'il veut savoir qui l'a volé. Il serait bien content de savoir, me dit-il. Mais la personne qui a volé le giraumon est là. Juste pour les surprendre, je dis : « Je prends trois feuilles de giraumon et quand nous allons enterrer cette personne, je vais y mettre les feuilles, dire ma prière et la personne qui a volé le giraumon, si elle ne dit pas que c'est elle, elle va mourir dans trois jours, comme celui qu'on va enterrer ». Le voleur entend ça. Quand on enterre la personne, je prends trois feuilles (Rires) et je dis ma prière, puis je dis : « La personne qui a volé, je te mets là et, dans trois jours, tu vas être comme celui qui est dans le trou », et je jette les trois feuilles. À peine dit ça, le voleur saute dans le trou pour aller récupérer les feuilles ! J'en ai reparlé avec lui, il n'y a pas si longtemps. Et là, on va dire que je fais *gadé*... (Rires). Et il ne sait pas que ce que j'ai fait là, c'est une bêtise. Et il pensait que ce que j'avais dit allait le tuer. Et ça l'a fait avouer (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 26)

On voit ici comment le langage est utilisé pour susciter un comportement précis et comment ce qui ne relève que d'une « bêtise » sera interprété en termes d'arrogance et d'engagement sorcellaire par la suite. Cette connaissance des codes culturels entourant l'*obeah* donne lieu à des comportements jugés provocants chez des praticiens utilisant ces représentations pour semer le doute chez l'interlocuteur, ou pour s'assurer une protection, ce qui renvoie à la notion d'instrumentalisation des accusations. C'est aussi parfois la rhétorique des praticiens qui sera jugée arrogante, lorsqu'ils emploient des termes polysémiques pour qualifier leur pratique, en termes d'« habileté dans beaucoup de choses », par exemple, sans toutefois préciser de quel type d'habiletés il s'agit. Ces rumeurs en termes de protections surnatu-

relles touchent des personnes épargnées par des vols, alors que la situation semblait pourtant profitable aux voleurs - laisser ouverte la porte d'entrée de sa maison ou de son automobile, être une personne âgée vivant seule. L'interprétation sorcellaire surgit également à l'intention d'une personne réputée protégée des sorts qui lui sont destinés, le processus consistant à penser l'inefficacité de l'ensorcellement en lien avec le supposé pouvoir de la personne visée. On accuse ainsi une femme témoin de Jéhovah parce qu'elle brûle le sort qui lui est destiné pour le « défaire ». De telles accusations visent aussi des gens revendiquant ouvertement leurs capacités magico-sorcellaires, ou qui n'ont pas peur de personnes elles aussi accusées de sorcellerie, en se permettant par exemple de ne pas payer un *gadè* pour la consultation fournie.

La possibilité de punition mortelle ou de menace de mort inspire la peur, un praticien expliquant ainsi les réactions à son égard : « Pourquoi ils ont peur de moi ? Ce sont eux les voleurs, parce que c'est à eux que je dis, lorsqu'ils me volent, que je vais leur faire quelque chose [un travail d'*obeah*] ». Cette menace constitue une forme de protection, via l'affichage d'une absence de peur adressée à son agresseur potentiel, à l'instar de cette praticienne menaçant son voisin venu faire *maji nwè* chez elle : « Je lui ai dit que s'il refaisait ça, il allait commencer à marcher à quatre pattes partout et tout nu, mais qu'en aucun cas, il allait entrer dans ma maison. Je lui ai dit que je savais qu'il faisait *maji nwè*. [...] Une maladie l'a pris et il est mort. » Cette peur engendre à la fois des médisances et du respect envers des praticiens, ce dernier constituant d'ailleurs un argument de légitimation de la pratique (chapitre 6), l'assurance provoquant la respectabilité, comme dans le cas des *djiné* qui « faisaient peur, mais [qui] étaient aussi grandement respectés ». On entend que les gens « respectent ceux qui sont plus forts » et l'expression « *bon pou kò'y* » est alors utilisée pour démontrer cette forme de respect²⁹². Faisons ici référence aux écrits de Chomsky (1995) montrant le mélange de peur et de respect qu'inspirent les praticiens de l'*obeah* en contexte afro-jamaïcain au Costa Rica : « *Obeah was clearly a force to be feared as well as admired* » (Chomsky, 1995 :854, note 58). La peur ressentie face aux praticiens de/associés à l'*obeah* pose la question de l'affichage de la pratique, laquelle implique de la peur, de la prudence et des marques de politesse à leur égard pour s'éviter des représailles. La pratique « ouverte » et « franche » invite à la méfiance et suscite la crainte dans l'entourage.

²⁹²- Le travail de Bougerol (2010 : 132) permet également de voir les liens étroits existant entre le « dégoût » de certaines personnes à l'égard des Haïtiens et le fait que « paradoxalement, ce même dégoût les conduit à adopter des conduites de respect », montrant par là qu'il est plus facile de dénigrer les Haïtiens en tant que groupe que de s'en prendre à un individu précis.

7.2.3.2. *Mercantilisme, vénalité et charlatanisme des praticiens de/associés à l'obeah*

L'aspect mercantile qu'on accole aux activités des praticiens s'ajoute aux accusations d'intérêt sexuel pour leurs patientes, ces deux types d'accusations étant également relevés par Favret-Saada (1977). Un jugement négatif sera porté envers une personne qui « fait les choses pour l'argent seulement », qui « mange l'argent », qui « te prend ton argent », qui a « la tête à l'argent », ou tout simplement qui « fait de l'argent avec ça ». Ce type d'accusations, donnant lieu à des stratégies d'évitement comme la revendication de bienfaisance (chapitre 5), s'exprime ainsi :

Il y a des gens qui prétendent être guérisseurs. Il y a une dame qui vient à la messe tous les matins et elle dit qu'elle guérit des gens. Elle a une sœur qui est malade depuis des années, elle n'a rien fait pour elle. Je ne dis pas qu'elle ne peut rien faire, mais c'est comme ça. Elle voit beaucoup d'autres personnes et elle demande beaucoup d'argent. Elle est là pour l'argent, elle se vante disant que c'est un don qu'elle a reçu de Dieu. Mais les dons de Dieu sont gratuits. Il y a des gens qui essaient de couillonner les autres (Un prêtre - 7)

Ces gens-là ne font pas ces choses-là pour rien. Normalement, si tu vas les voir, ils vont dire qu'ils veulent cinquante dollars pour commencer à faire leurs choses, bon je dis cinquante, mais je ne sais pas hein ! [...] Ces personnes-là, même si elles ne vont rien te faire, ou ne rien te dire, tu vas devoir payer. Ces gens-là ne travaillent pas pour rien. Ces gens-là font du gros travail, mais ils ne vont pas te le faire pour rien (Un praticien de/associé à l'obeah - 76)

Les accusations de cupidité sont très fortes envers les *gadè* : « Les gens qui font *gadè*, ils vont prendre combien d'argent ! » / « Les gens paient beaucoup d'argent pour aller voir les *gadè*. Ils paient plus d'argent que pour aller voir les docteurs. » L'exigence de rétribution financière est souvent très mal jugée, parce qu'elle est condamnable en elle-même, mais aussi parce qu'elle est posée comme condition nécessaire à la thérapie (chapitre 6). Ainsi, les praticiens sont accusés de « voler » leurs visiteurs car ils exigent une rétribution avant la preuve de l'efficacité du remède :

Il y en a qui disent n'importe quelle bêtise, mais ils vont te demander l'argent. Tu dois leur donner plusieurs centaines de dollars pour qu'ils t'arrangent ça. Et parfois, ce n'est pas efficace. Mais ils peuvent dire que ça l'est. [...] On ne peut pas faire confiance aux gens, parce que souvent ils mentent. Ils mentent pour l'argent. Mais ils ne demandent pas tous de l'argent, certains disent que s'ils demandent de l'argent, ils vont perdre leur don. Si je te donne un remède et que tu guéris, si tu as une conscience, tu vas me donner quelque chose - une orange - un jour. Les gens acceptent plus ceux-là [ceux qui acceptent quelque chose en retour] que ceux qui demandent l'argent. Parce que Jésus ne demande de l'argent à personne pour guérir. Tu dois réfléchir à partir du moment où quelqu'un te demande de l'argent (Un commerçant - 29)

Beaucoup de gens disent qu'ils savent faire ça et ça, à propos du *tjenbwa*, et ils ne savent rien faire. Beaucoup de gens vont dire qu'ils savent faire des choses pour tuer des gens ou pour les rendre infirmes et ils vont te demander de donner de l'argent pour ça et ils ne connaissent rien. Ils le font pour faire de l'argent. Ce sont des gens qui ne sont pas bons, qui couillonner les gens. [...] Dès qu'on te demande cinq cents dollars, c'est pour te couillonner (Un praticien de/associé à l'obeah - 47)

D'après un praticien concerné par des telles accusations, l'obtention inopinée d'argent suscite

très souvent de tels propos : « Ils vont dire que tu as vendu ton âme au diable (*sell your soul to the devil*) ou que tu as fait un vol. [...] La première chose, on va dire que tu vends de la cocaïne, que tu pratiques de la *witchcraft* ou que tu es un voleur. [...] Dès que tu as de l'argent, les gens pensent que c'est de l'argent corrompu. » De ce point de vue, la pratique viserait l'argent et le pouvoir (Shah Idries, 1957), les praticiens travaillant « pour devenir riches », pour s'acheter « de belles voitures et de belles maisons ». L'exigence de compensation financière à la pratique magico-sorcellaire est souvent associée à l'ignorance des praticiens : « Les gens qui demandent le plus d'argent ne savent rien faire » / « Toute personne que tu vois, qui prend l'argent des gens comme ça, ne sait pas faire les choses que le Bon Dieu dit de faire ». Ainsi, les gens à qui l'on verse de « grosses sommes » pour des thérapies sont bien souvent malhonnêtes, ce sont de « faux *gadè* ». Ces accusations de mercantilisme touchent aussi les biomédecins - les hôpitaux privés étant qualifiés de « fabricants d'argent (*money maker*) » - et les pasteurs, dénotant une perception généralement négative à l'égard de (la relation à) l'argent :

L'argent c'est un *bagay* du diable. Nous avons bien besoin d'argent, mais l'argent c'est la mauvaiseté. Quand tu es content d'avoir de l'argent, tu ne vas plus rien faire pour rien. Tu vas toujours parler d'argent, comme si c'était le démon qui était derrière toi. L'argent. C'est comme ça avec les docteurs, c'est tout le temps des questions d'argent. L'argent, l'argent. Et tout ce qu'ils ont ne va pas les contenter, parce qu'ils sont toujours derrière l'argent. [...] Plus ils en ont, plus ils en veulent (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 61)

De ce point de vue, on dit que la pratique de l'*obeah* perdure car il y a « beaucoup d'argent à faire » et parce que la demande de services se maintient. Constatons ainsi avec Degoul (2000 : 57) le passage, au sein des représentations associées à l'usage de la sorcellerie en Martinique, d'un modèle visant l'« atteinte à la vitalité physique » à celui visant « exclusivement sa réussite propre ». Dans cette perspective, il serait possible de concevoir les accusations touchant aujourd'hui les praticiens en relation à une critique d'un système économique fondé exclusivement sur les échanges monétaires. L'acquisition de bénéfices obtenus par la pratique de l'*obeah* est confirmée par des praticiens qui parlent de montants allant de 500 \$ à 5 000 \$, même si la demande explicite de rétribution ne concerne qu'une minorité de praticiens (chapitre 6). Compte tenu de ces enjeux, les praticiens exigeant clairement de l'argent pour une thérapie sont assez directement associés à l'*obeah*, même si le doute concernant l'efficacité de leurs pouvoirs perdure. Toutefois, ce phénomène n'est pas univoque et les tarifs imposés par les praticiens jouent aussi en leur faveur. En effet, malgré le jugement négatif en termes de vénalité et de voracité, ceux qui exigent de l'argent se voient attribuer de plus grands pouvoirs thérapeutiques que les autres. Certains constatent à cet effet une plus grande fréquentation de leur cabinet à la suite d'une demande de rétribution explicite.

Toutefois, la figure du charlatan demeure, le praticien se servant « de sa cervelle pour soutirer de l'argent » à des personnes crédules²⁹³, reflétant les représentations négatives à l'égard de la voracité et des « vices (*vis*294) ». On parle de complots visant à détrousser quelqu'un, ou de personnes qui vont te « faire croire » à leurs capacités thérapeutiques et aller chercher des remèdes auprès d'un praticien capable, lui, de le faire. Des personnes sont accusées d'être des « *papicho (thick)* », de faire des *maji* et des stupidités, de « couillonner » les gens et « d'abuser d'eux » en prétendant posséder des pouvoirs. Le praticien devient un « rusé », adepte des manipulations et des fraudes, tel celui-ci découvert en train de cacher un crapaud dans une maison pour faire semblant de le déceler par la suite. Le mercantilisme est associé au mensonge et le charlatan devient un praticien incompetent instrumentalisant l'ensemble de croyances et de représentations associé à l'*obeah* pour satisfaire ses intérêts personnels au détriment des personnes flouées. Ici, les praticiens « ne disent rien de vrai », à commencer par une adhésion simultanée au catholicisme et à la « croyance en l'*obeah* » :

Il y a des gens qui vont à l'église prendre l'hostie et faire des *vyé bagay* avec ça. Ce sont des menteurs. Ces gens-là veulent deux Maîtres. Ils vont te montrer ce qu'ils veulent, c'est comme s'ils prenaient une couverture pour se couvrir. Quand tu vas voir cette personne, tu vas voir que c'est une bonne personne, mais tu vas venir près d'eux et ils vont te battre (*dékaléw*), parce qu'ils ne sont pas bons. La couverture va partir, parce que parfois c'est eux-mêmes qui vont te montrer qu'ils ne sont pas bons. [...] Beaucoup de gens disent qu'ils sont bons, mais ce n'est pas vrai (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 47)

À Ste-Lucie, le terme *tjenbwatè*, signifiant praticien de l'*obeah* (Frank, 2001), est clairement utilisé comme métaphore pour évoquer l'escroquerie, à l'instar de ce patron de restaurant accusé ainsi parce qu'il « n'offre pas à boire aux musiciens ». Souvent, l'association à l'*obeah* s'adresse à des personnes jugées mercantiles, hypocrites, voire fourbes, intéressées par autre chose que ce qu'elles prétendent et, en retour, ces accusations de charlatanisme invitent les praticiens à élaborer des stratégies pour préserver leur statut moral (chapitre 6).

7.2.4. Signes comportementaux, critères socio-économiques et ethnoculturels visibles

7.2.4.1. Processus de contagion morale

7.2.4.1.1. Réflexions sur les fréquentations, les relations familiales et amicales

De façon générale, les discours accusateurs témoignent d'un processus de contagion qui attribue

²⁹³ - Analysant la musique populaire caribéenne, Bilby (2012 : 53) rappelle que la figure du charlatant constitue le « stéréotype le plus commun associé aux praticiens de l'*obeah* ».

²⁹⁴ - Traduit par « vice, immoralité » ou encore « ruse » (Frank, 2001).

à un individu des caractéristiques morales appartenant aux personnes qu'il fréquente régulièrement. Cela s'exprime par la volonté de s'associer à des personnes distinguées socialement, de s'en faire des amis ou des complices et de rendre cette relation visible publiquement, en vue d'une ascension sociale, un statut rehaussé étant « socialement contagieux » (Kenny, 2007 : 369). En effet, à l'instar de nombreux pays de la Caraïbe, Ste-Lucie est marqué par des inégalités sociales plus ou moins apparentes selon les individus, à travers l'allure générale, la possession de richesses matérielles (voitures, maisons..) et l'entretien de relations avec des membres de son groupe social d'appartenance ou de référence, souvent de classe supérieure. Les relations sociales d'un individu ont un impact sur son statut social et moral et, lorsque celui-ci est valorisé, des relations de proximité seront recherchées²⁹⁵ et publicisées, sur la base du principe selon lequel le statut social est « contagieux ». Proximité et complicité sont également recherchées en contexte magico-sorcellaire, permettant à des praticiens de rehausser leur réputation de sorciers (chapitre 6). Toutefois, en cas de transmission d'attributs dévalorisés par la société, une personne pourra être rejetée du groupe, si elle fréquente des personnes dites homosexuelles ou prostituées. Ainsi, les soi-disant désagréments provoqués par une personne engendrent un sentiment d'insécurité dans son entourage et potentiellement une mise à distance par peur de contagion morale²⁹⁶. Dès lors, se renseigner à propos d'une personne associée à l'*obeah* peut très vite conduire à un refus, par crainte d'y être associé ou soupçonné de la connaître. On évitera ainsi de (se faire voir en train de) passer près des résidences de praticiens de/associés à l'*obeah* et des personnes accusées d'*obeah* elles-mêmes. De la même façon, on soupçonnera les courtiers d'immoralité et donc d'affiliation sorcellaire, d'autant plus s'ils sont en relation étroite ou régulière avec plusieurs praticiens. Ce processus touche aussi les personnes qui consultent des praticiens, on leur impute des intentions immorales, une volonté de faire du mal et un engagement sorcellaire, ce qui expliquerait le silence des malades sur leur itinéraire thérapeutique et le recours à des praticiens via des intermédiaires. La crainte d'une stigmatisation liée au risque de contagion morale explique en partie la non-divulgence du recours thérapeutique, l'accusation de recours à l'*obeah* constituant une attaque au statut moral de la personne malade.

²⁹⁵- Ce phénomène, associé au statut socio-économique attribué aux Blancs (chapitre 4), me vaut d'être sollicitée régulièrement pour accompagner des personnes et ainsi rehausser leur prestige, par effet de contagion. Cet effet est aussi recherché par des praticiens qui veulent être vus avec l'anthropologue, ma visite chez eux pouvant être perçue comme une demande de consultation. Cela provoque aussi des mises en garde de la part de personnes de mon entourage qui jugent mes fréquentations mauvaises et s'inquiètent des conséquences sur mon statut social et moral. Tel est le cas de ce policier évoquant les suspicions à mon égard suite à ma visite au poste de police, qui sera probablement interprétée comme une « magouille avec la police » pour dénoncer des praticiens.

²⁹⁶- Des praticiens, conscients de leur réputation, vont ainsi me mettre en garde contre le risque de moralité ternie suite à nos rencontres.

Les relations familiales sont touchées par cet effet de contagion, dans la mesure où il existe une conception partagée selon laquelle la pratique de l'*obeah* par une personne sera connue des membres de sa famille, lesquels ne pourront nier ce fait. Des praticiens déclarent explicitement que leur famille est au courant : « Les gens ne savent pas ce que je fais, ma femme si » / « Les seules personnes qui connaissent mes affaires, ce sont mes enfants et ma femme ». Des soins seront offerts à des membres de la famille ; on considère en outre que l'implication sorcellaire d'un membre de la famille va faciliter l'apprentissage de l'*obeah* chez sa parentèle. Le contact régulier avec des pratiques associées à l'*obeah*, parce qu'un de ses parents opère, va permettre l'acquisition - et donc l'application selon les conceptions locales - de connaissances à ce sujet, ce qui fait écho au processus de transmission familiale évoqué dans les discours d'auto-légitimation des praticiens. Ainsi, une femme sera mise en cause parce que son oncle « est impliqué dans l'*obeah* », de même plusieurs membres d'une même famille peuvent être accusés d'*obeah*. Pourtant, cette assertion selon laquelle la famille du praticien est au courant de ses actions est infirmée - « tu peux être dans une maison et ne pas savoir que ta sœur pratique ou que ton frère pratique » -, les proches ignorant ses affaires, généralement par souci de protection morale parce que les praticiens « ne veulent pas que leur famille sache ». Ce secret rend possible le soupçon d'*obeah* sur un membre de sa propre famille, même si la personne visée ne revendique aucune connaissance à ce sujet. Malgré cette volonté de taire la pratique, un doute s'installe en présence d'un phénomène surnaturel survenant dans une famille, celui-ci pouvant être interprété comme un retour de bâton lié à la présumée implication d'un de ses membres dans des affaires d'*obeah*. De cette façon, de nombreuses personnes sont incriminées d'association à l'*obeah*, tel cet interlocuteur qui se rappelle que les gens de son entourage « regardaient [sa famille] de travers » parce que son oncle pratiquait l'*obeah*. Cette suspicion sorcellaire quasi évidente en contexte familial conduit généralement les personnes à démentir toute association d'un proche à l'*obeah*, comme en témoigne de façon presque caricaturale le démenti²⁹⁷ d'une interlocutrice par rapport au fait que son mari soit *gadè*, alors que la réputation de celui-ci s'étend au-delà de leur village, surtout que lui-même se définit ouvertement comme tel. La teneur des relations parents-enfants vient aussi alimenter les accusations d'*obeah* à l'égard des parents, lorsque ceux-ci sont fâchés avec leurs enfants ou petits-enfants, l'entretien de bonnes relations invitant au contraire à l'attribution d'une bonne moralité. Ainsi, l'immoralité est contagieuse et les pratiques jugées immorales, et plus particulièrement l'attribution de pratiques associées à l'*obeah*, vont potentiellement entacher les membres de

²⁹⁷- Cette attitude est observée par Newall (1978) chez une immigrante jamaïcaine à Londres et elle l'explique par la honte ressentie par cette femme à l'égard de son mari pratiquant l'*obeah* : « *His wife was ashamed of it and used to try and deny it to people* ».

la famille de la personne concernée. Cette conception est peut-être liée aux représentations actuelles concernant la famille, laquelle est perçue, dans le cas de la Martinique, mais probablement aussi à Ste-Lucie, non plus comme « une source de soutien et d'amortissement des conflits », mais davantage comme un « incubateur de tensions sociales et de détresse » (Massé, 2008 : 125). Comme le dit Geschiere (1995 : 18), « la sorcellerie est le côté noir de la parenté ».

Ce processus de contagion morale concerne aussi les relations amicales. Dans un contexte d'accusation sorcellaire potentielle où les discours locaux sur l'amitié témoignent d'une confiance toute relative entre personnes proches (chapitre 5), la relation amicale devient le lieu de transmission magico-sorcellaire et d'ensorcellements :

On dit toujours que si quelqu'un est fâché contre quelqu'un, il n'est pas facile de lui faire du mal. Parce que si la personne est fâchée avec Untel, elle ne va rien accepter qui vient de lui. [...] Mais si c'est un ami qui vient te donner quelque chose qu'un autre lui aura donné, tu vas accepter. Et ça peut être ça qui va te contrarier ensuite. [...] Si la personne est fâchée avec toi, elle ne va pas te donner directement quelque chose, mais elle va chercher à passer par l'intermédiaire d'un ami à toi (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 34)

C'est la personne qui est bien avec toi qui va te donner un coup dans le dos. Car la personne déjà fâchée avec toi, elle ne peut pas te trahir. Donc il faut être vigilant, ce sont tes amis qui vont te donner quelque chose à manger [un sort], qui vont te trahir (Un praticien de l'*obeah* - 49)

Cela explique la méfiance à l'égard d'amitiés jugées hypocrites, n'existant en fait que pour mieux berner les gens. Des praticiens mentionnent le manque de confiance envers leur entourage et d'autres, entretenant un lien d'amitié avec un praticien accusé d'*obeah*, semblent moins méfiants et n'hésitent pas à présenter leurs amis, en évitant toutefois d'évoquer la réputation de ces personnes. L'analyse de la conception d'une immoralité contagieuse touche les relations sociales en général, familiales et amicales en particulier, et la volonté de ne pas être associé au Mal se traduit ici par la mise en place d'une sélection relationnelle. S'éviter des accusations nécessite dès lors de ne pas fréquenter ou de ne pas se montrer en public avec des personnes soupçonnées de pratiquer l'*obeah* ou d'y avoir eu recours ouvertement. Même si ce processus de contagion peut aussi avoir des effets positifs, en cas de légitimation axée sur la bienfaisance et appuyée par la bonne réputation des personnes m'ayant référée à eux, de nombreux praticiens rejettent une quelconque association à l'*obeah* en insistant sur leurs fréquentations, déclarant ne connaître personne qui le pratique ou qui est accusé de le pratiquer. Cette distanciation s'exprime souvent lors de la première rencontre, en disant ne pas être *mêlé* avec des gens (potentiellement) accusés d'*obeah* : « Moi je ne fonctionne pas comme ces gens-là. Ces gens-là font leurs affaires, je ne fais pas d'affaires avec eux. [...] Bon je connais une ou deux personnes qui le font, je connais une per-

sonne à X et qui sait faire ces choses là. Mais ces gens-là, ça fait combien d'années que je ne suis pas retourné les voir ? » D'autres expriment clairement la volonté d'éviter ce sujet, niant un tel recours. Il est aussi possible d'appliquer ce concept de contagion morale à des personnes proches de l'Église catholique ou associées à elle.

7.2.4.1.2. Accointances avec l'Église catholique

Les accusations de sorcellerie touchent des personnes manifestant une proximité avec l'Église catholique, de par leurs fréquentations avec le prêtre, leur participation à la vie religieuse, leur présence régulière aux messes et leurs activités socio-économiques liées à l'Église. Ainsi, parmi les personnes accusées d'*obeah*, on trouve des prêtres, des fossoyeurs, un interlocuteur lisant la prière catholique à la radio, l'ancien gardien d'église, une fervente catholique dont les revenus proviennent de la vente de fruits et légumes récoltés sur le terrain de l'église, une femme impliquée dans un *Mothers and Fathers Group* se définissant elle-même comme « leader charismatique dans l'Église », ainsi que des hommes ou des femmes fréquentant régulièrement un prêtre et venant l'aider à divers travaux agricoles et de façon générale les « bedeaux (*bido légliz*) ». À partir du moment où « tu prends de l'âge » et que « tu vas à l'Église, à la messe tous les jours », les gens vont dire que « tu fais de l'*obeah* (*zenzen*) ». Les soupçons portent sur le vol d'objets religieux (huile sainte, bougies, terre, planches de cercueil, cordes, hosties...) pour en faire mauvais usage, comme une hostie « mise dans la bouche, pour aller faire du mal ensuite ». L'ancien gardien d'une église se remémore les accusations ayant mené à son expulsion :

J'étais catholique. Je travaillais dans l'église catholique, mais il y a eu des difficultés. Tu comprends ? Parce qu'il y avait des gens qui entraient dans l'église pour casser et voler et ils disaient que c'est moi qui laissais l'église ouverte pour qu'ils puissent entrer. Tu comprends ? Et je n'aurais pas fait ça. Parce que j'étais un gendarme. [...] Et j'ai quitté le lieu et je suis venu ici [chez les méthodistes] et ils m'ont lâché. [...] Et depuis ce temps-là, je ne suis plus allé là-bas. Je viens ici. Et je fais le même travail ici que je faisais dans l'église. On appelle ça assistant. Je prépare la messe (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 63)

Plusieurs actes de vandalisme dans des églises catholiques sont évoqués au cours de ma recherche, dont bien évidemment le cas de la cathédrale de Castries qui a fait deux morts et qui a laissé une trace importante chez de nombreux St-Luciens (Elmer Griffin, 2006). Un prêtre, lui-même accusé, déclare connaître « beaucoup de gens d'Église qui sont accusés de ça [*d'obeah*] », sur la base de leurs connaissances relatives à la mort et à l'exorcisme, et du secret entourant leurs pratiques :

Tu vois, le prêtre catholique, il connaît beaucoup de choses à propos de la mort. [...] Il connaît beaucoup de choses, le prêtre a un secret que personne ne connaît. [...] Si le prêtre ne connaissait pas, il ne pourrait pas te retirer l'esprit. Si tu as un mort ou un esprit derrière toi, le prêtre peut te le retirer. Il connaît ça. Le prêtre a un secret, qu'il apprend quand il devient prêtre et il ne doit dire ça à personne. Ils sont comme les gens qui sont dans les Loges (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 54)

Cette connaissance touche aussi les informations recueillies dans le cadre des confessions, ce qui amène à penser que « les prêtres de l'Église catholique connaissent beaucoup sur la *Science* », que les prêtres « pratiquent ça [*obeah*] à Ste-Lucie. Même les dealers de drogue, les ministres sont impliqués là-dedans aussi. » Un pasteur et un prêtre sont accusés de posséder des connaissances sur l'*obeah* après s'être défendus, volontairement ou non, d'attaques sorcellaires à leur endroit, l'un en s'aidant de la prière et d'eau bénite, et l'autre en constatant le retournement de la tentative d'ensorcellement à son égard vers l'agresseur. Des diffamations visent plus largement les catholiques dont on entend qu'ils jouent un double jeu en croyant à la fois en l'*obeah* et en Dieu, à l'instar du *Kele* qui aurait été pratiqué par des catholiques, « à la fois *djinen-kele* et chrétiens ». On entend que « beaucoup de *gadè* sont catholiques » et que les personnes accusées d'*obeah* sont de « fervents catholiques ».

7.2.4.1.3. Alphabétisation, possession de livres de sorcellerie et usage de la Bible

Reflétant le discours des praticiens sur l'usage des livres dans leurs pratiques, la possession et/ou l'usage de livres de sorcellerie constitue une des marques de l'engagement sorcellaire et cela est alimenté par une perception locale selon laquelle l'alphabétisme constitue un critère potentiel d'accusation d'*obeah* (Meudec, 2009b). En effet, on estime que la simple détention d'ouvrages, inséparable de son utilisation, conduit par effet de contagion²⁹⁸ à une affiliation sorcellaire. Ainsi, les jeunes pratiquant aujourd'hui sont dits « plus difficiles à attraper car ils sont éduqués. Et ils trouvent ces choses-là dans des livres. » Ainsi, « ceux qui font ça savent lire », possèdent des « papiers divers », ou « un livre là dans lequel il y a tout ». Cela fait écho aux propos de Degoul (2000 : 83) rappelant les représentations martiniquaises selon lesquelles « les études (ou l'instruction) mènent au Mal ». Le rapport à l'écrit ou le niveau d'éducation fourniraient des éléments permettant de différencier les praticiens de l'*obeah* de ceux qui le prétendent. Une praticienne est donc éloignée des pratiques de l'*obeah* parce qu'illettrée, car « les gens qui ne savent ni lire ni écrire ne savent pas faire ça [*High Science*] [...] s'ils ne savent pas lire, ils ne font juste que parler ». Cette conception permet de comprendre la perception négative à l'égard de cer-

²⁹⁸- Le caractère contagieux des objets religieux, dans une version plus positive toutefois, est mis de l'avant par Kenny (2007 : 364) lorsqu'il évoque le fait que, au retour des pèlerinages à la Mecque, les « objets contagieux représentent les expériences spirituelles et peuvent ainsi accroître le capital spirituel d'une personne ».

tains praticiens lettrés, voire auteurs de livres. La découverte de livres justifie donc l'association à l'*obeah*, comme chez ces douaniers qui « cherchent des mauvais livres (*vyé liv*) de partout, [utilisés] pour faire de la sorcellerie », les « conneries (*maji*) » énoncées par des praticiens étant des « choses qu'ils ont vues dans les livres ». Dès lors, certains discours de légitimation des praticiens, axés la non-connaissance de l'*obeah*, seront justifiés par une incapacité à lire, tel ce praticien accusé de *maji nwè* : « Je ne sais pas ce que c'est que *maji nwè*, je n'ai jamais vu, je ne connais rien là-dessus. Je ne sais ni lire ni écrire. Et je crois que si quelqu'un fait *maji nwè*, il est supposé savoir lire et écrire. Parce que c'est dans un livre qu'ils sont supposés apprendre à faire ça. » Le processus de contagion peut aussi se manifester lorsque l'on accepte le rôle d'intermédiaire, selon le principe du retour de bâton :

J'étais allé en Amérique en 1974 et quelqu'un m'a demandé de prendre un livre pour lui [*DeLaurence Books*]. Je ne sais ni lire ni écrire, je pourrai te demander d'écrire une lettre pour moi, mais quand j'ai regardé le papier que la personne m'a donné et on m'a demandé quelle personne m'avait donné ce papier pour acheter un livre, j'ai dit qui c'était, puis on m'a dit de ne pas acheter le livre pour cette personne, parce que demain c'est contre toi que cette personne va utiliser ce livre. Et cette parole était vraie [cette personne s'est fâchée avec lui quelques années plus tard et l'a menacé de « tuer toute sa famille »] [...] C'est lui même qui m'a demandé de prendre le livre pour lui, si je lui avais donné, est-ce que je ne me serais pas fait battre (*ès kò mwen pa pétè*) ? (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 4)

Pour d'autres, les livres ne sont pas une bonne source de remèdes et ils sont ambigus car, comme la Bible, « ces vieux livres (*vyé liv*) ont du bon et du mauvais ». Bougerol (1997 : 146) parle à cet égard de la « forte ambivalence » de ces livres de sorcellerie aux Antilles, à la fois prestigieux et sources de « recettes maléfiques » et, concernant la Bible, elle mentionne qu'elle est « employée au même titre que les ouvrages de magie; elle les complète ou y supplée ». Des signes de l'engagement se juxtaposent pour justifier une accusation sorcellaire, à savoir ici des accointances avec l'Église et la possession de livres, se traduisant par la suspicion entourant l'usage de la Bible. En effet, les accusations d'*obeah* visant les personnes lettrées s'appuient sur le fait que « les gens qui font du mal se servent de prières dans la Bible », une des pratiques associée à l'*obeah* consistant d'ailleurs à « piquer la Bible (*pitjé*²⁹⁹ *Bib*) ». Un pasteur accusé d'*obeah* utilise la Bible pour répondre aux demandes de personnes venues le consulter, en y inscrivant « les noms des personnes pour qui il prie ». Les soupçons à l'égard de son usage se fondent en partie sur l'ambiguïté des textes bibliques, car « même la Bible qui a tellement de bon, elle a des choses qui ne sont pas bonnes ». La présence du Bien et du Mal dans ces textes religieux est désignée dans ces passages pointés par un interlocuteur : « *I form the light, and create darkness. I make peace and create evil. I the Lord do all these things* » (Isaiah 45, 7), « *See, I have set*

²⁹⁹ - Ce terme signifie « piquer » et, en contexte sorcellaire, il renvoie à la capacité de rendre impuissant un sorcier (*to render - a witch - powerless by stabbing or stoning*), ayant pour synonyme *dégagé* (Frank, 2001).

before thee this day life and good, and death and evil » (Deuteronomy 30, 15).

Pourtant, ce n'est pas si simple et les accusations d'*obeah* ne touchent pas systématiquement les personnes lettrées, tout d'abord parce que d'autres voix considèrent que la vengeance est le propre des personnes analphabètes, que l'éducation vient éradiquer la « croyance » en la sorcellerie et que les personnes « éclairées » n'ont plus de « mauvaises croyances (*vyé kwayans*) », reflétant par là la pensée rationalisante. Ensuite, des praticiens de l'*obeah* rappellent leur illettrisme, ne possédant « aucun livre » et n'étant pas « allés à l'école », se distinguant de ceux qui « trouvent des protections dans les livres ». Enfin, l'inadéquation systématique entre alphabétisation et association à l'*obeah* apparaît dans la possibilité d'obtention de connaissances sur l'*obeah* sans savoir lire. La pratique sorcellaire sera à cet effet renvoyée à une tradition orale, car « les anciens ne savaient ni lire ni écrire », à l'origine divine ou sumatruelle des pouvoirs magico-sorcellaires en termes de don - et non d'un quelconque apprentissage dans les livres, car même les gens qui « ont appris ça dans les livres viennent toujours consulter » -, à la force intrinsèque du livre ou encore à la possibilité de se faire aider par la lecture :

Il y a des gens qui ne savent pas lire, mais c'est quelqu'un qui leur a appris. Et il y a des gens qui ont les livres, mais qui ne savent pas lire, alors ils feront appel à quelqu'un pour lire le livre (Rires). Il y a des gens qui ne savent pas lire du tout, mais c'est le pouvoir de l'esprit. [...] Il y a beaucoup de gens qui deviennent riches avec ça, même s'ils ne savent pas lire, mais ils ont les livres. [...] Pour quelqu'un qui ne sait pas lire, il va avoir quelqu'un autour de lui pour l'aider, son père, sa mère ou quelqu'un d'autre (Un praticien de l'*obeah* - 57)

Tel est aussi le cas d'un *gadè* demandant à un interlocuteur de « lire pour lui » un « livre de sorts (*book of spells*) » et lui proposant d'en faire un « bon *business* ». Dès lors, une personne analphabète, possédant des livres ou se faisant transmettre des remèdes écrits, peut être soupçonnée de pratiquer l'*obeah*. Ce qui se joue à travers ces signes, en termes de fréquentations, d'acointances avec l'Église catholique ou de possession/usage de livres de sorcellerie, c'est le caractère transmissible et « contagieux » des attributions morales négatives associées ou non à l'*obeah*.

7.2.4.2. Processus de moralisation et d'altérisation reliés à des caractéristiques relationnelles et à des critères socio-économiques visibles

7.2.4.2.1. Perception genrée des relations affectives et sexuelles : Notoriété vs Célibat

D'autres signes de l'engagement sorcellaire se basent sur des caractéristiques relationnelles en termes de relations affectives et sexuelles. En ce qui concerne les hommes d'une part, l'analyse des dis-

cours accusateurs révèle l'existence d'une notoriété genrée. En effet, les hommes peuvent être soupçonnés de pratiquer l'*obeah* pour séduire davantage ou pour pallier une impuissance sexuelle, l'accusation de *maji nwè* touchant entre autres des hommes populaires auprès des femmes. Tel est le cas d'un homme dont le fils explique l'accusation de *maji nwè* par ses nombreux mariages et enfants, illustrant la puissance sexuelle de son père et un succès attribué à la possession - rare à l'époque - d'une automobile. C'est aussi le sens donné par ce praticien aux accusations à son égard :

Au carrefour de X, il y a tout un groupe de gars qui n'ont rien à faire, qui te voient marcher dans le carrefour avec moi, ils ne vont pas dire que tu es ma sœur, parce qu'il y en a qui connaissent mes sœurs, ils ne vont pas dire que tu es l'enfant d'une de mes sœurs. S'ils ont déjà entendu qu'il y a une femme blanche qui vient du Canada qui demande à me voir, ils vont dire « voilà, c'est la femme blanche qui demandait à voir Y, Y a une femme blanche », c'est ça qu'ils vont dire. Mais ils ne vont pas se demander pourquoi je te connais, pour quelles raisons tu as demandé à me rencontrer, ils ne vont pas chercher ça. Ils vont dire quelque chose de pas bon, parce que le mauvais va venir plus vite que le bon. [...] Beaucoup de gens disent que je fais *maji nwè*. La raison pour laquelle ils disent ça ? Il y a beaucoup de femmes, lorsqu'elles me voient, elles s'arrêtent et elles me parlent bien. Moi, j'ai déjà passé du temps avec beaucoup de femmes. On dit que c'est des choses que je fais, de l'*obeah*. Tu as vu les deux filles aujourd'hui, tu as vu comment on se disait des blagues. Quand les gens me voient avec elles, ou avec toi, tout le monde sait déjà que je suis avec toi. C'est pour ça qu'ils m'appellent *maji nwè*. Toutes les fois où on marche ensemble, les gens disent qu'on est ensemble. [...] Ils vont juste dire comme ça : « Tu sais que j'ai vu cette femme blanche avec Y ? » et ça peut aller loin. [...] Et je ne suis pas avec toi. Je ne comprends pas pourquoi les gens, à peine ils nous voient ensemble, ils disent déjà que nous sommes ensemble. Ça va loin. Je trouve ça drôle (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 26)

Ces propos tentent d'expliquer les sources de rumeurs, chez ce praticien qui semble par ailleurs en tirer profit, comme d'autres également³⁰⁰, en alimentant ces rumeurs lorsqu'il me présente comme sa « demoiselle » dans des lieux publics. La jalousie est ici invoquée pour justifier la tentation des vieux de « se fâcher » et de « dire du mal ». L'accusation de *maji nwè* réfère donc à une masculinité socialement construite, basée en partie sur le nombre de conquêtes féminines et sur une perception genrée des relations affectives et sexuelles. L'accumulation affichée³⁰¹ de ses fréquentations, supposées ou non, rejoignent les représentations associées au *maji nwè* comme être doté de pouvoirs surnaturels et capable d'obtenir des faveurs sexuelles des femmes sans leur consentement. Cette conception renvoie

³⁰⁰ - Des hommes souhaitent afficher publiquement nos rencontres, afin de rendre visible une intimité qui sera dès lors supposée par autrui et d'autres tentent directement d'obtenir des faveurs sexuelles de ma part.

³⁰¹ - Toutefois, une interlocutrice remet en question l'intervention de la notoriété des hommes dans l'accusation de *maji nwè* car ces derniers doivent être discrets : « Un *maji nwè* ne te laissera pas savoir qu'il en est un. Un homme pour qui sa philosophie est d'avoir plusieurs femmes, on va appeler ça différemment, mais pas *maji nwè*. On dira que c'est un *flanbo* [séducteur], on dira que c'est un homme qui couillonne les filles, qu'il est chaud. Les gens ne veulent pas que tu saches qu'ils font de la *maji nwè*. »

aux présumées motivations sexuelles³⁰² des praticiens (Favret-Saada, 1977), ce qui les conduit d'ailleurs à développer des stratégies de préservation de leur statut moral et un discours défensif face à d'éventuelles accusations (chapitre 6). On entend ainsi que les *gadè* hommes « vont fréquenter les femmes qui viennent les voir », sous prétexte qu'ils doivent « goûter la femme pour que ça *twavay* [pour que le remède soit efficace] », phénomène qui serait tu par les femmes par peur de représailles. Une rumeur concernant mes supposées relations sexuelles avec un praticien permet d'illustrer ce type d'accusation et l'effet de contagion évoqué plus tôt :

Disposant du nom du praticien et de son lieu de résidence, je me rends en bus dans son village. Une fois parvenue, je demande à la première personne que je croise, en l'occurrence un homme, où habite le praticien. L'homme en question me conduit jusque chez le praticien (32), avec qui j'ai une conversation durant deux heures. Deux mois plus tard, après avoir appris que des rumeurs circulent à propos de mes prétendues relations sexuelles avec des hommes âgés, je marche en compagnie de la personne m'ayant informée de cet on-dit et nous croisons l'homme qui m'avait accompagnée chez 32. Je demande alors de façon instinctive si la rumeur à mon égard ne proviendrait pas de cet homme, ce à quoi mon informateur répond par l'affirmative. La question est approfondie et 32 a la réputation d'engager des relations sexuelles avec les jeunes filles qui restent plus d'une heure chez lui pour une consultation. Ce sujet avait d'ailleurs été abordé avec ce praticien au cours de l'entrevue et il s'était défendu de demander aux personnes de « rester » avec lui en échange du remède, revendiquant la propreté et la bonne moralité de sa thérapie et jugeant par la même occasion de façon négative les praticiens adoptant cette attitude (journal de terrain)

D'autre part, en ce qui concerne les femmes, le jugement moral et sorcellaire visant leurs relations affectives et sexuelles se traduit différemment et, même si les discours sont beaucoup moins prolixes à cet égard, il semble que le célibat joue en leur défaveur. En effet, parmi les femmes accusées d'*obeah* - praticiennes ou non -, bon nombre sont relativement âgées, vivant seules, célibataires, divorcées, veuves ou en situation monoparentale, que cette situation soit voulue ou non, revendiquée ou non. D'autres femmes, accusées également, sont mariées ou vivent en concubinage, mais pour diverses raisons, sont financièrement autonomes et indépendantes de leur mari ou de leur conjoint. Une praticienne rappelle que la statut matrimonial semble important pour ses visiteurs : « Beaucoup de gens croient que je n'ai pas d'enfants. Beaucoup de gens viennent ici et ils sont surpris, ils me demandent si j'ai des enfants, si je suis mariée. Tu comprends ? Ils n'aiment pas voir des gens qui ne sont pas mariés. » Même si le célibat des praticiennes peut se justifier par des contraintes liées à la pratique de l'*obeah*, difficilement supportables par des femmes mariées car elles viendraient s'ajouter aux tâches domestiques, des

³⁰² - Et en ce sens, comme le suggère Mantz (2008 : 10) pour le cas de la Dominique, les accusations sorcellaires et à caractère sexuel présentent les mêmes structures, focalisant sur les pratiques comportementales, sur la prédisposition d'une « malice intentionnelle » et sur la possession de « forces surnaturelles ». Il soutient que les accusations à caractère sexuel mettent au défi la sexualité d'une personne, mais aussi sa situation socio-économique - dans la mesure où plusieurs des accusations d'homosexualité sont dirigées vers des personnes ayant des liens forts avec l'étranger (le Nord) et avec un bagage socio-économique particulier - et elles visent à lui enlever son pouvoir.

femmes semblent subir une pression liée à la « distribution sociale des rôles » (Vonarx, 2011 : 92). D'autres femmes célibataires ou divorcées, à ma connaissance, ne sont pas accusées, ce qui serait peut-être relié à leur jeune âge ou à leur forte implication dans la communauté. En conclusion, retenons que l'attribution genrée des accusations d'*obeah* touche les femmes dont les comportements sont jugés non conformes aux rôles « traditionnels » et associés à des attributs masculins, qui « défient les conventions sociales (Mantz, 2008 : 7) et dont le mode de vie témoigne d'une désolidarisation par rapport à la communauté et les hommes, dont les comportements masculins sont exacerbés ou les rôles de genre transgressés et associés à la féminité. Les jugements à l'égard des relations affectives et sexuelles sont genrés, les caractéristiques retenues étant différentes selon qu'on soit homme ou femme, les accusations se basant sur la notoriété pour l'un, sur le célibat pour l'autre. Le processus d'altérisation vise ici davantage des femmes qui s'affranchissent des normes « traditionnelles » de genre.

7.2.4.2.2. Critères socioprofessionnels : réussite sociale et mobilité géographique

Parmi les statuts socioprofessionnels susceptibles d'alimenter des accusations d'*obeah*, on trouve entre autres les politiciens, magistrats et policiers. En ce qui concerne les politiciens ou les personnes proches des partis politiques, ils sont accusés de recourir à l'*obeah* pour augmenter leurs chances de gagner les élections, malgré les risques encourus, l'histoire suivante illustrant cet aspect :

Même les politiciens. Des gens dont je suis sûr qu'ils font du Mal (*doing evil*), ils boivent du sang, littéralement. Il y a un gars du X [un parti politique] en 1997, à un ministère, son père était politicien. Il est venu à la télévision dire qu'ils allaient gagner les élections et il était sûr de ça, il était convaincu, il savait. Pourquoi il est si sûr de gagner ? Parce qu'il va être l'agneau (*lamb*), il va se sacrifier pour eux. Et deux semaines après, il est mort. De ce que je sais, un docteur de Y [une île caribéenne] est venu, a dit à sa femme de ne pas le toucher et ils ont fait ce qu'ils avaient à faire avec lui. Ils ont retiré tout son sang. Personne n'a vu son enterrement. Et ils sont tous venus et ils ont bu son sang, sauf un. Et c'est le seul qui a perdu son siège [aux élections]. C'est une vieille histoire, ils font le Mal (*practice evil*) (Un jeune musulman - 89)

Est ainsi évoquée l'étroitesse des rapports entre la politique et l'*obeah*, sans toutefois l'attester systématiquement de façon empirique. Ce phénomène d'accusations visant des politiciens est aussi constaté à la Dominique par Mantz (2007). Les métiers de la sûreté et du droit sont aussi visés par de telles accusations, ces milieux professionnels étant considérés propices à la présence de *jennman* (chapitre 3). Sera aussi pointée du doigt la corruption d'avocats et de magistrats malintentionnés ou cupides ayant supposément recours à l'*obeah* :

Il y a des avocats et des magistrats qui viennent ici et parfois, dans un cas d'audience, la chose que tu connais toi, eh bien le magistrat va connaître la même chose que toi. Tu sais ça, hein ? La personne ne va pas juste s'asseoir et te regarder comme un muet (*moumou*), parce que toutes ces personnes-là font des choses aussi. La personne n'est pas un enfant. Tu comprends ? Parfois, la personne est déjà allée bien loin et elle a des livres pour lui dire ce qu'elle doit faire. La personne a déjà regardé dans le livre et elle sait de quelle manière elle doit s'arranger (*wanjé kò'y*) pour venir au tribunal. Et puis des fois, tu vas dire que le magistrat t'a condamné, mais parce que ce que tu lui as fait quand tu es entré, le magistrat l'a déjà détruit (*kwazê*). Tu sais ça ? Ce que tu as fait, il l'a déjà détruit. L'autre personne connaît ça [...] Donc c'est pour ça, ces gens-là connaissent des choses, de la même manière que les autres derrière en connaissent (Une *gadè* - 60)

Un interlocuteur annonçant à sa mère sa décision d'entrer dans les forces de police constate la peur suscitée par cet emploi « où il y a le plus de *tjenbwa* ». Au fil des années, cet homme n'assiste à aucune manifestation d'*obeah* dans ce milieu socioprofessionnel, se souvenant pourtant avoir assisté, enfant, à des cas d'ensorcellements dans des tribunaux. Une forte implication dans les affaires d'*obeah* est attribuée aux policiers³⁰³, ce qui expliquerait le fait que des praticiens, très réputés sur l'île, soient épargnés de mesures policières ou de poursuites juridiques, alors que leur pratique est jugée illégale. Ce type de signes d'engagement sorcellaire, engendrant des soupçons envers des personnes côtoyant - volontairement ou non - des policiers, se traduit ainsi :

Il y a des policiers à Ste-Lucie qui sont profondément là-dedans [impliqués dans l'*obeah*]. Beaucoup de *Science* dans la police. Mon ami, dans la police, sait des choses, mais il ne te dira rien. Parce qu'un jour, je parlais avec lui et il m'a dit que ce jour-là, il ne fallait pas que je lui parle de la Bible ou quoi que ce soit comme ça [alors que ce policier est catholique pratiquant], je pouvais lui parler de femmes, mais pas de Bible. Alors j'ai su qu'il en était (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 18)

Outre les imputations clairement dirigées à l'égard de certains statuts socioprofessionnels, les processus d'accusation sont plus largement associés à la réussite sociale et/ou professionnelle, autant chez les hommes que chez les femmes (chapitre 3). Le succès socioprofessionnel est attribué à des personnes dont on juge qu'elles sont « arrivées assez haut », ce qui peut conduire à l'imputation de « tâches » morales et sorcellaires de la part de l'entourage, à partir du principe selon lequel « la richesse est condamnable » (Degoul, 2000 : 106). En effet, Beck (1979 : xxi-xxv) écrivait que : « *When an individual rises to a middle-class level from peasant origins, his peers generally believe that he succeeded due to antisocial means - often by dealing with the Devil [...] It is popularly thought that the most tenable way to success is through obeah.* » C'est ce qui conduit cette auteure à parler de « praticiens de

³⁰³ - Cette représentation a peut-être à voir avec le fait que les policiers ont pendant longtemps été les agents de répression des praticiens de l'*obeah*, ces derniers ayant développé au fil du temps une grande connaissance des tactiques policières et donc des stratégies d'évitement et de protection face à d'éventuelles arrestations (Paton, 2012). Anderson (2008) mentionne également le fait que les policiers sont, en Jamaïque, à la fois les clients et les cibles des pratiques d'*obeah*.

l'obeah implicite (*implied obeah man*)» pour qualifier les personnes devenant suspectes suite à un changement de statut socio-économique. Il en va ainsi pour presque toutes les personnes qui sont montées dans la hiérarchie sociale, qui ont acquis une position de richesse ou de pouvoir politique : « *The implied obeah man flaunts economic, social, and individual conventions, and is therefore totally anti-social as far as his community is concerned* » (Beck, 1976 : 32). Ainsi, « *the accusation of witchcraft is itself a moral assertion often directed to curb an infraction such as the accumulation of power and wealth* » (Bond et Ciekway, 2001 : 323). Le fait de « franchir des étapes » ou de « progresser » peut créer de la jalousie et des discours visant à rabaisser ou à ensorceler « pour te mettre à terre », car, comme le rappelle Bougerol (1997 : 18), « la surveillance et la « jalousie » portent sur les biens matériels ». Un homme accusé de *maji nwè* met cette *tâche* sur le compte de jaloux qui le voient « devant » parce qu'il est propriétaire de terres et qu'il « travaille beaucoup », ce qui n'est pas sans rappeler l'imputation sorcellaire adressée aux personnes indépendantes et disposant d'un salaire dans un contexte de sous-emploi. La réussite sociale et professionnelle ou l'accès à la propriété vont souvent de pair avec l'attribution d'un certain pouvoir, souvent associé à *l'obeah*, ainsi qu'avec des préjugés moraux, d'autant plus si cette réussite est rapide ou inattendue. Mais l'expression publique de la réussite peut aussi être désirée, dans la mesure où « montrer sa réussite est aussi une façon de prouver sa "force", celle qui est issue de la magie défensive et qui permet de déjouer les attaques des "méchants" et des adversaires de tous poils » (Bougerol, 1997 : 20). Quant aux discours publics, ils tendent à valoriser la prospérité - « il ne faut pas critiquer ceux qui réussissent car ce sont des gens qui ont travaillé pour cela et à qui on doit le respect » (commentaire télévisé 2006/06/06) - ils questionnent la suspicion et le dénigrement entourant la richesse économique et la réussite socio-professionnelle, comme en témoigne cette interrogation sur une voiture : « Est-ce mauvais d'être riche (*Is it wrong to be rich*) ? ».

Quoi qu'il en soit, cette réussite socioprofessionnelle se manifeste à travers la prospérité des enfants, intervenant comme élément d'explication aux accusations, le terme *gajé* étant par exemple attribué à des personnes qui vont « faire prospérer leurs enfants », les faire « réussir à l'école ». D'après un praticien, cette attribution signifie que « tu fais *gajé* pour que ton enfant ait un bon emploi (*ou gajé pou fê ich ou ni on gwo twavay*) ». Deux femmes accusées expliquent cette « tâche » par l'amélioration de leur niveau de vie, résultat direct de la réussite professionnelle de leurs enfants :

Tout le temps où j'avais une vieille maison en bois, je n'avais pas de problèmes. Depuis que j'ai fait cette maison, ils veulent tous dire que je fais *gajé*, que je dois faire un vice. [...] Quand j'avais une maison en bois, je n'avais aucun défaut, une maison en maçonnerie c'est trop pour moi. [...] Depuis que j'ai cette maison, mes enfants qui sont à

l'étranger m'envoient des choses régulièrement pour la meubler. Et j'ai un enfant à X qui fait tous les meubles en bois que tu vois ici (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 52)

Tu sais quel nom ils m'ont déjà donné ? Je suis un *gajé*, un Démon (*Denmou*³⁰⁴). Tout le monde dit ça, plus tu fais du bien, plus ils vont dire ça. Cette dame fait *gajé*. Je suis supposée avoir une sécurité, vois la sécurité que j'ai, c'est la prière. C'est la jalousie qui fait ça. Tous mes enfants ont de l'éducation, ils ont tous réussi à l'école. J'ai un fils qui travaille avec les ordinateurs et, déjà jeune, il expliquait ça aux autres, mais c'est un don que le Bon Dieu lui a donné [...] Parce que tous mes enfants ont un bon travail et ils croient que c'est un pouvoir magique (*pwen*) que tu as et qui a poussé tes enfants à la réussite. [...] Ma fille est manager chez X et elle part parfois pendant trois jours de suite à l'étranger. L'autre, la docteure, a dû aller trois semaines au Japon pour une formation. Le gouvernement l'y a amenée (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 27)

La réussite sociale des enfants se traduit par le niveau de formation obtenu, le statut professionnel réputé, la résidence ou les études à l'étranger, l'embauche dans un lieu prestigieux, ou tout simplement la détention d'un travail dans un contexte de sous-emploi. Chez les parents, les impacts d'une telle prospérité conduisent à l'acquisition de propriétés ou l'amélioration du niveau de vie. La mauvaise réputation suscitée par la réussite socioprofessionnelle des enfants est interprétée par un prêtre en termes de jalousie et de propos insultants visant à « gâter (*déglizé*) » les gens dont les enfants « font bien ». C'est d'ailleurs ainsi qu'un autre prêtre interprète les accusations adressées à ses parents : « Mes parents étaient accusés de faire de l'*obeah*, parce que nous sommes huit dans la famille et cinq des huit enfants recevaient des bourses pour aller dans des écoles secondaires. Dès que quelque chose d'extraordinaire arrive, les gens attribuent ça au travail du Démon, à un travail occulte. » La réussite sociale motivant des accusations sorcellaires apparaît aussi en cas de mobilité géographique et de relations régulières avec l'étranger. En effet, plusieurs des interlocuteurs associés à l'*obeah* ont des enfants résidant à l'étranger, aux États-Unis le plus souvent, mais aussi au Canada, en Angleterre, en Guyane ou à la Martinique, en France métropolitaine, à St Martin, à Trinidad ou à Tortola. Il arrive que ces enfants fournissent un apport financier à leurs parents : « J'ai deux enfants qui vivent en Amérique [...] Si j'ai des belles choses dans ma maison, c'est parce que ce sont mes enfants qui m'en ont fait cadeau », déclare une praticienne. Ces attributs liés à la mobilité semblent toucher également les personnes dont le conjoint vit à l'étranger, est d'origine ou d'apparence étrangère. Ces situations occasionnent des déplacements de courtoisie à l'extérieur du pays, lesquels sont également d'ordre professionnel, pour des séjours plus ou moins longs, afin de travailler « dans la canne » ou « dans les diamants ».

Ce processus accusateur s'appuie sur un double effet - valorisant et suspicieux - associé aux dé-

³⁰⁴ - D'après Frank (2001), le mot *Denmou* est synonyme de *djab* (diable), *vyé lèspwi* (mauvais esprit).

placements à l'étranger. D'un côté, l'émigration temporaire ou prolongée signifie que l'on dispose³⁰⁵ de capacités financières suffisantes pour acheter le billet d'avion ou le visa, d'un capital social pour ce voyage (connaissance de la langue, contacts dans le pays d'accueil...), d'une reconnaissance à l'étranger - comme chez cet interlocuteur se félicitant d'être « le seul St-Lucien à enseigner à l'étranger » -, d'une vie jugée meilleure là-bas - même si l'expérience peut avoir été très difficile -, voire de l'acquisition de comportements jugés plus « civilisés ». Ainsi, le retour de voyage suppose l'augmentation du capital financier, revenant « les poches remplies d'argent » et menant à l'acquisition d'une voiture flambant neuve ou d'une « grande et très belle maison », ou se manifestant par un changement de gabarit (prise de poids). D'un autre côté, le capital social et financier attribué à la mobilité est teinté de valeurs morales négatives, d'autant plus en cas de mobilité prolongée ou régulière. Un long séjour à l'étranger sera suspect, car le retour pourra être associé à une expulsion du pays d'accueil, pour des personnes emprisonnées aux États-Unis et « déportées (*dépôté*) » dans le pays d'origine. Des suspicions d'*obeah* visent des personnes voyageant régulièrement ou séjournant longtemps à l'étranger, d'autant plus lorsque la destination est Haïti. Une personne accusée de *maji mwè* attribue ces dires à la jalousie entourant ses visites régulières à l'extérieur (États-Unis, Ste-Croix ou St-Thomas) dans sa famille, interprétées comme la marque d'un capital financier important. Outre la recherche de pouvoirs sorcellaires hors du pays, cette interprétation s'alimente de la conception selon laquelle les voyages à l'étranger sont nécessaires « pour échapper » aux *vyé bagay* effectués, le déplacement devenant une fuite motivée par l'évitement d'un éventuel retour de bâton. De façon générale, les voyages au loin engendrent à la fois une bonne réputation (chapitre 6) et des arguments motivant des accusations d'*obeah*.

7.2.4.2.3. Moralisation du statut socio-économique et de l'apparence, le processus d'altérisation à l'œuvre

Au sein des représentations locales, les pratiques de l'*obeah* sont davantage attribuées à des personnes issues du monde rural, même si dans les faits, les praticiens de l'*obeah* sont aussi citadins³⁰⁶.

³⁰⁵ - Ou que l'on dispose apparemment de moyens financiers nécessaires, comme dans le cas de cette interlocutrice accusée d'*obeah*: « J'ai deux filles à St Martin et cinq garçons en Amérique. Cela fait treize ans que je monte et descends en Amérique. Ils m'envoient des billets d'avion pour monter ». Même si ces ressources proviennent de l'extérieur, elles seront attribuées à la personne qui voyage. Ce phénomène sera recherché par un individu quittant son domicile quelques temps muni d'un gros sac de voyage pour faire croire à un déplacement à l'étranger.

³⁰⁶ - Ce décalage entre un ensemble de représentations et les faits est aussi mentionné par Forde (2012 : 203) à propos des « mystifications » de l'*obeah*, localisant ces pratiques en milieu rural et éloigné, alors que la majorité des personnes accusées de pratiquer l'*obeah* à Trinidad et Tobago vivaient en ville. Ce phénomène est aussi mentionné par Camus (1997a).

Les habitants des zones rurales seraient plus « superstitieux » que ceux de la capitale et davantage susceptibles de croire ou de pratiquer l'*obeah*, c'est d'ailleurs cette vision de l'*obeah* comme phénomène essentiellement rural qui ressort de l'enquête de Calixte (1998). On entend que la « croyance » en l'*obeah* est plus forte à la campagne, car les gens « de l'extérieur de la ville croient plus en la *witchcraft* que les gens qui vivent en ville ». Cette conception d'une ruralité propice aux pratiques de l'*obeah* s'exprime chez des praticiens par le désir d'habiter « en l'air » dans les mornes pour « se retirer, s'extraire » des lieux surpeuplés, considérant l'apport d'un environnement naturel³⁰⁷. Cette attribution de qualités négatives au monde rural est illustrée par les représentations associées au terme *bush*, qualifiant des lieux, situés à la campagne ou à l'écart des habitations, non cultivés et souvent jugés malfaisants, mêlant ainsi la peur à l'inconnu. Aux personnes résidant dans des zones rurales éloignées, « au bout du chemin, dans les hauteurs » ou « dans un *bush* », seront attribuées des activités secrètes, caractéristiques de l'illégitimité entourant les pratiques de l'*obeah*, les représentations négatives associées au *bush* étant mieux comprises à partir de la bipolarité ville-campagne (chapitre 4). Ces lieux sont associés à un remède - celui contre les morsures de serpents, animaux venimeux vivant dans des endroits inaccessibles et dotés d'attributs maléfiques - dont la connaissance permettant un traitement, préventif ou curatif, est attribuée à des praticiens de l'*obeah*. Par extension, la fréquentation des *bush*, des lieux qui « font peur », suppose un courage dont l'origine ne pourrait que provenir d'une protection magico-sorcellaire.

Le lieu d'exercice, jugé représentatif de la qualité morale du praticien, alimente le processus d'altérisation, point déjà évoqué à propos de l'origine des pouvoirs thérapeutiques. La notion d'altérisation s'inspire fortement - mais pour l'élargir - du concept d'inversion symbolique, utilisé pour qualifier le processus attractif faisant des personnes marginalisées socialement, économiquement ou culturellement des êtres investis de pouvoirs thérapeutiques hors du commun (Bourret, 2003 ; Taverne, 1996 ; Sturzenegger, 1996 ; Hell, 2002). On entend que « si quelqu'un met une petite maison dans les bois et qu'il se réclame *gadè*, il va se faire de l'argent ». Ce processus, qualifié d'« effet psychologique (*psychological understick*) » ou d'« effet mystique » par un prêtre, agit « comme un aimant » en « attirant » une personne malade. Cela pourrait expliquer le choix d'une praticienne de continuer d'exercer dans un carbet en bois plutôt que dans sa maison neuve, ce qu'elle justifie plutôt par une « habitude ». De l'extérieur, on considère que « normalement, quand tu vois que ces gens-là font des *bagay* comme ça [du *tjenbwa*], ils

³⁰⁷ - Au contraire pour d'autres, la faible présence de couverture végétale rendant les pratiques sorcellaires plus « dangereuses » ou nécessitant « plus d'invocations, plus de méditation vers l'esprit Satan. Pour pouvoir se protéger de ce qui est mal dans le pays ».

ont toujours une petite maison tout seuls dans un coin pour faire ces choses-là ».

À la distance géographique se superpose une distance sociale et morale, perçue à travers le statut marginal ou la prétendue pauvreté des praticiens associés à l'*obeah*. Cette distance sociale ressort dans l'attribution sorcellaire envers des personnes marginalisées, aux ressources économiques faibles³⁰⁸. La pauvreté sera attribuée en fonction de signes matériels extérieurs, comme le lieu d'exercice, le type de maisons habitées - en bois, par opposition aux nouvelles constructions en maçonnerie - et la saleté préjugée ou la mauvaise odeur de tels lieux. Certaines représentations témoignent que la pratique de l'*obeah*, même s'il est admis qu'elle vise l'enrichissement personnel, peut être le fait de personnes financièrement démunies. Ce décalage entre pouvoir et pauvreté paraît paradoxal pour un interlocuteur : « Tu sais ce que je trouve étrange ? [me dit-il] Ces choses-là sont si puissantes et les gens qui le pratiquent sont si pauvres. [...] Je ne comprends pas, tous ces gens savants, ils sont forts, mais chez eux, c'est toujours sale. Ils ont de l'argent, mais ils ne sont pas riches. » Dans ce passage, pauvreté et saleté sont associées pour juger de l'immoralité des praticiens. La notion de saleté morale³⁰⁹ devient ainsi propice pour illustrer ce processus moralisateur et ces accusations sorcellaires visant des praticiens sur la base de leur apparence physique, du lieu d'habitation ou d'exercice - jugé sale et/ou isolé et/ou dangereux et/ou malfamé - et du mode de vie. Tel est le cas d'une résidence dans un « quartier chaud » jugé dangereux, d'une pratique diurne dans ce qui devient un bar à danseuses la nuit, ou d'une association à des maisons hantées, lieux inhabités jugés repoussants. En outre, des comportements jugés marginaux viendront alimenter des accusations d'*obeah*, comme pour ce praticien craint du fait d'un long emprisonnement. La marginalisation pourrait être conçue comme une conséquence de la pratique de l'*obeah*, celle-ci sollicitant de nombreuses ressources, autant financières que morales et physiques, ce qui empêcherait de vivre « normalement ». Mais cette exclusion sociale est aussi sans doute alimentée par les mises en accusation morales portées envers des personnes soupçonnées de pratiquer³¹⁰.

De façon générale, le manque d'hygiène suscite de la méfiance, voire constitue un critère d'ac-

³⁰⁸ - Ainsi, comme le montre Hurbon (1987 : 266) à propos du *vodou* haïtien, le soupçon de sorcellerie « couvrirait deux réseaux situés aux deux pôles de l'échelle sociale : d'un côté les riches et les chefs politiques, de l'autre, les pauvres et les faibles ».

³⁰⁹ - Cette notion fait écho aux propos de Sobo (1993:112) : « *Practicing Obeah is both illegal and shameful (...) People who deal with Obeah « dirty » themselves.* » Douglas (1991) a montré comment les accusations de saleté - physique, morale et sexuelle - qui accompagnent les accusations de sorcellerie sont également utilisées pour justifier des stratégies d'exclusion.

³¹⁰ - La possible instrumentalisation de la marginalité ne peut être mise de côté, notamment chez des praticiens légitimant ainsi leur implication dans des pratiques d'*obeah*, point abordé en fin de chapitre.

cusation morale et sorcellaire, un homme qui « se tient propre » sera respecté et qualifié d' « homme bon » et un lieu « impropre » ainsi que des personnes « sales (*nasty*) » seront évités. On entend aussi que les Blancs³¹¹ sont respectables car « leur peau est propre » et les personnes jugées sales seront qualifiées de « sauvages/non civilisées (*sovay*) », la malpropreté étant alors associée à la sauvagerie. Selon un interlocuteur, les gens associent directement la saleté à la pauvreté, ce qu'il déconstruit en évoquant sa situation et en rappelant qu'il ne faut jamais « sous-estimer un homme sale » dans une place d'affaires. L'apparence extérieure constitue un marqueur identitaire important pour juger de la saleté et de la moralité d'une personne, et « si tu marches dans la rue, les vêtements déchirés, sales, [...] ça va te desservir ». Notons à cet égard des accusations visant des praticiens jugés « sales » ou résidant dans un lieu sale et désordonné. Le supposé manque de propreté, associé à une « négligence » quant à l'apparence physique, à la fréquentation de lieux comme les *bush* ou les *wazyé*, à certains travaux dévalorisés comme la coupe de la canne à sucre ou le traitement des déchets, est alors expliqué par la présence d'un *twavay* sorcellaire et utilisé comme moteur de discours injurieux ou accusateurs. C'est aussi en ces termes que ces propos seront retournés contre leurs instigateurs car « c'est leur langue qui est sale ». Ici, la saleté imprègne les discours d'accusation d'*obeah*, une accusation constituant localement un « tâche (*tach*³¹²) » faite au statut moral d'une personne, faisant écho à la distinction pur/impur analysée par Douglas (1971). L'hygiène est donc intimement liée à des valeurs morales et la fréquence de l'emploi du terme *mal pwòpté* - possédant, comme en français, une signification à la fois matérielle et morale (Frank, 2001) - dans un contexte d'accusation sorcellaire, renvoyant à la notion de saleté morale, illustre les liens profonds entre propreté et bonne moralité au sein des discours accusateurs. Repensons aux discours des praticiens de/associés à l'*obeah* à l'égard de la pureté et de la propreté de leurs traitements, la bienfaisance et la non-implication dans les affaires d'*obeah* étant justifiées par un « *twavay* propre ».

7.2.4.3. Critères ethnoculturels et processus d'altérisation

Parmi les signes de l'engagement sorcellaire, plusieurs renvoient à des critères ethnoculturels, comme l'usage du créole, l'implication dans des pratiques « traditionnelles » ou l'appartenance à un groupe ethnoculturel précis. Il existe par exemple une association entre la situation socio-économique des personnes et leur origine ethnoculturelle, ce qui conduit à concevoir les personnes d'origine afri-

³¹¹ - Les attributions morales basées sur des critères ethnoculturels seront analysées plus loin.

³¹² - La connotation morale du terme *tach* - qualifié ou non de *vyé* - n'apparaît pas dans Frank (2001), alors que cette signification semble récurrente chez les interlocuteurs rencontrés.

caine, haïtienne ou indienne comme étant plus pauvres et plus à même de pratiquer l'*obeah*. D'une part, les St-Luciens d'origine africaine, haïtienne et indienne ont effectivement un statut socio-économique inférieur à celui des St-Luciens d'origine européenne, ce qui témoigne d'une situation de discrimination (Annexe 7). D'autre part, en ce qui concerne l'association entre caractéristiques ethnoculturelles et imputations sorcellaires, elle renvoie à l'idée de la conservation d'éléments culturels « traditionnels », dont les savoirs de l'*obeah* semblent faire partie. Ainsi, la pratique d'activités culturelles et/ou « folkloriques » motiverait une accusation morale et sorcellaire, comme pour ces personnes participant de façon récurrente à des activités « traditionnelles » de cette nature. L'idée d'une conception sorcellaire présente au sein de groupes culturels spécifiques transparaît également à travers les représentations du créole et de ses locuteurs. En effet, des personnes associées à l'*obeah* sont créolophones, le fait de parler un « bon *patwa* » ou de s'exprimer préférentiellement ou exclusivement en créole pouvant susciter des accusations morales et sorcellaires³¹³. D'ailleurs, cette association de l'*obeah* au créole est peut-être alimentée du fait de l'expansion de l'anglais comme langue légitime (Calixte, 1998). Le critère linguistique intervient aussi en cas de connaissance de nombreuses langues ou de l'usage d'une langue actuellement inusitée à Ste-Lucie, tel ce praticien disant une prière en français à ses auditeurs à la radio, ce qui lui vaut d'être suspecté de diffuser une prière douteuse, car « c'est le Mal et [qu'] ils en ont peur ».

Dans le même sens, des accusations d'*obeah* visent des St-Luciens disposant d'un phénotype particulier, dont l'origine africaine est visible (chapitre 4), cette conception conduisant à une répartition de la croyance en l'*obeah* et de sa pratique en fonction de critères ethnoculturels. Ainsi, les *moun djiné* sont plus à même de croire en l'*obeah*, alors que les Blancs ne « mettent pas leur confiance dans le Mal ». Cette valorisation des Blancs entraîne avec elle une dépréciation des Noirs, dans le sens où « tout ce qui est mauvais est noir », les Noirs étant dits « plus à l'aise » pour effectuer des pratiques associées à l'*obeah* et « plus intéressés au *bush medicine*, comme les Africains ». D'autres estiment que ce sont les gens « de race noire » qui sont « trop jaloux des affaires des autres », ce qui explique leur implication

³¹³ - Cette interprétation d'accointances entre pratique du créole, résidence à la campagne et pratique sorcellaire n'est pas nouvelle et il est intéressant de lire Udal (1915) à ce sujet, lequel fait l'association entre l'usage de sang dans les pratiques sorcellaires - les rendant plus maléfiques - dans des îles où l'on parle « patois » et dans les régions rurales. À propos du « *Monchy murder* » à Ste-Lucie en 1904, il écrit : « *This was indeed a serious relapse from the comparatively innocuous practices of the obeah man in this part of the world, and may probably be accounted for by the comparatively short time that this French island has been brought under British domination ; by the fact that the crime was committed in a remote rural district ; and that the natives of the island still speak a French patois, - a circumstance already noted by Dr. Earl [a Chief Medical Officer at the Falkland Islands] in its application to the more serious cases of obeah* ». En outre, un des hommes accusés dans cette affaire a résidé en Haïti plusieurs années : « *He had brought back with him to St. Lucia the full equipment of an obeah man* » (Udal, 1915 : 286).

dans des « conflits » et des « histoires de maléfices ou de *black magic* ». Un interlocuteur considère ainsi que les St-Luciens sont « plus africains » que les Martiniquais, malgré leur apparence européenne (habillement, langue anglaise...), ce qui explique la plus grande présence de l'*obeah* à Ste-Lucie que dans le pays voisin. Notons à cet égard les sentiments suscités par l'évocation de l'Afrique, allant de la peur au dédain, au rire et aussi parfois au respect. Un praticien, originaire de Ste-Lucie mais ayant vécu à l'étranger pendant trente ans, estime qu'il « représente l'Afrique aux Antilles » et son apparence vestimentaire évoquant ce continent (peau de panthère sur le dos, coutelas en os à la taille, dent de lion et statuette africaine autour du cou...) inspire de la peur dans son voisinage, le rendant du même coup respecté et investi d'un fort pouvoir thérapeutique, faisant référence au processus d'altérisation et à une possible « capitalisation » (Jensen, 2011) par ce praticien de ces représentations altérisantes. C'est ce même praticien qui entend des douaniers lui dire qu'il est interdit de faire entrer des objets africains dans le pays, car ce sont des instruments d'*obeah*³¹⁴. De façon générale, les représentations relatives à l'Afrique - considérée comme un ensemble homogène - et ses habitants sont souvent négatives. Comme l'écrit Massé (2008: 127) dans le cas de la Martinique, « l'individu présentant un phénotype rappelant celui de l'esclave africain a toujours un handicap supplémentaire à surmonter pour asseoir sa valeur, sa crédibilité, son statut social ». Cela fait écho aux propos de Giafferi (2007a : 68) à propos d'une « société urbaine » en Haïti qui semble partager une vision « globalement défavorable aux éléments d'origine africaine manifestés dans l'apparence physique ou la pratique culturelle ». Cette constatation est également évoquée par Putnam dans son article portant sur la pratique de l'*obeah* à travers la migration dans la Caraïbe, lorsqu'elle révèle que l'engagement avec la sumaturel était perçu au début du 20^e siècle comme un « marqueur racial » et la « figure de l'agresseur type (*iconic aggressors*) » visait les « Noirs étrangers » comme les Jamaïcains ou Haïtiens à Cuba, ou les St-Luciens à Panama ou au Costa Rica. C'est à Cuba cette fois que Ayorinde (2004) décrit ce processus, les religions afro-cubaines ayant très tôt été associées à la criminalité et à la non-civilisation, même si Argyriadis (2000 : 670) montre que l'Afrique est à la fois « idéalisée, glorifiée, rejetée et méprisée » dans les cultes afro-cubains actuellement, révélant le caractère ambivalent du rapport à l'Afrique dans cette société. À Ste-Lucie, on dit des Africains qu'ils sont dotés de facultés sumaturelles plus puissantes, que la sorcellerie est « plus forte » en Afrique, que la « forte croyance en la magie » constitue un héritage africain et que les interprétations sorcellaires du malheur sont une survivance de la « mentalité africaine ». Degoul (2000 : 47), en con-

³¹⁴- À la Dominique, Mantz (2003 : 193) écrit que « l'importation de publications ou d'objets occultes est interdite ».

texte martiniquais, avance que l'Afrique y est « donnée comme source d'un véritable pouvoir sorcellaire placé au-dessus de tout autre système ». Les origines des pratiques culturelles et culturelles st-luciennes sont alors recherchées parmi les peuples d'Afrique essentiellement, par exemple lorsque l'on dit que les Noirs descendants d'esclaves « retournent à leur africanité » en pratiquant la phytothérapie. De ce point de vue, « les traditions sont nées en Afrique », excluant dès lors la possibilité de pratiques similaires dans d'autres régions du monde (Amériques, Europe...) et minimisant ainsi le processus d'adaptation des esclaves et de leurs descendants au contact des autres groupes en présence (caribéens anciens, européens, indiens...). Ces imputations d'immoralité touchent ainsi les personnes pratiquant des activités « traditionnelles » associées à l'Afrique, comme le *Kele*, le *Solo* ou la fabrication de tambours africains. Des personnes issues de couches sociales diverses (prêtres, médecins, praticiens...) abondent dans ce sens et font du continent africain le lieu même de la sorcellerie, altérant ainsi les individus ou les pratiques qui en seraient originaires. Ce phénomène d'altération touche aussi d'autres groupes issus de la Caraïbe, comme les Trinidiens par exemple, mais peut-être surtout les Haïtiens, ce qui ressort dans ces propos :

Il y a beaucoup de Mal à Ste-Lucie. Mais Trinidad est pire qu'ici. Le Mal sévit davantage (*Evil is more rampant*) à Trinidad. Les gens vont voir les *gadè*... pfff, c'est pire. À Ste-Lucie, les gens n'invoquent pas le Diable, à Trinidad, si. Et c'est vraiment dangereux là-bas (Un jeune musulman - 89)

Ici, les gens ont envie de faire du mal, mais ceux qui le font vraiment ce sont les Haïtiens. Ils connaissent ça depuis longtemps, leurs ancêtres. Parce qu'ils ne connaissaient pas le Bon Dieu, ils adoraient *Bèf*, le bœuf c'est leur Bon Dieu. C'est pour ça que les Américains ne veulent pas d'Haïtiens chez eux, hein. Il y en a encore beaucoup qui se noient en venant sur des bateaux. Ils n'en veulent pas parce qu'ils vont venir faire de l'argent avec ça, ils aiment l'argent. Quand on dit la main sale (*lanmen sal*), c'est *tjenbwa*, *obeah*, ils croient en ça (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 10)

Haïti, c'est une mauvaise place (*bad place*), parce qu'il y a du *vodou*, ils tuent des gens. Ce sont des gens qui ne croient pas en Dieu et c'est mauvais. L'*obeah* est mauvais parce qu'ils ne croient pas en Dieu (Un catholique - 106)

Souvent en effet, rien que l'évocation du nom d'Haïti suscite des jugements pour la plupart négatifs, faisant écho aux représentations à l'égard de ce pays et de ces habitants dans d'autres îles de la Caraïbe (Degoul, 2000 ; Bougerol, 2010 ; Schaffler, 2008). Évoquant la perception à l'égard de certaines pratiques forcées ou maléfiques, les interlocuteurs considèrent que ce qui se passe à Ste-Lucie sera toujours moins « fort » qu'en Haïti, car c'est là qu'il y a « le plus de *tjenbwa* », que les interprétations sorcellaires du malheur et les personnes « impliquées » dans la magie y sont plus nombreuses qu'ailleurs, que les Haïtiens sont « très profonds dans la magie noire », ayant recours à des pratiques « très méchantes » qui visent à « faire peur aux gens » et à « faire du mal » plutôt qu'à guérir, alors qu'elles sont pratiquées de façon « très banale » à Ste-Lucie. Les « ethnostéréotypes » (Degoul, 2000 : 145) entourant les

Haïtiens - ce que des études sur les accusations de sorcellerie à la Dominique (Mantz, 2007) ou en République dominicaine (Schaffler, 2008) révèlent également - démontrent que ce pays concentre à lui seul tout l'imaginaire du mal, les représentations véhiculées à son égard rappelant les images du *vodou* haïtien diffusées il y a longtemps dans des films états-uniens sur le *zombi* (*I Walked with a Zombie* (1943), par exemple). Haïti, « terre du *vodou* », devient le lieu suprême de la sorcellerie maléfique, plus puissante et plus mauvaise qu'ailleurs. Au fur et à mesure des rencontres à Ste-Lucie, rares sont les interlocuteurs qui ne partagent pas ce point de vue. Seules quelques personnes relativisent cette conception, estimant que le *vodou* est une « religion authentique » et une philosophie, que la seule différence entre les deux pays consiste en des pratiques effectuées ouvertement en Haïti et de façon beaucoup plus « hypocrite » et « fermée (*close*) » à Ste-Lucie, ou encore que ces accusations sont infondées et sont peut-être liées - et c'est là mon interprétation - à l'histoire de résistance politique des Haïtiens, ce qui pourrait ressortir dans ces lignes émanant d'un Rastafari :

Les gens voient Haïti comme un mauvais endroit, où l'on fait beaucoup d'*obeah*. Que les gens utilisent des *tjenbwa* pour devenir chèvre ou bœuf. Mais je n'ai pas de preuves de ça. Tout ce que je sais, c'est qu'ils sont rebelles, ils vont se battre pour changer les gouvernements qu'ils ne veulent pas. Les traditions haïtiennes sont fortement influencées par l'Afrique, mais ici les gens le sont par les États-unis, via la télévision (Un jeune rastafari - 15)

En cas d'imputation sorcellaire basée sur les déplacements à l'étranger, l'accusation sera d'autant plus forte que la destination du séjour est Haïti, ce dont témoigne un prêtre : « On dit que certaines personnes de Ste-Lucie font souvent des voyages en Haïti, pour de telles raisons [*l'obeah*]. Moi je n'ai pas de preuves de ça, mais ce sont des choses que les gens disent. » On suspectera un praticien d'aller compléter sa formation en Haïti, ce qui signifie en outre qu'il est « forcément quelqu'un qui a un peu d'argent ». Le cas d'une attaque de sorcellerie survenue dans le cadre d'un conflit de voisinage donne lieu à des accusations sorcellaires visant un membre d'une famille voisine, un fervent catholique à qui sont attribués des pouvoirs magico-sorcellaires obtenus lors de séjours réguliers en Haïti, « environ une quinzaine de fois », précisera son neveu. Ses voyages, initiés par des activités commerciales, sont finalement orientées « essentiellement pour ça [*l'obeah*] », ce à quoi son neveu répond que son intention première ne visait pas à « apprendre à faire le mal ». Ce point semble paradoxal pour la personne accusatrice, car comment peut-on se rendre si souvent en Haïti « juste pour ne rien faire » ? De façon plus générale, l'annonce d'un séjour en Haïti suscite un mélange de méfiance, de peur et de respect, sentiments éprouvés à l'égard d'un personnage public accusé d'acquiescer des pouvoirs magiques (*pwen*) lors de séjours en Haïti, alors qu'il réfute le fait d'y être allé une seule fois. Dans une moindre mesure, des

destinations comme la Martinique³¹⁵ ou la Guadeloupe donnent aussi lieu à des accusations morales et sorcellaires. Pensons aussi de façon anecdotique aux accusations visant un autre groupe ethnoculturel, les descendants d'immigrants d'origine indienne ; on mentionne le cas de *Coolies* dérobant des hosties au prêtre, utilisant des crapauds ensorcelés ou des protections magico-sorcellaires pour la pêche.

Ainsi, activités « folkloriques » et « traditionnelles », usage du créole et traditions « africaines » sont étroitement associés dans ce processus accusateur ; aux (dits) représentants de telles pratiques sont attribuées des caractéristiques morales souvent négatives et exprimées en termes sorcellaires. Ce processus d'altérisation³¹⁶, la sorcellerie étant donc renvoyée à « la pratique des Autres » (Rio, 2003), à la « croyance de l'autre » (Favret-Saada, 1977), le sorcier étant toujours l'autre (Bensa, 2005), se base sur des représentations morales dichotomiques, entre autres des duos ville / campagne, bienfaisance / mal-faisance, créole / anglais, ces polarisations permettant de comprendre les accusations visant des personnes créolophones, jugées sales, fréquentant les *bush* ou résidant en campagne. Toutes ces attributions conduisent au constat d'une sorte de mise à distance de personnes et de pratiques en fonction de critères linguistiques, socio-économiques ou ethnoculturels. Cette analyse des accusations sorcellaires donne à voir un processus d'altérisation symbolique (faire de l'Autre un Autre), se traduisant par l'attribution de caractéristiques morales négatives et de pouvoirs magico-thérapeutiques et/ou sorcellaires forts à des personnes socialement ou culturellement marginalisées, à des personnes rendues Autres et mises à distance d'une majorité de la population. Cela se traduit parfois par « une mise à l'écart du groupe concerné, qui est présenté sous le signe de l'altérité sociale et culturelle » (Degoul, 2000 : 142). Cette altérisation symbolique s'exprime dans un discours porté à l'égard des praticiens en termes de critères physiques et esthétiques, de lieu d'exercice et de caractéristiques socio-économiques et ethnoculturelles, et elle se manifeste au sein des itinéraires thérapeutiques des personnes malades, lesquelles ont parfois tendance à fréquenter des praticiens étrangers à leur village, résidant plus ou moins loin et possédant des caractéristiques socio-économiques et ethnoculturelles différentes des leurs. Le processus d'altérisation symbolique s'inspire du concept d'inversion symbolique dont parlent Sturzenegger (1996), Taverne (1996) et Hell (2002) à propos de l'attribution de pouvoirs thérapeutiques forts à des individus socialement déva-

³¹⁵- Poursuivons la réflexion en termes d'altérisation en analysant la perception des St-Luciens à l'égard de la Martinique ou d'Haïti en lien avec une situation socio-économique, politique et culturelle différente, pourtant produite par un processus historique colonial similaire. De façon schématique, des populations culturellement valorisées et disposant d'un statut socio-économique supérieur auraient tendance à attribuer des pouvoirs sorcellaires forts à des praticiens issus à l'inverse de groupes culturellement dévalorisés et socialement plus vulnérables. Ainsi, des Martiniquais consultent des St-Luciens qui consultent eux-mêmes des Haïtiens.

³¹⁶- Comme le montrent Bond et Ciekway (2001 : 325), « *witchcraft discourses often shatter the alien* ».

lorisés, reflétant le fait que « la reconnaissance du pouvoir thérapeutique apparaît quasi proportionnelle à la distance sociale qui sépare les individus » (Taverne, 1996 : 32), ou le « processus conduisant à reconnaître une efficacité thérapeutique privilégiée à des groupes socialement tenus pour inférieurs » (Hell, 2002 : 249). Selon ces auteurs, cette notion fait état d'un processus de différenciation sociale - de classes - dans l'analyse des choix thérapeutiques, soutenant l'établissement d'un « critère de distance » dans le processus d'attribution de l'efficacité thérapeutique (Sturzenegger, 1999 : 62). Dans le cadre de mes recherches, il semble que les enjeux de différenciation sociale s'étendent à une distanciation géographique, socio-économique, ethnoculturelle et morale. Distanciation géographique au sens où la population privilégie le recours à des praticiens qui n'appartiennent pas géographiquement à leur entourage, où les praticiens accusés résident dans des lieux éloignés ou inaccessibles. Distanciation socio-économique qui attribue des valeurs morales négatives et donc potentiellement des accusations d'*obeah*, à des personnes socialement marginalisées ou au contraire à des personnes possédant des signes manifestes d'un statut socio-économique élevé. Distanciation ethnoculturelle au sens où un certain crédit thérapeutique et magico-sorcellaire est attribué à des individus culturellement distants (Blanc, Martiniquais, Trinidadien, Haïtien, Africain...) et où la réputation des praticiens se fonde en partie sur l'origine ethnoculturelle de leurs visiteurs. Distanciation morale enfin lorsque les praticiens de/associés à l'*obeah* se voient très souvent attribuer des qualités morales négatives par la population. Ces quatre processus interreliés génèrent des attitudes ambivalentes (rejet / attrait) à l'égard des personnes soupçonnées sur la base de tels critères. Cette distanciation produit des « différences et une altérité irréductible plus ou moins radicale³¹⁷ et souvent essentialisée » (Meudec, 2009a : 186), révélant un processus d'altérisation nécessaire à la compréhension de cette économie morale de l'*obeah*.

7.3. Les accusations sorcellaires : enjeux, contextes et réceptions

Les différents enjeux et logiques des accusations morales et/ou sorcellaires vont être approfondis dans cette partie. L'examen de ces attributions permet de poursuivre l'analyse de la circulation des valeurs morales à l'égard des praticiens de/associés à l'*obeah* ainsi que de l'utilisation de celles-ci par les praticiens eux-mêmes, répondant ou devançant souvent les évaluations morales négatives à leur égard. Afin d'illustrer concrètement la façon dont les imputations sont émises, une analyse de quelques accusations couramment entendues sera effectuée, puis les logiques accusatrices seront examinées au regard

³¹⁷- Ce processus d'altérisation radicale est énoncé par Fassin et Eideliman (2012 ; 17-18) à propos des populations roms en France.

du contexte sociopolitique. Et enfin, parce que le processus accusateur nécessite au moins deux personnes, la personne énonciatrice et la personne cible (présente ou non), diverses réactions de la part des personnes visées seront étudiées. En cas de mauvaise réputation connue, les modalités de réception et attitudes sont variées : indifférence, honte, jalousie, méfiance, pardon ou vengeance, justification, démenti, voire instrumentalisation des accusations. Certaines personnes accusées disent ne pas être affectées, d'autres s'opposent farouchement à de telles accusations, ou d'autres encore en rient et tirent parti de leurs effets.

7.3.1. Prémises conceptuelles et contextuelles : violence des discours et logiques accusatrices

7.3.1.1. Aperçu des accusations de sorcellerie

Les termes employés localement pour accuser des personnes d'affiliation sorcellaire sont variés et possèdent à la fois une valeur descriptive (chapitre 3) et un contenu moral, deux facettes coexistant et différemment sollicitées selon les individus et les situations. Trois points doivent être ici gardés à l'esprit : tout d'abord, les termes recensés sont polysémiques et parfois synonymes ; ensuite, l'accusation d'*obeah* ne se limite pas à la possibilité de pratiquer la sorcellerie, elle s'étend également à l'intention, à la prétention de pratiquer l'*obeah*, mais aussi au recours à un praticien accusé d'*obeah* ; et enfin, il existe très souvent un décalage entre le discours externe porté envers des praticiens de/associés à l'*obeah* et leurs propres discours d'auto-légitimation, peu de personnes revendiquant les dénominations abordées plus loin (chapitre 6). Ainsi, malgré un entremêlement fréquent des termes accusateurs au quotidien, des accusations sorcellaires « typiques » et leur contenu moral sont ici examinés, sans aucune prétention typologique. L'idée est de recenser les accusations couramment entendues, les personnes envers qui sont véhiculés ces qualificatifs ou qui sont à l'origine de ces accusations, la manière dont l'attribution est formulée (directe ou indirecte) ainsi que les attitudes et réactions à ces accusations.

7.3.1.1.1. C'est un *gadè*

Le qualificatif de *gadè*, souvent attribué à des personnes qui pratiquent la divination, contient une valeur morale dépréciative, renvoyant à des significations variables et associé de façon plus générale aux praticiens de/associés à l'*obeah*. Au cours de mes recherches, de nombreuses personnes sont qualifiées de *gadè*, entre autres par leur voisin, une personne du village ou d'un village éloigné. Ce sont souvent les personnes accusées qui m'en parlent, réfutant cette assertion en disant ne pas être *gadè*, fon-

dant leur légitimité morale sur la bienfaisance, l'absence de faculté divinatoire ou la possession d'un don, cette dernière remarque rappelant la distinction entre *witchcraft / sorcery* (Evans-Pritchard, 1972), ce qui se retrouve en d'autres termes - ceux de voyant (*seer*) et de prophète - dans un ouvrage de sorcellerie utilisé à Ste-Lucie : « *The Hebrew prophets and the heathen seers present an essential difference. [...] 1. Moses and the true prophets of Israel receive an unexpected call to serve Him. 2. The Magician elevates himself by his own innate strength to a higher state and condition* » (DeLaurence, 1910 : 47-49). Une praticienne réputée *gadè* considère que l'utilisation d'objets (cartes, livres...) pour prédire l'avenir est une fraude, le don se passant de tels artifices. Elle précise ne pas « croire » aux cartes, car « ce sont les hommes [et non Dieu] qui ont fait ça ». Seuls quelques praticiens st-luciens revendiquent la pratique de la divination, rares étant ceux qui acceptent cette dénomination. En effet, même en présence de pratiques divinatoires, les praticiens ne se reconnaissent pas dans l'usage du terme *gadè* :

Et il y a des gens qui disent que je suis *gadè*, mais je ne fais pas ça. Moi, je ne sais pas voir les maladies des gens. Je dois savoir ce que la personne a, mais je ne fais pas de la divination pour savoir. [...] Moi je ne fais pas *gadè*. Je fais des remèdes naturels. Parce que les *gadè* voient et ce n'est pas naturel. [...] Donc, je fais des remèdes naturels, je ne fais pas de *tjenbwa* (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 32)

Je ne suis pas vraiment *gadè*, mais je guéris des gens. Je vois, mais les gens ne disent pas que je suis *gadè*, parce que je ne suis pas *gadè*. *Gadè*, c'est quand tu regardes les affaires des gens. Mais moi j'ai un don pour te dire ce que je vois. Mais les *gadè*, c'est quand tu travailles pour les gens, les lundi, mardi, mercredi, que ta maison est pleine de gens qui attendent. Moi-même je vois, mais je ne suis pas un *gadè*. [...] Il y a des gens qui mangent l'argent des autres et ils ne savent rien faire. Mais je ne suis pas comme ça et je n'en ai jamais rencontré (Une *gadè* - 46)

Le recours au *gadè* donne lieu à des accusations d'ordre moral, comme pour cette femme accusée par son voisin d'être allée consulter un *gadè* pour « garder son mari ». Un interlocuteur dénigre la « croyance en l'*obeah* » : « Les gens qui consultent les *gadè* pensent juste au Mal. Ils vont se lever le matin et voir un chien devant chez eux, un *gajé* (Rires), comme si on leur avait envoyé du Mal. Ils vont aller derrière chez eux et voir un crapaud, un sort (*evil spell*). Tout est *evil* pour eux. Ils vont voir un escargot ou une limace chez eux, un *gajé* (Rires). » La recherche d'identification de l'accusateur donne lieu à des réponses plutôt vagues du type « on dit que » (Degoul, 2000), à l'instar des propos suivants : « Comme je connais des remèdes, des gens qui sortent d'Angleterre ou d'ailleurs vont dire que je suis un *gadè*, parce que je vais faire quelque chose pour toi qui sera bon. Quand tu seras guéri après l'avoir pris, tu diras que je suis un bon *gadè*. Tu vas croire que je suis un *gadè*, mais je ne vois rien, je connais des remèdes c'est tout. »

Le cas des *gadè* est significatif du décalage entre discours de légitimation des praticiens et discours externe porté à leur endroit. Ainsi, même si « les St-Luciens aiment les *gadè* (*kontan gadè yo*) »,

les représentations à l'égard des *gadè* et des personnes qui prétendent prédire l'avenir en général sont péjoratives. On qualifie leurs prédictions d'astuces, rappelant la technique développée par un praticien pour faire avouer un vol de giraumon. Une infirmière estime que les *gadè* prétendent « voir les choses », « savoir ce qui va se faire », alors qu'en fait, entre deux consultations, ils « vont essayer de s'informer sur l'endroit où tu habites, qui habite avec toi et quand tu vas venir, tu vas croire que c'est parce qu'ils voient ce qui se passe, mais ce sont des informations qu'ils ont cherchées (Rires). [...] Ces gens-là ne savent rien voir (*sé pa anyen se moun sala sa wè*). » Cette prétention jugée fausse est exprimée par un prêtre se remémorant un séjour en France : « Il y avait une caravane avec écrit dessus *Voyante*. Un jour, je me promenais avec un ami qui a frappé à la porte. Elle demande : "qui est là ?" et l'ami répond : "Si tu étais une voyante, tu devrais savoir !". Alors c'est la même chose, ici des gens prétendent ça ». Cela vise aussi les *gadè* qui ne devinent pas les raisons de la consultation, ce qu'estime un chercheur considéré comme malade par les praticiens visités, disant qu'ils « ne devaient pas voir [*gadé*] assez bien », ou cette praticienne constatant que ses collègues à l'étranger ne détectent pas son don. Ces commentaires illustrent les procédés de dérision fréquents à l'égard des *gadè*, consistant à douter de leurs capacités réelles de divination étant donné qu'ils ne voient pas ce qui arrive à leurs visiteurs. Le pouvoir de prédiction est remis en question « parce que si tu as le pouvoir de prédire, comment ne peux-tu pas prévoir les numéros de loterie ? », s'interroge une interlocutrice. Ainsi, comment se fait-il que les *gadè* ne soient pas au courant des poursuites judiciaires à leur égard ? Comment un homme s'enrichissant en disant qu'il est *gadè* peut-il décéder dans un accident de voiture, autrement dit « comment ça se fait que l'homme soit *gadè* et qu'il ne sait pas qu'il va mourir, mais il va faire *gadè* à d'autres ? » Leurs pouvoirs sont donc délégitimés, car plutôt que de « passer directement à la banque, passer à travers le mur et prendre des millions », ils vont « profiter de la crédulité des gens, la faiblesse des gens pour avoir de l'argent ». Cette crédulité ressort des propos de ce vendeur de parfums sollicité par des *gadè* : « Et même les *gadè*, ils viennent me voir pour des huiles. Et ce qu'ils vont m'acheter, ça va être bon pour eux, ils en ont trop besoin... (Rires) Et je leur dis que je vais chercher ça pour eux (Rires) [alors qu'il n'en n'est rien]. » Les interlocuteurs constatent la non-utilisation des pratiques divinatoire par les praticiens pour eux-mêmes, ce qui constitue une preuve de l'inefficacité des pratiques et du mercantilisme des praticiens. Les discours sur les *gadè* sont sceptiques, visant leurs capacités diagnostiques, l'impossibilité de prédire l'avenir, voire les effets néfastes de leurs traitements :

Un jour, je pissais le sang et je suis allé voir un *gadè*, qui a trouvé des *dézagwéman* avec des gens de mon voisinage. Mais il ne m'a rien dit à propos de mon sang. Et il ne m'a rien donné, même pas regardé mon sang. Et il m'a dit que

ce sont des gens qui s'opposent à ce que mon jardin soit bon, qui ne veulent pas que je fasse cela. Il m'a dit de prendre du sel et de le mettre dans mon jardin. Je lui ai dit que je suis venu pour une maladie et qu'il ne m'a rien dit à ce propos. Je lui dis : « Tu vois (*ou ka gadè*), mais il y a une chose que tu ne vois pas, c'est que je ne vais pas te payer, mais tu étais supposé le voir ». Je me suis levé et je suis parti. Et jusqu'à aujourd'hui, il ne m'a rien dit à propos du sang que je pissais comme ça. Et c'est un docteur qui m'a donné une injection qui m'a guéri. Donc, je peux te dire que ces gens-là ne connaissent rien à leurs affaires, tu peux juste dire que ce sont des ignorants. [...] Je n'ai aucune confiance aux *gadè* (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 26)

Il y a beaucoup de gens qui le font pour manger l'argent et ils disent qu'ils sont *gadè*. Mais je ne crois pas là-dedans, dans les *gadè*. De quelle manière tu peux ouvrir un livre et me dire ce qui m'est arrivé, ce qui va m'arriver ? Ce sont des menteries. Les *gadè* prétendent savoir qui t'a mis malade comme ça, mais ce n'est pas vrai du tout. [...] Les *gadè*, c'est l'argent qu'ils font. Je ne crois pas dans les *gadè*, parce que tu ne peux pas voir le travail que le Bon Dieu fait. [...] Qui peut dire ce qu'il va arriver sur terre ? Tous les accidents qui arrivent... Ils peuvent dire que le temps va être mauvais, mais ils ne peuvent pas dire combien de maisons vont être détruites. Regarde Katrina, pourquoi un bon *gadè* n'a pas dit aux gens de partir ? [...] Il faut que tu fasses attention, certains veulent te faire payer de l'argent, mais ce sont des bêtises qu'ils font. Ils disent qu'ils peuvent voir, mais ils ne voient rien. Ils mentent trop aux gens. Tu peux connaître des remèdes, comme moi par exemple j'ai appris avec ma famille, mais ça n'a rien à voir avec *gadè*. Beaucoup de gens viennent me demander si je suis *gadè*, mais je ne fais que des remèdes, rien d'autre (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 27)

Ces déclarations émanent de praticiens souhaitant se dissocier des *gadè*, car ceux-ci peuvent rendre « encore plus malade ». Cette dévalorisation des pratiques des autres participe du processus de construction du statut moral des praticiens (chapitre 6) et les accusations à l'égard des *gadè* discréditent ces pratiques par l'humour, pointant la méconnaissance et les intérêts mercantiles des praticiens.

7.3.1.1.2. C'est un *maji nwè*, un *gajé*

Des accusations de *maji nwè* visent plusieurs personnes, de façon indirecte par un voisin ou une personne proche. Un interlocuteur raconte le cas d'un vieil homme dont il entendait toujours qu'il « faisait *maji nwè* », apprenant plus tard que cet homme « faisait des *vyé jès*³¹⁸ vraiment » à sa petite-fille. Ces accusations sont souvent niées par les personnes concernées, prétextant la jalousie ou l'ignorance, affirmant que « beaucoup de gens disent ça à d'autres alors qu'ils ne connaissent rien à la *maji nwè* ». Aucune personne rencontrée ne revendique cette dénomination, considérée comme une injure, un *vyé non* ou une *vyé tach*, ce qui va sans doute être considéré comme un secret et venir alimenter l'idée selon laquelle « le *maji nwè* ne te laissera pas savoir qu'il en est un ». Un praticien attribue l'origine des accusations le concernant au mercantilisme d'une praticienne ou aux problèmes de santé mentale d'une voisine :

C'est une femme qui dit aux gens que je fais de la *maji nwè* et elle vit toujours, elle s'appelle 11. Mais ce que tu crois qui fait qu'elle m'appelle *maji nwè*, ce sont des choses qu'elle a déjà faites derrière moi, mais elle ne peut pas m'attraper. Comme elle dit que je fais *maji nwè*, tous les gens entendent ça. Il y avait une femme folle qui répandait

³¹⁸ - Dans ce cas-ci, le terme *vyé jès* renvoie à des actes incestueux.

ça aussi, parce qu'elle n'a pas toute sa tête, elle dit qu'un gros chat est venu chez elle et que c'est moi. Je fais de la *maji nwè*, elle m'a même appelé voleur, appelant la police comme quoi je vole l'auto de Unetelle. Et elle disait ça dans une cabine téléphonique à X, alors que moi j'étais jusqu'à Y [à une distance d'une heure en voiture]. C'est quand je suis arrivé ici, 47 travaillait alors à la sécurité de l'école et c'est lui qui a entendu ça et qui me l'a dit. Sinon, je n'aurais pas su. [...] Et celle qui m'appelle *maji nwè*, c'est parce qu'elle a déjà essayé des choses et que ça n'a pas marché, c'est ce que je crois. [S'ensuit l'anecdote racontée au chapitre 4 illustrant la convoitise d'une femme qui l'attire dans sa chambre pour l'accuser de viol et lui soutirer de l'argent] Mais je n'ai pas été pris. [...] Elle m'aurait fait dépenser tout le peu d'argent que j'avais gagné aux USA. C'est là qu'elle a dit que je fais *maji nwè*. Et ça va partout (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 26)

L'exemple des *gajé* est, à l'instar des *maji nwè*, révélateur du décalage entre auto-légitimation et désignation externe dans la mesure où aucune personne rencontrée ne se revendique *gajé* alors que des personnes sont assez fréquemment accusées de la sorte. Pour leur défense, les personnes visées disent que l'accusation ne correspond pas à une pratique réelle, illustrant ainsi la méconnaissance des personnes accusatrices, à l'instar de ce praticien précisant que « les gens pensent qu'elle fait *gajé*, ou qu'elle est une *obeahwoman*, mais elle n'en est pas une ». *Gajé* devient une appellation à connotation négative, un « titre (*tít*) », et ce terme s'emploie en tant que verbe, nom et qualificatif pour désigner une personne (Frank, 2001), parfois en synonyme de « démon » ou de *maji nwè*. L'accusation de *gajé* vise une personne disposant de capacités surnaturelles, comme le fait de pouvoir se transformer en animal.

7.3.1.1.3. II/Elle est dans les affaire d'*obeah*, il/elle a les mains sales

Pour désigner une personne qui dispose des capacités ou de l'intention de « faire du mal », on entend qu'elle a « les mains sales (*lanmen sal, dirty hands*) ». C'est par exemple la caractéristique attribuée aux membres de partis politiques qui auraient ensorcelé leurs opposants en inscrivant leurs noms dans une bouteille jetée à la mer, à une belle-mère soupçonnée d'avoir acheté « des affaires pour faire du mal », à un praticien et à sa femme qui « ont les mains sales, donnent des remèdes maléfiques (*Zòt lanmen sal. Sé wimèd an mal yo ka bay*) ». Cette expression comporte une connotation morale importante, illustrant la notion de saleté morale évoquée plus tôt. D'autres termes sont utilisés pour désigner les personnes associées à l'*obeah*, comme celui de « malfaiteur/sorcier (*maléfète*) » (Confiant, 2007) :

Il y a des gens qui donnent toutes sortes de remarques aux autres. C'est ce qu'on trouve le plus souvent. Les gens vont les appeler *maji nwè, gajé*. Principalement quand ces gens sont arrivés assez haut. « Untel c'est un *maléfète* », tu vas toujours entendre ça, très souvent. Et parfois la personne qu'ils appellent comme ça elle ne connaît rien. Je ne dis pas que ça n'existe pas, parce que des *maléfète* existent vraiment. Je n'ai jamais eu d'expérience pour prouver que j'avais eu affaire à un *maléfète*. C'est ce que j'ai entendu chez d'autres, des gens à qui il est arrivé quelque chose et qui disent savoir que c'est un *maléfète* qui a fait ça (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 34)

Une autre insulte et/ou accusation de sorcellerie renvoie au mot *goblin*, terme anglais signifiant

« lutin, démon familier » (Frank, 2001) qui devient synonyme du Mal, du Diable ou du *gajé*. Lors de l'incendie criminel de l'église de Castries, ce qualificatif de *goblin* est lancé par un des incendiaires à sa mère. D'autres évoquent aussi le fait d'être accusées directement, mais les accusations exprimées sont plus souvent indirectes, par des « on dit » que cette personne « est dans des affaires (*deal*) d'*obeah* ».

Ces accusations morales et sorcellaires « typiques » (*gadè, maji nwè, gajé, obeahman*) possèdent une quasi équivalence sémantique et, même s'ils renvoient dans certains contextes à des caractéristiques particulières, ils deviennent souvent équivalents pour dénigrer l'association de personnes ou de pratiques à la sorcellerie. La correspondance la plus proche touche les termes *obeah* et *gajé*. De tels glissements sémantiques illustrent l'entrecroisement des désignations et des valeurs morales associées et, de façon générale, cette complexité est accrue par le caractère polysémique des termes, créoles notamment. On pourrait également ici déceler l'expression du processus d'assimilation analysé plus tôt. L'expression *vyé nèg* en constitue un bon exemple, définie de façon restrictive par « personne irresponsable » (Frank, 2001) ou de façon littérale par « vieux nègre », alors que son utilisation courante reflète un fort contenu moral, révélé dans la paraphrase générique de « personne jugée mauvaise ». On attribue au *vyé nèg* des qualités morales négatives : voracité, irresponsabilité, mercantilisme, arrogance ou mensonge, et l'usage du terme créole *nèg* semble pouvoir être associé au processus d'altérisation basé sur le phénotype, même s'il signifie généralement « homme », au sens d'être humain.

Un autre mouvement constaté dans ces accusations morales et sorcellaires est le processus d'élargissement des expressions utilisées pour désigner les personnes associées à l'*obeah*. En effet, l'attribution des capacités sorcellaires est souvent comprise en relation au contexte particulier de son élocution, rendant le qualificatif très abstrait en dehors de cette situation particulière. Tel est le cas des termes *bagay / fè bagay*, traduits de façon générale par « chose / faire quelque chose » et renvoyant précisément à l'*obeah*, selon les contextes, les locuteurs ou les personnes visées, selon l'intensité de l'énonciation ou les gestes non verbaux l'accompagnant. L'association sorcellaire sera d'autant plus explicite avec l'ajout du qualificatif *vyé*, s'employant à propos des *vyé moun*, des personnes mauvaises, de mauvaise vie, faisant des *vyé bagay* ou des *salòpté*³¹⁹, entrant dans des *vyé komvèsasyon*. Ces termes, sémantiquement proches de l'expression « faire des vices (*fè vyé vis, fè vis*) », témoignent de la ruse, de l'immoralité et de la saleté morale pouvant faire référence à l'*obeah*. L'élargissement sémantique se reflète aussi

³¹⁹ - Terme dérivé du créole *salòp* signifiant « sale, malpropre » (Frank, 2001).

dans l'emploi d'une paraphrase ambiguë désignant les praticiens associés à l'*obeah* comme étant ceux qui font « toutes sortes de remèdes/travail ». Cette expansion sémantique se traduit par des insinuations et des doubles sens fréquents, à l'instar de l'expression *bon pou kò'y* développée plus haut. Quant à l'expression *tjenbwatè*, elle semble plus rarement utilisée pour désigner un « praticien de l'*obeah* » (Frank, 2001), renvoyant parfois seulement à une accusation morale et donc synonyme de « malfaiteur » ou d'« arnaqueur », par exemple.

7.3.1.2. Logiques des accusations morales : exprimer l'intolérable

De façon générale, l'analyse des relations interpersonnelles quotidiennes à Ste-Lucie - donnant accès aux « éthiques ordinaires » (Das, 2012) - révèle la présence d'accusations d'ordre moral, basées sur les idiomes moraux précédemment analysés (chapitre 5). Ces dénigrement peuvent se traduire par des insultes ou des accusations adressées à des personnes dont les comportements sont jugés négativement, la désapprobation s'exprimant par exemple en disant de quelqu'un qu'il « ne doit pas (*pa sipozé*) faire ça ». Plusieurs interlocuteurs regrettent la généralisation rapide opérant à travers les accusations morales, ainsi que leur facilité de diffusion car « une seule personne suffit pour répandre ça ». Un jugement négatif se manifeste dans le fait de « dire du mal », de « calomnier », renvoyant ce processus au registre du Mal et « faire du mal » à quelqu'un, c'est le « traiter » : « Un *twété*, c'est dire à quelqu'un une parole qui n'est pas bonne, ou pas vraie, lui faire quelque chose de pas bon. Les mensonges, ou les ragots, parler mal dans ton dos à propos de quelque chose que tu aurais fait, mais que tu n'as pas fait. Faire que les autres te traitent mal ou te haïssent, c'est *twété*. » Cette pratique diffamatoire - visant à donner des *vyé non*, des *vyé tit* - s'exprime par le terme « *dékapité*³²⁰ », renvoie à l'expression ou à la dénonciation publique d'un reproche ou d'une information, ce qui risque de tourner l'attention des autres sur « tes affaires ». On parle aussi de « descendre quelqu'un » ou de lui mettre des « tâches / marques noires (*black mark*) ».

Les insultes et accusations d'ordre moral varient en qualité et en intensité. On accuse quelqu'un de *vyé nèg*, *maji*, *salòp*, *sal/salòp*, *mal pwòp*, *papicho*, *kouyon*, termes signifiant respectivement mauvaise personne, personne stupide, sale, malpropre/immorale, idiot, tous imprégnés d'un contenu moral important. L'attribution négative à l'égard de comportements jugés déviants ou immoraux s'exprime aussi via l'emploi du terme *zombi* (chapitre 4) ou « voleur ». Les accusations de vol deviennent

³²⁰ - Ce terme est absent de Frank (2001), provenant probablement du français « décapiter ».

« comme une habitude » dans toute situation de perte d'argent ou d'apport financier, renvoyant aux idiomes d'honnêteté et de voracité. En réaction à ce type d'accusation, les personnes visées évoquent, outre le contexte culturel accusateur, le statut moral de leurs bonnes fréquentations, à l'instar de ce praticien : « Si j'étais un voleur, je ne ferais pas ça. Regarde d'où tu viens, on ne serait pas rencontrés si je ne faisais pas des bonnes choses et c'est pour ça que X t'a amenée à moi. Si j'avais été un voleur, on te l'aurait dit. » D'autres accusations visent publiquement les comportements alcooliques et les « paroles de rhum (*rum talk*) » ou des pratiques jugées déviantes et immorales (homosexualité, commérage...). Ce phénomène de moralisation négative existe ici comme ailleurs, même si pour certains, c'est « très dur à Ste-Lucie, la façon dont les gens jugent les autres ». Cette situation y serait plus fréquente, conception s'appuyant sur un portrait négatif des habitants, faisant des St-Luciens des personnes qui « tâchent les autres pour rien », qui « aiment les médisances (*bad talk*) sur les gens et ça leur fait plaisir de ruiner la réputation de quelqu'un gratuitement, pour rien ». Ce processus de dénigrement collectif dirigé à l'égard des membres de sa propre communauté participe de la construction du statut moral de la personne énonciatrice - via une mise à distance de comportements jugés mauvais - et reflète un processus d'auto-dévalorisation tirant sans doute en partie son origine de l'histoire coloniale (chapitre 4).

7.3.1.3. Pouvoir performatif des mots et violence discursive

Dans son ethnographie des conflits aux Antilles, Bougerol (1997) avance que la sorcellerie fonctionne comme un système d'imputation, dans la mesure où ce sont les gens qui attribuent ces qualités à d'autres. Toutefois, même si ce terme et les capacités associés agissent parfois comme critères d'identification pour certaines personnes à Ste-Lucie, il n'en reste pas moins qu'une accusation de sorcellerie à l'égard d'un interlocuteur agit en marquant socialement et moralement cette personne - ces conséquences constituant un des accès de compréhension de la « réalité sociale » de la sorcellerie (Lambek, 1993 : 254 et 262) - et en ce sens, le discours est performatif (Butler, 2004). Cette performativité est décrite par un interlocuteur à partir de l'exemple d'un verre d'eau, qui serait bu en toute confiance si une personne ne venait pas te mettre le doute en demandant « tu crois que c'est bon à boire ? ». Cette phrase énoncée, « ton idée sur l'eau va changer », ce qui invite à ne pas se laisser influencer par les paroles des autres et à prendre conscience du « pouvoir de ta langue », car « c'est la langue qui te convainc » du regard porté sur les choses. La métaphore de la langue rend compte de la performativité des discours : « La pire partie de ton corps, c'est la langue. Les mots sont très puissants, ils peuvent détruire une personne, un homme peut mettre longtemps à bâtir sa réputation et en un mot, une phrase, sa réputation

peut être ruinée. » La connaissance du caractère performatif du langage conduit à des mises en garde afin de ne pas écouter « ce que les gens disent », car « les mots peuvent blesser très fort ». Ainsi, certains discours sont violents, plusieurs personnes accusées de sorcellerie en témoignent, même si cette violence ne semble pas se transformer, comme cela est observé ailleurs, en actes meurtriers (Haar, 2007) ou en bannissement (Teixeira-Pinto, 2004). Des accusations sorcellaires sont proférées dans une intention claire, par une personne souhaitant par exemple baisser le taux de fréquentation d'un magasin en accusant publiquement le patron d'avoir mis de la « poudre de tête de mort dans son eau », faisant rapidement fuir les clients potentiels. Tel est le cas d'une praticienne recevant peu de visites et l'expliquant par le fait que « des groupes de personnes viennent ici [chez elle], s'arrêtent en auto et disent aux clients qui entrent de ne surtout pas venir ». Ainsi, comme le rappellent Stewart et Strathern (2004 : 192), « *rumors are the very stuff of stereotypes about others. They generate and reflect fear and aggression between people.* »

Le pouvoir performatif des accusations morales ressort des conséquences potentielles de tels jugements, au sens où « la négativité et les jugements, c'est une sorte de contrôle social ». D'après cet interlocuteur, ces méthodes très « oppressives (*oppressive*) » surgissent très facilement, car « dès que tu es différent, tu en paies le prix (*as long as you are different, you pay the price*) ». Cette analyse fait écho aux écrits de Gluckman (1963), considérant, dans une perspective fonctionnaliste, que les rumeurs participent au maintien de l'unité des groupes³²¹ et de leur moralité, ce que Stewart et Strathern (2004 : 31) nuancent dans la mesure où il n'existe pas toujours pour eux de « preuve » selon laquelle « les rumeurs unifient effectivement le groupe ». Bougerol (2000 : 379), s'inspirant du livre de Bergman (1993), ne partage pas non plus la vision de Gluckman dans la mesure où les *cancans* constituent une pratique condamnable et « bousculent les règles de bienséance ». D'après Giafferi (2007a : 44), Gluckman considère que la fonction du « ragot » oscille « entre défense et construction d'une "morale" et défense d'intérêts personnels ou de groupe », le rôle des commérages en tant que défense des intérêts personnels étant également mis de l'avant par Paine (1967). C'est également dans cette perspective fonctionnaliste que Beck (1979 : xxv ; 1976 : 25-33) analysait l'*obeah* à Ste-Lucie, à savoir comme un « mécanisme de renforcement du contrôle social au niveau de la communauté », un « mécanisme culturel qui permet aux sociétés caribéennes de s'en sortir avec la richesse et le pouvoir dans des termes traditionnels ».

³²¹ - Analysant les travaux de Gluckman sur les pratiques de sorcellerie en Afrique et sur ses liens avec un contexte d'interdépendance et d'interconnexions sociales, Laidlaw (2010a) considère que ce sont en fait les attributions de responsabilité - dont les accusations de sorcellerie font partie - qui créent une intensification des interconnexions.

Calixte (1998 : 55) abonde dans ce sens en évoquant la « fonctionnalité latente » de l'*obeah*, comme un « mécanisme de renforcement des codes moraux du bien et du mal ».

Face à des comportements jugés déviants, les St-Luciens vont éviter les personnes ciblées, d'autres les « désapprouver (*dékonsidiwé*) », d'autres encore les dénoncer ou menacer de les dénoncer. La diffusion d'accusations morales peut se produire sur les ondes radiophoniques, un collègue de travail pourra être menacé de dénonciation sous prétexte qu'il a fait quelque chose qu'il n'était « pas supposé faire » : « Je vais le dénoncer à Jouk Bwa (*m ka voyé'l anlè Jouk Bwa*) », déclare une interlocutrice. Mais, les propos sont souvent plus suggestifs et équivoques, donnant lieu à plusieurs interprétations possibles. Ainsi, « beaucoup de gens font des mauvaises blagues et disent que c'est une plaisanterie, mais il y a du vrai en dessous ». Pensons également aux insinuations, expressions polysémiques, sous-entendus mettant en jeu la dignité des personnes visées, propos parfois tout aussi blessants que des accusations directes, comme dans la situation suivante : dans un restaurant, un jeune homme entre et commande deux repas et une bière et il est renvoyé au bar voisin pour les cigarettes demandées. Alors qu'il s'apprête à sortir, il revient sur ses pas pour dire à la tenancière, avec une pointe d'humour : « Je peux te faire confiance, tu ne mettras rien dans ma bière ? », ce à quoi elle répond, presque honteuse, qu'elle va protéger son verre par un couvercle pendant son absence. Sincèrement affectée par la remarque du jeune homme, la tenancière semble interpréter cette méfiance explicite à son égard comme un soupçon d'immoralité. Cette anecdote révèle l'omniprésence et la banalité de la suspicion au quotidien, conduisant à analyser ce type de formulation plus ou moins suggestive comme une démonstration de pouvoir et une stratégie de mise à distance et d'évaluation morale. Afin de poser un regard différent sur les logiques d'accusations morales et/ou sorcellaires, la perspective de l'économie morale adoptée dans cette thèse va être brièvement complétée par une approche en termes d'économie politique de la sorcellerie.

7.3.1.4. Un contexte de violence ? Une économie politique de la sorcellerie

Outre les enjeux de légitimation morale évoqués au chapitre 6, les accusations morales et sorcellaires et leurs réactions peuvent être mises en relation au contexte sociétal, marqué par une violence historique et sociopolitique. À Ste-Lucie, on assiste à un taux de criminalité grandissant (chapitre 2) et à

des situations de violence régulières³²², donnant lieu à ce que certains nomment des « crimes incompréhensibles », comme les meurtres proférés pour de l'argent, par exemple. Dans la perspective d'une économie politique de la sorcellerie, les accusations morales et sorcellaires - et les formes de détresse que cela peut engendrer - sont considérées comme des témoins des enjeux sociopolitiques, comme une forme de « commentaire moral sur les causes économiques et politiques de la souffrance sociale, causes que nous associerons avec d'autres chercheurs à une violence structurelle » (Massé, 2008 : 5). C'est ainsi que Mantz (2007) explique l'augmentation du nombre des accusations sorcellaires³²³ à la Dominique, montrant les liens de causalité entre la détérioration des conditions socio-économiques d'existence et l'augmentation du nombre d'accusations d'*obeah* ou que Comaroff (1999) met en relation les politiques néolibérales et les discours sorcellaires en Afrique du Sud. C'est également dans ce pays que Petrus (2006 : 149) considère que « *witchcraft-related crimes cannot by-pass the importance of a political and economic context* ». Cet auteur explique ailleurs que « *witchcraft-related crimes occur as a direct response, in some cases, to economic factors. In South Africa, witchcraft-related crimes tend to occur most frequently in rural communities which are hardest hit by poverty and economic insecurity.* » (Petrus, 2012 : 183) On peut de la même manière s'interroger sur les conséquences de la « chute de la banane » à Ste-Lucie et sur l'impact du contexte de sous-emploi au plan des relations interpersonnelles, mettant en lumière de nombreux cas de recours à l'*obeah* pour des raisons socioprofessionnelles (chapitre 3). Le cas des « Cathedral Murders » (Elmer Griffin, 2006) pose ainsi clairement la question des liens entre contexte socio-économique, phénomènes de violence et accusations morales et sorcellaires, les deux hommes arrêtés étant « largement considérés comme des praticiens de l'*obeah* » (Mantz, 2007 : 22). Cet événement est relaté ici par un interlocuteur :

Trois gars ont brûlé l'église à Castries. Un des gars avait sa mère dans l'église. Ils ont bloqué chacun une entrée, mis de l'essence et foutu le feu. Le gars dit à sa mère avant de mettre le feu : « *You [are] Goblin* ». Des gens ont été brûlés. Ils ont dit par la suite qu'ils ont fait ça parce qu'ils ont entendu Dieu leur envoyer un message (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 18)

Dans ce drame, un prêtre et une sœur sont décédés. Suite à cet événement survenu le 30 dé-

³²²- Une interlocutrice rastafari développe un discours cynique sur la violence: « Arrête la violence, ne continue pas les crimes (*stop the violence, do not continue the crime*) [i.e. les messages gouvernementaux]. Mais c'est un *business* pour la société. S'il n'y a pas de crimes, il n'y a pas besoin d'avocats, de juges, de policiers. Donc ils doivent justifier leur salaire. »

³²³- Il convient ici de se rappeler la justesse des propos de Douglas (1970 : xx) : « *The general proposition that an increase of witchcraft accusations occurs as a symptom of disorder and moral collapse [is] superbly untestable* ». Dans une autre recherche, Jamieson (2010 : 32) tente pallier le caractère invérifiable de la progression de la sorcellerie en comparant la situation entre deux villages très proches au Nicaragua, ayant tous deux « des engagements différés avec l'économie translocale ».

cembre 2000, les candidats aux élections de 2001 ont souvent mentionné cette « horreur » et certains ont même fait de leur campagne une action du Bien versus le Mal (Wayne, 2007a). Un interlocuteur établit un lien direct entre un contexte d'insécurité et de violence et le recours à la sorcellerie et, parlant de Trinidad, il explique que « c'est vraiment dangereux là-bas. Beaucoup de crimes. Quelqu'un peut te tuer parce que tu as fait quelque chose [une pratique sorcellaire] pour ton *business*. » Cette violence du recours potentiel à l'*obeah* provoque la peur et alimente en partie les accusations proférées envers des personnes inspirant la crainte, ce qui invite à une prudence constante :

Si j'entends quelqu'un crier quelque part dans le bois, j'irai l'aider s'il n'a pas de revolver. Parce que parfois certains veulent t'attirer comme ça pour te voler (Un *gadè* - 20)

Les gens ont des démons invisibles. Les gens veulent te mettre à terre. Pour rien, un lacet de chaussures, il y aura une grosse histoire à cause de ça, du sang... Pour rien, les gens se querellent. Donc, si tu n'es pas fort, tu vas répondre. Et ça va dégénérer. [...] Et les gens veulent te tester, te connaître. Et Lucifer est autour (Une jeune rastafari - 90)

Ainsi, les accusations d'*obeah* participent d'une forme de violence ordinaire induite par une violence structurelle plus large, impliquant des facteurs historiques, sociaux, économiques et politiques (Farmer, 2004 ; Bourgois, 2004 ; Meudec, 2007b). Cette intrication de la violence ordinaire et de la violence structurelle ressort dans ces propos, tirés d'un étude en Jamaïque auprès de travailleuses du sexe :

Simone also tells us that Negril [une destination touristique prisée par le modèle « tout compris »] is the first place she had heard about so much obeah : "The girls they obeah each other to make each other don't make any money". Karen chimes in : "They go all over the island [to visit obeah men]. They don't want to see you prosper. If they see a way you can get out before them they "fuck" you up. Even if they can't do it with obeah they do it with their mouths" (Campbell et al., 1999 : 147)

La perspective de l'économie politique de la sorcellerie permet la mise en relation du contexte socio-économique et politique st-lucien et des processus locaux de moralisation, mettant à jour les perceptions locales à l'égard des événements actuels, notamment en ce qui a trait aux critiques à l'égard de la voracité, du mercantilisme et du pouvoir de l'argent en général. De ce point de vue, la méfiance, la jalousie, la voracité, le mercantilisme et les sentiments d'injustice ou d'irrespect constituent des idiomes d'expression des enjeux sociaux et politiques. Pensons aussi à la critique partagée à l'égard des actions forcées et coercitives, reflétant la désapprobation des questions de pouvoir présentes dans la société st-lucienne. Ainsi, la perspective d'une économie politique de la sorcellerie invite à analyser le climat social global à Ste-Lucie comme participant à la production morale.

7.3.2. Types de réception et réactions aux accusations d'*obeah*

Les accusations de sorcellerie sont souvent violentes et agressives, l'impact sur les personnes accusées pourra être plus ou moins fort selon le contenu de l'accusation, le contexte d'élocution et les modalités de réception par la personne visée. Ces accusations morales et sorcellaires sont rarement sans réactions, les réponses formulées ou manifestées autrement par les personnes accusées étant variées : il peut s'agir de déconstruire ces accusations, de les ignorer, de vouloir s'en protéger, de chercher à les démentir, ou bien d'en tirer parti et de les instrumentaliser. Souvent, les réactions aux accusations morales et sorcellaires s'inscrivent dans les discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah*, lesquels répondent aux évaluations morales les concernant ou les devançant.

7.3.2.1. Interprétations et déconstructions : un processus de dénigrement des accusations

Le premier type de réactions en cas d'accusations morales et sorcellaires vise une déconstruction des rumeurs, opérant souvent par un dénigrement des allégations proférées, entre autres sur la base de la rationalité. Seront alors évoquées, comme facteurs explicatifs à de telles diffamations, l'incompréhension, la jalousie ambiante, la prégnance du sentiment de vengeance ou la forte « croyance en l'*obeah* ». Les réactions traduisant ce type d'interprétations sont le silence, l'indifférence, la dérision ou le mépris. Des praticiens³²⁴ évoquent ainsi l'incompréhension de la population à l'égard de leurs pratiques, à l'instar de ce praticien accusé d'*obeah* utilisant la « transe », la méditation et l'analyse des rêves, procédés qui n'ont « rien à voir avec la magie » qu'il qualifie d'« illusions ». De ce point de vue, les médisances énoncées à leur égard proviennent de « gens qui ne connaissent rien », car les St-Luciens « ne comprennent pas encore toutes ces choses-là ». La réfutation de l'accusation sorcellaire passe ici par une imputation de méconnaissance aux personnes accusatrices - en reflet exact de l'ignorance attribuée aux praticiens accusés. Le caractère infondé des accusations invite les praticiens à présenter de façon détaillée leur pratique, à la manière d'une preuve, ce qui appuie l'idée de primauté des actes sur les discours et vient délégitimer les rumeurs à leur sujet. Certaines allégations sont jugées illégitimes parce qu'obsolètes, ce que rappellent des personnes accusées qui confirment toutefois leur bien-fondé « avant » la cessation de

³²⁴ - Des accusations sont également dirigées vers les praticiens de santé non professionnels et/ou « traditionnels » à Ste-Lucie, allégations basées notamment sur le manque de fiabilité ou de reconnaissance légale. Quant aux praticiens de la biomédecine, les accusations touchent leur absence de connaissances du contexte local et le caractère faillible des traitements.

leur pratique. Les accusations sont en outre relativisées du fait du grand nombre de personnes connaissant les pratiques sorcellaires et restant au-dessus de tout soupçon. Il convient alors d'éviter les jugements hâtifs :

J'avais toujours entendu dire que cet homme-là avait les mains sales (*lanmen sal*), mais je ne le croyais pas, parce qu'à partir du moment où je ne l'ai jamais vu faire quelque chose, je ne peux pas dire qu'il le fait. Si tu ne m'as jamais rien fait qui n'est pas bon, je ne peux pas dire que tu es mauvais. Même si j'entends les gens qui disent que tu es mauvais, mais que tu ne m'as jamais rien fait de mauvais, je ne peux pas dire que tu es mauvais (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 5)

La preuve de l'acte maléfique passe ici par l'expérience personnelle ou par un témoignage direct. D'autres questionnent la véracité des rumeurs à leur endroit en rappelant le long passé de stéréotypes dévalorisants à leur égard, à l'instar de Caribs. D'autres jugent les accusations insignifiantes : « Quand j'entends quelqu'un dire d'un autre qu'il fait *maji mwè*, ou qu'il fait *gajé*, je ne saurai pas te dire oui. Tu sais pourquoi ? Ils m'ont déjà trop souvent appelé comme ça [alors que je n'en suis pas]. Et encore aujourd'hui... » C'est dans ce sens que deux personnes accusées d'*obeah* - sur la base de la possession d'une bague - minimisent les imputations à leur égard, l'un parce que c'est une bague de fin d'études, inoffensive et non malfaisante et l'autre en répondant : « Ce n'est rien d'*obeah*, c'est juste un style que je me donne ». Les allégations sont aussi justifiées par l'antipathie qui règne, car « les gens disent ce qu'ils veulent sur toi, à partir du moment où ils ne t'aiment pas » ; « quand les gens n'aiment pas votre tête, ils peuvent te dire que tu n'es pas bon (*vyé moun*). Je ne sais pas pourquoi ils disent ça. C'est parce qu'ils sont mauvais (*vyé kalité yo vyé kalité*) ». Cette dernière citation rappelle le processus d'attribution de valeurs immorales aux personnes accusatrices, par un effet de renversement ; le constat de l'accusation permet ainsi d'évaluer la qualité morale des personnes accusatrices qui s'adonnent aux rumeurs, dans un contexte propice à la diffusion de telles allégations. Les accusations sont interprétées également comme une forme de manipulation psychologique visant à connaître le statut moral de la personne accusée, en la faisant parler ou réagir pour connaître ses intentions et ses actions réelles.

En outre, pour justifier le caractère illégitime de ces calomnies, les accusés font souvent appel à cette « propension à l'accusation de l'autre » (Massé, 2008 : 157), à un contexte socioculturel accusateur dans lequel « tout le monde accuse tout le monde », et ils n'en sont pas épargnés. On entend que les gens « sont comme ça », qu'ils disent beaucoup « de choses avec leur bouche (*djòl*) », des « bêtises et ce n'est même pas vrai. Ils disent des *maji* », « leur langue sale va dire que je suis un *vyé gajé* ». Ainsi, une personne suspectée rappelle : « Dans le voisinage, quiconque nous accuse de quelque chose sera supporté

par les autres ». La référence au contexte accusateur se manifeste également dans l'évocation d'une culture marquée par la « croyance en l'*obeah* », rappelant le processus de dénigrement de l'*obeah* tel qu'il ressort de la posture scientifique (chapitre 4). De ce point de vue, un praticien refusera de traiter une personne qui interprète ses malheurs en termes sorcellaires, car une explication rationnelle peut être trouvée, parce qu'il a « trop de femmes », par exemple. Très souvent, le contexte socioculturel fait référence au climat de jalousie : « Ces gens-là donnent ce nom-là [*gajé, Denmou*] en toute liberté par jalousie » / « Les médecins sont jaloux de moi parce que je leur prends trop de malades entre les mains. [...] Les gens vont faire des jalousies tout le temps. » Les accusations de sorcellerie proviennent ainsi de gens jaloux souhaitant « descendre » ou « écraser » quelqu'un, par exemple de façon à restreindre le réseau social de ceux à qui l'on attribue une réussite socioprofessionnelle. L'objectif de telles diffamations serait de nuire aux relations interpersonnelles : « Quand ils te disent que je fais *maji nwè*, c'est parce qu'ils ne veulent pas que tu marches avec moi. C'est de la jalousie. » Cette volonté de nuire au statut social ressort du témoignage d'une sage-femme expliquant son incapacité motrice par le fait que son beau-frère l'a « mise à terre » par jalousie. Une personne accusée de *maji nwè* va dans ce sens :

Ils font ça parce que quand ils te voient devant, ceux qui sont derrière veulent te mettre derrière aussi. Ils disent que tu fais *maji*, des bêtises, pour que les gens te haïssent. Alors quand les gens viennent à te haïr, ils se retrouvent devant toi. Beaucoup de choses comme ça ne sont pas vraies, il ne faut pas écouter ce que les gens disent. [...] J'ai grandi avec rien, mais je suis venu à attraper de l'argent et les gens remarquent que tu n'avais pas ça avant. Toutes les terres en bas de la maison, c'est à moi. Ça crée de la jalousie, ils viennent à dire des choses pour te décourager. Mais ce que les gens disent ne me décourage pas. [...] Les gens [qui l'accusent] ne travaillent pas comme ça, pour avoir quelque chose, ils travaillent pour mettre les autres derrière. Ce sont des gens qui sont jaloux. [...] Je suis ici, ma femme est en Amérique. Ils sont déjà venus ici pour me dire que c'est un homme blanc qui a amené ma femme en Amérique. Ce n'est pas vrai du tout. Parce que nous avons déjà accueilli des *Peace Corps* ici. Quand ma femme a quitté l'Amérique, ils ont dit que c'est cet homme qui l'a quittée. Ce n'est pas vrai, je suis son mari, je le sais. Comme je suis ici, on dit que ma femme a quelqu'un en Amérique, ce n'est pas vrai. Si je suis couillon, je demande le divorce. Mais je n'écoute pas ce que les gens disent et qu'ils veulent que je croie. Des femmes me disent ça pour que je quitte ma femme et que je me tourne vers elles, ce sont des bêtises. Si je divorce, nos biens vont être séparés et je n'aurai plus rien, c'est ce qu'ils voudraient. Et après, ils viendraient me rire au nez, parce que je n'ai plus rien. [...] Si tu les laisses parler, tu vas cogiter. Si j'étais couillon, j'irai en Amérique rejoindre ma femme et je laisserai mes choses ici et ils les récupéreront, mais je ne fais rien de tout ça. Ce sont eux les couillons, pas moi (Un homme accusé d'*obeah* - 39)

Le dénigrement des accusations d'*obeah* passe également par un processus de délégitimation ancré dans la dérision, phénomène illustré plus haut à propos des *gadè*, dont voici quelques exemples de réponses ici : « S'ils me donnaient de l'argent à chaque fois qu'ils m'appelaient *maji nwè*, je serai déjà riche (Rires) » / « Je ris d'eux, tous ceux qui me donnent des tâches, je ris d'eux ». Une femme tourne en dérision son neveu qui l'accuse de *gajé* en ma présence : « Mais c'est ta mère qui m'a montré comment *gajé* ! Ça ne m'intéresse pas ce que tu dis. Je suis un *gajé*, tu es un *maji nwè*. . . » M'enquérant des raisons

de ces accusations, elle répond : « Ce sont des blagues qu'ils me donnent, parce que je suis tombée et que je suis toujours là », faisant écho aux interprétations en termes de protection sumaturelle. Cette forme de dérision est aussi évoquée par Mantz (2007) à la Dominique, lequel soutient que l'humour sur la sorcellerie vise entre autres à atténuer le pouvoir attribué à l'*obeah*. Favret-Saada (1977) mentionne elle aussi l'ironie et le sarcasme de sorciers présumés répondant aux accusations.

7.3.2.2. De la poursuite judiciaire à l'indifférence : intensités variées des réactions possibles

Une des réactions possibles à des accusations publiques d'*obeah* est le recours au système judiciaire, comme le rappelle cet interlocuteur : « Il y a peu de temps, quelqu'un a dit à une dame qu'elle faisait *gajé*. Quand la dame a su ça, parce que la personne avait dit ça à son fils, elle l'a amené à l'audience et la dame a gagné 25 000 dollars. Il a payé pour sa langue. Et il n'est pas prêt de finir de payer ». Une interlocutrice confie d'ailleurs être poursuivie par un homme car elle l'a « soi-disant insulté ». Pour que ce recours soit valide, des témoins sont nécessaires afin de fournir la preuve de l'imputation sorcellaire, ce qui semble plutôt rare. En effet, un policier constate que les St-Luciens ne passent généralement pas par les « lois civiles », préférant en rester au plan des discours et « t'accuser de quelque chose » sans aller plus loin, « pour faire tomber ta réputation ». Le recours à la justice pour réparer des torts est interprété comme un acte de vengeance, s'inscrivant dès lors dans un rapport de force, ce qui n'est toutefois pas toujours possible ou souhaité.

Le plus souvent, les recours judiciaires sont écartés et laissent place à des réactions marquées par l'indifférence et le pardon, les interlocuteurs justifiant leur réaction par le fait qu'ils ne vont pas « se fâcher pour ça », faire des désagréments pour si peu. Ainsi, le silence et le « laisser-faire » interviennent en guise de réponse aux accusations sorcellaires ; cette indifférence transparait également sur des inscriptions relevées sur des voitures : « *Let Them Talk* » ou « *Only God can Judge Me* ». Interrogeant des praticiens accusés d'*obeah* sur ce qu'ils pensent de ces allégations, ils répondent : « Moi, je m'en fous de ce qu'ils pensent de moi, de ce qu'ils disent de moi » / « Il ne faut pas avoir peur d'eux, car si tu as Dieu, laisse-les dire ce qu'ils veulent, faire ce qu'ils veulent. Dès que tu as Dieu, n'aie peur de rien » / « Tâchez-moi ! Je sais ce que je vauz devant le Bon Dieu. Je ne m'occupe pas d'eux. Je n'ai pas peur d'eux. » Cette posture détachée est défendue par la volonté de contrecarrer les objectifs recherchés par les personnes accusatrices - à savoir d'entrer dans un rapport de forces - en évitant de se fâcher, d'y répondre par des

attaques (poursuite judiciaire, recours à l'*obeah*) ou de se faire soi-même du mal en ayant recours à un praticien de l'*obeah*. Cette réaction devient alors un avantage par rapport aux accusateurs, dans le sens où le refus de s'abaisser à des sentiments de rancune révèle un positionnement moralement bon, voire de la supériorité et le sentiment d'être « plus fort qu'eux » :

[Les gens] ne me considèrent pas comme ils le devraient (*yo pa pwan kondisyon mwen kon yo sipozé pwan'y*). [...] Ils veulent croire que je ne connais rien. Eh bien, je suis d'accord avec ça, je ne connais rien et je ne dis rien à personne. Laissez-moi ne rien savoir. [...] Je les laisse croire ce qu'ils veulent. Même s'ils disent ça [qu'il fait de l'*obeah*], ça ne me préoccupe pas parce que les gens peuvent dire tout ce qu'ils veulent, le Père qui est dans le ciel sait que ce que les gens disent n'est pas vrai (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 37)

De la même façon, une praticienne estime être « quelqu'un qui ne croit pas aux paroles des gens », renvoyant à l'idée partagée par d'autres de ne pas être personnellement touchés par leur mauvaise réputation et de ne pas se laisser influencer par les propos d'autrui. Cette distanciation par rapport aux accusations morales constitue une posture fréquente et elle semble appréciée, voire recherchée, car elle apporte des effets positifs, donnant potentiellement lieu à des formes d'instrumentalisation. Toutefois, cette réaction apparemment passive, cette indifférence perçue peut engendrer de nouvelles accusations, car des protections magico-sorcellaires sont attribuées à des personnes jugées impassibles devant les médisances à leur sujet.

7.3.2.3. *Récusations et protections à caractère moral*

Face aux tentatives de dénigrement, des praticiens produisent des discours visant la préservation de leur statut moral face à des accusations à caractère sexuel, financier, ou en termes de pratique maléfique, basées sur la vengeance et/ou l'usage de la force. D'autres types de réactions se font jour, relevant cette fois de l'ordre de l'émotion, de la justification ou du démenti. Tout d'abord, évoquons le sentiment de honte ressenti par certaines personnes accusées d'*obeah*, notamment quand « des gens vont te dire ou te faire sentir que tu n'es pas capable, que tu es inférieur ». Ces allégations peuvent « faire honte » même si les imputations sont jugées erronées :

Si quelqu'un dit quelque chose contre toi et que ce n'est pas vrai, les autres le croient, ça me fait honte. [...] Comme il y a plus de mauvais sur la terre, les gens auront plus tendance à croire ce que disent les autres que toi qui dis que tu n'as pas fait ça. Parfois, ce n'est pas vrai du tout. Quand les gens disent que je suis *gajé*, je vais avoir honte. Mais je n'ai pas peur, parce que je sais que ce n'est pas vrai. Et le Bon Dieu sait que ce n'est pas vrai également. Ça te donne un mauvais titre, une mauvaise réputation et les gens vont croire que tu fais ça. Ils ne te regardent pas bien après (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 22)

Mettre en avant le caractère mensonger des accusations constitue une attitude fréquente, la dé-négation pouvant aller jusqu'à réfuter toute association ou tout contact avec les *gadè*, en disant n'avoir « rien à faire avec ces gens-là », ne pas savoir ce qu'est l'*obeah*, même si une personne très proche se défi-nit elle-même comme *gadè*. C'est donc le caractère erroné de l'imputation qui est mis de l'avant : « Les gens veulent marquer. [Ils] ne vont pas te dire la vérité. Il y a des gens qui t'inventent des vices. » Mais ces propos, jugés inexacts lorsque dirigés à leur endroit, seront souvent attestés dès lors qu'ils s'adressent à d'autres. Une réflexion amorcée précédemment cherche à comprendre la politesse parfois excessive de certains praticiens, qui pourrait être interprétée comme la production d'efforts particuliers pour ne pas être l'objet de reproches ou de médisances afin d'éviter toute hostilité et tout jugement négatif. Tel est le cas de praticiens acceptant à regret de donner ce que des personnes jugées voraces leur demandent, la générosité reflétant la réponse socialement acceptable dans de tels cas. Il s'agit ainsi d'« essayer d'être bien avec tout le monde », en se distançant d'attitudes jugées mercantiles ou malhonnêtes, à l'instar de cette praticienne de/associée à l'*obeah* :

Si j'avais su faire quelque chose depuis que je suis petite... Je me suis mariée avec un homme qui est parti à l'étranger, il avait donné 42 000 \$ pour aller à l'étranger, mais on le lui avait volé. Si j'avais su faire un *tjenbwa*, je lui aurais retrouvé l'argent. [...] Un voleur d'argent, si j'avais su faire quelque chose, je l'aurai récupéré. C'est comme ça sur la terre. Si je savais faire quelque chose, je ferais de l'argent. Mais je ne peux pas, parce que je ne veux pas manger l'argent des gens alors que je ne sais pas le faire. Je ne veux pas mentir (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 54)

L'idée d'une expérimentation individuelle est aussi invoquée par la fille d'une personne accusée d'*obeah* qui rappelle que, si de telles accusations s'avéraient exactes, sa mère en profiterait pour utiliser ces pratiques à l'avantage de sa propre famille : « Parce qu'il y a combien de gens qui me doivent de l'argent ? Mais si ma mère savait faire quelque chose, ils m'auraient déjà payée, non ? Je loue une mai-son à des gens et ils refusent de payer. Donc si elle savait faire quelque chose, la première personne à qui elle ferait quelque chose, ce serait à moi, non ? Ou pour elle ? ». Mais cet argument de soucis per-sonnels non résolus en présence supposée de pouvoirs magico-sorcellaires n'est plus crédible pour qui considère que la pauvreté est recherchée par des praticiens pour éviter d'éventuelles accusations. Le démenti de l'*obeah* et la revendication de non-malfaisance manifestés par beaucoup de praticiens (cha-pitre 6) - et constatés ailleurs, au Brésil (Brazeal, 2007), à Cuba (Argyriadis, 2000), en Guadeloupe (1993) ou en Haïti (Hurbon, 1987), par exemple - s'exprime à l'image de cette réponse émanant d'une femme accusée, questionnée à propos d'*obeah* :

Obeah, c'est quoi, Science c'est quoi ? / Sur les gens qui font du mal aux autres./ Oh, je ne vais pas savoir (m'a kay

sav). / Je ne dis pas que vous savez le faire, mais je voudrais comprendre ce que les gens en pensent. Et pourquoi ils n'en parlent pas. / [Silence] J'entends parler de gens qui font de l'obeah, mais je ne suis jamais allée chez quelqu'un qui fait de l'obeah, je ne sais pas ce que c'est. Si c'est un remède pour quelqu'un qui a mal au ventre, je vais lui dire de prendre du gingembre et une feuille de goyave, quelque chose comme ça. Mais l'obeah, les *tjenbwa*, je ne connais rien de ça. Parce que moi-même, je ne marche (*deal*) pas là-dedans (Une praticienne de/associée à l'obeah - 25)

S'adresser à quelqu'un en lui parlant d'obeah devient une insulte, un propos suspicieux à l'égard d'éventuelles connaissances - et donc de pratiques -, qui prête aux discours accusateurs davantage de crédit qu'aux paroles de l'interlocuteur. C'est la raison pour laquelle plusieurs praticiens de/associés à l'obeah répondent à ce sujet de façon assez brutale, sur la défensive. Car, comme le rappelle Camus (2002 : 12), « le silence est un moyen de se prémunir contre la réprobation sociale ». Ainsi, demandant à une femme accusée d'obeah si elle fait des « remèdes phytothérapeutiques (*wimèd wazyè*) », celle-ci réfute cette faculté. Précisant ma question en évoquant des « remèdes pour toutes sortes de problèmes (*wimèd pou tout kalité pwòblenm*) », sa fille, présente sur les lieux, s'exclame : « Les gens autour disent qu'elle fait *gajé*, ils lui donnent des *vyé non* par jalousie, leur langue n'est pas bonne ! ». Mais ce démenti alimentera des imputations futures à leur égard, car « l'infirmité systématique fait partie du comportement de défense de l'engagé », ce qui fait que « sa voix ne sera pas prise en compte » (Degoul, 2000 : 123).

7.3.2.4. Réactions associées aux représentations de l'obeah

De nombreuses réactions constatées chez des personnes accusées de sorcellerie font sens lorsqu'elles sont reliées à l'ensemble des représentations entourant l'obeah. Des accusations d'obeah sont par exemple interprétées comme le résultat d'un sort envoyé par un proche, ou plus souvent comme la concrétisation du fait que la personne accusatrice est elle-même impliquée dans des affaires d'obeah. Cette dernière explication rappelle les prémisses évoquées plus haut, à savoir que si la personne en parle, cela signifie qu'elle est impliquée dans les affaires d'obeah : « La personne qui t'a dit ça [que Untel est *maji nwè*], parfois c'est elle-même qui fait ce travail, qui fait des choses mais elle ne veut pas te dire ça. Elle va mettre ça sur le dos de quelqu'un d'autre. » Lorsque j'évoque les propos d'une femme accusée, qui estime que la prétention à la pratique est plus répandue que son exercice réel, à une autre praticienne accusée, cette dernière répond : « C'est peut-être parce qu'elle-même le fait qu'elle t'a dit ça. On ne peut croire personne à présent », ce qu'elle rapporte d'ailleurs à elle-même car, même pour elle, « on ne sait jamais (*ou pa janm fin sav*) », précise-t-elle. Compte tenu de l'ambiguïté Bien / Mal et du processus d'assimilation se concrétisant dans le glissement croyance / connaissance / pratique, le statut moral des

praticiens, d'autant plus s'ils ont déjà été accusés d'*obeah*, reste toujours ambigu. On considère que « la même personne qui te donne des pouvoirs [pour te protéger], c'est celle qui peut te faire du mal [...] La même personne qui donne du pouvoir à quelqu'un, c'est la même qui va donner le pouvoir à quelqu'un d'autre pour détruire celui que le premier a. Et ils vont dire qu'ils font le bien. » Ces ambiguïtés ressortent également au travers des multiples utilisations de la notion d'effet boomerang par les personnes accusées d'*obeah*. On va ainsi se plaindre des conséquences maléfiques d'actes pourtant bénéfiques, en rappelant la possibilité d'un effet boomerang inversé, conduisant à recevoir du Mal alors qu'on fait du Bien. Cette situation paradoxale est évoquée par des praticiens qui considèrent que le Mal se répand davantage que le Bien, à travers cet adage, par exemple : « Fais du bien aux gens et tu auras du mal en retour (*fè di byen bay moun, sé mal ou ka twapé*) ». Ce principe d'effet boomerang est donc mis de l'avant pour justifier une mauvaise réputation, mais il est aussi invoqué comme moyen de se protéger d'éventuelles attaques sorcellaires et/ou morales, à l'instar de ces praticiennes disant pour leur défense : « Je crois en Dieu, si tu essaies de me faire quelque chose de mauvais, Dieu te le rendra » / « Les gens qui me tâchent vont être punis car je prie le Bon Dieu et le Bon Dieu va leur renvoyer la balle (*kay fè'y vivé asou yo*) ». Outre l'annonce d'un éventuel retour de bâton, cette énonciation agit également comme menace contre des personnes mal intentionnées.

Fréquemment, des personnes accusées d'*obeah* expliquent l'origine de telles diffamations par le fait que les gens ne peuvent pas les atteindre. Une fille défend sa mère d'être *gajé* en disant que cette mauvaise réputation lui vient du fait que les gens du voisinage « ne peuvent pas avoir prise sur elle, ils ne peuvent pas faire ce qu'ils veulent avec elle » et, parce qu'ils « ne peuvent pas l'attraper, alors ils disent tout ça ». Un praticien justifie les accusations à son égard en disant qu'on « déjà essayé » de l'ensorceler, « mais ça n'a pas marché ». Ainsi, les avis sur les motifs de l'accusation touchent souvent cette soi-disant protection dont les personnes accusées bénéficieraient :

Parce qu'ils ont déjà essayé de me faire quelque chose et que ça n'a pas marché. Ça c'est une chose. Ils ne peuvent pas faire ce qu'ils veulent avec moi. Ils ont déjà essayé de différentes manières. Ils ont essayé de faire des choses à mes enfants, de me faire croire que ma vie marchait drôle, mais si tu as le Bon Dieu avec toi, tu n'as pas à avoir peur. C'est le principal. Ce qui va t'arriver le sera, mais il ne faut pas avoir peur. S'ils ne peuvent pas faire ce qu'ils veulent avec moi, ils disent que je suis *gajé*. Mais c'est eux-mêmes qui sont *gajé*. Ils suivent un mauvais chemin mais je ne suis pas là-dedans. C'est ce qu'on appelle l'*obeah*. Ils font des mauvaises choses (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 22)

Dès qu'on ne peut rien te faire, on dit que tu as toutes sortes d'esprits mauvais avec toi, que tu as *gajé*. [...] Il y a des gens à qui on donne le titre et qui n'ont rien, mais c'est parce qu'ils ont déjà essayé de les gêner, de détruire leur vie et qu'ils n'ont pas réussi (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 19)

Les gens disent des bêtises. S'ils croyaient ce qu'ils disaient, ils devraient pouvoir m'attraper. Beaucoup de gens disent que tu fais des vices [dans ce cas-ci *maji mwè*] parce qu'ils ne peuvent pas t'attraper et te faire quelque chose. Ils

croient qu'en disant ces choses-là, ça va t'enfoncer et tu ne pourras plus rien faire après, mais ce n'est pas vrai. Ne les laisse pas dire ça (Un homme accusé d'*obeah* - 39)

J'ai ma protection. Si des gens veulent me faire quelque chose, ils ne pourront pas. Et quand quelqu'un veut te faire quelque chose et que ça ne marche pas, il va dire que tu as *gajé*. Que tu fais de la *maji nwè*. [...] Et celle qui m'appelle *maji nwè*, c'est parce qu'elle a déjà essayé des choses et que ça n'a pas marché. [...] Des choses qu'ils ne peuvent pas avoir de moi, ils disent que je fais *maji nwè* (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 26)

Mais les gens savent ici que je suis sérieux, que je suis droit. Je me tiens droit. Et il y en a qui ont peur de moi. S'ils ne sont pas contents, ils vont dire des choses sur moi. Mais ils ne sont pas contents parce qu'ils ne peuvent pas me faire ce qu'ils veulent (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 37)

Ce phénomène est également évoqué par un animateur de radio, considérant que des gens pensent que c'est « grâce au *tjenbwa* » que personne ne peut rien lui faire, par un policier, évoquant le sort qui lui aurait été envoyé et, parce que non efficient, des gens lui ont attribué une protection, car ils « ne peuvent rien [lui] faire ». Le témoignage d'un pasteur porte sur les attaques de sorcellerie qu'il a « expérimentées », mais dont il s'est protégé par des rêves ou l'intervention d'un « esprit (*lèspwi*) », cette protection lui valant d'être soupçonné de recourir à des pratiques d'*obeah*. Ce pasteur répond à de telles accusations en invoquant la naïveté qui l'a aidé à se défendre de ces attaques sans même s'en rendre compte, ce comportement étant associé à un pouvoir sorcellaire, car, dit-il, « quand ils essaient de faire quelque chose sur toi et qu'ils n'ont pas de succès, ils pensent que c'est parce que tu as une force ». Ainsi, parce que des personnes n'ont pas obtenu ce qu'elles voulaient de quelqu'un, elles l'accusent de pratiquer l'*obeah*, y voyant une supposée protection magico-sorcellaire. Cette réaction face aux accusations sorcellaires sera souvent complétée par des propos - jugés arrogants par ailleurs et donc sources d'accusations - consistant à lancer un défi aux accusateurs, telles les injonctions suivantes :

Eh bien, si je fais ça, attrapez-moi ! (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 52) / Il y a une dame qui m'a dit que je faisais *gajé*. Je lui ai dit : « Eh bien, essaie de m'attraper. Si je fais *gajé*, attrape-moi ! » [...] Eh bien si c'est vrai, attrapez-moi ! (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 48) / On disait ça aussi pour moi [qu'il fait *gajé*]. Et je répondais : « Si je fais *gajé*, attrapez-moi » (Un homme accusé d'*obeah* - 51)

Moi-même, je suis le *gajé* le plus fort dans la zone. C'est ce qu'ils disent, que X [son nom] fait le plus d'*obeah* (*ki ka gajé plis*). Est-ce que je vais *gajé* ? Ils disent ça aussi. Tous les enfants disent ça, que je vais leur faire quelque chose. La majorité des gens croient que je suis un *gajé* et ils m'appellent comme ça, ils me le disent. [...] Mais comme je me sais avec le Bon Dieu, je dis que s'ils croient que je suis *gajé*, ils n'ont qu'à m'attraper. Mais ils ne pourront pas parce que je suis avec le Bon Dieu (Un praticien de/associé à l'*obeah* - 22)

C'est d'ailleurs dans ce sens qu'une personne accusée de *maji nwè* me recommande d'agir : « Si quelqu'un te dit que tu fais ça [*gajé*], tu leur réponds qu'ils n'ont qu'à t'attraper (*tjenbé'w*) ». Cette attitude ressort du discours d'un pasteur pentecôtiste, lequel, au cours d'une messe, lance un défi au Mal en lui montrant qu'il n'en a pas peur, interpellant le Diable en le sommant de l'empêcher de dormir s'il en est capable, précisant qu'il n'y parviendra pas. Un prêtre agit de la même façon en s'adressant à un *gadè* qui

le menace de l' « ensorceler (*wanjé*) » : « J'attends de voir qui va *wanjé* qui ! ». Cette position de mise au défi, également relevée par Bougerol (1997, 1993) en Guadeloupe, vient alimenter, en contexte magico-sorcellaire, les jugements envers des praticiens de/associés à l'*obeah*, car leurs propos sont perçus comme menaçants et arrogants. En effet, le fait de ne pas se laisser marcher sur les pieds, de mettre au défi les personnes qui profèrent des menaces peut stimuler de nouvelles d'accusations. Ainsi, les personnes accusatrices cherchent les preuves d'une implication sorcellaire, mais d'après un praticien accusé, la pratique du Mal ne peut perdurer, car elle doit être punie et l'absence de condamnation devient donc une marque de bienfaisance : « Si j'avais été pris à faire ça, des mauvaises choses (*anyen ki pa bon*), ce n'est pas aujourd'hui qu'ils m'auraient tué. Ils seraient déjà venus me battre de toutes sortes de manières. »

7.3.2.5. Instrumentalisation de l'accusation sorcellaire et enjeux de pouvoir

Plusieurs témoignages de personnes accusées d'*obeah* révèlent la possibilité d'une instrumentalisation des accusations morales et sorcellaires. Pensons notamment à la notoriété induite par de telles rumeurs, à l'attribution d'une efficacité suscitée entre autres par une accusation sorcellaire, aux conséquences bénéfiques en termes de protection pour les personnes accusées, ou encore aux enjeux de pouvoir soulevés par de telles attributions. En effet, de nombreux praticiens de/associés à l'*obeah* sont au courant de leur réputation et le fait de « laisser dire » des propos accusateurs à leur égard peut être intentionnel - même si cela peut leur valoir, en association à d'autres critères et comportements, d'être accusés - chez ceux qui voudront profiter personnellement des conséquences de telles allégations. En effet, l'absence de préoccupation face aux rumeurs les concernant est justifiée par leur caractère non fondé, mais aussi par le constat des bienfaits d'une telle accusation. Prenons le cas de praticiens associés à l'*obeah* qui rappellent les effets en découlant : notoriété, respect et protection face à d'éventuelles agressions. Tel est précisément le cas des accusations en termes de possession de protections à caractère magico-sorcellaire, adressées à des personnes dont on estime qu'elles se dotent de pouvoirs spéciaux pour se protéger de vols éventuels et qui, conscientes de ces jugements, se satisfont de la protection réelle dont elles disposent grâce à de telles accusations. En effet, accuser une personne d'*obeah* engendre de la méfiance à son égard, une prudence qui joue donc comme protection effective, dans la mesure où personne n'ira la voler par peur de représailles, cette peur engendrant d'ailleurs une accusation sorcellaire potentielle et la boucle est bouclée. Démentir l'accusation d'*obeah* n'est donc pas forcément profitable - d'autant moins que la réfutation vient souvent donner du crédit à l'accusation - et une praticienne le signale

avec ironie :

Les gens ne peuvent pas me faire de mal et puis même s'ils le veulent, ils ont peur de moi, car ils croient que je fais des *tjenbwa*, ou alors ils ne savent pas vraiment si j'en fais [et le doute persiste donc], alors ils n'oseront pas entrer chez moi [pour me voler] ! [...] Je suis contente qu'ils aient peur de moi, comme ça je suis tranquille. Ils croient que je peux leur faire quelque chose. Il faut qu'ils aient peur de toi et ils ne te feront rien. Laisse-les parler. [...] Je n'ai pas peur, le Bon Dieu sait ce que je fais, c'est lui qui me l'a donné (Une praticienne de/associée à l'*obeah* - 10)

Cette praticienne se sait accusée de *gajé* et elle constate la relative sécurité que lui procurent ces accusations, qu'elle laisse circuler, car cela la protège de vols et lui permet de continuer à vivre seule chez elle, ce qui lui fait dire à la fin d'une de nos rencontres : « Si tu pars d'ici, on va te dire que je fais de l'*obeah* et tu diras : "Oui elle le fait" (Rires) ». L'accusation engendre une certaine forme de quiétude et de respect : « Ils ne vont pas venir m'embêter parce qu'ils savent qui je suis ». Cette relative sécurité, face aux représentants de l'ordre, cette fois, est aussi invoquée par une praticienne qui continue d'exercer ouvertement en dépit de sa notoriété. En outre, les accusations de sorcellerie peuvent être instrumentalisées par les personnes accusées en vue d'augmenter leur pouvoir matériel, symbolique ou social. Cette prise en compte de l'impact des rumeurs de sorcellerie pourra conduire des praticiens à ne pas toujours démentir les accusations à leur égard, à entretenir autour d'eux une aura de mystère ou à publiciser leur démarche afin d'être respectés, car afficher « ouvertement » sa pratique permet de s'assurer une certaine protection, comme le suggère ce praticien : « Les gens ne me font pas confiance. Parce que les gens savent que j'ai des connaissances là-dessus, que je pratique. Mais tu vois, je peux laisser la porte de chez moi ouverte et partir où je veux et personne ne rentrera dans ma maison. Les gens ne peuvent pas laisser leur porte ouverte normalement. » De cette façon, on peut accuser des praticiens de vouloir « faire croire » en l'*obeah* pour justifier leurs pratiques, leur accrédi-ter une légitimité magico-thérapeutique et pour susciter des accusations rendant leurs capacités notoires. Ainsi, un interlocuteur accusé d'*obeah* explique que l'affirmation et l'affichage valent mieux que le démenti, notamment car cela permet de déstabiliser l'interlocuteur : « Quand les gens te disent quelque chose [t'accusent], dis-leur oui, ça les coupera dans leur élan ». Ce constat d'une possible instrumentalisation des accusations pourrait être interprété en termes de « capitalisation », définie par Jensen (2011 : 66) comme « l'appropriation des (éléments des) discours d'altérisation », processus actif et socialement situé illustrant la capacité d'agir (*agency*) des individus à l'intérieur de normes sociales et morales.

Conclusion du chapitre : Circulation et utilisation des valeurs morales entourant l'*obeah* du point de vue des personnes accusatrices, la complexité et l'ambiguïté des

accusations morales et sorcellaires

Les jugements moraux à l'égard des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah* sont généralement négatifs et, afin de mieux comprendre la circulation et l'utilisation des valeurs morales entourant l'*obeah* du point de vue des personnes accusatrices, plusieurs processus ont été dégagés et ce, dans le but de mettre à jour l'économie morale de l'*obeah*. Pensons au processus d'assimilation, donnant lieu, par exemple au constat du glissement existant au sein des conceptions locales entre croyance / connaissance / pratique de l'*obeah*. L'existence d'un tel effet d'absorption éclaire la revendication d'une posture inclusive analysée auparavant. Cependant, il semble que la mise en avant d'une position exclusiviste offre les meilleures garanties de protection de son statut moral, même s'il convient de garder à l'esprit que le déni, réaction adoptée par de nombreux praticiens face aux accusations sorcellaires les concernant, peut au contraire venir alimenter les évaluations morales négatives à leur égard. Dans le champ de la sorcellerie, la désignation de la personne à l'origine de l'ensorcellement n'est pas sans risques - notamment celui de se voir soi-même accusé - et elle est rarement explicite. Ce serait une des raisons permettant d'expliquer l'élargissement sémantique et symbolique des termes et expressions désignant les personnes et les pratiques de/associées à l'*obeah*. Toutefois, même implicites ou suggérées, ces accusations ont des conséquences importantes sur les relations interpersonnelles et sur le processus de construction identitaire des St-Luciens. En effet, les imputations sorcellaires sont parfois « blessantes », d'autant que la réputation d'une personne a des effets concrets, en termes d'évitement ou de mise à distance, voire de congédiement. Un processus de marginalisation et de stigmatisation peut donc être mis en place suite à la diffusion d'une accusation d'ordre moral, d'autant plus si celle-ci renvoie à l'*obeah*. On peut à cet égard citer la situation d'exclusion, explicite ou non, que peuvent vivre des praticiens de/associés à l'*obeah* qui vont être mis à l'écart de leur propre communauté, sans toutefois qu'il s'agisse d'un bannissement explicite, comme cela peut être le cas dans d'autres contextes (Teixeira-Pinto, 2004). Toutefois, il semble s'agir le plus souvent d'un évitement, en partie afin de ne pas subir, par effet de contagion, la même accusation. L'analyse de l'économie morale de l'*obeah*, de la circulation et de l'utilisation des valeurs morales sollicitées dans les jugements envers ces pratiques, rend également compte d'un processus de contagion, processus de moralisation attribuant aux personnes fréquentant de façon plus ou moins assidue des praticiens de/associés à l'*obeah* les qualités morales négatives accolées à ces derniers. Ce processus de contagion opère également entre des personnes et certains objets en leur possession, dont les livres magico-sorcellaires notamment, ou encore entre des personnes fréquentant de près ou de loin l'Église catholique, étant donné l'ambiguïté inhérente à cette religion et à ses frontières

entre le Bien et le Mal.

En outre, les logiques d'accusations morales et sorcellaires sont basées sur un processus d'attribution d'une altérité irréductible, qualifié dans cette thèse de processus d'altérisation, constitutif de l'économie morale de l'*obeah*. Il semble par exemple possible de solliciter ce concept pour éclairer et pour mettre en lien la dévalorisation de l'*obeah* et la légitimité thérapeutique attribuée aux praticiens, ce qui reviendrait à remplacer le concept d'inversion symbolique par celui d'altérisation, dans la mesure où ce dernier permet d'expliquer, non plus seulement l'attrait de certains thérapeutes et les conceptions reliées à leur efficacité, mais aussi les processus de construction morale à l'égard de ces thérapeutes en tant qu'individus moralement reprochables. La moralisation des personnes associées à l'*obeah* passe par un processus d'exclusion symbolique et sociale qui fait des créolophones, des ruraux, des personnes âgées, des femmes, de certains étrangers (Martiniquais, Haïtiens et Africains notamment), mais aussi d'individus qui y sont associés, des personnes davantage susceptibles d'être socialement exclues, stigmatisées et plus à même d'être associées à la sorcellerie et à des pratiques moralement mauvaises. L'imputation sorcellaire reflète ainsi l'attribution d'une tendance plus forte à pratiquer l'*obeah* à des personnes (jugées) socialement et culturellement distantes, ce qui justifie un dénigrement à leur endroit.

Il est ainsi possible de dégager, via l'ensemble des critères d'accusations évoqués au cours des deux derniers chapitres d'analyse, des situations au cours desquelles des personnes sont davantage susceptibles d'être associées à l'*obeah*. Ces situations se basent sur des critères spécifiques, sur des signes d'engagement sorcellaire qui agissent de façon transversale, comme certains signes physiques, comportements et attitudes relationnelles, associés à des statuts socio-économiques (statut social, profession, âge, genre) et ethnoculturels. De telles attributions sorcellaires ne sont pas systématiques pour toutes les personnes disposant de ces caractéristiques et cela suppose un ensemble de conditions, voire un concours de circonstances, variables selon les situations, les contextes et les personnes accusées et accusatrices, chaque situation d'accusation invitant à solliciter de façon particulière une combinaison d'éléments et de signes de l'engagement. Ainsi, l'association de certains critères peut favoriser la production d'un discours accusateur, par exemple si l'imputation vise une femme âgée, pauvre, habitant en milieu rural, ayant séjourné en Haïti et dont les origines africaines sont visibles, ou un jeune homme lettré, vivant une situation de marginalisation, jugé arrogant et ayant des fréquentations douteuses. Cette dernière situation conduit à déconstruire la figure classique du praticien de l'*obeah*, souvent perçu comme une personne âgée, principalement créolophone, habitant en milieu rural, ayant des origines africaines

marquées, alors que les personnes se revendiquant de l'*obeah* ou de pratiques associées à l'*obeah* sont également jeunes, anglophones, citadines et ne s'associent pas à des pratiques africaines, mais parfois davantage à des référents européens ou états-uniens (chapitre 6). Ce constat rejoint les propos de Putnam (2012 : 245), laquelle montre qu'au début du 20^e siècle, « l'africanité (*Africanness*) de l'*obeah* était tenue pour acquise » par les « observateurs blancs », alors que l'*obeah* tel que pratiqué par les Caribéens regroupait un ensemble hétérogène d'éléments composés d'inspirations française, européenne et orientale (Égypte et Inde)³²⁵.

En ce qui concerne les impacts des rumeurs de sorcellerie et des accusations morales sur le (non)recours à l'*obeah*, il semblerait que ce soient les conditions du recours qui sont touchées, étant donné la nécessaire discrétion entourant l'accès à des praticiens. Quant aux retombées sur les praticiens, ces accusations morales et sorcellaires provoquent une sorte de surenchère morale chez ceux qui cherchent à consolider leur statut moral lorsqu'ils ressentent des menaces ou en prévision de celles-ci. En effet, l'analyse des discours accusateurs révèle la complexité des processus d'attribution morale et sorcellaire et leurs liens étroits, réciproques, avec les mécanismes d'identification morale évoqués au chapitre précédent. Outre le constat du fort décalage entre les formes d'auto-légitimation morale énoncées par les praticiens de/associés à l'*obeah* et la désignation externe à leur égard, il conviendrait de s'interroger sur les liens existant entre ces deux types de discours : existe-t-il une corrélation entre l'accusation d'*obeah* et le recours à des principes moraux plus stricts, ou définis et mis de l'avant de façon plus visible ? Si un praticien est accusé de façon explicite, ou si plusieurs signes de l'engagement lui sont attribués, va-t-il tenter de se protéger moralement ou de tirer parti de ces imputations ? Les personnes accusées d'*obeah* élaborent des discours étroitement liés aux accusations - avérées ou potentielles - et justifient de diverses façons leurs points de vue, participant parfois même à ce que l'on pourrait qualifier de « surenchère morale ». Cette surenchère morale³²⁶ des personnes accusées d'*obeah* contribue au maintien de l'ordre moral, là où discours accusateurs et réponses aux accusations morales et sorcellaires s'accordent et participent d'un même agencement moral. En outre, cette élaboration ne peut faire l'impasse sur les réactions des personnes accusées face à ces désignations externes et, outre le démenti - posture classique

³²⁵- Elle avance que de telles représentations biaisées ont par exemple empêché la prise en compte, par les chercheurs, de l'utilisation de médicaments pharmaceutiques dans la pratique de l'*obeah* (Putnam, 2012 : 248). Cela la conduit à défendre l'idée selon laquelle les pratiques de l'*obeah* se sont développées dans la Caraïbe au début du 20^e siècle, non parce qu'il s'agissait de sociétés traditionnelles, ancrées dans leur africanité, mais bien parce que ces sociétés étaient « modernes » (2012 : 261).

³²⁶- En outre, cette surenchère morale doit prendre en compte la spécificité du contexte sorcellaire et la particularité de la situation ethnographique, support de « demande morale » (Widlock, 2009).

et moralement bonne, même si elle peut venir alimenter une imputation sorcellaire -, il est possible d'observer chez elles des postures plus directes de mise au défi, voire une possible instrumentalisation de ces accusations. Cette dernière possibilité conduit à la nécessaire prise en compte du caractère actif et dynamique de la réception des valeurs morales, laquelle participe donc de la production de celles-ci.

Chapitre 8. Une économie morale de l'*obeah*

Cette thèse défend l'idée selon laquelle la sorcellerie (*obeah* en anglais, *tjenbwa* en créole) à Ste-Lucie est une pratique morale et éthique, au moins tout autant qu'une pratique religieuse et thérapeutique, qui est à la fois l'objet de discours de moraux et constituée par ceux-ci. La démonstration se base sur le concept d'économie morale, utilisé en lien à l'*obeah*, pour mettre à jour la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des valeurs morales sollicitées dans les évaluations des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah*. Il s'est donc agi dans un premier temps de rendre compte de la moralisation des pratiques de/associées à l'*obeah* au quotidien, à travers la prise en compte du contenu à la fois descriptif et moral de la plupart des termes et des dénominations entourant ces pratiques. Dans un deuxième temps, le contexte global des évaluations morales et des processus de moralisation a été approfondi, en vue de saisir l'espace moral st-lucien nécessaire à la compréhension des disqualifications au quotidien. Ces évaluations morales se basent sur l'utilisation de certaines valeurs, c'est-à-dire des référents sollicités dans l'élaboration de telles attributions, ce qui est examiné dans un troisième temps. Ensuite, parce que les pratiques de/associées à l'*obeah* sont portées par des personnes et parce que le processus de moralisation négative à l'égard de l'*obeah* vise au bout du compte les personnes qui en sont porteuses, le quatrième et le cinquième temps sont destinés à la compréhension des interactions entre ce que les praticiens avancent comme discours de légitimation, c'est-à-dire les stratégies de construction et de préservation de leur statut moral et ce, que l'extérieur considère à propos de ces (dits) praticiens en termes de valeurs morales, autrement dit les évaluations morales et les discours accusateurs les concernant.

Cette thèse utilise donc le concept d'économie morale - tel que défini par Fassin (2012a : 37), à savoir « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » - en lien avec domaine de la sorcellerie en général et de l'*obeah* en particulier. La perspective développée prend en considération « le point de vue du dedans » et celui « du dehors » en associant l'économie morale à l'économie politique de l'*obeah* (chapitre 7). Nous voyons ainsi dans cette thèse en quoi l'*obeah* constitue un enjeu moral significatif à Ste-Lucie, ce qui est mis à jour par l'étude des cadres moraux entourant l'*obeah* ainsi que des processus de moralisation à l'égard des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah*. D'après Fassin (2009a), une économie morale d'un phénomène passe nécessairement par la compréhension de son inscription historique et de sa dimension politique et cela signifie, en ce qui nous concerne, d'étudier la construction historique de

l'obeah et les enjeux (micro)politiques entourant sa constitution et sa présence à l'heure actuelle. Cette thèse utilise le concept d'économie morale (Fassin, 2012a) en lien à *l'obeah*, au sens où la **production** « des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » est analysée dans cette thèse dans les parties portant sur la construction coloniale de *l'obeah* et sur son statut légal (chapitres 1 et 3). L'analyse de la production est alimentée par un compte-rendu de l'expression de ces valeurs en ce qui a trait aux pratiques de/associées à *l'obeah*, c'est-à-dire à leur moralisation. La **répartition** de ces valeurs est ensuite examinée et les discours moraux à l'égard de *l'obeah* sont analysés au regard de plusieurs champs de moralité (séculière, populaire, religieuse, biomédicale et scientifique, médiatique et publique) (chapitre 4), faisant intervenir des valeurs et des idiomes moraux pour leur part approfondis au chapitre 5. Cette étude rend compte de l'existence d'un certain nombre de processus de moralisation et, dans ces deux parties, il s'agit essentiellement de mettre à jour les critères de disqualification témoignant du processus d'altérisation et d'exclusion visant certaines personnes, sur la base de leurs (soi-disant) caractéristiques socio-économiques ou ethnoculturelles. L'analyse de la répartition des valeurs morales permet de constater la pluralité des conceptions à l'égard des pratiques de *l'obeah* au sein de la société, même si, de façon globale, son statut moralement illégitime semble primer. Enfin, la compréhension de l'espace moral st-lucien et de la répartition des valeurs morales a requis l'examen des idiomes moraux sollicités dans le processus de moralisation négative de *l'obeah*, thème auquel le chapitre 5 fut consacré. Sont alors examinées les utilisations de valeurs dans les processus d'évaluation morale, leur expression et leur circulation au sein de la population, ce qui renvoie aux autres modalités de l'économie morale telle que développée par Fassin (2009a). Enfin, la **circulation** et l'**utilisation** « des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » sont plus profondément analysées dans les deux derniers chapitres (chapitres 6 et 7), où l'on voit de façon concrète la manière dont ces valeurs sont sollicitées par les praticiens, parfois de façon apparemment contradictoire, pour légitimer leur pratique et par la population ou d'autres praticiens pour attribuer des qualités morales négatives à *l'obeah* et aux personnes qui y sont associées. L'approfondissement des discours d'auto-légitimation (chapitre 6) et des discours accusateurs (chapitre 7) donne accès aux évaluations morales et aux jugements éthiques de *l'obeah*, aux moralités incarnées et à la circulation des valeurs morales au sein de la société st-lucienne. L'utilisation et la circulation sont mises en évidence dans cette thèse à travers l'étude des discours de (dé)légitimation des praticiens et les différentes stratégies de préservation et de renforcement de leur statut moral, ainsi que par l'examen des réponses et des réactions face aux accusations morales et sorcellaires. Ces modes d'existence des valeurs morales (pro-

duction, répartition, circulation, utilisation) apparaissent au travers de processus de moralisation s'exprimant de façon particulière dans le contexte de l'économie morale de l'*obeah* et l'on pense ici aussi processus de distanciation, de dilution, d'altérisation, de contagion, d'assimilation, de disqualification et plus largement d'attribution de valeurs morales aux pratiques et aux praticiens de/associés à l'*obeah*. Ainsi, cette thèse rend compte de l'utilisation du concept d'économie morale en lien avec l'*obeah*, ensemble de pratiques de gestion spirituelle, thérapeutique, magique et sorcellaire de la maladie et de l'infortune souvent associées à la sorcellerie, via une ethnographie des valeurs, des discours de légitimation et des accusations morales et sorcellaires à Ste-Lucie.

Plusieurs remarques doivent être faites en ce qui concerne l'utilisation du concept d'économie morale de Fassin (2012a, 2009a), la confrontation de ce concept aux données de terrain faisant apparaître certains questionnements. En effet, ce concept envisage une structuration des rapports à la morale, dans la mesure où l'expression « des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » s'exercent selon quatre modalités. Dans la réalité, ces rapports à la morale et à l'éthique doivent être envisagés de façon dynamique, car les enjeux qu'ils supposent sont fortement interreliés dans l'expérience quotidienne. Comment, par exemple, distinguer la circulation de l'utilisation des émotions, des valeurs et des obligations morales, étant donné que c'est leur utilisation qui produit leur circulation ? Il paraît en effet difficile d'associer certaines pratiques éthiques à une modalité spécifique ou de distinguer les modalités entre elles. Concernant la répartition, la circulation et l'utilisation, notamment, il semble réducteur de vouloir catégoriser des pratiques éthiques et des discours moraux, des normes et des valeurs tels que les groupes ou les personnes se les approprient au quotidien, de façon différenciée selon le statut social, économique ou ethnoculturel. En outre, même si la complexité des enjeux moraux est mise de l'avant, il semble qu'elle se limite à un mouvement binaire entre une entité productrice de valeurs et des individus récepteurs, à des allers-retours entre production et réception, alors qu'il conviendrait peut-être davantage de saisir ces processus en termes de co-construction, la réception étant active et prenant elle-même part à la production de l'économie morale. Outre la structuration des rapports à la morale, cette conception de l'économie morale (Fassin, 2012a) avance l'idée de l'existence de « communautés morales », sans toutefois définir le point de vue permettant d'attribuer ce qualificatif à un groupe, ce qui induit un risque de réification des dimensions morales et éthiques d'un phénomène ou des actions d'un groupe. Parler de « communauté morale » empêche d'une certaine façon d'envisager la complexité et le caractère ambivalent et paradoxal des rapports des

individus à la morale (Lambek, 2010b). Fassin conçoit les économies morales comme « des ensembles instables, ou tout au moins fluides, traversés par des tensions et des contradictions » (2009a : 1264) et non comme des entités totalisantes, soulignant ainsi « le travail permanent d'adoption, de redéfinition et de contestation des normes et des valeurs » et « la dissémination, l'appropriation et la transformation des sensibilités et des sentiments » (Fassin, 2011 : 486). Les économies morales sont pensées dans une perspective macrosociale et microsociale, en rapport à des questions de société³²⁷, mais il semble cependant que la structuration des rapports à la morale et à l'éthique en quatre modalités et que la notion de « communauté morale » empêchent en partie de saisir cette complexité. Le concept d'économie morale devrait donc être complété par une approche en termes d'« éthiques ordinaires » (Lambek, 2010a, b ; Das, 2012), mettant l'accent sur les relations complexes, dynamiques et paradoxales des individus aux enjeux éthiques et moraux, sur les négociations éthiques, les stratégies d'appropriation de valeurs apparemment « paradoxales », sur les processus réflexifs quotidiens des personnes pour devenir des personnes morales à leurs propres yeux et aux yeux des autres. Ainsi, les deux derniers chapitres d'analyse de cette thèse illustrent le caractère difficilement saisissable de la « vie éthique », posant comme nécessaire une approche en termes de (re)construction du statut moral, ce qui constituerait en quelque sorte un point aveugle du concept d'économie morale tel que développé par Fassin (2009a, 2012a). Bien que le concept d'économie morale dispose d'un fort potentiel heuristique, il conviendrait pour le parfaire de joindre à cette perspective une approche approfondissant les enjeux de liberté, de réflexivité et d'agencité (Laidlaw, 2010a, 2002), et mettant l'accent sur la moralité et l'éthique ordinaires (Lambek, 2010a).

Pour résumer, l'économie morale de l'*obeah* à Ste-Lucie est analysée dans cette thèse à partir des thèmes suivants : le processus historique de construction coloniale de l'*obeah* (chapitres 1 et 3), l'économie politique de la sorcellerie en général et de l'*obeah* en particulier (chapitres 1 et 7), la moralisation - essentiellement négative - des pratiques de/associées à l'*obeah* (chapitres 3 et 5), la construction de l'espace moral et des éthiques locales de l'*obeah* (chapitres 4 à 7). Plus précisément, ces quatre chapitres sont voués à l'examen des processus d'évaluation morale, des critères locaux de disqualification et des discours moraux populaires, religieux, scientifiques et publics sur l'*obeah* (chapitre 4), des valeurs sollicitées dans la construction de illégitimité morale de l'*obeah* (chapitre 5), des discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* et notamment des processus de fragilisation (menaces)

³²⁷ - Et non à des groupes particuliers, afin de « permettre à la fois de rendre compte d'une certaine forme de réactivité aux problèmes qui se posent à la société ou que ses membres se posent à eux-mêmes et de donner à lire les enjeux que révèlent ces problématisations morales » (Fassin et Eideliman, 2012 : 16).

et de renforcement (préservation) de leur statut moral (chapitre 6), et enfin, des évaluations morales à l'égard des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 7). Chacun de ces points va être ici développé.

8.1. Le processus historique de production de l'illégitimité morale de l'*obeah*

À Ste-Lucie, les pratiques thérapeutiques dites « traditionnelles » sont officiellement illégales, ce qui ne les empêche pas d'être répandues au sein de la population. Cette interdiction résulte en partie des politiques coloniales, mais aussi de l'implantation de la biomédecine et des politiques sociales et sanitaires l'entourant, les pratiques de/associées à l'*obeah* s'inscrivant dans le champ thérapeutique et demeurant dès lors illégales compte tenu de l'obligation d'enregistrement touchant les praticiens « traditionnels ». Les pratiques de l'*obeah* ont été l'objet d'une législation particulière pendant la période coloniale, leur condamnation officielle se perpétuant jusqu'en 2004. Dans les Codes criminels de cette époque, la pratique de l'*obeah* et la prétention à la pratique disposent de la même valeur criminelle et sont toutes deux condamnées. L'étude des articles de loi rend également compte du caractère criminel de la diffusion d'informations autour de l'*obeah*, élément expliquant en partie les perceptions à l'égard des livres de magie et de sorcellerie à Ste-Lucie. Contrairement à d'autres pays caribéens, où l'*obeah* constitue une pratique criminalisée encore aujourd'hui (Paton, 2004), la situation st-lucienne est particulière étant donné cette modification apportée au Code criminel en 2004, venant décriminaliser l'*obeah*. Toutefois, ce changement légal, peu connu de la population, ne semble pas avoir eu de répercussions directes sur les représentations locales. L'illégitimité actuelle de l'*obeah* résulte en grande partie de la construction coloniale de l'*obeah* et de l'histoire de répression entourant ces pratiques ; elle est donc le résultat d'un processus historique et politique plutôt que liée à la pratique elle-même. Le processus de construction coloniale de l'*obeah* (Paton, 2009) constitue une voie très pertinente pour saisir les représentations passées et actuelles portant sur l'*obeah* dans la Caraïbe et à Ste-Lucie. Dans cette perspective, l'*obeah* est une construction, c'est-à-dire un événement dont le sens relève tout entier des discours coloniaux visant les pratiques magiques et thérapeutiques dans les anciennes colonies caribéennes. Cela permet de comprendre l'illégitimité de ces pratiques dès l'arrivée des esclaves, les discours, légitimés par la religion de l'époque, visant constamment à réitérer le caractère maléfique de ces pratiques pour justifier les actes répressifs à son endroit. Ainsi, l'attribution d'un caractère maléfique aux pratiques de/associées à l'*obeah* renvoie à une déformation coloniale de la réalité, car le « pouvoir colonial a produit, non seulement la signification négative déformée de l'*obeah*, mais aussi, par extension de sens, la signification de l'*obeah* lui-même » (2009 : 16). Face à la répression coloniale de l'*obeah*, Paton (2009 :

10) constate une « réponse publique silencieuse » et l'absence de revendications à son sujet, ce qui d'après elle découle de l'évaluation négative de l'*obeah* et de la peur face à l'usage hostile de ces pouvoirs. Cette absence de revendication au plan collectif rend difficile l'usage de ce terme au niveau personnel, conduisant à la production de discours individuels volontairement imprécis, à des « désignations euphémisantes » (Alleyne et Payne-Jackson, 2004 : 121) de l'*obeah*, alors décrit comme un *vail*³²⁸ », le fait de « faire le bien », ou encore la « science » (Paton, 2009 : 10-11). Paton (2009) évoque la complexité de sens et de significations de l'*obeah* dans la Caraïbe, en termes spirituels et religieux notamment, et l'image simplificatrice qui a émané des lois coloniales et postcoloniales. Dès lors, cette thèse donne à voir une nouvelle signification de l'*obeah*, en tant que pratique éthique et morale. Cette perspective envisageant les retombées de l'illégalité de l'*obeah* sur ses représentations sociales actuelles vient alimenter les propos de cette thèse visant à comprendre l'illégitimité morale de l'*obeah*. Toutefois, cette démonstration ne vise pas à reconduire un discours négatif sur ces pratiques dans le but de les dévaloriser, ou à les réhabiliter de façon positive - cette thèse ne concourant pas à un quelconque projet moralisateur -, mais plutôt à révéler l'expression de cette moralisation négative à Ste-Lucie.

8.2. La moralisation des pratiques de/associées à l'*obeah*

Du point de vue des représentations locales, l'*obeah* s'inscrit dans le champ des conceptions liées à la maladie et à l'infortune. L'interprétation sorcellaire survient en cas de désordres divers, allant des problèmes physiques, des déficiences mentales, à des soucis professionnels ou à des comportements jugés « asociaux ». Le fait d'associer l'origine d'une infortune ou d'une maladie à l'*obeah* ou à un *tjenbwa* constitue une des possibilités qui s'offre aux St-Luciens ; de façon schématique, la maladie est « naturelle » si le Bon Dieu en est à l'origine et « surnaturelle » lorsque la cause est attribuée à une autre personne, via le recours à des pratiques de/associées à l'*obeah*. Toutefois, l'interprétation sorcellaire est parfois écartée au profit d'explications plus individualistes, via la référence à des facteurs personnels comme les traits de caractère, des difficultés relationnelles ou des problèmes de santé mentale, ou encore une absence de foi ou de pratique religieuse. Ainsi, l'interprétation surnaturelle se distingue des représentations visant la « maladie du Bon Dieu » ou les événements liés au destin ; l'attribution d'une origine non naturelle de la maladie contient souvent un contenu moral, invitant à qualifier cette infortune

³²⁸ - Argyriadis (2000) constate le même phénomène à Cuba, là où la terminologie utilisée pour traiter de sorcellerie est sensiblement la même, parlant de « travaux » ou d' « œuvres » pour désigner cette pratique à l'aide de mots qui n'ont pas *a priori* de connotation négative.

de « mauvaise maladie ». Cette dénomination concerne également des maladies dont la guérison passe par le recours à des praticiens de/associés à l'*obeah*. Bien que les interprétations sumaturelles de la maladie et de l'infortune surgissent d'une combinaison variée de symptômes, de circonstances d'apparition de la maladie et de facteurs exogènes (comportements de la personne malade ou de son entourage...), l'énonciation d'une étiologie sumaturelle pose un soupçon sur la moralité - jugée douteuse - de la personne malade, ce qui viendrait expliquer l'apparition du trouble, notamment en cas de possession ou de maladies sexuellement transmissibles. Et cela vaut peut-être davantage lorsque la présence de la maladie est liée à la « croyance en l'*obeah* », ce qui est expliqué en termes d'effet boomerang, c'est-à-dire lorsque l'on attribue au fait d'y croire la capacité à « provoquer » la maladie. On évoquera alors la « culture » ou les « mauvaises croyances » pour expliquer l'apparition, la prolongation ou l'expérience de la maladie, mais aussi pour justifier l'absence de guérison. L'aggravation du trouble pourra être attribuée à un empoisonnement, étant donné le risque associé à l'idée de « croire » à une origine sorcellaire de la maladie et c'est le remède recherché qui nuira potentiellement à la personne. En outre, ce soupçon de moralité douteuse apparaît également dans le type de recours auquel la personne malade est conviée, car qui dit maladie sumaturelle dit recours à un praticien capable de traiter ce problème, lequel sera donc potentiellement associé aux pratiques de l'*obeah*. Et l'attribution de qualités morales à des praticiens de/associés à l'*obeah* est ambiguë, marquée par une forte ambivalence, dans la mesure où la possession de capacités bénéfiques de guérison est souvent combinée à des aptitudes maléfiques et destructrices. Il existe ainsi une bipolarisation entre la « bonté » des remèdes naturels et la « mauveté » des remèdes sumaturels, mais les désignations des maladies et des remèdes sont marquées par l'emploi de termes polysémiques, de paraphrases et d'euphémismes (*bagay, twavay, tout kalité pwòblenn*), ce qui dénote d'une forte ambiguïté dans l'énonciation même des expressions associées à l'*obeah*. Le caractère euphémisant de ces dénominations résulte ici d'un processus de dilution, caractérisé par la volonté de rendre anodins les termes associés à l'*obeah*, phénomène apparaissant à d'autres niveaux de cette économie morale de l'*obeah*. Ce processus semble être un des résultats de la moralisation négative de l'*obeah*.

Ce premier chapitre d'analyse permet la mise à jour des conceptions locales à l'égard des différents types de recours aux soins à Ste-Lucie, biomédicaux et « traditionnels ». On peut y voir dès à présent les tendances apparemment contradictoires qui existent dans les discours parfois négatifs sur ces recours, alors que ceux-ci existent bel et bien et que bon nombre de praticiens exercent au quotidien. En

ce qui concerne l'association à l'*obeah*, elle touche des pratiques diverses, visant tout autant les interprétations surnaturelles de la maladie et de l'infortune, les recours à des praticiens de/associés à l'*obeah* que les pratiques en tant que telles. En effet, dans certains contextes, les pratiques de guérison associant le recours à des protections surnaturelles, l'interprétation des rêves, les pratiques spirituelles de guérison, l'usage de la prière, l'emploi de plantes médicinales ou de composés pharmaceutiques (bains, charmes, bouteilles de remèdes) sont inscrites dans le champ du magique ou du sorcellaire et souvent moralement jugées. Le cas de la prière est intéressant à cet égard dans la mesure où cette pratique constitue un acte de foi, au sens chrétien notamment, en même temps qu'elle est suspectée d'affiliation sorcellaire dans certaines situations, notamment lorsqu'elle est chuchotée par le praticien – surtout dans une langue étrangère –, ou encore inscrite sur un papier porté sur soi en permanence en guise de protection. Ainsi, alors que l'usage des prières apparaît comme revendication au sein du processus de construction du statut moral des St-Luciens et des praticiens en particulier (chapitre 6), il constitue une pratique moralement ambiguë dans la mesure où, dans certains contextes, la prière accompagnant la thérapie est associée à la pratique de l'*obeah*. Certaines personnes pensent se protéger moralement en utilisant la prière alors que cette pratique pourra servir d'argument pour les délégitimer, voire pour les accuser moralement. L'usage des bains, de certains objets, les représentations associées à certains éléments naturels ou animaux, mais peut-être surtout les objets empruntés aux églises ou aux cimetières, contiennent de fortes connotations magico-sorcellaires et leur utilisation pourra assez rapidement taxer les personnes qui en font l'usage de moralité douteuse, voire d'implication sorcellaire. Le processus de moralisation négative entourant les pratiques de l'*obeah* touche également l'utilisation des livres reliés à la magie et à la sorcellerie – mais aussi des livres ésotériques, scientifiques ou associés aux médecines naturelles. Leur présence fournit un motif pour les accusations morales et sorcellaires à l'égard des praticiens, ces livres, à l'instar des pratiques, étant souvent qualifiés de « *vyé* », terme à la fois descriptif (vieux) et moralement significatif (mauvais). L'attribution de caractéristiques négatives touche aussi les pratiques de divination, lesquelles sont assez régulièrement renvoyées à l'*obeah*, même si certains dons de clairvoyance seront perçus comme des prédispositions innées et absentes de malveillance. En effet, l'interprétation surnaturelle de la maladie et de l'infortune, relevant par exemple de la présence d'un *maji nwè* ou d'un *gajé*, n'est pas exempte de jugements moraux et l'analyse des ensembles explicatifs de la maladie met à jour les intrications constantes entre pratiques magico-thérapeutiques et processus de moralisation. En effet, parmi les qualificatifs donnés aux infortunes ou aux maladies associées à l'*obeah* (*vyé lèspwi*, *jennman*, *maji nwè*, *gajé*, *wanjé*, *mawé*...), plusieurs renferment un double sens, descriptif – pour désigner leur

association à *l'obeah* - et moral, impliquant souvent la présence de jugements de valeurs, visant l'origine de la maladie, la personne malade ou le praticien consulté. Il en va de même du recours à des praticiens dont les remèdes sont associés à *l'obeah* et donc suspects d'affiliation magique et/ou sorcellaire, ce qui invite d'ailleurs les personnes malades à taire leurs recours, ou les praticiens exerçant à justifier moralement leurs choix. De la même façon, les pratiques de/associées à *l'obeah* sont souvent désignées par la paraphrase « faire du mal aux gens », ce qui illustre la conception maléfique attribuée d'emblée à de telles pratiques, par l'intermédiaire du processus de dilution développé plus tôt. Ces constats rendent impossible, à mon sens, la classification des praticiens en fonction des pratiques usitées ; ressortent de cette description des pratiques de/associées à *l'obeah* l'omniprésence du contenu moral des termes employés pour les désigner et la fréquence de l'attribution d'un caractère malfaisant, les pratiques étant dès lors associées à la sorcellerie maléfique.

Le chapitre descriptif (chapitre 3) dresse le portrait des pratiques dites « traditionnelles » de guérison et des pratiques de/associées à *l'obeah* à Ste-Lucie. Cette analyse conduit au constat de la difficile utilisation d'un seul et unique terme visant à regrouper l'ensemble de ces pratiques, car le caractère équivoque des termes employés, et surtout leur connotation négative, invite à la nécessaire considération de cette pluralité de sens inhérente à l'usage du terme *obeah* ou à son quasi-équivalent créole, le *tjenbwa*. Il faut donc envisager *l'obeah* comme un ensemble non homogène de pratiques, lequel n'a parfois de commun que le nom qui les qualifie. Ainsi, tout au long de ce travail, l'utilisation du terme *obeah* prend toujours en compte la multiplicité intrinsèque du sens. La dénomination des pratiques est souvent l'œuvre d'une imputation, c'est-à-dire d'un processus d'attribution exogène, via des personnes qui inscrivent telles pratiques - et donc tels praticiens - dans le registre du magique et/ou sorcellaire et donc du Mal. Les discours relatifs aux pratiques de/associées à *l'obeah* contiennent très souvent une connotation morale qui en fait des phénomènes moralement illégitimes ou des pratiques à moralité douteuse. Ce travail repose donc sur un effort constant visant à éviter de réifier la diversité des pratiques et des situations rencontrées. Toutefois, le terme *obeah* est conservé dans l'écriture de ce texte, car son usage fournit un intérêt particulier dans la mesure où il renvoie à tout un ensemble de représentations et d'évaluations morales, et en ce sens il dispose d'un caractère unificateur qui apparaît dans la convergence des jugements négatifs s'y rapportant, dans sa charge morale. Dans cette perspective, l'utilisation du terme *obeah* renvoie à un jugement moral, ce qui invite à concevoir cet objet, non plus seulement comme un ensemble de pratiques thérapeutiques et magico-sorcellaires, mais comme le lieu d'expression d'idiomes

moraux, comme un canal de moralisation.

8.3. Production et répartition des valeurs morales entourant l'*obeah* : moralité séculière, discours moraux (populaires, religieux, scientifiques, médiatiques et publics)

Les processus de moralisation relatifs à l'*obeah*, aux personnes et aux pratiques qui y sont rattachées, sont plus précisément l'objet de deux chapitres (chapitres 4 et 7). Dans un premier temps, les processus globaux d'évaluation morale sont décrits dans le chapitre 4, ce qui permet de mettre en lumière les critères de disqualification morale présents dans la société st-lucienne. Cette partie pose le contexte nécessaire à la compréhension des attributions morales et des accusations sorcellaires à l'endroit des praticiens de/associés à l'*obeah*, aspects développés plus tard (chapitre 7). Dans le cinquième chapitre, l'analyse de la moralité séculière st-lucienne est effectuée en relation à certains enjeux sociaux que sont la langue, le mode de vie et la génération, les rapports de genre, la perception de la diversité ethnoculturelle et les représentations à l'égard des Martiniquais, des Africains et des Haïtiens. En ce qui concerne les langues d'usage, il est possible de constater, dans plusieurs milieux, l'existence d'une différenciation morale et sociale entre les deux langues, à savoir une valorisation de l'anglais au détriment du créole. Les perceptions à l'égard du créole engendrent une stigmatisation à l'égard des créolophones unilingues, parfois considérés comme « arriérés » et « inférieurs ». Ces connotations négatives associées à cette langue ne touchent pas l'ensemble de la société et les démarches du FRC (*Folk Research Center*) en constituent un contre-exemple. La moralisation négative du créole vise également le mode de vie rural et les activités dites « traditionnelles », dans la mesure où celles-ci sont transmises de génération en génération - et donc attribuées aux personnes âgées - et où elles sont souvent reliées aux origines africaines de la population. S'opère ainsi une association de valeurs disqualifiantes, reflétant un processus d'assimilation entre la langue (créole), la génération (âgée), le mode de vie (rural), le type d'activités (« traditionnelles ») et les origines ethnoculturelles (africaines). Les personnes âgées et les pratiques associées auront tendance à être dévalorisées, l'âge agissant comme critère de disqualification morale et d'accusation sorcellaire (chapitre 7), même si l'exercice de l'*obeah*, d'après mes recherches, ne semble plus pouvoir être attribué à une génération en particulier. La question des processus de moralisation et des rapports de genre est abordée dans ce chapitre pour mettre à jour les conventions sociales en termes de masculinité et de féminité et ainsi montrer le risque de jugement apparaissant chez toute personne dont on considère qu'elle déroge à ces règles. Tel est le cas de certains hommes à qui sont attribués des

comportements typiquement féminins, ou peut-être surtout le cas des femmes qui adoptent des postures « traditionnellement » masculines, entre autres lorsqu'elles sont autonomes et jugées courageuses. Il convient de se rappeler ici la force plus grande avec laquelle les jugements moralisateurs s'adressent aux femmes et jeunes filles, par rapport aux hommes et aux garçons, phénomène qui n'est pas particulier à la culture st-lucienne. Le critère de genre, combiné à d'autres caractéristiques - tels l'âge, l'apparence physique, le statut matrimonial - fait que les femmes sont plus susceptibles d'être accusées d'immoralité et/ou associées aux pratiques sorcellaires. Ainsi, le concept de moralité genrée rend compte à la fois du phénomène selon lequel les femmes sont plus sujettes à des jugements moralisateurs, mais aussi du fait qu'elles sont peut-être elles-mêmes davantage porteuses de ces jugements. Ce deuxième processus, à savoir l'implication apparemment plus grande des femmes dans les processus de moralisation, doit prendre en compte la question de la visibilité, dans la mesure où les jugements négatifs circulent davantage à propos des femmes « gardiennes de moralité » que des hommes.

En ce qui concerne les processus de disqualification basés sur des critères ethnoculturels, il est possible de constater que de nombreux groupes, socialement plus vulnérables car souvent plus pauvres, se voient attribuer des connotations négatives. Pensons notamment aux descendants caribs, ou aux personnes d'origine indienne, asiatique ou arabe qui sont souvent l'objet de préjugés négatifs, parfois discriminants. En ce qui concerne les étrangers - les Autres par excellence -, ils sont souvent assimilés aux Blancs, le pouvoir socio-économique qui leur est attribué allant parfois de pair avec une dévalorisation de leurs comportements. En effet, il existe une relation ambivalente à l'égard des Blancs, les comportements des St-Luciens à leur égard allant de l'admiration au dénigrement, de l'attrance à l'évitement, rappelant ainsi les écrits de Memmi (1985). La femme blanche dispose d'un statut particulier dans ce contexte et les représentations à son égard se traduisent en termes sexuels et économiques, faisant d'elle une personne convoitée et supposément sexuellement plus accessible, ce qui ressort également chez Gearing (1995) à propos de St Vincent. Quant aux perceptions différenciées entre les Martiniquais et les St-Luciens, elles contiennent leur lot de préjugés, lesquels, combinés à la proximité géographique entre les deux îles, importent dans les attributions morales et/ou sorcellaires à l'égard des Martiniquais, que ceux-ci soient eux-mêmes praticiens de/associés à l'*obeah* ou qu'ils visitent des praticiens. En ce qui concerne les représentations de l'Afrique, il faut tout d'abord noter la « convention d'évitement » (Cunin, 2000: 171) de la question des origines africaines par les St-Luciens et ce, malgré la présence effective de descendants d'origine africaine et d'une culture marquée par des éléments africains. Rappelons aussi que

des comportements jugés moralement mauvais empruntent au registre discursif colonial et esclavagiste, à l'instar du terme « *nèg mawon* ». Le rapport entretenu avec l'Afrique est souvent ambivalent, marqué par la diffusion de bon nombre de préjugés à l'égard des personnes qui y sont associées. Le phénotype, les comportements, modes de vie ou traits de caractère associés à l'Afrique constituent des critères de disqualification, processus agissant comme facteur attractif / répulsif en contexte magique et thérapeutique (chapitres 6 et 7). L'analyse des représentations à l'égard de l'Afrique conduit au constat selon lequel la moralisation des pratiques et des personnes associées à l'Afrique se décline principalement sur un mode négatif, caractérisé par un processus d'assimilation marqué par une conception récurrente selon laquelle tout ce qui est africain, qui est associé à l'Afrique ou qui a l'air africain, est mauvais. Ce processus, qualifié d'« Afro-phobie » par Stewart (2005), renvoie au fait d'éprouver de la peur et de la haine des choses africaines et des Africains. Cette disqualification opère notamment à l'endroit des personnes dites de descendance africaine directe, à savoir les *moun djiné*, ou participant à des rituels « africains », dont le *Kele* en est le représentant, ou encore des membres appartenant au mouvement rastafari. Ce type de disqualification touche également les personnes d'origine haïtienne ou les gens ayant des contacts étroits avec Haïti ou des Haïtiens, cette attribution de qualités maléfiques aux Haïtiens faisant écho à la xénophobie touchant spécifiquement les Haïtiens dans d'autres îles de la Caraïbe, par exemple à St-Martin (Benoit, 2004), en Guadeloupe (Bougerol, 2010), ou plus généralement aux Antilles françaises (Reno, 2008). À titre d'illustration, Bougerol (2008) étudie les rumeurs dont sont l'objet des Haïtiens en Guadeloupe, inspirant à la fois « mépris et crainte » à la majorité de la population, dans un contexte où les pratiques des vendeuses haïtiennes sur le marché sont jugées malpropres et souvent reliées à la sorcellerie. À Ste-Lucie, cette moralisation négative se traduit de façon très claire dans les accusations morales et sorcellaires touchant Haïti, ses habitants, ou les personnes les fréquentant ou ayant séjourné là-bas (chapitre 7). Et ce discours moral entre aussi en ligne de compte dans les discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah*, dont certains rappellent la transmission qui leur a été faite par des praticiens haïtiens ou revendiquent une capacité magique et thérapeutique supérieure à la leur (chapitre 6). Aussi, certains praticiens de/associés à l'*obeah* revendiquent leurs origines ethnoculturelles ou s'identifient à des groupes culturels particuliers et les discours moraux négatifs à leur endroit se construisent parfois sur cette base (chapitre 7). Toutefois, ce dénigrement peut s'accompagner d'une attribution de capacités thérapeutiques et magiques plus fortes, faisant écho au processus d'inversion symbolique (chapitre 7).

Tous ces aspects donnent à voir la constitution de figures spécifiques, exprimant les moralités incarnées chez des personnes qui sont jugées en fonction de critères de disqualification et de discrimination, sur la base de leur (dite)appartenance ethnoculturelle et sociale. Ainsi, la moralisation œuvre à travers un processus d'altérisation, un processus d'exclusion symbolique et sociale qui fait des créolophones, des ruraux, des personnes âgées, des femmes, de certains étrangers (Martiniquais, Haïtiens et Africains notamment), mais aussi d'individus qui sont associés à certaines de ces figures (à l'instar des personnes ayant voyagé en Haïti) des personnes davantage susceptibles d'être socialement exclues et plus à même d'être associées à la sorcellerie et à des pratiques moralement mauvaises. Ces figures reflètent la mise en application des valeurs morales (chapitre 7), exprimées également au sein des discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6) et dans les processus d'accusation moralo-sorcellaire à leur sujet (chapitre 7). La compréhension des processus de moralisation entourant l'*obeah* passe ici par l'étude des critères d'évaluation morale, constitués par un processus d'altérisation - basé sur des enjeux sociaux ethnoculturels, politiques ou économiques - visant des personnes de/associées à l'*obeah*, mais aussi des pratiques et des attitudes spécifiques.

Dans ce chapitre 4, les discours reflétant la moralité séculière sont complétés par une analyse des discours religieux, scientifiques, médiatiques et publics relatifs à l'*obeah*. Les discours religieux, qui ne sont pas unanimes sur la question, teintent fortement la moralité séculière, étant donné l'imprégnation des discours au quotidien par le religieux. Concrètement, même si on constate l'omniprésence de Dieu dans les discours étiologiques et thérapeutiques de la maladie (chapitre 3), il semblerait que l'adhésion à une religion spécifique soit souvent jugée secondaire par rapport au fait de croire en Dieu. Le pluralisme religieux actuel à Ste-Lucie va de pair avec un pluralisme moral et les pratiques religieuses des St-Luciens sont « plurielles » et coexistent parfois chez un même individu, donnant lieu à une combinaison de pratiques « apparemment contradictoires » (Shore, 1990a) ou « apparemment paradoxales » (Fainzang, 2001, 1997), et donc à des références à des cadres moraux distincts. En ce qui concerne la combinaison - ou non - des pratiques de/associées à l'*obeah* avec d'autres pratiques religieuses, ce phénomène constitue un lieu de discours moraux qui se décline sur deux modes distincts. La posture exclusiviste, selon laquelle la pratique religieuse - chrétienne le plus souvent - exclut la possibilité de croire en l'*obeah*, s'oppose à une conception inclusiviste, qui semblerait être la plus proche des pratiques observées, laquelle admet la possibilité d'une pratique/croyance religieuse officielle combinée au recours à des rituels de protection ou à des praticiens de/associés à l'*obeah*. En ce qui concerne la posture exclusi-

viste, elle est fortement imprégnée de moralités, car elle prête peut-être moins d'importance au type d'adhésion religieuse ou à la démonstration de foi qu'à la moralité de l'individu dont on parle. Cette position accorde une grande valeur à la moralité individuelle du pratiquant, lequel s'évertue à être le dépositaire d'une « propreté morale » (par opposition à la notion de « saleté morale » développée au chapitre 7). Le pluralisme religieux et moral, marqué par la présence de différents lieux de discours religieux et moraux ne disposant pas de la même légitimité morale, donne accès aux St-Luciens à la possibilité de conversions, lesquelles fournissent un cadre pour développer une stratégie individuelle de (re)construction d'un statut moral acceptable (Massé, 2009b ; Kenny, 2007 ; Mahmood, 2005). Dans ces discours sur les conversions, fournissant un terreau révélateur de jugements moraux, la posture exclusiviste apparaît pour dénigrer des personnes qui ne respectent pas l'idéal de fidélité à une seule religion associée à une pratique religieuse assidue, ou qui sont jugées en fonction des inconsistances entre leurs discours et leur pratique religieuse. L'adhésion au catholicisme, la pratique religieuse assidue et le respect de ses principes moraux, constituent généralement une position moralement légitime. Les discours réprobateurs du catholicisme, autant à l'égard des nouvelles Églises que des praticiens de/associés à l'*obeah*, s'expriment en termes de mercantilisme et de cupidité. Toutefois, en ce qui concerne l'*obeah*, les discours du catholicisme adoptent, dans la continuité de l'histoire coloniale, l'aspect manichéiste du Bien et du Mal, selon lequel les catholiques occupent une position moralement bonne alors que les pratiques et personnes de/associées à l'*obeah* sont inscrites dans le registre du Mal. Qu'il s'agisse d'une posture radicale de dénigrement ou d'une position plus modérée marquée par des discours dévalorisant, les pratiques de l'*obeah* sont l'objet d'une mise à l'écart morale, reflétant un processus de distanciation. Les prêtres catholiques ont tendance à discréditer les interprétations sorcellaires, à dénier l'efficacité de ces pratiques et à rejeter les praticiens de/associés à l'*obeah* et moindrement les personnes qui y ont recours.

En ce qui concerne les nouvelles Églises, celles-ci ont souvent une vision diabolisée des conceptions locales et cela touche entre autres les interprétations sorcellaires de la maladie et de l'infortune. Certaines tendances, reprenant le schéma évoqué plus haut, caractérisent leurs raisonnements sur l'*obeah* : une tendance inclusiviste repérée au sein de plusieurs Églises et une tendance exclusiviste présente dans les Églises pentecôtistes, adventistes et chez les Témoins de Jéhovah. Au sein de l'Église évangélique, un pasteur peut ainsi recourir à des protections et se défendre face à des attaques d'*obeah*, concevant ainsi l'existence et l'efficacité de telles pratiques. Un pasteur de l'Église de Dieu évoque dans le même sens sa capacité à guérir quelqu'un qui serait possédé par un démon. Quant à l'Église pentecô-

tiste, certains des membres ou des pasteurs paraissent plus radicaux dans leur déni des pratiques de/associées à l'*obeah* et leurs discours expriment une division morale binaire et exclusive d'une réalité entre le Bien et le Mal. C'est également de cette façon que peuvent être perçus les discours des Églises adventiste et baptiste et de leurs adeptes, lesquels rappellent les risques quotidiens de « pollution morale », développant une posture manichéenne et exclusiviste dans laquelle sont opposés de façon irréductible les gens qui font le Bien de ceux qui font le Mal. Et c'est l'ensemble des pratiques dites « traditionnelles » de guérison qui est stigmatisée par les Témoins de Jéhovah, rejetant l'idée d'un usage de la prière en contexte thérapeutique. Ainsi, les pratiques de/associées à l'*obeah*, entre autres la divination, le recours à la prière ou la « croyance » en l'*obeah*, sont assez fortement stigmatisées par les nouvelles Églises. Certaines d'entre elles (adventistes, pentecôtistes) semblent plus radicales et exclusives alors que d'autres paraissent plus perméables et inclusives (évangélique, Église de Dieu, *Grace and Truth*). Les pratiques rejetées, aussi hétérogènes qu'elles soient pourtant, sont toutes ensemble assimilées au Mal et elles servent de repoussoir moral aux membres de ces Églises. De façon générale, les discours des nouvelles Églises envers l'*obeah* révèlent une tendance à la posture exclusiviste instaurant une frontière entre Eux et Nous, contribuant ainsi au processus d'altérisation des pratiques de/associées à l'*obeah*. Mais cette distinction axiologique n'est pas toujours si précise entre le Bien et le Mal, et la malléabilité des frontières Bien / Mal s'exprime à travers la question de la « croyance » en l'*obeah*.

Le terme « croire » est polysémique et ses multiples usages rendent compte d'un processus d'assimilation existant entre conceptions et pratiques religieuses. Ainsi, qui « croit » en un ensemble de représentations doit inévitablement mettre en œuvre ses pratiques afin qu'elles concordent avec ses conceptions. Or, comment expliquer le déni généralisé de l'*obeah* et le recours à des praticiens de/associés à l'*obeah* dont le nombre illustre à lui seul leur importance dans la société ? En ce qui concerne la croyance en Dieu, celle-ci est souvent conçue comme exclusive, l'absence d'une telle foi sera alors considérée, de façon manichéenne, comme une affiliation au Mal. Le rapport dialectique entre deux objets de « croyance » incite les gens à revendiquer la croyance en Dieu, sous peine d'être suspectés de croire au Diable et cette distanciation, ce positionnement axiologique seront souvent mis de l'avant pour justifier une bonne moralité individuelle. Ainsi, la « croyance en l'*obeah* » est souvent associée à l'invisibilité dans la mesure où une personne d'apparence normale pourra en réalité être guidée par des intentions maléfiques. Toutefois, poser face à face un discours déniait toute association à l'*obeah* et recourir à des pratiques ou à des praticiens qui y sont associés peut paraître contradictoire et incompatible pour des

personnes partageant la posture exclusiviste, mais cette position manichéenne est nuancée au sein de la population. En effet, l'idée de « croire au Mal » renvoie à plusieurs niveaux potentiellement distincts, s'agissant d'admettre que le Mal existe, posture partagée par une bonne partie de la population, de référer à l'intention maléfique, voire encore plus directement à la pratique maléfique. La « croyance au Mal » et les actions qui en découlent peuvent être imputées à l'individu dont on parle, ou à un individu extérieur, les deux occurrences faisant écho au caractère intentionnel de l'action maléfique ; cette conception d'une pratique (non)intentionnelle de l'*obeah* rappelle la distinction établie par Evans-Pritchard (1972) entre *witchcraft* et *sorcery*, dans la mesure où, du point de vue de la population, c'est bien souvent l'intentionnalité humaine qui prime dans l'explication des adhésions sorcellaires, même si les praticiens de/associés à l'*obeah* optent davantage pour une mise en avant du caractère subi de la pratique (chapitre 6). L'analyse de la question de la « croyance » conduit au constat d'une distinction, dans l'utilisation de ce terme, entre jugement de réalité (« ça existe ») et jugement de valeur (« je n'y crois pas, je ne suis pas là-dedans »), ce qui rend plus ambiguë la seule différenciation entre le fait de « croire » ou de « ne pas croire ». En outre, on peut admettre que « ça existe » tout en déniait l'efficacité de telles pratiques, ajoutant un autre niveau de compréhension à l'emploi du terme « croire » chez les St-Luciens.

L'étude des discours entourant la « croyance en l'*obeah* » révèle ainsi l'existence de quatre postures. La première, celle du non croyant, consiste à penser que les pratiques de/associées à l'*obeah* n'existent pas, ne sont donc pas efficaces et que l'on n'y croit pas. Face à cette position assez rare semble-t-il, l'exact inverse, la posture du croyant pratiquant, se reflète chez des praticiens de l'*obeah* qui se définissent comme tels, vantant l'efficacité de telles pratiques. Deux autres positions intermédiaires, qui ne s'excluent pas mutuellement et peuvent coexister chez un même individu à des moments différents, sont envisagées. Tout d'abord, la posture fréquente du « croyant exclusif » s'exprime à travers une proposition apparemment contradictoire (« ça existe, mais je n'y crois pas »), laquelle est éclairée à la lumière des extensions sémantiques du terme « croire », dès lors que l'on conçoit l'existence de telles pratiques et de tels praticiens tout en affichant le fait de ne pas y avoir personnellement recours. Cette posture, moralement acceptable, reflète l'inscription de l'*obeah* dans le registre de l'évidence. Quant à celle du « croyant inclusif », elle apparaît souvent chez des personnes enculturées dans un agencement de représentations attribuant une certaine efficacité aux pratiques de l'*obeah* ou ayant expérimenté personnellement les effets de telles pratiques. Les deux postures intermédiaires les plus courantes à Ste-Lucie (croyant exclusif et croyant inclusif, se regroupant dans l'expression « ça existe, mais je n'y crois pas »)

peuvent coexister chez une même personne : elles sont caractérisées par un doute constant concernant l'efficacité des pratiques de/associées à l'*obeah* (ça n'existe pas, mais...). Ce doute rend impossible la catégorisation binaire en ce qui a trait à la « croyance en l'*obeah* », dans la mesure où l'ambiguïté et les nuances priment dans ce contexte magico-sorcellaire, comme dans d'autres d'ailleurs, Mannoni (1969) et Favret-Saada (1977) ayant illustré cette idée à travers l'expression « je sais bien, mais quand même ». Ainsi, le doute, l'incertitude et le scepticisme imprègnent de façon assez généralisée les relations sociales, favorisant des attitudes de méfiance et de surveillance réciproque (Bougerol, 1997). Cette ambiguïté/ambivalence³²⁹ existant dans les postures à l'égard de l'*obeah* et de ses pratiques transparait dans l'analyse des conceptions de la « croyance ». En effet, il est rare d'entendre de la part des personnes rencontrées un positionnement radical à l'égard de ces pratiques, qu'il s'agisse de nier totalement leur existence ou leur efficacité ou au contraire d'y adhérer totalement ; les propos témoignent plutôt d'une démonstration de conciliation entre une posture exclusiviste, intégrant la possibilité de leur existence, mais en excluant son implication personnelle - position moralement valorisée - et une posture inclusiviste, mise à jour dans bon nombre de témoignages n'excluant pas la possibilité d'efficacité de l'*obeah*, sur autrui ou sur soi-même. Il s'agit dès lors de comprendre les utilisations locales qui sont faites de cette notion et d'étudier les processus de moralisation entourant les discours sur la « croyance en l'*obeah* ». Cette perspective invite à concevoir de tels discours comme des « micro discours sur les réalités », se dégageant ainsi des approches empiristes et ethnocentristes des croyances (Massé, 2007b).

La distinction entre posture exclusiviste et inclusiviste, appliquée à la moralité séculière, aux discours religieux sur l'*obeah* et la question de la « croyance en l'*obeah* », pose la question du décalage entre pratiques et discours, autrement appelé dans la littérature scientifique la question des « inconsistances » entre la formulation d'un discours et la pratique réelle (Heintz, 2009). L'évocation de ces deux postures pourrait être complétée par l'idée d'un discours - majoritairement exclusiviste - assez souvent inconsistant par rapport à une pratique qui se révèle davantage inclusive. En effet, même si la posture exclusiviste semble plus légitime et davantage prise en compte dans les discours, dans ceux des nouvelles Églises notamment où les pratiques de/associées à l'*obeah* sont fortement stigmatisées et servent de repoussoir moral, on constate l'existence d'une position plus modérée (inclusiviste) semblant coexister avec cette volonté de différenciation claire. On pourrait, avec Heintz (2009 : 7), relier ces inconsistances à la ques-

³²⁹- On pourrait, avec Bilby (2012 : 46), se demander si les ambiguïtés et les confusions inhérentes aux représentations de l'*obeah* ne seraient pas liées, plutôt qu'à la nature de l'*obeah* lui-même, aux nombreuses couches contradictoires existant à l'égard de ce terme dans un même espace culturel et, dans ce cas-ci, la Jamaïque.

tion de la liberté, s'inspirant des écrits de Laidlaw à ce sujet (2002), et ainsi se questionner sur les liens possibles entre la présence de ces inconsistances - les discours condamnant l'*obeah* et le recours à de telles pratiques - et « la capacité de choisir ou non son mode de vie dans une société donnée » et, pour le cas qui nous préoccupe, la relative difficulté de choisir son mode de vie à Ste-Lucie. L'analyse des valeurs morales (chapitre 5) fait également appel à cette notion d'inconsistance chez les interlocuteurs à Ste-Lucie, lesquels se questionnent par rapport aux décalages entre pratiques et discours, ressortant dans des comportements jugés apparemment contradictoires lorsque mesurés aux discours des personnes qui les adoptent et les énoncent. L'observation quotidienne des pratiques des uns au regard de leurs discours et le constat de telles inconsistances pourront alors donner lieu à des accusations morales ou sorcellaires, ce qui vient valoriser la notion d'intégrité morale.

Ce chapitre 4, portant sur la compréhension de la moralité séculière et des discours religieux sur l'*obeah* accorde également une place à l'analyse des discours biomédicaux et scientifiques relatifs à ces pratiques à Ste-Lucie, émanant de professionnels de la biomédecine et de personnes s'inscrivant dans une pensée « occidentale » rationalisante. Les représentants du discours biomédical ont plutôt tendance à radicaliser la question en opposant de façon claire la raison scientifique à la croyance, en délégitimant le recours à de telles pratiques et en déniaient leur efficacité, voire en mettant de l'avant leurs effets néfastes. Ces discours tendent à juger négativement les praticiens de/associés à l'*obeah* sous prétexte qu'ils poursuivent des buts mercantiles, ce qui est générateur d'effets nuisibles sur les malades, via la multiplicité des recours, le cumul des remèdes et le caractère exclusif attribué aux traitements surnaturels notamment. Facilité, ignorance et incapacité viennent dans cette perspective expliquer la présence de l'interprétation sorcellaire, associée à une méconnaissance du registre biologique de la maladie. De ce point de vue, la « croyance » en la magie et la sorcellerie est renvoyée à l'Autre et ce processus d'altération marque une volonté de distanciation par rapport à des conceptions jugées irrationnelles. On y voit que les discours sur l'*obeah* tendent à inscrire ces pratiques aux registres de la croyance, de l'irrationnel ou des superstitions et considèrent ces pratiques comme la marque d'une civilisation particulière, souvent passée, constituant, dans un processus évolutif, une étape vouée à disparaître. C'est dans le registre de la culture cette fois que ces conceptions magico-sorcellaires sont inscrites et elles sont qualifiées, par exemple, de « marques culturelles » dont il faut se défaire, par l'éducation notamment. Dans cette perspective, faisant écho à la posture scientifique et à la pensée évolutionniste, la perpétuation de la pensée magique est attribuée au « manque d'éducation », là où l'implantation de la « médecine moderne » à

Ste-Lucie constituerait un facteur de changement possible. La transformation des représentations socio-culturelles vers une disparition progressive de telles « croyances » est évaluée au regard des phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation de la société qui favoriseraient la disparition des interprétations sorcellaires. De façon générale, ces postures scientifiques et rationalisantes à propos de la « croyance en l'*obeah* » sont semble-t-il en décalage par rapport à la réalité des pratiques actuelles et aux personnes qui y ont recours, dans la mesure où la « croyance » en l'*obeah* ou son usage ne semblent aucunement appartenir de façon exclusive à certains groupes socio-économiques ou culturels particuliers. Ces discours scientifiques contribuent au processus d'altérisation de l'*obeah*, attribuant aux personnes (jugées) socialement et culturellement distantes - ce qui permet donc de les dénigrer - une tendance plus forte à pratiquer l'*obeah*.

C'est également cette tendance qui apparaît au sein des discours médiatiques, écrits et radio-phoniques, et de certaines œuvres littéraires - surtout certains écrits plus anciens - compte tenu de la forte présence d'histoires à caractère sensationnaliste et de propos visant à réfuter l'existence ou l'efficacité des pratiques de/associées à l'*obeah*. Constatons en ce sens l'abondance de mises en scène imaginaires de l'*obeah*, qu'il s'agisse de contes et légendes ou de romans, un foisonnement à mettre en parallèle avec le tabou relatif entourant ces pratiques au quotidien. Ces dernières années, il est possible de constater un nouveau mouvement, présent chez des écrivaines caribéennes ou d'origine caribéenne, qui tend à présenter de façon méliorative des personnages associés à l'*obeah*, offrant par là une image positive de la pratique de l'*obeah*. Dans bon nombre d'écrits littéraires, la pratique de l'*obeah* apparaît de façon ambivalente sous son « double visage » (Labaune-Demeule, 2006), maléfique et bénéfique.

8.4. Répartition et utilisation des valeurs morales: analyse de l'espace moral st-lucien

Afin de comprendre les processus de moralisation relatifs à l'*obeah* et des personnes qui y sont associées, l'espace moral st-lucien est décrit dans le chapitre 5. Y sont alors étudiés les idiomes moraux et les valeurs morales utilisés dans les processus d'évaluation visant les pratiques et les praticiens de/associés à l'*obeah*. Cette synthèse fait état d'un certain nombre de constats, déclinés ici. La valeur de respect et des idiomes de respectabilité et de réputation sont à cet égard approfondis, révélant le lien étroit entre les qualités associées à la non-respectabilité et les critères d'attribution morale dépréciative et d'accusations sorcellaires. Respect, réputation et respectabilité participent du même continuum et la question des moralités genrées fait intervenir l'idée de processus de moralisation visant plus durement

les femmes que les hommes à Ste-Lucie, ce qui contraint celles-ci à fournir constamment des preuves de bonne moralité. Pensons à l'hygiène, à l'autosuffisance ou à la discrétion comme moteurs de respect : les manquements (malpropreté, arrogance) ou les signes d'autosuffisance considérés illégitimes pourront alimenter les accusations morales et sorcellaires. La moralisation genrée s'exprimera à travers la valorisation du courage chez les hommes alors que, appliquées aux femmes, cet idiome alimentera les accusations sorcellaires à leur égard. Par contre, le respect suscité par la notoriété de certains hommes leur vaut aussi d'être soupçonnés, compte tenu des suspicions entourant les origines de cette notoriété. Notons aussi les motivations à la conversion religieuse et à l'affichage d'une pratique religieuse « légitime », visant notamment le respect des autres, ce qui apparaît également au sein des discours des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6). Mais cette recherche de préservation du statut moral n'est pas toujours évidente et certains y verront la marque d'une hypocrisie ou d'un mensonge sur les intentions réelles, chez des personnes désirant fonctionner « avec une couverture ». Ainsi, d'un point de vue exclusiviste, le recours simultané à une affiliation religieuse officielle et à des praticiens de/associés à l'*obeah* est le fait d' « imposteurs » et révèle leur propension au mensonge. Mais, si l'honnêteté et la franchise prévalent et conduisent au respect de la part de l'entourage, ces postures morales seront jugées suspectes à certains égards, lorsqu'une telle droiture est associée à une trop grande assurance, voire à de l'arrogance, source potentielle d'accusations d'*obeah* (chapitre 7).

Certains idiomes moraux sont assez facilement associés au Mal et donc à des accointances plus ou moins directes avec l'*obeah*. Pensons au mensonge, considéré par plusieurs comme l'expression même du Mal, ou encore plus clairement à la jalousie ; l'existence de l'*obeah* est souvent justifiée par la présence de l'envie, ce qui fait écho à ce que Massé (2008: 206) nomme un « glissement tacite » entre le « concept créole de jalousie » et une « connotation sorcelleresque ». Dans cette perspective, le recours à l'*obeah* est en grande partie suscité par l'envie et toute personne manifestant ce sentiment est « accusée de recourir à la sorcellerie » (Bougerol, 2002 : 706). Tel est également le cas du « sentiment de vengeance », souvent relié à la jalousie et à la méfiance, qui est perçu comme une réaction malveillante, se manifestant au sein de relations affectives, économiques ou socioprofessionnelles, même si elle est dans certains cas justifiée par les interlocuteurs, car elle vise à réparer un mal ou à rendre justice. D'autres valeurs, plus positives, sont énoncées comme des idéaux par des St-Luciens : tel est le cas de l'autosuffisance, qui assure bien souvent une certaine respectabilité, qui marque une volonté de non-ingérence dans la vie privée d'autrui et d'absence manifeste du sentiment de « voracité ». Cette revendication

d'autonomie va parfois de pair avec une critique de la dépendance des uns à leur entourage, leur patron ou leur gouvernement, laquelle est interprétée comme un assujettissement dans la mesure où elle implique une réciprocité obligatoire. Toutefois, cet idiome qu'est l'autosuffisance ne sera pas toujours valorisé, dans le sens où l'on admet que la revendication d'une indépendance affective ou matérielle peut devenir une valeur négative lorsqu'elle renvoie à l'individualisme ou à l'expression de mauvaises intentions, idiome qui peut ainsi conduire à des accusations d'ordre moral et sorcellaire. En outre, le pendant inverse de l'autosuffisance, à savoir la voracité, une avidité très souvent associée à la jalousie, est lui aussi relié au développement contemporain de l'individualisme et du système capitaliste, s'alliant ainsi à une critique de la dépendance à l'argent, de l'omniprésence de la compétitivité et des rapports marchands (Meudec, 2013b). En outre, l'autosuffisance opère souvent en combinaison avec la discrétion, dans la mesure où l'absence de recours à autrui pour satisfaire ses besoins implique un mode de vie plus discret, ces deux idiomes interagissant dans un contexte d'interconnaissance, lorsque la protection de la vie privée passe par une mise à distance de l'autre. Mais cette volonté de garder privés certains aspects de sa vie pourra être mal jugée par l'entourage, lequel verra cet excès de réserve comme la manifestation de l'existence d'un secret, ce qui implique une méfiance à l'égard des personnes jugées discrètes, constituant encore là une menace au statut moral et un risque d'accusation sorcellaire.

D'autres idiomes permettent de contextualiser certains comportements, notamment chez des personnes socialement vulnérables qui sont plus à même de se retrouver en situation d'inconfort et qui développent des comportements spécifiques pour ne pas augmenter cette vulnérabilité, pour ne pas la rendre visible ou pour ne pas ressentir de la honte. La réciprocité, la discrétion, la politesse, le pardon et le secret viennent atténuer la possibilité de rendre public - par un acte ou une parole - un jugement moral à l'égard d'une personne. Ces comportements se comprennent mieux au regard du fait que la situation socio-économique des individus sera souvent attribuée, non pas au contexte socio-économique global, mais à des caractéristiques personnelles et morales. Ainsi, l'absence de réussite socio-économique se traduit dans les représentations par une tendance à la personnalisation de l'échec, caractéristique des effets de l'implantation des politiques néolibérales. Tel est le cas des personnes disant avoir honte, car elles ne disposent pas des moyens financiers et matériels nécessaires à leur pleine participation sociale. Ainsi, certains groupes de personnes se sentiront davantage obligées de correspondre à ces valeurs et de les incarner, à l'instar de femmes pauvres mais autosuffisantes, devant être discrètes pour éviter des accusations morales, ou d'hommes sans emploi mentant sur leur situation professionnelle afin de conti-

nuer à incarner les critères locaux associés à la masculinité. Le cas de la relation entre statut socio-économique et processus de moralisation est développé quant à plusieurs idiomes moraux comme la discrétion, la honte, la politesse. L'analyse des valeurs morales entourant l'*obeah* donne à voir la pression sociale et morale que certaines personnes peuvent subir en fonction de leurs (dits) comportements, même si certaines d'entre elles semblent exemptées d'une telle exigence morale. La moralisation des comportements semble en effet épargner des personnes au statut socio-économique élevé, qui bénéficient dans certaines circonstances d'une sorte de statut d'exception. En outre, pensons aux personnes suscitant la peur et se voyant ainsi dotées de pouvoirs magico-sorcellaires, notamment parce qu'elles sont accusées de pratiquer l'*obeah*, ce qui les dispense semble-t-il de répondre à l'obligation de discrétion. En ce qui concerne la politesse, elle souvent motivée par des questions morales, les uns souhaitant éviter de se voir accuser d'absence de générosité ou de savoir-vivre et les autres agissant ainsi par volonté de ne pas subir de reproches, voire de contre-coups, de la part de personnes dont on se méfie. Cette valeur, à l'instar du pardon, de la discrétion et de la réciprocité, semble ainsi participer fortement à la construction individuelle de bonne moralité et de bonne réputation. Le recours à une telle valeur existe dans certains cas pour éviter l'attribution d'intentions malveillantes, à l'instar du pardon, sollicité comme stratégie de préservation du statut moral, même si son recours ne protège aucunement d'éventuelles accusations morales, en termes de faiblesse par exemple, posant là encore la difficulté de se garantir une bonne réputation.

L'analyse des idiomes moraux révèle une ambiguïté inhérente à l'expression et à l'interprétation de certaines valeurs. En effet, presque aucune ne semble bonne et positive en elle-même, chacune devant être reliée au contexte d'énonciation pour donner accès aux significations sous-jacentes à sa sollicitation et aux interprétations en découlant. Prenons l'exemple du respect et de la discipline, qui ressortiraient a priori de l'expression « se tenir droit ». Or, celle-ci, dans certains contextes, illustre davantage la possession d'une force, jugée sumaturelle, et donc l'éventualité d'une affiliation à l'*obeah*. Pensons encore à la confiance manifestée envers tel interlocuteur, qui renvoie à première vue à l'attribution d'une personnalité moralement bonne, mais qui, à certains égards, peut n'être que la conséquence d'une méfiance sous-jacente, issue d'une peur à l'égard de cette personne et d'une conception selon laquelle elle dispose d'un pouvoir sur autrui qui empêche l'expression claire de cette méfiance. La question de la discrétion illustre elle aussi cette ambiguïté permanente quant à l'expression de telle ou telle valeur. En effet, une personne jugée discrète pourra être valorisée, car elle ne s'adonne pas à la facilité des commé-

rages et des *roro*, par exemple, mais elle sera aussi l'objet de suspicions si elle est jugée « trop » discrète par des personnes souhaitant lui soutirer des informations. Du point de vue des personnes concernées, la discrétion, même si elle est valorisée, pourra aussi ne pas être adoptée car le « désir de montrer » (Bougerol, 1997 : 20) prendra le dessus. Il n'y a donc qu'un pas entre discrétion et secret, ce dernier donnant aisément lieu à des accusations de sorcellerie. En effet, un des arguments forts alimentant le caractère maléfique de l'*obeah* est le secret. Au quotidien, cet idiome vise à protéger sa réputation, à éviter que des informations soient diffusées à son sujet, dans un contexte où « tout le monde regarde, observe ce que les autres font ». Mais le secret est aussi interprété comme la manifestation concrète de la volonté de cacher des intentions ou des pratiques moralement mauvaises. Ainsi, le secret inspire du respect et de la confiance, voire agit comme facteur attractif pour qui s'intéresse aux pratiques de/associées à l'*obeah*, mais suscite en même temps de la méfiance et de la suspicion, sous prétexte qu'ils s'agit de personnes cultivant - ou étant accusées de cultiver - ce secret. Encore là, le doute et l'ambiguïté potentielle peuvent donner lieu à des accusations d'*obeah*. En guise d'illustration et parce que les membres des *Lodges* sont parfois associés à l'*obeah*, cet aspect est appliqué à ces groupes dont les pratiques et l'identité des membres sont tenues secrètes. Et il semble que ce soit essentiellement sur la base du secret que les membres des *Lodges* sont soupçonnés de pratiques maléfiques. L'idiome du secret se manifeste au sein de la population à travers le caractère immoral et indicible de l'*obeah*, en partie du fait de la criminalisation de ses pratiques par le passé, mais aussi compte tenu des « conditions mêmes de l'exercice sorcier, lequel requiert le secret et le mystère » (Camus, 1997a : 122). En ce qui concerne le recours, la discrétion est de mise en contexte thérapeutique, nécessitant parfois de consulter un praticien éloigné de son lieu de vie, protégeant le diagnostic ou le déclenchement d'éventuelles rumeurs. L'ambiguïté morale de certaines valeurs ressort au quotidien à travers l'énonciation « en négatif » des idiomes moraux, car c'est davantage la connotation négative qui sera avancée, l'idiome valorisé apparaissant par effet miroir. Il s'agit ainsi de concevoir les idiomes moraux en termes de pôles, allant du négatif au positif, dont les extrémités peuvent toutes deux donner lieu à des accusations morales et sorcellaires. Tel est le cas des pôles discrétion / arrogance, franchise / secret, autosuffisance / voracité, ou encore pardon / vengeance. En effet, même si une valeur est généralement estimée par la population, elle peut être source, dans certains contextes et selon les individus à qui elle est attribuée, d'évaluations morales négatives en termes d'affiliation sorcellaire. Cela rend donc difficile l'adoption de comportements ou de valeurs garantissant une bonne moralité.

Cette étude en profondeur de l'espace moral st-lucien et des idiomes sollicités dans l'évaluation morale de *l'obeah* est complétée par la compréhension de la construction locale des frontières du Bien et du Mal, dans la mesure où *l'obeah* est constamment relégué au registre du Mal. Certains démontrent une conception binaire exclusiviste, dans le sens où ces deux sphères ne s'interpénètrent pas, le choix entre l'une ou l'autre étant posé comme nécessaire. Le Mal agit alors comme repoussoir et c'est à chacun, par sa foi, ses prières et ses actions, de se mettre du côté du Bien, sans quoi on se trouve inévitablement du mauvais côté. Mais, face à cette conception exclusiviste, les discours sont aussi souvent construits sur une vision inclusive marquée par une complémentarité entre Bien et Mal, renvoyant à une vision dialectique de ces pôles. Cette complémentarité devient dans les faits une ambiguïté, car « on ne sait finalement jamais » si les gens sont bons ou mauvais. Il devient très difficile de définir avec certitude la position morale d'une personne, tout un chacun est donc tenté de se démarquer du Mal, de revendiquer le fait de « ne pas faire de mal », ce qui constitue une posture récurrente chez les praticiens de/associés à *l'obeah*. Cette association maléfique des pratiques de/associées à *l'obeah* s'exprime en termes ambivalents, dans le sens où le Mal ne peut être défini en lui-même, mais plutôt en relation aux sens qui y sont associés, au contexte d'élocution, aux personnes ciblées ou énonciatrices, ce qui conduit à une vision relative, relationnelle et fluctuante des frontières du Bien et du Mal. L'évaluation morale des pratiques de/associées à *l'obeah* n'est jamais totalement bonne ou mauvaise, devant bien souvent être reliée au statut moral du praticien ; cette conception relativiste et dialectique du Bien et du Mal est approfondie dans le chapitre 7. La définition du Mal n'existe donc pas de façon absolue, car elle s'incarne dans des discours, personnels et relatifs au point de vue de l'énonciateur, à l'égard de personnes ou de pratiques précises. Cette relativité transparait dans l'existence de degrés de gravité du Mal, phénomène hiérarchisé posant la question de la valeur attribuée aux intentions maléfiques des personnes qui ont recours à *l'obeah*. Ainsi, selon les situations et les personnes, on peut penser que c'est Bien ou Mal d'utiliser la prière en contexte de guérison, de croire en *l'obeah* et d'utiliser des protections, de recourir à un praticien de/associé à *l'obeah* pour se protéger, de se défendre voire d'envoyer un sort, l'interprétation positive de ce dernier relevant du registre de la légitime défense. De ce point de vue, on entendra plutôt sur place que les procédés magico-sorcellaires peuvent être bons, mais c'est l'utilisation qu'on en fait et les objectifs visés qui peuvent s'avérer néfastes. On considère donc que le Mal n'existe pas en lui-même, mais à travers des individus qui le portent et dont les objectifs et les pratiques sont jugés maléfiques. La bonne ou mauvaise moralité des pratiques tient donc beaucoup plus à la moralité person-

nelle des individus qui en sont porteurs³³⁰, les processus de moralisation touchant les pratiques visent donc au bout du compte les personnes concernées. La remise en cause de la moralité de la personne atteinte d'un malheur transparaît clairement à travers le phénomène du retour à l'envoyeur, appelé effet boomerang. Cette conception apparaissait déjà au sein des interprétations de la maladie, à l'instar de la « croyance en l'*obeah* » dont on dit qu'elle peut conduire à créer, prolonger ou aggraver la maladie (chapitre 3). Ainsi, penser au Mal ou à l'*obeah*, y recourir, ou avoir l'intention d'y recourir, conduisent à se faire soi-même du mal, la survenance d'un malheur étant dès lors attribuée à un « retour de flamme », posture qui fait des individus souffrants des êtres responsables et donc parfois soupçonnés d'accointances avec le Mal. Ce processus agit comme moteur de contrôle social, en invitant à suspecter les gens en situation de maladie ou d'infortune d'avoir mal parlé/agi, et il peut venir alimenter le sentiment selon lequel le Mal provoque et donc attire le Mal (effet de contagion) ou justifier la volonté de légitime défense.

De façon générale, retenons aussi que l'*obeah* est associé à la nuit, aux lieux obscurs et inaccessibles, à des pratiques illégales, à tout le moins illégitimes, voire immorales. Les personnes évoquant le sujet souhaitent s'en démarquer, l'*obeah* agissant comme repoussoir moral. Cette illégitimité s'explique par une combinaison de facteurs légaux et historiques, ce que Paton (2009) nomme la « construction coloniale de l'*obeah* », mais, outre le poids de l'histoire coloniale et de la criminalisation de ces pratiques par le passé, il faut prendre en compte l'influence des discours religieux et des valeurs occidentales, contribuant à la délégitimation ou à la décrédibilisation de ces pratiques. De cette façon, le statut moral négatif de l'*obeah* est réactivé au quotidien par les St-Luciens.

8.5. Utilisations des valeurs morales entourant l'*obeah* : Discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah*

L'examen de la circulation et de l'utilisation des valeurs morales reliées à l'*obeah* procède dans cette thèse par l'analyse des discours de légitimation morale des praticiens de/associés à l'*obeah* (chapitre 6) et des évaluations morales les concernant (chapitre 7). Les discours d'auto-légitimation énoncés par les praticiens de/associés à l'*obeah* sont complexes et variables selon les individus, mais il est possible de dégager des tendances récurrentes et des justifications morales fréquentes. D'une part, les prati-

³³⁰ - C'est également à ce constat que Lambek (1993 : 70) parvient lorsqu'il analyse les représentations associées aux détenteurs de connaissance à Mayotte : « *Morality has to do with evaluating and directing the uses knowledge is put [...] . Knowledge thus faces the moral order. [...] More generally, applications of knowledge are construed as moral (or immoral) acts. »*

ciens témoignent de menaces à leur statut moral, basées entre autres sur des attributions en termes de sexualité, de fréquentations, de cupidité, de jalousie ou encore d'ambiguïté morale. D'autre part, ils développent de nombreuses stratégies de renforcement et de préservation de ce statut, fondées sur les voyages, la valorisation des contraintes professionnelles, l'origine des pouvoirs, les fréquentations, le type de visiteurs, l'abstinence sexuelle, le désintéret financier, le pardon et la bienfaisance, le refus de l'usage de la force. Revenons à quelques-uns de ces arguments de légitimation.

L'appartenance religieuse et la démonstration d'une croyance en Dieu et/ou d'une pratique religieuse constituent une des premières et plus fréquentes stratégies de construction du statut moral du praticien. En ce qui concerne l'origine des pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires, l'exercice de la pratique est souvent légitimé par l'héritage, la transmission et le don, ce dernier étant mentionné pour authentifier un pouvoir thérapeutique, dans la mesure où l'apprentissage et/ou la transmission familiale ne suffisent généralement pas à faire de tout individu un praticien efficace et moralement reconnu. Outre la rigueur et la moralité irréprochable du praticien qui dispose d'un don, l'accent est mis sur l'élection dont il a été l'objet, en opposition au caractère moralement mauvais attribué à la recherche intentionnelle des pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires, la présence d'un don impliquant en outre un sentiment d'appartenance à une lignée, à une filiation, voire à une tradition. Dans cette perspective, le don de guérison, dont l'origine est généralement divine et onirique, vient parfaire la pratique, accroître l'efficacité thérapeutique et majorer l'étendue des problèmes traités. À Ste-Lucie, les témoignages faisant état d'une apparition onirique évoquent le Bon Dieu, un Saint, un esprit, un bon ange ou une personne sacrée, parfois non identifiée ; plusieurs interlocuteurs font référence à une « femme blanche » comme messagère. Plus largement, l'existence du don, lorsqu'il est imposé, procure une légitimité morale, voire une sorte de caution morale à la pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire. Naître avec le don ou se le faire transmettre sans l'avoir choisi, c'est revendiquer le caractère inéluctable de ses pouvoirs et par là attester de son efficacité thérapeutique, ce qui rend souvent impossible sa perte ou la possibilité de s'en défaire. Il existe une distinction entre l'acquisition/héritage d'un don « naturel » et la recherche/apprentissage d'un don, un caractère illégitime étant attribué au fait de demander ce don, même si cette recherche de pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire est parfois évoquée. Dans l'ensemble, les discours des praticiens valorisent l'acquisition non intentionnelle du don au détriment du seul apprentissage de savoirs et d'un pouvoir acquis, recherché et obtenu de force, moyennant ou non une compensation financière, ce qui rend suspects les praticiens se réclamant d'une acquisition intentionnelle. Toute-

fois, la distinction entre deux modes d'obtention du don (inné/acquis) fait plutôt référence à une variété d'expressions (don inné, don naturel hérité, don demandé, don recherché), témoignant d'une diversité d'interprétations, ce qui rend ambiguë toute classification des praticiens basées sur les discours d'auto-légitimation construits en relation à l'origine des pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires. En outre, le statut moral du praticien se construit parfois, non seulement sur la base d'un héritage familial ou surnaturel, mais aussi sur celle d'un apprentissage autonome, ce qui constitue un des moteurs d'accusation sorcellaire.

D'autres stratégies de développement ou de renforcement du statut moral sont énoncées par les praticiens de/associés à l'*obeah*. Pensons notamment aux discours sur l'altérité, les voyages et la mobilité, lesquels fournissent des arguments de légitimation au pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire en même temps qu'ils sont mobilisés par leurs détracteurs pour justifier les accointances de ces praticiens à l'*obeah*. Ainsi, des praticiens vont valoriser un mode de vie mettant en scène des personnes ou des référents étrangers, un héritage ou un apprentissage émanant d'une personne culturellement différente (Africain, Haïtien, Carib, Martiniquais). La formation à l'étranger intervient comme facteur de légitimation de la pratique et ce, même si la mobilité géographique constitue en même temps un des facteurs d'accusation sorcellaire (chapitre 7). Les discours sur d'autres praticiens fournissent souvent des éléments de compréhension aux valeurs morales adoptées, au sens où le processus d'auto-légitimation se fonde alors sur une différenciation, sur un processus de distanciation qui permet de se valoriser soi-même. En outre, l'origine ethnoculturelle des visiteurs sera souvent évoquée par les praticiens et l'on constate que plus la distance géographique, sociale et culturelle est grande, plus cela viendra les valoriser. D'autres facteurs, comme le lieu de pratique ou les représentations associées à la mobilité, donnent à voir les stratégies de construction et de renforcement du statut moral des praticiens de/associés à l'*obeah*. Ainsi, la possession d'un lieu dédié aux soins, le taux de fréquentation de leur cabinet - s'il y a lieu - ou le nombre de sollicitations reçues viennent légitimer l'efficacité thérapeutique et magico-sorcellaires de leurs remèdes. Le cas des « voyages thérapeutiques » à l'étranger, c'est-à-dire des séjours effectués par des praticiens pour offrir des soins, illustrent le grand pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire alloué à l'altérité, à l'instar des recours en général qui reflètent l'attribution d'une efficacité symbolique plus grande aux déplacements, aux pays étrangers³³¹ et/ou aux praticiens étrangers. Ce phénomène d'assignation se base sur un processus d'altérisation symbolique (faire de l'Autre un Autre), dans l'espace ou dans le temps, se tradui-

³³¹ - Ce phénomène selon lequel « *the traditional belief that the magic of distant or foreign tribes is always more powerful* » est également mentionné par Newaal (1978 : 33), référant aux travaux de Patterson (1967).

sant par une production de différences, souvent essentialisées et vectrices de moralisation. Ces discours sur l'altérité et la mobilité contribuent au processus d'altérisation des pratiques de l'*obeah*, lequel se déploie à la fois de façon positive et négative compte tenu des caractéristiques tour à tour bénéfiques ou maléfiques de certaines de ces attributions en lien avec l'altérité.

Les discours de légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* mettent également à jour des stratégies de renforcement du statut moral basées sur l'existence de contraintes professionnelles et de devoirs, de sacrifices personnels associés au don et à l'efficacité thérapeutique, ainsi que d'une prise de risques liée à la pratique de l'*obeah*. Ces discours visent à minimiser les menaces qui pourraient les toucher, autant en ce qui concerne leur statut de praticien que leur statut moral en général. La fragilisation de leur statut moral résulte de nombreux facteurs : en cas de composition des remèdes, d'indisponibilité, de décès suite à la consultation, de manque de prudence dans la pratique ou le traitement fourni, de pratique généraliste (acceptant de soigner tout le monde), de manque de « pureté », de non respect des restrictions sexuelles, de demande de rétribution financière, d'association à Haïti, de risques d'accusations de « saleté morale », d'attribution de sentiments de jalousie, de vengeance et d'intentions maléfiques, du type de fréquentations et enfin d'attribution d'une ambiguïté morale. En outre, la criminalisation des pratiques thérapeutiques « traditionnelles » engendre un risque pour les praticiens qui continuent à exercer et tend à fragiliser leur statut moral, ce qui peut expliquer en partie l'absence quasi généralisée de revendication du statut de praticien de l'*obeah*. En effet, le risque de poursuite judiciaire agit comme un frein³³² pour les praticiens qui souhaiteraient exercer de façon plus ouverte. Ainsi, prudence, discrétion et secret professionnel constituent des contraintes à l'exercice chez les praticiens tenus, pour se protéger d'une mauvaise réputation ou pour chercher à conserver le don ou les connaissances, de ne pas dévoiler leur pratique ou les instruments associés à cette pratique à quiconque. De plus, la pratique thérapeutique et magico-sorcellaire implique des obligations et des sacrifices personnels de la part du praticien, dans la mesure où le don est généralement perçu comme un sacerdoce. Parmi les contraintes évoquées, pensons à l'obéissance et à la pureté nécessaires à l'expression du don, dans la mesure où la propreté physique et morale teinte les actions du praticien, la nécessité d'être « propre » traduisant un mécanisme de renforcement du statut moral. Les risques associés à la pratique de l'*obeah* se situent également aux plans physique et psychologique. En ce qui concerne les pratiques divinatoires, nombre de praticiens ne dévoilent pas tout ce qu'ils savent, s'en tenant à la connaissance du vecteur du mal plutôt

³³² - Dans un autre contexte, Favret-Saada et Contreras (1990) montre comment le magicien « est toujours menacé d'inculpation pour escroquerie ou pour exercice illégal de la médecine ».

qu'à l'identité du sorcier et ce, afin de se prémunir contre d'éventuels retours de bâton. La pratique de l'*obeah* suppose, pour les personnes ayant recours à/pratiquant l'*obeah*, un risque d'effet boomerang, si le praticien fait lui-même du mal ou s'il transmet ses connaissances à une personne dotée d'intentions maléfiques, ce qui démontre la possibilité d'un retour à l'envoyeur direct ou indirect. Ainsi, les praticiens démontrent une volonté de ne pas se rendre complices de personnes aux intentions maléfiques car, outre la probabilité d'un retour, il existe également un risque de contagion morale. Le non-suivi de certaines obligations morales engendre des risques pour le praticien, à long terme en ce qui concerne la possibilité de perdre son don de guérison, ou de façon ponctuelle en termes d'efficacité du remède utilisé ; les stratégies de préservation du statut moral visent à conserver pouvoir et efficacité thérapeutiques ainsi que bonne moralité. Ces sacrifices personnels et ces restrictions concernent notamment les relations affectives et sexuelles des praticiens, lesquels montrent une volonté d'éviter les accusations morales et sorcellaires, se défendant de faire des remèdes « pour le sexe ». Cette posture caractérise une tenue morale chez des praticiens refusant d'être associés à toute forme d'échange économique-sexuel en contexte thérapeutique, un phénomène faisant écho au travail de Kelly (2002). Éviter les conflits ou les accusations morales devient donc une balise dans le cadre de la pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire, la construction du statut moral des praticiens se basant ici sur un désintérêt sexuel, une réflexion sur les conséquences des actes posés et, une fois de plus, une bonne moralité. L'exercice - et les conditions d'exercice - d'une pratique thérapeutique et/ou magico-sorcellaire comporte des risques de fragilisation du statut moral du praticien, lequel doit fournir des efforts importants pour éviter des jugements négatifs à son égard ou des conséquences potentielles fâcheuses en ce qui a trait à sa pratique.

Compte tenu du caractère ambigu et non définitif de la moralité attribuée aux praticiens de/associés à l'*obeah*, certains d'entre eux sont incités à l'élaboration de nombreuses stratégies pour renforcer leur statut moral et la question de la rétribution des soins illustre bien cet aspect. En effet, la demande de rétribution répond souvent à des exigences extérieures, culturelles, surnaturelles, mais aussi morales, car l'argent entache le praticien motivé par l'argent d'une moralité douteuse. Ainsi, la plupart des praticiens se défendent d'exercer « pour le sexe » et « pour l'argent », le mercantilisme et la « voracité » étant généralement décriés. Outre le fait de venir troubler les relations thérapeutiques ou d'atténuer l'efficacité des traitements effectués, l'intervention de l'argent constitue une menace au statut moral du praticien qui demande explicitement une rétribution, d'autant plus si cette dernière se produit avant l'offre de soins. Les praticiens témoignent de nombreux cas de réciprocité non satisfaite, évoquant

l'ingratitude des personnes les visitant ; afin de ne pas être l'objet de reproches, ils mettent de l'avant des valeurs morales positives telles que le dévouement, le désintéret financier ou le pardon. Les représentations entourant la question de la rétribution évoquent le travail de Brazeal (2007) à propos des transformations de valeurs dans le candomblé de Bahia, au Brésil. Dans son étude, les praticiens du candomblé oscillent entre deux tendances quant aux valeurs attribuées à l'échange en contexte rituel. La logique de réciprocité, issue d'un système d'échanges basé sur les relations de parenté, est jugée moralement bonne alors que la logique de maximisation des profits, attribuée à l'économie capitaliste de marché, est associée au Mal. Les discours d'auto-légitimation morale développés par les praticiens à Ste-Lucie témoignent d'une orientation similaire, même si, à la différence de Bahia, les échanges visant la maximisation des profits semblent être en tout temps stigmatisés et jugés négativement.

Une des stratégies récurrentes développées par les praticiens de/associés à l'*obeah* concerne la revendication de non-malfaisance, laquelle se base sur une bonne réputation et une personnalité bienfaisante. La possibilité de malveillance sera attribuée à l'Autre, mouvement participant au processus d'altérisation des pratiques de l'*obeah*, marqué ici par une distanciation face à des telles accusations, au risque d'être l'objet d'un effet de contagion. Face aux menaces au statut moral des praticiens, développées dans le chapitre sur les discours accusateurs, et parce que ces discours tendent à adopter une conception binaire et inclusiviste des relations entre Bien et Mal, les praticiens sont souvent conduits à mettre de l'avant une conception exclusiviste et à fournir des justifications quant à leur absence d'affiliation à l'*obeah*, notamment en affichant leurs capacités de jugement et de différenciation entre le Bien et le Mal, en ne cédant pas à la tentation du meurtre et de la vengeance. Quant aux effets des traitements prodigués, les praticiens ont parfois tendance à en imputer l'inefficacité ou la nocivité aux malades. La capacité de discernement revendiquée par les praticiens s'exprime aussi en termes d'intentionnalité, au sens où, du point de vue exclusiviste, la pratique de l'*obeah* relève d'un choix ; les accusations morales et sorcellaires s'appuient en partie sur une acquisition volontaire de pouvoirs thérapeutiques et magico-sorcellaires, la moralité de la pratique relevant de la responsabilité du praticien. Ici, il choisit de servir le Bien ou le Mal, d'opter pour un chemin ou l'autre. Il semble d'ailleurs possible d'entrevoir un lien étroit entre la revendication d'une posture exclusiviste et les processus d'altérisation de l'*obeah*, ces derniers constituant l'expression et la manifestation concrète de cette posture. En effet, étant donné le statut moralement valorisant attribué à la posture exclusiviste, les stratégies de préservation ou de renforcement du statut moral passent par cette mise à distance, par les praticiens eux-mêmes, des pratiques et praticiens

de/associés à l'*obeah*. Ce processus de distanciation alimente lui-même celui d'altérisation de l'*obeah*, via la construction de figures d'altérité et l'attribution de valeurs morales négatives à certaines pratiques ou attitudes dont on se détache par ailleurs. L'analyse de l'économie morale de l'*obeah* fait apparaître l'importance des processus de différenciation et d'altérisation à l'œuvre dans la construction de son illégitimité morale.

Mais cette posture exclusiviste est pour certains praticiens beaucoup moins explicite, révélant davantage d'ambivalence, ce qui s'exprime par le fait de servir « deux Maîtres ». Cette ambivalence témoigne de la présence d'une « tendance apparemment contradictoire », voire d'un « dilemme éthique » (Shore, 1990a) chez les praticiens de/associés à l'*obeah*, moralement tenus de revendiquer une non-malfaisance et en même temps tentés d'afficher leurs capacités magico-sorcellaires pour augmenter leur prestige. L'ambivalence des comportements « apparemment contradictoires », fortement liée à la particularité du contexte magico-sorcellaire, permet d'entrevoir la construction de la personnalité morale des individus en relation étroite avec les subjectivités qui leur font face, avec le contexte d'énonciation ainsi qu'avec les intentions motivant un tel discours. L'ambiguïté de la définition du Mal ressort également de l'analyse des discours sur le recours à la « force » dans le cadre de l'exercice thérapeutique. En effet, l'attribution du caractère « forcé » à des pratiques ou à des comportements ne va pas de soi et l'on doit concevoir les pratiques magico-sorcellaires en lien avec des pouvoirs qui « ne sont jamais complètement bons ou mauvais » (Shah Idries, 1957 : 63-78), la moralité des pratiques étant étroitement liée, pour les praticiens eux-mêmes, à leur statut moral. Les stratégies de préservation du statut moral apparaissent clairement à travers les conditions morales qu'ils posent dans certaines situations, leur permettant de refuser de répondre à certaines requêtes. Pensons aux situations aux cours desquelles le praticien soupçonne l'usage de la « force » ou le recours au mensonge chez le visiteur, la teneur morale de l'acte à l'origine de la requête intervenant alors dans leurs décisions. Quant à la transmission de leurs connaissances, les praticiens font souvent mention de la nécessaire bonne moralité de la personne recevant les savoirs.

L'affirmation du statut de praticien de l'*obeah* et (la prétention à) la possession de certains instruments d'*obeah* participent aux stratégies de renforcement du statut moral du praticien, alors basées sur l'ouverture, le mystère, la dissimulation et le pouvoir. De cette façon, la possession, l'usage et le mode de transmission de ces instruments et plus particulièrement des livres de sorcellerie, constituent un des fondements de la légitimation morale des praticiens de/associés à l'*obeah*. Une des menaces réside

dans la dialectique affichage / secret : que les praticiens dévoilent leur pratique et ils seront alors accusés d'être menteurs, arrogants, stupides ou encore dotés d'intentions maléfiques ; si, au contraire, ils cherchent à taire l'exercice de pratiques de/associées à l'*obeah* ou à rester discrets à ce sujet, ils se verront soupçonnés d'hypocrisie, de mensonge et de possession d'une force sorcellaire plus grande qu'ils ne laissent paraître. On voit ainsi que, quelle que soit l'attitude du praticien, il existe des risques quant à son statut moral, ce qui l'invite à essayer de le renforcer et à présenter une moralité irréprochable.

L'étude de la construction du statut moral des praticiens de/associés à l'*obeah* met en lumière deux tendances caractérisant, d'une part, les mécanismes de fragilisation du statut moral du praticien, c'est-à-dire les menaces à leur intégrité morale et les risques de stigmatisation existant selon les comportements ou les attitudes adoptés et, d'autre part, les stratégies de préservation et de renforcement de ce statut moral, par des revendications morales précises (pas pour le sexe, pas pour l'argent) ou par des dénégations des accusations morales et sorcellaires à leur endroit (je ne connais pas l'*obeah* ou ne côtoie pas des praticiens de/associés à l'*obeah*). Il s'agit alors de comprendre la moralisation des pratiques de/associées à l'*obeah* en passant par l'étude des critères de légitimation, de délégitimation et plus généralement d'évaluation morale des praticiens de/associés à l'*obeah* à l'égard de leur propre pratique et de celle des autres, tout en se rappelant qu'ils construisent leur statut moral en réaction aux accusations véhiculées à leur égard. Les discours visant d'autres praticiens constituent des lieux de discours moraux, où la cupidité et l'incompétence des Autres vise à délégitimer leurs pratiques, à dénigrer les personnes qui en sont porteuses et, en retour, à alimenter positivement l'image morale des praticiens eux-mêmes. Cette étape, à savoir l'analyse approfondie des éthiques locales et des discours de/sur l'*obeah*, est cruciale dans la compréhension de l'économie morale de l'*obeah* dans la mesure où elle rend compte de façon concrète des discours et des pratiques tels qu'ils sont vécus et utilisés par les personnes concernées par les jugements moraux négatifs entourant l'*obeah*. Retenons de façon générale le caractère moralement ambigu des praticiens de/associés à l'*obeah* - un constat effectué ailleurs (Brodwin, 1996) -, lesquels tentent de jongler avec les accusations (avérées ou potentielles) à leur égard, en fonction également de leurs propres principes moraux. La construction de la personnalité morale des praticiens de/associés à l'*obeah* s'effectue en réaction constante aux risques possibles de bouleversement de leur moralité, le terme de « statut moral » mettant l'accent sur l'importance du processus complexe d'attribution de qualités morales (désignation externe) tout autant que sur celui d'identification personnelle (auto-légitimation) mené par le praticien. En ce sens, les discours de l'*obeah* (chapitre 6) interagissent avec les

discours produits sur l'*obeah* (chapitres 4, 5 et 7).

8.6. Usages des valeurs morales et logiques accusatrices à l'égard des praticiens de/associés à l'*obeah*

L'étude de la circulation et de l'utilisation des valeurs morales liées à l'*obeah* se poursuit à travers l'examen des discours sur l'*obeah* et des praticiens associés, des enjeux et logiques des accusations morales et/ou sorcellaires. L'attention portée aux discours accusateurs ne peut faire l'impasse, d'une part, sur les réponses fournies par les praticiens à ces accusations - fournissant un canevas pour l'étude des enjeux de pouvoir inhérents aux discours de/sur l'*obeah*, notamment à travers les possibilités d'instrumentalisation de ces discours par les praticiens - et, d'autre part, sur le contexte socioculturel et politique plus général. C'est pourquoi, ces discours accusateurs sont analysés en relation à l'examen des rumeurs et de la violence des discours, ainsi qu'à une économie politique de la sorcellerie, traduisant la nécessaire prise en compte du contexte macropolitique et des retombées de la violence structurelle dans la compréhension des logiques accusatrices.

Dans ce chapitre analysant les réponses des personnes accusées d'*obeah*, la réputation et les rumeurs prennent une place importante dans la mesure où elles sont vectrices de la moralisation, autant du point de vue des personnes accusatrices qui se basent sur la réputation du praticien pour émettre ou confirmer des attributions morales dépréciatives, que du point de vue des praticiens eux-mêmes qui agissent et se comportent en fonction de la réputation désirée, via des stratégies de renforcement de leur statut moral. La réputation des praticiens de/associés à l'*obeah* touche le type de pratique, l'éventail de leur savoir-faire et leur (im)moralité. Les discours sur la diffusion des informations à propos de l'*obeah* ne sont pas consensuels : certains évoquent l'empressement avec lequel une mauvaise réputation se répand alors que d'autres estiment au contraire que ce sont les pratiques moralement bonnes qui sont diffusées plus rapidement. Ces considérations, faisant écho au thème de la (non)visibilité du Mal, mettent à jour les processus - relatifs, contextuels et évolutifs - d'assignation morale en fonction de qualités jugées positives ou négatives. La réputation alimente les processus de moralisation visant les praticiens et c'est sur cette base que sont révélés les critères d'attribution morale et les signes de l'engagement sorcellaire, dans un contexte magico-sorcellaire où l'ambiguïté concernant la désignation et les termes employés prévaut. L'analyse des relations interpersonnelles à Ste-Lucie révèle la présence d'accusations d'ordre moral, basées sur des valeurs et s'exprimant par l'attribution de qualités négatives à des comportements jugés déviants ou immoraux, via des discours, des attitudes ou des actions spécifiques. Les

discours accusateurs sont performatifs au sens où l'accusation de sorcellerie marque socialement et moralement la personne visée, l'accusation d'affiliation à l'*obeah* constituant une attaque au statut moral de la personne. Ces logiques d'accusations morales et sorcellaires s'inscrivent dans une suspicion au quotidien, les formulations suggestives reflétant une démonstration de pouvoir, et une stratégie de mise à distance et d'évaluation morale. Les accusations morales et sorcellaires, lorsqu'énoncées, se basent sur l'emploi de termes contenant à la fois une valeur descriptive et un contenu moral. Les accusations morales et sorcellaires « typiques » (*gadè, maji nwè, gajé, obeahman*) possèdent une quasi équivalence sémantique et, même si elles désignent dans certains contextes des caractéristiques particulières, elles s'équivalent souvent pour dénigrer l'association de personnes ou de pratiques à la sorcellerie. Les glissements sémantiques et axiologiques entre les termes accusateurs sont interprétés en relation au processus d'assimilation évoqué plus tôt, lequel renvoie ici à l'amalgame des désignations à l'endroit des personnes associées à l'*obeah*. Cette impression de confusion est facilitée par le processus de dilution ressortant dans l'utilisation de termes généralistes (*bagay, twavay*).

En outre, parmi les prémisses indispensables à la compréhension de l'économie morale de l'*obeah* et des processus d'évaluation morale à l'égard des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah*, retenons, outre les enjeux liés à la question de la « croyance en l'*obeah* » (chapitre 4), les logiques à l'œuvre au sein des perceptions locales en ce qui a trait au glissement intérêt / « croyance » / connaissance / pratique. Ce processus d'assimilation prend part à une extension du domaine du Mal, opérant à travers l'association souvent considérée inévitable entre l'usage de protections - manifestation d'une croyance en l'*obeah* -, la possession de connaissances et la possibilité de pratiquer. Ce glissement était déjà apparu au cours du chapitre 3 à propos de l'expression « faire du mal » qui renvoie à trois types d'action - à savoir l'action en tant que telle, la prétention à l'action et l'intention - identifiées à un seul et même registre maléfique. Ces glissements relèvent d'un processus d'assimilation attribuant, par une sorte d'amalgame, une affiliation sorcellaire à des personnes ne s'inscrivant pas clairement dans une posture exclusiviste. Ce mécanisme, inhérent aux discours accusateurs, pourra être contrebalancé par les personnes concernées, associées à l'*obeah*, grâce à la mise en avant du caractère intentionnel de la pratique, du respect de certaines valeurs morales (non-malfaisance) ou encore de leur réputation. En effet, l'intentionnalité est souvent invoquée pour rendre la moralité de la pratique tributaire de la qualité morale du praticien et ce, dans un contexte empreint d'une conception relativiste et dialectique du Bien et du Mal. Ce processus de responsabilisation du praticien de/associé à l'*obeah* s'accompagne souvent d'un

discours sur une responsabilité partagée, même si, au bout du compte, c'est souvent le praticien qui devra assumer la responsabilité morale des traitements effectués. Aussi, rappelons-nous que, du point de vue des praticiens, c'est souvent l'imposition d'un don divin ou surnaturel qui sera présentée, alors que, du point de vue des personnes accusatrices, mais aussi de certains praticiens, c'est plutôt le caractère intentionnel de l'utilisation de connaissances, qu'il s'agisse de faire le Bien ou le Mal, qui sera évoqué, référant alors au registre de la *sorcery*. Le rapprochement avec les concepts classiques développés par Evans-Pritchard demeure dans ce contexte toujours pertinent³³³, même s'il convient dans la conjoncture st-lucienne de nuancer la définition au fait de « faire du mal », le Mal étant relatif et renvoyant à la situation et au contexte d'élocution. Une tendance se dégage toutefois : alors que les praticiens revendiquent davantage la pratique de la *witchcraft*, la population renvoie habituellement celle de l'*obeah* au registre de la *sorcery*. Face à une conception binaire et inclusiviste, des praticiens mettent de l'avant la possibilité d'une posture exclusiviste, renvoyant alors à des conceptions exclusives des frontières entre Bien et Mal. Ces postures ne disposent pas du même contenu moral et la revendication d'une conception binaire et inclusiviste, davantage présente dans la population, sert de fondement aux discours accusateurs, alors que l'invocation d'une conception exclusiviste apparaît chez des personnes (potentiellement) accusées souhaitant se démarquer des imputations d'*obeah* à leur sujet. La pluralité des postures possibles témoigne d'ambiguïtés qui rendent à mon sens impossible une quelconque catégorisation figée des praticiens, car cette diversité offre la possibilité de s'identifier à des modèles conceptuels et moraux variés, pour une même personne et à des moments différents. Ces glissements sémantiques et axiologiques - de sens et de valeurs - et ce processus d'assimilation ajoutent au caractère ambigu du statut moral des praticiens, autant de leur point de vue que de l'extérieur. Ces ambiguïtés conceptuelles inhérentes à l'économie morale de l'*obeah* ressortent également des signes de l'engagement sorcellaire, agissant comme moteurs d'accusations envers des personnes soupçonnées de pratiquer l'*obeah*.

L'analyse des attributions morales et des signes de l'engagement sorcellaire permet d'appliquer au contexte sorcellaire plusieurs des critères de disqualification sociale analysés au chapitre 4, mais cette fois-ci lorsque les accusations morales visent précisément des personnes dont on dit qu'elles pratiquent l'*obeah*. Ces signes de l'engagement sorcellaire opèrent à travers des processus de moralisation récurrents (dilution, distanciation, assimilation, contagion, altérisation) inhérents à l'économie morale de l'*obeah*. Parmi ces signes de l'engagement sorcellaire, renvoyant autant à des imputations basées sur des

³³³- Même s'il ne semble pas possible de réduire la question de la sorcellerie à l'enjeu unique de la (non)intentionnalité.

comportements, des capacités personnelles et des caractéristiques relationnelles, que sur des signes physiques et des critères socio-économiques ou ethnoculturels, relevons l'attribution d'un pouvoir mystique et le soupçon quant à l'usage éventuel d'une force surnaturelle, la revendication ou l'attribution d'un secret, l'interprétation de certains signes physiques, esthétiques et matériels particuliers reliés à des idiomes moraux tels que le secret et la propreté. Tel est le cas des déficiences physiques et mentales, lesquelles offrent parfois des conditions favorables aux accusations d'*obeah* et plus généralement à des imputations de moralité douteuse. Ces attributions font écho à la conception d'une visibilité (physique, physiologique, esthétique, comportementale et matérielle) du Mal et elles introduisent la conception selon laquelle des attitudes, des caractéristiques socio-économiques et ethnoculturelles offriraient la possibilité de déceler chez les gens des accointances avec l'*obeah*. En ce qui concerne l'attribution de signes comportementaux et relationnels, retenons le cas du continuum accusateur mettant en scène les idiomes d'autosuffisance, d'assurance, de bravoure et d'arrogance. Ici, l'indépendance financière et relationnelle, la franchise et la capacité de dénonciation publique, les pratiques et comportements jugés rapides, la bravoure attribuée à la possession d'une force surnaturelle, l'absence de peur face à des praticiens de/associés à l'*obeah*, la protection supposée face à des vols, l'arrogance pourront toutes servir dans certaines situations à déclencher ou à confirmer une accusation sorcellaire. Pour certains de ces signes, notamment ceux en rapport à des caractéristiques physiques (âge) ou comportementales (autosuffisance, bravoure), il existe des attributions différenciées selon le genre des personnes accusées, les femmes étant plus à même d'être les objets de reproches et d'accusations morales et sorcellaires en fonction de ces critères. Quant au mercantilisme, cet idiome est essentiel à la compréhension des discours accusateurs concernant l'*obeah* à Ste-Lucie. En effet, la vénalité, mais aussi l'intérêt sexuel, sont très sévèrement jugés et associés à d'autres valeurs morales négatives comme le mensonge, la malhonnêteté, l'individualisme, la figure du charlatan faisant intervenir la question de l'instrumentalisation des croyances et des représentations associées à l'*obeah* pour satisfaire ses intérêts personnels au détriment des personnes flouées³³⁴.

L'examen se poursuit avec l'analyse de signes de l'engagement sorcellaire, reliés cette fois à des critères socio-économiques et ethnoculturels visibles. Cette étude met en lumière les processus de contagion et d'altérisation, constitutifs de l'économie morale de l'*obeah*. En analysant les relations sociales

³³⁴- Paton (2012 : 179) mentionne en ce sens que le stéréotype du charlatan « *included the idea that the spiritual worker was in fact a secular non-believer motivated by a mixture of desire for financial gain and the possibility of sexual predation* ».

en contexte magico-sorcellaire, il est possible de constater l'impact du type de fréquentations sur le statut social et moral d'un individu, phénomène illustré par le principe selon lequel le statut social et moral est « contagieux ». Les logiques des accusations morales et sorcellaires sont guidées par un processus de contagion morale, au sein duquel les qualités morales négatives d'une personne associée à l'*obeah* s'appliquent aux personnes qui les fréquentent de façon plus ou moins assidue, amis ou membres de la famille. Dès lors, la crainte d'une stigmatisation liée au risque de contagion morale pourrait expliquer en partie la non-divulgence du recours thérapeutique et la mise à distance des praticiens au quotidien. Ainsi, dans un contexte d'accusation sorcellaire potentielle marqué par une méfiance réciproque importante, où les discours sur les relations amicales et familiales dénotent une confiance toute relative au niveau interpersonnel (chapitre 5), la relation de proximité, constituant un lieu possible de transmission magico-sorcellaire et d'ensorcellements, devient donc un canal de moralisation négative. L'immoralité est contagieuse et les pratiques jugées immorales, associées à la sorcellerie, vont potentiellement entacher les relations sociales, familiales et amicales en particulier. La volonté de ne pas être associé au Mal se traduit ici par la mise en place d'une sélection au niveau de ses relations au quotidien. Le processus de contagion, évoqué en termes de fréquentations, peut aussi être appliqué à des personnes proches l'Église catholique ou y étant associées, possédant ou usant de livres de sorcellerie, ce qui exprime à nouveau le caractère transmissible et « contagieux » des attributions morales négatives associées ou non à l'*obeah*. Source potentielle d'accusations sorcellaires, la possession de livres magiques et sorcellaires va de pair avec une association - non systématique - entre alphabétisme et capacité d'obtention de connaissances et de pouvoirs liés à l'*obeah*. Ainsi, la simple détention d'ouvrages, perçue comme inséparable de son utilisation, conduit par effet de contagion à une affiliation sorcellaire ; tel est également le cas pour les personnes qui se servent d'intermédiaires, lisant le contenu d'un livre à un praticien illettré. Par ailleurs, ce qui se joue dans l'association entre la possession de livres de magie et de sorcellerie et l'association à l'*obeah*, c'est la question des représentations à l'égard des origines couramment admises de l'*obeah*. En effet, cet ensemble d'interprétation et de gestion de la maladie et de l'infortune tend souvent - au plan local ou global - à être relié de façon prédominante à ses origines africaines, transmises oralement de génération en génération. Toutefois, cette recherche, ainsi que des précédentes sur le *vodou* haïtien (Ans, 1987), permet de constater la place importante accordée aux référents occidentaux dans les pratiques de l'*obeah*, pour des praticiens résidant majoritairement en ville, et les livres en sont un bon exemple, provenant essentiellement d'Europe et des États-Unis. En outre, la présence de ces ouvrages donne lieu à une transmission des connaissances basée sur l'écrit, complétant souvent une transmission orale préexis-

tante. Ces références à l'Occident apparaissent également au sein des discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah* lorsque ceux-ci traitent du type de leurs visiteurs et de leurs nombreux voyages (chapitre 6). Ainsi, les discours sur l'*obeah* à Ste-Lucie témoignent d'une « africanisation » de ses origines, les pratiques étant reléguées au domaine de l'oralité, reflétant le processus d'altérisation de l'*obeah*, alors que l'observation de terrain conduit à la nécessaire prise en compte de son « occidentalisation », par le passé et actuellement. Le processus de contagion morale permet de décrire le lien possible entre certains enjeux moraux et les discours d'auto-légitimation des praticiens de/associés à l'*obeah*, dans la mesure où les risques potentiels associés à ce phénomène vont guider à certains égards la construction de leur statut moral et la définition morale de leur pratique.

Outre ce processus de contagion morale, les logiques accusatrices sont guidées par un processus d'altérisation, qui fait des personnes socialement et culturellement distantes des individus potentiellement les plus à même de pratiquer l'*obeah*³³⁵. La construction d'une altérité radicale s'effectue en relation au genre des personnes accusées, notamment dans le cas des relations sexuelles et affectives, les hommes étant plus souvent accusés en cas d'exagération ou de transgression de la masculinité (signes physiques). Ainsi, le nombre de conquêtes féminines et l'accumulation affichée de celles-ci pourront leur valoir des accusations d'ordre moral et sorcellaire. En ce qui concerne les femmes, les imputations semblent plutôt motivées par une non-correspondance avec les représentations locales de la féminité. En effet, une femme célibataire et financièrement autonome sera plus à même d'être accusée de sorcellerie, le processus d'altérisation opérant dans ce cas-ci envers des femmes qui s'affranchissent des normes « traditionnelles » de genre. Les discours accusateurs visent aussi certains statuts socioprofessionnels, dans la mesure où ils témoignent d'une réussite sociale et/ou professionnelle observée au plan personnel ou familial. La prospérité est aussi observée par de nombreux déplacements à l'étranger, reflétant le double effet - valorisant et suspect - associé à la mobilité, étant donné que l'émigration signifie d'une part que l'on dispose de capacités financières, sociales et morales importantes, en même temps que le capital social et financier attribué à la mobilité est teinté de valeurs morales négatives, d'autant plus si cette mobilité est prolongée ou régulière ou que la destination est Haïti. Cette distanciation sociale et morale se reflète plus particulièrement lorsque l'on aborde la question de la moralisation du statut socio-économique et plus précisément à travers le statut marginal ou la prétendue pauvreté des prati-

³³⁵- Ce phénomène est constaté en d'autres termes par Mantz (2003) à propos des accusations sorcellaires à la Dominique, là où les accusations ciblent des personnes perçues comme des « menaces » à l'intérieur d'une communauté jugée vulnérable, à l'instar des personnes recluses, excentriques ou étrangères.

ciens associés à l'*obeah*. La conception d'une ruralité propice aux pratiques sorcellaires témoigne aussi de ce processus d'altérisation de l'*obeah*. La notion de « saleté morale » semble adéquate pour illustrer le processus moralisateur visant des praticiens sur la base de leur apparence physique, du lieu d'habitation ou d'exercice - jugé sale et/ou isolé et/ou dangereux et/ou malfamé - et du mode de vie qui y est associé. La fréquence de l'emploi du terme *mal pwòpté* dans un contexte d'accusation sorcellaire, renvoyant à cette notion de saleté morale, illustre les liens profonds entre propreté et bonne moralité au sein des discours accusateurs. Ces représentations socioculturelles rendent compte de nombreux processus locaux de disqualification et de marginalisation ; les imputations d'immoralité ou d'affiliation sorcellaire entourant les personnes associées à l'*obeah* s'effectuent sur la base de critères socio-économiques (âge, genre, lieu de vie, classe sociale) et ethnoculturels, visant notamment les individus non Blancs, les étrangers, les personnes originaires d'Afrique et d'Haïti ou associées à ces lieux. En ce qui concerne Haïti, ce pays concentre à lui seul tout l'imaginaire du Mal, les représentations véhiculées à son égard étant très souvent négatives. Le processus d'altérisation morale s'inspire et dépasse le concept d'inversion symbolique développé par d'autres chercheurs, dans la mesure où il permet d'expliquer non plus seulement l'attrait de certains thérapeutes et les conceptions reliées à leur efficacité, mais aussi les processus de construction morale à l'égard de ces thérapeutes en tant qu'individus moralement reprochables, ce qui a sans doute un lien avec le recours à de tels praticiens, mais qui n'en constitue pas la raison principale. En outre, le concept d'altérisation, illustrant le processus à l'œuvre dans ce rapport entre légitimité thérapeutique et illégitimité morale, est pertinent dans la mesure où ce n'est pas toujours d'une inversion qu'il s'agit, mais plutôt d'un processus de mise à distance de personnes et de pratiques en fonction de critères linguistiques, socio-économiques ou ethno-culturels. Cette différenciation sociale et morale et cette distanciation ressortent à travers la notion d'altérisation, constitutive de cette économie morale de l'*obeah*.

Parce que les logiques accusatrices ciblent des personnes en particulier, il paraît important de prendre en compte les réponses des accusées face à leur réputation et à ces accusations (avérées ou potentielles). Ces répliques sont constantes et elles ressortent fréquemment dans les discours d'auto-légitimation des praticiens, opérant notamment à travers une déconstruction des accusations, un dénigrement et une récusation de celles-ci, directions qui semblent prendre une place relativement importante au sein des stratégies de préservation du statut moral des praticiens et des personnes de/associés à l'*obeah*. Toutefois, d'autres stratégies sont aussi employées, parfois par les mêmes personnes, en termes

magico-sorcellaires cette fois, en renvoyant les attributions de moralité douteuse aux personnes énonciatrices, faisant écho à l'effet boomerang développé auparavant. Les réactions de certains praticiens ou de personnes de/associées à l'*obeah* font également état de la possibilité de tirer parti de ces accusations en profitant des effets de protection physique/morale qu'elles procurent. L'attribution d'une force supérieure, l'aura de peur, la mauvaise réputation et les marques de respect qui en découlent assurent en effet aux praticiens une certaine tranquillité en termes d'attaques éventuelles, aux plans physique, psychologique et moral. Cette situation permet d'entrevoir la possibilité d'une instrumentalisation des accusations d'*obeah* apparaissant chez quelques praticiens, les autres faisant davantage référence à la discrétion et au secret, en particulier pour se prémunir d'éventuelles accusations morales et sorcellaires. Cette possibilité d'instrumentalisation des accusations d'*obeah* répond en fait chez les praticiens au constat d'une impasse et d'un effet d'encerclement. Les personnes qui se défendent - en réaction ou en prévision - d'une quelconque association à l'*obeah* se voient, en fonction de cette réponse justement, attribuer des caractéristiques morales négatives et/ou sorcellaires. Ainsi, quoiqu'elles fassent, on les accuse ou les soupçonne d'immoralité ou d'affiliation sorcellaire, parce qu'on assimile leurs pratiques ou leurs discours à l'*obeah*, parce qu'elles tentent de nommer leurs pratiques sans faire référence à l'*obeah*, parce que leurs fréquentations sont jugées douteuses ou parce qu'on leur attribue un statut différent du fait de leurs caractéristiques ou de leurs comportements, ce qui fait qu'elles sont l'objet des processus d'assimilation, de dilution, de distanciation, de contagion et enfin d'altérisation, tous ces mécanismes œuvrant dans cette économie morale de l'*obeah*. Cet approfondissement des réactions face aux assignations morales négatives permet la mise en lumière du caractère actif et dynamique de la réception des valeurs morales et des accusations sorcellaires par les personnes concernées.

Conclusion générale

Cette thèse a démontré la possibilité d'envisager l'*obeah* comme une pratique morale et éthique, impliquant la production et l'utilisation de valeurs morales au quotidien. Reflet de discours moraux (discours de/sur l'*obeah*), les pratiques de l'*obeah* sont en même temps sont l'objet de processus de moralisation. Dire de la pratique de l'*obeah* à Ste-Lucie qu'elle est morale, c'est considérer que de nombreux aspects liés à l'*obeah* sont imprégnés de valeurs morales, mais aussi que les enjeux moraux sont constitutifs de l'exercice de la sorcellerie, c'est-à-dire que les moralités sont déterminantes dans les pratiques de l'*obeah*, celles-ci étant dès lors moralement définies. Cela se traduit par le développement d'un travail éthique chez les praticiens de/associés à l'*obeah*, dans la mesure où les décisions qu'ils ont à prendre sont souvent façonnées par des questions éthiques, ce à quoi les parties concernant les conditions morales au traitement, les choix en termes de pratique à domicile (ou non) et de pratique rémunérée (ou non) font, par exemple, référence.

Afin de démontrer cette proposition, le concept d'économie morale a été sollicité pour rendre compte du contexte de production des enjeux moraux entourant ces pratiques, de la répartition des évaluations morales chez les acteurs concernés par l'*obeah* et produisant un discours au sujet de ces pratiques (discours coloniaux, historiques, publics, médiatiques, biomédicaux et religieux). Ce concept a aussi permis d'envisager la circulation et l'utilisation de valeurs morales entourant l'*obeah* telles qu'elles sont élaborées par les institutions (légales, religieuses et médicales), mais aussi par la population st-lucienne et par les praticiens concernés par de tels jugements moraux. L'utilisation du concept d'économie morale est justifiée dans cette thèse par le fait que la structuration des rapports à la morale en quatre modalités a permis de relier les évaluations morales entourant l'*obeah* à des enjeux plus larges, liés à l'histoire, au contexte économique et politique, aux dimensions sociales et culturelles plus générales, invitant ainsi à se départir d'une approche de la sorcellerie réduite à des logiques interindividuelles. Toutefois, cette approche à caractère macrosocial est enrichie dans ce travail par une analyse de données axée sur les interactions entre les individus et sur les processus de construction du statut moral. Car l'*obeah* constitue une pratique éthique et morale, autant au plan collectif, dans la mesure où il est l'objet de représentations et de valeurs véhiculées par des groupes spécifiques (Églises, institutions coloniales, gouvernement), qu'au plan individuel³³⁶, là où des évaluations morales négatives associées à l'*obeah*

³³⁶- Même s'il est difficile de séparer l'individu de la société (Heintz, 2009).

sont incorporées par les individus, participant donc à la construction du statut moral, du Soi éthique, des personnes se revendiquant de l'*obeah* ou y étant associées, et sont utilisées par des personnes pour attribuer des qualités morales négatives à Autrui. Cette démonstration s'est effectuée en abordant plusieurs objets : les représentations historiques et légales à l'égard de l'*obeah*, les pratiques de gestion spirituelle, magique et sorcellaire de la maladie et de l'infortune de/associées à l'*obeah*, les critères locaux de disqualification morale, la moralité séculière, les discours des praticiens, les jugements envers les praticiens de/associés à l'*obeah*. Cette thèse se proposait de recenser les discours de/sur l'*obeah*, lesquels sont constitués d'un mélange complexe de dénigrement, de diabolisation, de crainte et aussi d'humour. Le contexte magico-sorcellaire conduit les interlocuteurs rencontrés sur le terrain à des mises en garde contre les risques réels liés à la rencontre de praticiens de l'*obeah*, ce qui rappelle le caractère dangereux attribué à ces pratiques. Le fil directeur pourrait être interprété comme la volonté de comprendre en quoi l'*obeah* constitue une pratique jugée illégitime, un « intolérable local », reprenant à mon compte les réflexions de Fassin et Bourdelais (2005). Les représentations locales donnent à voir l'*obeah* comme un phénomène moralement reprochable, un repoussoir moral qui est utilisé par les St-Luciens, au plan individuel et collectif, pour se mettre à distance de pratiques négatives et moralement douteuses, faisant par exemple dire à un interlocuteur : « Si tu utilises ce mot-là, tu vas te mettre tout le monde à dos ». À travers les évaluations morales, ce sont les valeurs des membres de la société st-lucienne qui transparaisent, mais ce sont peut-être surtout les moralités telles qu'elles sont incarnées par les gens qui sont mises de l'avant, c'est-à-dire leur travail éthique, mettant au premier plan les enjeux entourant la moralité individuelle. Les accusations morales et sorcellaires témoignent donc des représentations sociales plus larges à l'égard du Bien et du Mal, mais aussi des enjeux sociopolitiques actuels, en même temps qu'elles réinstaurent l'importance de la construction personnelle d'un statut moralement bon. Dans ce contexte de méfiance généralisée, la pratique anthropologique elle-même devient une pratique immorale, dans la mesure où un soupçon se pose sur les intérêts ultimes du chercheur et aussi parce que certaines valeurs morales locales ne semblent pas respectées par celui-ci, comme les principes de réciprocité ou d'honnêteté, par exemple. Ces constats doivent nécessairement être réfléchis en termes de défis, tout autant théoriques que méthodologiques.

Cette thèse, en déplaçant l'*obeah* du champ du religieux et des pratiques de soins au domaine des moralités et de l'éthique, fournit une description rigoureuse de la sorcellerie à Ste-Lucie comme

pratique éthique et morale³³⁷. Il s'est agi dans ce travail d'utiliser le concept d'économie morale en lien à la sorcellerie, en recensant les processus de moralisation entourant les pratiques de/associées à l'*obeah* dans cette île caribéenne. L'association d'un concept issu d'une approche politique et économique des moralités (économie morale) à des notions telles que les idiomes moraux, donnant accès à une compréhension sémiologique, ou les processus d'altérisation et de contagion morale - privilégiant les aspects ordinaires, dynamiques et situationnels des moralités - permet d'appréhender de façon globale un phénomène complexe et diffus, à savoir la moralisation négative de l'*obeah*. La perspective développée dans cette thèse est donc nouvelle. Au plan conceptuel, plusieurs apports sont à signaler, notamment à travers l'utilisation des notions de contagion morale ou d'altérisation, ces concepts semblant en effet être porteurs. Ils viennent ici compléter une perspective en termes d'économie morale, à travers une réflexion approfondie sur les processus de moralisation de l'*obeah*, dont l'analyse enrichit cette approche des quatre modalités (production, répartition, circulation et utilisation). Ces processus de moralisation - dont les principaux sont ceux d'altérisation et de contagion morale - sont constitutifs de cette économie morale et ils permettent de mettre en lumière de façon concrète l'attribution de valeurs morales à un phénomène. Le processus d'altérisation renvoie pour sa part aux représentations différenciées et aux attitudes disqualifiantes à l'égard de certains groupes ethnoculturels ou de personnes associées à ces groupes, mais aussi sur la base de caractéristiques sociales, économiques, physiques et esthétiques, voire comportementales. En ce sens, l'altérisation constitue un des moteurs de la moralisation négative de l'*obeah* - de ses pratiques et de ses praticiens -, ainsi qu'un des fondements de la mise à distance opérée à leur égard. Ce processus se déploie souvent de façon négative, mais aussi positive, si l'on pense au phénomène de l'inversion symbolique ou à celui de la capitalisation de la différence à l'œuvre chez des praticiens. Appliquée à l'*obeah* comme objet moralement illégitime, la notion d'altérisation qualifie les processus conjoints d'évaluation morale et de mise à distance sociale qui renvoient les pratiques de l'*obeah* aux autres, dans le temps³³⁸ ou dans l'espace. Ce processus témoigne d'une tendance à attribuer de façon fixe des qualités morales à certains individus ou groupes ; dans le contexte qui nous intéresse, le pouvoir sorcellaire sera attribué aux Autres, du Sud de l'île ou des régions reculées, aux Martiniquais, Haïtiens, Africains, aux anciens, ce qui ira souvent

³³⁷ - Toutefois, il ne s'agit pas non plus de pousser cette perspective à l'extrême, au risque de tout concevoir en termes d'éthique et de morale, illustrant le syndrome du « tout est éthique » (Fox, 1989 : 229), ou encore de « sur-exotiser (*overexoticizing*) » la façon dont les gens vivent (Stewart et Strathern, 2004 : x), dans la mesure où l'*obeah* n'imprègne pas tous les discours des St-Luciens au quotidien.

³³⁸ - Également observé à la Dominique, Mantz (2007 : 26) qualifie ce phénomène de « *temporal location of Obeah in the past* ». Schmitz (2006 : 151), dans le cas de la Wallonie, parle du renvoi des pratiques magiques vers un « ailleurs, tant géographique que temporel ».

de pair avec une valorisation ou une dépréciation de ces groupes. En ce sens, *l'obeah*, c'est les autres³³⁹. Comme le rappelle Massé (2008 : 203-204), « le fait que certains Martiniquais soutiennent en début d'entrevue que "le *quimbois*, cela n'existe plus maintenant; c'est une histoire de tradition, c'est notre passé" n'invalide en rien son imprégnation dans l'imaginaire et son rôle comme idiome central d'explication des infortunes ». Le concept d'altérisation semble très porteur et il devrait à mon sens être utilisé plus systématiquement en anthropologie, afin de le sortir du champ de la construction identitaire ou du domaine des relations multiculturelles et de l'appliquer de façon plus générale aux phénomènes de stigmatisation, de mise à distance sociale et d'attribution de caractéristiques morales négatives, assignation se déclinant notamment sur un mode binaire. Il apparaît en effet qu'une lecture conjointe des dimensions sociales et morales, telle qu'elle est développée dans cette thèse à travers ce concept, conduit à une compréhension plus fine de l'association entre des processus d'évaluation morale et de différenciation sociale.

En ce qui concerne le processus de contagion morale, il participe également de la moralisation de *l'obeah* - en étant parfois associé au processus d'assimilation -, dans la mesure où il rend compte de l'association de valeurs entre des personnes et/ou objets et/ou lieux mis en contact à un moment donné. Ce concept est utilisé pour mettre en lumière le fait que bon nombre de pratiques sont orientées au regard des risques potentiels liés à cette contagion. Parmi les nombreuses stratégies de préservation ou de renforcement du statut moral, on peut voir ce processus à l'œuvre, à travers les enjeux relatifs à la discrétion, au secret, à la pureté, à la propreté. Ce phénomène conduit les personnes accusées d'*obeah* ou les praticiens de/associés à *l'obeah* à justifier certaines de leurs pratiques en fonction des effets possibles - souvent négatifs - de cette contagion morale. Tel est le cas de la (non)sélection opérée en termes de relations sociales (fréquentations recherchées ou évitées), et, plus précisément pour les praticiens, des discours sur la (non)transmission des connaissances relatives à *l'obeah*, sur la (non)utilisation de livres de magie et de sorcellerie, sur la revendication de non-malfaisance et d'un désintérêt pour *l'obeah*, sur la mise en avant de risques liés à l'effet boomerang, sur le caractère secret de la pratique, ou encore sur la nécessité de « propreté » morale. Parmi les effets positifs de ce phénomène de contagion morale, retenons les discours de légitimation des prati-

³³⁹ - Pour reprendre à mon compte les mots de Sartre (1947). Calixte (1998 : 50) fait ce constat lors de sa recherche sur *l'obeah* à Ste-Lucie : « *What is important to note is that although respondents did not readily admit to their willingness to practice [obeah] or indeed whether they practiced or not, when question further they were willing to render information on a cousin, aunt, uncle, neighbor who had* ».

ciens à l'égard de la bienfaisance de leur pratique, lorsque la bonne réputation de leurs visiteurs teinte positivement leur statut moral par exemple.

Ces deux processus de moralisation que sont l'altérisation et la contagion morale interagissent dans cette moralisation de l'*obeah*, même s'ils ont, chacun, tendance à refléter un mouvement inverse, la contagion morale donnant lieu à une attribution de valeurs morales sur le mode du rapprochement, de l'inclusion, alors que l'altérisation procède plutôt sur le mode de la mise à distance, de l'exclusion. Et c'est à travers la perspective des éthiques ordinaires que ces phénomènes ont été observés, dans la mesure où ces processus sont activés au quotidien par les individus qui les incarnent (moralité incarnée). C'est pourquoi une attention a été portée dans ce travail au processus dynamique de construction du statut moral des individus. En outre, afin de saisir les formes culturelles utilisées dans le travail éthique des individus, ce texte fait appel à la notion d'idiomes moraux, qui fonctionnent de façon dynamique et situationnelle comme référents dans la construction des discours moraux. En effet, l'utilisation du concept d'idiomes moraux pour saisir ce qui est moralement en jeu à propos de l'*obeah* permet d'accéder à une meilleure compréhension du sens accolé aux pratiques et praticiens de/associés à l'*obeah* à Ste-Lucie, et donc à une analyse en profondeur de cette économie morale de l'*obeah*.

Cette thèse a conduit au constat selon lequel les pratiques de sorcellerie ne peuvent être conçues indépendamment du concept d'altérité, ce qui empêche toute définition essentialiste de l'*obeah* qui référerait à un ensemble circonscrit de pratiques spécifiques ou à un portrait typique des praticiens. Les pratiques de l'*obeah* sont jugées maléfiques, mais sur la base d'une conception relationnelle et donc mouvante du Mal, ce qui nécessite l'adoption d'une posture constructiviste et interactionniste pour comprendre l'existence pleine et entière de telles pratiques « sorcellaires ». Aux plans théorique et méthodologique, la description des discours liés à la moralisation, notamment à travers la formulation de jugements moraux et des réponses élaborées, ou encore via les liens entre valeurs morales, processus de légitimation et caractéristiques socio-économiques et culturelles, rappelle la pertinence de l'approche interactionniste en anthropologie, à laquelle doit s'ajouter la perspective d'une économie politique en contexte sorcellaire. Ce point de vue interactionniste permet par exemple la mise à jour des tensions existant entre deux tendances chez de nombreux St-Luciens, entre une posture discursive exclusiviste et une pratique reflétant davantage la posture inclusiviste. Cette perspective met de l'avant la dimension active et dynamique de la pratique éthique ainsi que la nécessité de dépasser une conception binaire de

l'existence des valeurs morales en termes de production / réception. Au plan empirique cette fois, ce sont la description fine et l'analyse des discours d'auto-légitimation des praticiens et des accusations morales et sorcellaires à leur endroit qui ont été mises de l'avant dans cette thèse, répondant par là à l'appel de Lieban en 1990 autour de la nécessité d'une étude des ethnoéthiques des médecines « traditionnelles » locales. Ces observations contribuent à alimenter théoriquement le champ des recherches sur les praticiens « traditionnels », dans la mesure où la dimension éthique de leurs pratiques, qui n'est souvent qu'effleurée, constitue ici un centre d'intérêt particulier. En outre, comme le montrent Stewart et Strathern (2004), les recherches sur les accusations de sorcellerie comportent rarement les deux côtés de l'image, là où les personnes accusées ne sont presque jamais les personnes interrogées et cette thèse a ainsi permis de combler cette lacune dans la mesure où les accusés ont ici « droit de réponse ». Cette thèse fournit une contribution au domaine de l'anthropologie médicale ou religieuse, mettant l'accent sur les dimensions morales et éthiques de pratiques thérapeutiques, spirituelles, magiques et sorcellaires, mais aussi, dans la mesure où il n'existe pas de recherches contemporaines sur l'*obeah* à Ste-Lucie, dans le champ de l'anthropologie de la Caraïbe. Et enfin, parce qu'elle applique de façon nuancée le concept d'économie morale à la sorcellerie, elle apporte sa contribution à la compréhension des gestions spirituelles, magiques et sorcellaires de la maladie et de l'infortune, mais peut-être, surtout, elle contribue par son ethnographie et l'approfondissement de certains éléments théoriques (processus de moralisation, altérisation, contagion morale, idiomes moraux) au développement d'une anthropologie des moralités et de l'éthique.

Parmi les ouvertures possibles, il serait intéressant de poursuivre des recherches comparatives afin d'étudier la sorcellerie dans d'autres contextes, avec une perspective similaire basée sur la notion d'économie morale. En effet, les travaux de Lambek (1993) à Mayotte ou de Ciekawy (2001) au Kenya ont fortement influencé cette recherche au départ, évoquant pour l'un les stratégies de construction du statut moral en lien avec les discours sur l'Islam et la sorcellerie, et pour l'autre la possibilité d'envisager la sorcellerie comme un « discours éthique ». Il pourrait aussi s'agir dans de futures recherches d'utiliser la notion d'économie morale en lien à un autre objet illégitime, comme la prostitution, par exemple, et de comprendre les processus sous-jacents à la moralisation négative de ce phénomène. Un des concepts à approfondir dans des recherches futures dans le champ de l'anthropologie des moralités et de l'éthique serait celui d'altérisation, en le déplaçant du niveau strictement individuel ou identitaire aux plans sociaux et moraux, et à leurs interactions.

Bibliographie

Adam M., 2006, « Nouvelles considérations dubitatives. Sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire », *L'Homme*, 1, 177-178 : 279-302.

Affergan F., 2006, « Caraïbe : logiques de la diversité ou sociétés impossibles ? », *L'Homme*, 179. [En ligne], mis en ligne le 06 juillet 2006. URL : <http://lhomme.revues.org/index2408.html> Consulté le 11 décembre 2012.

Alleyne M., 1961. « Language and Society in St. Lucia », *Caribbean Studies*, 1 :1-10.

Alleyne M.C. & Payne-Jackson A., 2004, *Jamaican Folk Medicine. A Source of Healing*. University of the West Indies Press.

Allsop R., 1996, *Dictionary of Caribbean English Usage*. Oxford University Press.

Anderson C.A., 2008, « Judge, Jury or Obeahman ? Power Dynamics in the Jamaican House O'Law », Paper Presented at the Conference « Obeah and Other Powers : The Politics of Caribbean Religion and Healing », 16-18 juillet 2008.

André-Bigot H., 1998, « D'eaux et de rêves. Une identité en transformation : Trois générations de pêcheurs de Sainte-Lucie (West Indies) ». Thèse d'anthropologie sociale et d'ethnologie, Doctorat Nouveau Régime de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.

Annius-Lee J., 2002, « Obeah. Another view », *The Mirror*, Friday, October 4.

Anonyme, 1997 (réédition), *Le Grand Grimoire ou Dragon rouge : L'Art de commander les esprits célestes, aériens, terrestres, infernaux, avec le vrai secret*. Éditions Bussière.

Anonyme, 1990, « Devil Bridge : Where Satan was conned ! », *Tropical Traveler*, July.

Ans (d') A.M., 1987, *Haïti, paysage et société*. Paris, Karthala.

Anthony P.A.B., 1999, « St-Lucia, West Indies : Garden of Eden ? », in Bamat T. & Wiest J.P. (dir.), *Popular Catholicism in a World of Church* : 87-118. New York, Maryknoll, Orbis Books.

_____, 1998, « Popular Catholicism and Social Change in St.Lucia », *Social Compass*, 45, 555-574.

_____, 1990, « Changing Attitudes Towards African Traditional Religion. And The Implication for Afro-Caribbean Tradition in St-Lucia », in Kremser M. (ed.), *Ay Bòbò. African-Caribbean Religions. Vienna Contribution to Ethnology and Anthropology*, 8, 1 :69-84. Institut Für Völkerkunde der Universität Wien.

_____, 1986, « The Encounter Between Christianity and Culture : The Case of The "Kele" Ceremony in St. Lucia », in Kremser M., Wernhart K.R. (eds), *Research in Ethnography and Ethnohistory of St-Lucia. A Preliminary Report. Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology* : 103-120. Horn Wienm Verlag Ferdinand, Berger & Söhne.

_____, 1985, « The Flower Festivals of St.Lucia », Culture and Society Series, Folk Research Center.

Archetti E.P., 1997, « The Moralities of Argentinian Football », in Howell S. (ed), *The Ethnography of Moralities* : 98-123. London and New York, Routledge.

- Arendt H.**, 2005, *Responsabilité et jugement*. Paris, Payot.
- Argyriadis K.**, 2000, « Des Noirs sorciers aux babalaos : analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », *Cahiers d'études africaines*, 160, XL-4 : 649-674.
- Austen R.A.**, 1993, « The Moral Economy of Witchcraft : An essay in Comparative History », in J. Comaroff J. et J.L. Comaroff, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa* : 89 - 110. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Ayorinde C.**, 2004, *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville, University Press of Florida.
- Baker L.**, 2000, « Sleeping Beauty », *Guardian*, Travel Section, 6 May : 14–15.
- Banbury R.T.**, 1895, *Jamaica Superstitions, or the Obeah Book*. Kingston, De Souza.
- Barnes G. & C. Griffith-Charles**, 2007, « Assessing the formal land market and deformalization of property in St. Lucia », *Land Use Policy*, 24 : 494–501.
- Barrett L.E.**, 1976, *The Sun and the Drum, African Roots in Jamaican Folk Tradition*. Kingston, Jamaica, Sangster's Book Stores.
- _____, 1973, « The Portrait of a Jamaican Healer : African Medical Lore in The Caribbean », *Caribbean Quarterly*, 19, 3 : 6-19.
- Barthélémy G.**, 1991, *L'univers rural haïtien : Le pays en dehors*. Paris, L'Harmattan.
- Basso E.B.**, 1987, *In Favor of Deceit : A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson, University of Arizona Press.
- Baudrillard J. & M. Guillaume**, 1994, *Figures de l'altérité*. Paris, Descartes & Cie.
- Bauman Z.**, 1993, *Postmodern Ethics*. Cambridge, Blackwell.
- Bawa Yamba C.**, 2005, « The Vindication of Chaka Zulu. Retreat into the Enchantment of the Past », *Social Analysis*, 49, 3 : 215-233.
- Beck J.C.**, 1979, *To Windward of The Land : The Occult World of Alexander Charles*. Bloomington, Indiana University Press.
- _____, 1977, « West Indian Sea Magic », *Folklore*, 88, 2 : 194-202.
- _____, 1976, « The implied Obeah Man », *Western Folklore*, 35,1: 23-33.
- _____, 1975, « The West Indian Supernatural World. Belief Integration in a Pluralistic Society », *The Journal of American Folklore*, 88, 349 : 235-244.
- _____, 1973, « "Dream Messages" from the Dead », *Journal of the Folklore Institute*, 10, 3: 173-186.
- Becker H.**, 2002, *Les ficelles du métier*. Paris, La Découverte.
- Beidelman T.O.**, 1993, *Moral Imagination in Kaguru Modes of thought*. Washington, Smithsonian Institution Press.

Bell Sir H., 2010 [1889], *Obeah, Witchcraft in The West Indies*. Westport, Connecticut, Negro University Press.

Benoist J., 1996, *Soigner au pluriel, essais sur le pluralisme médical*. Paris, Karthala.

Benoit C., 2004, « Vivre avec la drépanocytose ou le sida : culture et géopolitique des itinéraires thérapeutiques des étrangers caribéens résidant à Saint-Martin », *Espaces, Populations, Sociétés*, 2 : 265-279.

_____, 2000, *Corps, jardins, mémoires : Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Benquet M. & M. Trachman, 2009, « Actualité des échanges économique-sexuels », *Genre, sexualité & société*, 21, 2: 2-7.

Bensa A., 2005, « La sorcellerie : un imaginaire du pouvoir », dans De Rosny É. (dir.), *Justice et sorcellerie* : 47-56. Paris, Karthala.

Bergendorff S., 2007, « Semantic Frameworks: Methodological Reflections on How to Understand Mekeo "Sorcery" and "Magic" », *Field Methods*, 19, 4 : 407-424.

Bergman J.R., 1993, *Discreet Indiscretions. The Social Organisation of Gossip*. New York, Aldine de Gruyter.

Bernard J., 2007, « Objectiver les émotions dans l'enquête de terrain. Réflexions à partir d'une étude sur le travail des pompes funèbres », in O. Leservoisière & L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques* : 109-121. Paris, Éditions des archives contemporaines.

Besson J., 1993, « Reputation and Respectability Reconsidered : A New Perspective on Afro-Caribbean Peasant Women », in J. Momsen (ed.), *Women and Change in the Caribbean : A Pan-Caribbean Perspective* : 15-37. Indiana University Press.

Bilby K.M., 2012, « An (Un)natural mystic in the Air : Images of Obeah in Caribbean Song », in D. Paton & M. Forde (eds.), *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing* : 45-79. Durham & London, Duke University Press.

_____, 1993. *The Strange Career of Obeah": Defining Magical Power in the West Indies*. Unpublished paper, Institute of Global Studies in Culture, Power & History, Johns Hopkins University, Baltimore.

Bilby K.M. & Handler J.S., 2004, « Obeah : Healing and Protection in West Indian Slave Life », *Journal of Caribbean History*, 38 :153–183.

_____, 2001, « On the Early Use and Origin of the Term "Obeah" in Barbados and the Anglophone Caribbean », *Slavery and Abolition*, 22, 2 : 87-100.

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

Blank S., 2003, « Socializing A Nation's Youth : The Influences of American Cable Television in Dominica », in S. Courtman, *The Society for Caribbean Studies Annual Conference Paper*, 4. Disponible en ligne sur <http://www.caribbeanstudies.org.uk/papers/2003/olv4p3.PDF> . Consulté le 11 décembre 2012.

Blaser M., 2005, « Border Dialogue: An Essay on Enlightened Critique, Witchcraft and the Politics of Difference », *Dialectical Anthropology*, 29 : 139-158.

Bloch M. & J. Parry, 1989, « Introduction : Money and the Morality of Exchange », in J. Parry and M. Bloch (eds), *Money and the Morality of Exchange* : 1-32. Cambridge, Cambridge University Press.

Blundell M.S., 1965, « The Obeah Man by Ismith Khan. Review », *Caribbean Quarterly*, 11, 1/2 : 95-97.

Boehm C., 1984, *Blood Revenge : The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Bond G.C. & Ciekawy D.M., 2001, *Witchcraft Dialogues, Anthropological and Philosophical Exchanges*. Ohio University, Center for International Studies.

Bonhomme J., 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Paris, Seuil.

Bonniol J-L., 1992, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris, Éditions Albin Michel.

Bonte P. & M. Izard, 2000, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

Bougerol C., 2010, « Une rumeur à la Guadeloupe. De certaines pratiques supposées des Haïtiens », *Terrain*, 54 : 130-139.

_____, 2008, « Actualité de la sorcellerie aux Antilles », *Cahiers d'études africaines*, 189-190.

_____, 2007, « Habileté technique et réputation. Les rivalités entre conducteurs à la Guadeloupe », *Ethnologie Française*, 4, 37 : 721-731.

_____, 2002, « Vivre en prison à la Guadeloupe : Réputation et rivalité chez de jeunes délinquants », *Ethnologie Française*, 92, 4 : 699-708.

_____, 2001, « Mots de plainte et mots de menace. Lettres au procureur de la République en Guadeloupe », *L'Homme*, 4, 160 : 117-135.

_____, 2000, « Commérages et adresses indirectes, l'exemple antillais », in B. Masquelier et J.-L. Siran (éd.), *Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien* : 359-381. Paris, L'Harmattan.

_____, 1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles : jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris, Presses Universitaires de France.

_____, 1993, « Le cumul magico-religieux à la Guadeloupe », *Journal de la Société des Américanistes*, 79, 1 : 91 -103.

_____, 1990, « Sorcellerie, malédiction et justice divine à la Guadeloupe », *Ethnologie Française*, 20, 2 : 169-176.

_____, 1983, *La médecine populaire à la Guadeloupe*. Paris, Karthala.

Bourgeois P., 2004, « US Inner-City Apartheid : The contours of structural and interpersonal violence », in N. Scheper-Hughes et P. Bourgeois (dir.), *Violence in war and peace* : 425-434. Malden, Blackwell.

Bourguignon E., 2004, « Suffering and Healing, Subordination and Power : Women and

Possession Trance », *Ethos*, 32, 4 : 557-574.

Bourret A., 2003, « Quête de soins à Sainte-Lucie : À la recherche d'une efficacité thérapeutique ». Mémoire de Maîtrise. Université Laval.

Brazeal B., 2007, « Blood, Money and Fame : Nagô Magic in the Bahian Backlands ». Doctor of Philosophy, Faculty of Social Sciences. Chicago, Illinois.

Breen H. H., 1970 (1844), *St. Lucia : Historical, Statistical, and Descriptive*. London, Longman, Brown, Green, and Longmans, Paternoster Row.

Bresner K., 2010, « Othering, Power Relations, and Indigenous Tourism : Experiences in Australia's Northern Territory », *PlatForum*, 11: 10-26.

Brodwin P., 1996, *Medicine And Morality in Haiti. The Contest For Healing Power*. Cambridge University Press.

_____, 1992, « Guardian Angels and Dirty Spirits : The Moral Basis of Healing Power in Rural Haiti », in Nichter M. (dir), *Anthropological Approaches to The Study Of Ethnomedicine* : 57-74. Philadelphia, Gordon and Breach Science Publishers.

Brown M.F., 2010, « A Tale of Three Buildings : Certifying Virtue in the New Moral Economy », *American Ethnologist*, 37, 4 : 741-752.

Brown P., 2007, « Obeah and the devil's pound of flesh », *The Voice*, 11 août.

Bullard K., 1974, « Hide and Secrete : Women's Sexual Magic in Belize », *The Journal of Sex Research*, 10, 4 : 259-265.

Bullen R.P., 1966, « The First English Settlement on St.Lucia », *Caribbean Quarterly*, 12, 2 : 29-32.

Butler G.R., 2002, « Personal Experience narratives and the social construction of meaning in confrontational discourse », *Journal of American folklore*, 115, 456 : 154-174.

Butler J., 2004, *Le pouvoir des mots, politique du performatif*. Paris, Éditions Amsterdam

Cabezas A.L., 2004, « Between Love and Money : Sex, Tourism, and Citizenship in Cuba and the Dominican Republic », *Signs : Journal of Women in Culture & Society*, 29, 4 : 987-1015.

Caduff C., 2011, « Anthropology's Ethics : Moral Positionalism, Cultural Relativism, and Critical Analysis », *Anthropological Theory*, 11, 4 : 465-480.

Calixte D., 1998, « « Changing Face of Obeah, One Last Chant, before the sun rises » – A Look Into Obeah, its Functionality, and Survival into The 21st Century (The New Millennium) », Travail Pratique. Barbade, University of The West Indies.

Campbell J., 1976, *Obeah : Yes or No ? A Study of Obeah and Spiritualism in Guyana*. S.N.J.

Campbell S., Perkins A. & P. Mohammed, 1999, « Come to Jamaica and Feel All Right. Tourism and Sex Trade », in K. Kempadoo, *Sun, Sex, and Gold : Tourism and Sex Work in the Caribbean* :

125-156. Ed. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Camus D., 2002, *Voyage au pays du magique. Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers*. Paris, Éditions Dervy.

_____, 1997a, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers : la délivrance (Tome 1)*. Paris, Flammarion.

_____, 1997b, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers : le châtiment*. Paris, Flammarion.

_____, 1997c, *Jeteurs de sorts et désenvoûteurs. Enquête sur les mondes sorciers : la vengeance (Tome 3)*. Paris, Flammarion.

Cassidy F.G. & R.B.Lepage, 2002 [1967], *Dictionary of Jamaican English*, 2nde édition. New York, Cambridge University Press.

Castells M., 2004 (1997), *The power of identity*. Cambridge, Blackwell.

Castor K., 1998, *Éthique vaudou : une herméneutique de la maîtrise*. Paris, L'Harmattan.

Castro J., 2012, « "Les filles sont trop matérialistes". Tensions et soupçons dans les transactions sexuelles au Mali », in D.Fassin et J-S. Eideliman, *Économies morales contemporaines*: 309-330. Paris, La Découverte.

Caton S.C., 2010, « Abu Ghraib and the Problem of Evil », in M. Lambek (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action* : 165-184. New York, Fordham University Press.

Célestin R., E. Dalmolin, A.G. Hargreaves & M. Munro, 2011, « Introduction : Expanding the Caribbean, Othering America », *Contemporary French and Francophone Studies*, 15, 1 : 1-6.

Chan K.Y., 2009, « "Othering" tactics and treatments of patients with HIV/AIDS: a study of the construct of professional ethics by Thai nurses and nursing trainees », *Critical Public Health*, 19, 2 : 181-191.

Chattoo S. & W.I. Ahmad, 2008, « The moral economy of selfhood and caring : negotiating boundaries of personal care as embodied moral practice », *Sociology of Health and Illness*, 30, 4 : 550-564.

Chauvier E., 2006, *Anthropologie*. Paris, Éditions Allia.

Cheyronnaux J., 1998, « Homines Pestilentes », *Communications*, 66 : 41-64.

Chivallon C., 2006, « Rendre visible l'esclavage », *L'Homme*, 4, 180 : 7-41.

Chomsky A., 1995, « Afro-Jamaican Traditions and Labor Organizing on United Fruit Company Plantations in Costa Rica, 1910 », *Journal of Social History*, 28, 4 : 837-855.

Christakis N.A., 1992, « Ethics Are Local : Engaging Cross-Cultural Variation in The Ethics for Clinical Research », *Social Science and Medicine*, 35 : 1079-1091.

Ciekawy D.M., 2001, « Utsai as Ethical Discourse. A Critique of Power from Mijikenda in Coastal Kenya », in Bond G.C. & Ciekawy D.M., *Witchcraft Dialogues, Anthropological and Philosophical Exchanges* : 158-189. Ohio University, Center for International Studies.

- Clark A.H.**, 1912, « An Ingenious Method of Causing Death Employed by the Obeah Men in the West Indies », *American Anthropologist*, 14: 572-574.
- Clarke C.**, 1983, « Review : Colonialism and Its Social and Cultural Consequences in the Caribbean », *Journal of Latin American Studies*, 15, 2 : 491-503.
- Cohan J.A.**, 2011, « The Problem of Witchcraft Violence in Africa », *Suffolk University Law Review*, XLIV, 4 : 803-872.
- Collins L.**, 1995, « "We Shall All Heal" : Ma Kilman, as Mother-Healer in Derek Walcott's *Omeros* », *Caribbean Quarterly*, 14, 1 : 146-162.
- Comaroff J. & J.L. Comaroff**, 2010, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*. Paris, Les prairies ordinaires. Collection Penser/Croiser.
- _____, 2004, « Criminal Justice, Cultural Justice: The Limits of Liberalism and the Pragmatics of Difference in the New South Africa », *American Ethnologist*, 31, 2 : 188-204.
- _____, 1999, « Occult economies and the violence of abstraction. Notes from the South African postcolony », *American Ethnologist*, 26, 2 : 279-303.
- _____, 1993, *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Confiant R.**, 2007, Dictionnaire du créole Martiniquais. Presses Universitaires créoles (GEREC-F). Disponible en ligne <http://www.potomitan.info/dictionnaire/> Consulté le 11 décembre 2012.
- Cooper V.**, 1987, « Some superstitious beliefs in Saint Lucia », *The Dollar*, Oct.18.
- Copans J.**, 2011, « L'économie morale des anthropologies-monde du 21^e siècle », *Social Science Information*, 50, 3-4 : 472-482.
- Corsin Jiménez A.**, 2011, « Trust in Anthropology », *Anthropological Theory*, 11, 2 : 177-196.
- Coutant I.**, 2012, « "C'est à vous de prendre votre destin en main". Les audiences pour mineurs en Maison de Justice, une morale en acte », in D.Fassin et J-S. Eideliman, *Économies morales contemporaines*: 243-259. Paris, La Découverte.
- Crapanzano V.**, 1977a, « The Life History in Anthropological Fieldwork », *Anthropology and Humanism Quarterly*, 2, 2-3 : 3-7.
- Crowley D.J.**, 1958, « La Rose and La Marguerite Societies in St. Lucia », *The Journal of American Folklore*, 71, 282 : 541-552.
- _____, 1957a, « Plural and Differential Acculturation in Trinidad », *American Anthropologist*, 59, 817-824.
- _____, 1957b, « Song and Dance in St. Lucia », *Ethnomusicology*, 1, 9 : 4-14.
- _____, 1956, « Naming Customs in St.Lucia », *Social and Economic Studies*, 5, 1 : 87-92.
- Cunin E.**, 2000, *Le métissage dans la ville. Apparences raciales, ancrage territorial et construction de catégories à Cartagena (Colombie)*. Thèse de sociologie, Toulouse 2 – Le Mirail.
- Cunin E. & V.A. Hernandez**, 2007, « De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre

anthropologie », *Journal des anthropologues*, 110-111 : 2-10.

Cunningham S., 2005, *The Secret Craft of The Wise Magical Herbalism*. St Paul, Minnesota, Llewellyn Publications.

Das V., 2012, « Ordinary Ethics », in D. Fassin, *A Companion to Moral Anthropology* : 133-149. Wiley-Blackwell.

Daston L., 1995, « The Moral Economy of Science », *Osiris*, 10 : 2-24.

De Barros J., 2007, « Dispensers, Obeah and Quackery : Medical Rivalries in Post-Slavery British Guiana », *Social History of Medicine*, 20, 2 : 243-261.

Defoort C., 2008, « Tendances de long terme des migrations internationales : analyse à partir des six principaux pays receveurs », *Population*, 2, 63 : 317-351. Institut National Études Démographiques.

Degoul F., 2005, « Dos à la vie, dos à la mort. Les figures de la servitude dans l'imaginaire haïtien de la zombification ». Thèse de Doctorat en Anthropologie. Université Laval (Québec) et Université d'Aix-Marseille III (France).

_____, 2000, *Le commerce diabolique*. Ibis Rouge éditions.

Dehoorne O., 2007, « Le tourisme dans la Caraïbe. De la nécessité de sortir du tourisme de masse », *Téoros*, Dossier : *Tourisme dans la Caraïbe, Logiques régionales et perspectives de développement* : 3-5.

DeLaurence L.W., 1910, *The Sixth and Seventh Books of Moses*. The DeLaurence Company.

De La Mota M. & C. Girault, 1982, « Unité et diversité de la Caraïbe insulaire en Amérique Latine », *Hérodote*, 27 : 90-100.

Delisle P., 1996, « Aux sources de l'univers magico-religieux martiniquais : esclavage et phobie des sorciers », *Cahiers d'Histoire*, 1.

Delphy C., 2008, *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?* Paris, Éditions La Fabrique.

Deneault A., 2006, « Les démocrates des Caraïbes et leurs "sociétés secrètes", le régime politique des repaires de la finance offshore », Animation scientifique, Agence Universitaire de la Francophonie, Port-au-Prince, Haïti, novembre 2006.

Denzin N.K., 1970, *The research act : A theoretical introduction to sociological methods*. Hawthorne, NY, Aldine.

Depré O., 2000, *Philosophie morale*. Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.

Desclaux A., 2008, « Les lieux du "véritable travail éthique" en anthropologie de la santé : terrain, comités, espaces de réflexion ? », *ethnographiques.org*, 17 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2008/Desclaux.html> Consulté le 11 décembre 2012.

Despine P., 1870, *De la contagion morale*. Marseille, Étienne Camoin Libraire.

- Devereux G.**, 1980 (1967), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- Dickens C., W. Harrison Ainsworth, A. Smith, G. Cruikshank & H. Knight Browne**, 1851, « The Obeah-Man. A Tale of St. Christopher's », *Bentley's Miscellany*, 30 : 195-203.
- Dobbin J.D.**, 1986, *The Jombee Dance of Montserrat. A Study of Trance Ritual in The West Indies*. Columbus, Ohio State University Press.
- Dolor U.**, 2002, « Obeah Hand the Power of Suggestion », Tuesday, 15 October.
- Domenach H.**, 1986, « Les migrations intra-caribéennes », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2, 2 : 21-24.
- Doquet A.**, 2007, « L'enquête en "situation ethnologique" ou l'exercice nécessaire de la réflexivité », in O. Leservoisière & L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques* : 205-221. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Dorival G.**, 1996, *Yo Gareï. Interprétation des désordres dans la pensée créole de l'Arc Caraïbe et analyse des techniques thérapeutiques traditionnelles*. Paris, L'Harmattan.
- Douglas M.**, 1991, « Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion », *Man*, 26, 4 : 723-36.
 _____, 1971, *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Éditions François Maspéro.
 _____, 1970, *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London, Tavistock.
- Droz Y.**, 2009, « La morale de l'interdiction de la clitoridectomie en pays Kiluyu », *Anthropologie et sociétés*, 33, 3 : 118-137.
- Dubois D.**, 2001, « La nouvelle caraïbe contemporaine : naissance d'une esthétique post-coloniale », *EA*, 54, 2 : 193-204.
- Edel M. & Edel A.**, 1959, *Anthropology and Ethics. The Quest for Moral Understanding*. Springfield, Transaction Publishers.
- Edelman M.**, 2012, « E.P. Thompson and Moral Economies », in D. Fassin, *A Companion to Moral Anthropology* : 49-66. Wiley-Blackwell.
 _____, 2005, « Bringing the Moral Economy back in ...to the Study of 21st-Century Transnational Peasant Movements », *American Anthropologist*, 107, 3 : 331-345.
- Edmund J.**, n.d., « An overview of St.Lucian Folk Dance ». Non-publié.
- Elias N.**, 1969, *La civilisation des mœurs*. Paris, Pocket.
- Elkins W. F.**, 1986, « William Lauron DeLaurence and Jamaican Folk Religion », *Folklore*, 97, 2 : 215-218.
- Elmer Griffin G.A.**, 2006, « Come, We Go Burn Down Babylon : A Report on the Cathedral Murders and the Force of Rastafari in the Eastern Caribbean », *Small Axe*, 21 : 1-18.
- Emerick A.J.**, 1915, *Obeah and Duppyism*. Woodstock.

Englund H., 2007, « Witchcraft and the Limits of Mass-Mediation in Malawi », *JRAI*, 13, 2 : 295-311.

Enloe C., 1990, *Bananas, Beaches and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley, University of California Press.

Eriksen T.H., 1994, « The author as anthropologist. Some West Indian lessons about the relevance of fiction for anthropology », in E.P. Archetti (ed.), *Exploring the Written*. Scandinavian University Press.

Evans-Pritchard E.E., 1972 (1937), *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford, Clarendon.

Fabrega H.J.R., 1990, « An Ethnomedical Perspective of Medical Ethics », *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15 : 593-625. Kluwer Academic Publishers.

Fainzang S., 2002, « Lying, secrecy and power within the doctor-patient relationship », *Anthropology and Medicine*, 9, 2 : 117-133. London, Routledge.

_____, 2001, « Cohérence, Raison et Paradoxe. L'anthropologie de la maladie aux prises avec la question de la rationalité », *Ethnologies Comparées*, 3.

_____, 1997, « Les stratégies paradoxales. Réflexions sur la question de l'incohérence des conduites de malades », *Sciences Sociales et Santé*, 15, 3 : 5-23.

_____, 1989, *Pour une anthropologie de la maladie en France : un regard africaniste*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Fanon F., 1995 [1952] *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil.

Farmer P., 2004, « On suffering and structural violence : A view from below », in N. Scheper-Hughes et P. Bourgois (dir.), *Violence in war and peace* : 281-289. Malden, Blackwell.

_____, 1996, *Le sida en Haïti. La victime accusée*. Paris, Karthala.

Fassin D., 2012a, « Vers une théorie des économies morales », in D. Fassin et J-S. Eideliman, *Économies morales contemporaines* : 19-47. Paris, La Découverte.

_____, 2012b, « Introduction : Toward a Critical Moral Anthropology », in D. Fassin, *A Companion to Moral Anthropology* : 1-17. Wiley-Blackwell.

_____, 2011, « A Contribution to the Critique of Moral Reason », *Anthropological Theory*, 11, 4 : 481-491.

_____, 2009a, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 6 : 1237-1266.

_____, 2009b, In the Heart of Humaneness : The Moral Economy of Humanitarianism », in D. Fassin et M.Pandolfi (dir.), *Contemporary States of Emergency : The Politics of Military and Humanitarian Intervention*. New York, Zone Books.

_____, 2008a, « L'éthique, au-delà de la règle. Réflexions autour d'une enquête ethnographique sur les pratiques de soins en Afrique du Sud », *Sociétés contemporaines*, 71 : 117-136.

_____, 2008b, « Beyond good and evil ? : Questioning the anthropological discomfort with morals », *Anthropological Theory*, 8 : 333-344.

_____, 2007, « Économie morale du traumatisme », in D.Fassin et R.Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime* : 403-417. Paris, Flammarion.

_____, 2005a, « L'ordre moral du monde », in D. Fassin & Bourdelais P., 2005, *Les constructions de l'intolérable* : 17-50. Paris, La Découverte.

_____, 2005b, « Compassion and Repression : The Moral Economy of Immigration Policies in France », *Cultural Anthropology*, 20, 3 : 362-387.

_____, 2004, « Le corps exposé. Une économie morale de l'illégitimité », in D.Fassin et D.Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps* : 237-266. Paris, Éditions de l'EHESS.

Fassin D. & Bourdelais P., 2005, *Les constructions de l'intolérable*. Paris, La Découverte.

Fassin D. & J-S. Eideliman, 2012, *Économies morales contemporaines*. Paris, La Découverte.

Faubion J., 2011, *An Anthropology of Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

_____, 2010, « From the Ethical to the Themetical (and Back) : Groundwork for an Anthropology of Ethics », in M. Lambek (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action* : 84-101. New York, Fordham University Press.

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

_____, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

_____, 1969, « En ethnologie, le crime ne paie plus », *Critique*, XXV, 271 : 1074-1082.

Favret-Saada J. & Contreras J., 1990, « Ah ! La féline, la sale voisine... », *Terrain*, 14 : 20-31.

Fernandez F., 2012, « “Responsables de quoi ?”. Le travail moral des usagers de drogues précarisés », in D.Fassin et J-S. Eideliman, *Économies morales contemporaines*: 355-376. Paris, La Découverte.

Fernandez N., 1999, « Back to the Future? Women, Race, and Tourism in Cuba », in K. Kempadoo, *Sun, Sex, and Gold : Tourism and Sex Work in the Caribbean* : 81-89. Ed. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Ferro M., 1994, *Histoire des colonisations : des conquêtes aux indépendances, 13^e au 20^e siècles*. Paris, Seuil.

Figueira D., 1997, *Cocaine and the Economy of Crime in Trinidad and Tobago*. H.E.M. Enterprises.

Fine G.A., 1993, « Ten lies of ethnography. Moral Dilemmas of Field Research », *Journal of Contemporary Ethnography*, 22, 3 : 267-294.

Fisher L.E., 1985, *Colonial Madness : Mental Health in The Barbadian Social Order*. New Jersey, Rutgers University Press.

Flanagan O., 2008, « Moral contagion and logical persuasion in the Mozi », *Journal of Chinese Philosophy*, 35, 3 : 473-491.

Flor-Lachapelle L., 1977, Analyse démographique de l'île de Ste-Lucie : 1946-1970. Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal.

Fluehr-Lobban C., 2012, « Anthropology and Ethics », in D. Fassin, *A Companion to Moral Anthropology* : 103-114. Wiley-Blackwell.

Forde M., 2012, « The Moral Economy of Spiritual Work : Money and Rituals in Trinidad et Tobago », in D. Paton & M. Forde (eds.), 2012, *Obeah and Other Powers. The Politics of*

Caribbean Religion and Healing: 198-219. Durham & London, Duke University Press.

Fortescue J.W., 1901, « St Lucia, 1778 ». *Macmillan's Magazine*, 85.

Foster G.M., 1976, « Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems », *American Anthropologist*, 78, 4 : 773-782.

Foster G.M. & Anderson B.G., 1978, *Medical Anthropology*. New York, John Wiley.

Foucault M., 1994, « Morale et pratiques de soi », *Dits et Écrits. 1954-1988*, Tome IV, 1980-1988. Paris, Gallimard, 555-661.

_____, 1984, *Histoire de la sexualité*, vol.2 : *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.

Fox R. & Swazey, 1984, « Medical Morality Is Not Bioethics : Medical Ethics in China and The United States », *Perspectives in Biology and Medicine*, 27 : 336-360.

Frank D. (ed.), 2001, *Kwéyòl Dictionary*. Castries, Ministry of Education, Government of Saint Lucia.

Frater U.D., 2005, *High Magic. Theory and Practice*. St Paul Minnesota, Llewellyn Publications.

Frazer J.G., 1981 [1911-1915], *Le rameau d'or*, 1 : *Le roi magicien dans la société primitive : tabou et les périls de l'âme*. Paris, Robert Laffont.

Frederick V., 2007, « Was it demons or drugs? School disturbance still a mystery », *The Star on Line*, 21 février.

Freeman C., 2005, « Neo-liberalism, Respectability, and the Romance of Flexibility in Barbados », Emory Center for Myth and Ritual in American Life, Working Paper No. 40.

Fumanti M. & P. Werbner, 2010, « The Moral Economy of African Diaspora : Citizenship, Networking and Permeable Ethnicity », *African Diaspora*, 3 : 3-12.

Gachet C., 1975, *The History of the Roman Catholic Church in St. Lucia*. Port of Spain, Trinidad, Key Caribbean Publishers.

Garrett P.B., 2007, « « Say It Like You See It » : Radio Broadcasting and The Mass Mediation of Creole Nationhood in St-Lucia », *Identities : Global Studies in Culture and Power*, 14 : 135-160.

Gates B., 1980, *Afro-Caribbean Religions*. London, Ward Lock Educational.

Gearing J., 1995, « Fear and Loving in the West Indies. Research from the heart (as well as the head) », in D. Kulick & M. Willson, *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* : 186-218. London and New York, Routledge.

Geertz A.W., 2011, « Hopi Indian Witchcraft and Healing. On Good, Evil, and Gossip », *American Indian Quarterly*, 35, 3 : 372-393.

Geertz C., 1973, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Genard J.L., 1997, « Le retour de l'éthique », in G. Giroux (dir.), *La pratique sociale de l'éthique* : 77-101. Montréal, Bellarmin.

_____, 1992, *Sociologie de l'éthique*. Paris, L'Harmattan.

Geschiere P., 2005, « The State, Witchcraft and the Limits of the Law – Cameroon and South Africa », in De Rosny É. (dir.), *Justice et sorcellerie* : 87-120. Paris, Karthala.

_____, 1997, *The Modernity of Witchcraft, Politics, and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, University Press of Virginia.

_____, 1995, *Sorcellerie et politique. La viande des autres*. Paris, Karthala.

Ghasarian C., 2002, « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », in C. Ghasarian (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive, nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* : 5-33. Paris, Armand Colin.

_____, 1997, « Les désarrois de l'ethnologue », *L'Homme*, 143 : 189-198.

Giacottino J.C., 1982, « Les pays caraïbes anglophones. Passé colonial et transformations contemporaines », *Hérodote*, 27 : 101-117.

Giafferi N., 2007a, *Une ethnologue à Port-au-Prince. Question de couleur et luttes pour le classement socio-racial dans la capitale haïtienne*. Paris, L'Harmattan, Collection Connaissance des hommes.

_____, 2007b, « Haïti, carrefour des destinées ethnographiques », in O. Leservoisier & L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques* : 179-186. Paris, Éditions des archives contemporaines.

_____, 2003, « Couleur et rang dans la Caraïbe. Une ethnologue face aux discours et aux luttes du classement socio-racial dans la ville de Port-au-Prince (Haïti) ». Thèse de Doctorat en Anthropologie, Université Aix-Marseille 3 (France).

Gilroy P., 1993, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Harvard University Press.

Gluckman M., 1963, « Papers in Honor of Melville J. Herskovits: Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, 4, 3: 307-316.

Gmelch G. & S.B. Gmelch, 1997, *The Parish Behind God's Back. The Changing Culture of Rural Barbados*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Godelier M., 2002, « Briser le miroir du soi », in C. Ghasarian, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive, nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* : 207. Paris, Armand Colin.

Golooba-Mutebi F., 2005, « Witchcraft, Social Cohesion and Participation in a South African Village », *Development and Change*, 36, 5 : 937-958.

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

Gordon E.J., 2004, « Contemporary Anthropological Approaches », in Ember C. & Ember M., *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in The World's Culture*. New York, Kluwer Academic / Plenum Publishers.

Green C., 2006, « Between Respectability and Self-Respect : Framing Afro-Caribbean Women's Labour », *Social and Economic Studies*, 55, 3 : 1-31.

Green M., 2005, « A Discourse on Inequality: Poverty, Public Bads and Entrenching Witchcraft in Post Adjustment Tanzania », *Anthropological Theory*, 5, 3 : 247-266.

Greenwood S., 2000, *Magic, Witchcraft. An Anthropology*. Oxford et New York, Berg.

Griffith D., 2009, « The Moral Economy of Tobacco », *American Anthropologist*, 111, 4 : 432-442.

Griffith I.L., 1999, « Drugs and the Emerging Security Agenda in the Caribbean », in J.S. Tulchin & R.H. Espach (eds), *Security in the Caribbean Basin. The Challenge of Regional Cooperation* : 137-150. London, Lynne Rienner Publishers.

Grove N.J. et A.B. Zwi, 2006, « Our health and theirs : Forced migration, othering, and public health », *Social Science & Medicine*, 62 : 1931-1942.

Guilbault J., 1993. *Zouk : World Music in the West Indies*. Chicago, University of Chicago Press.

_____, 1987a, « Fitness and Flexibility : Funeral Wakes in St-Lucia, West Indies », *Ethnomusicology*, 31, 2 : 273-299.

_____, 1987b, « Oral and Literate Strategies in Performances : The La Rose and La Marguerite Organizations in St-Lucia », *YearBook for Traditional Music*, 19 : 97-115.

_____, 1985, « A St-Lucian « Kwadril » Evening », *Latin American Music Review*, 6, 1 : 31-57.

Haar G.T. (ed.), 2007, *Imagining Evil. Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*. Trenton, Africa World Press.

Haimes E., 2002, « What Can The Social Sciences Contribute to The Study of Ethics ? Theoretical, Empirical and Substantive Considerations », *Bioethics*, 16 : 89-113.

Halil K., 1999, *Conjuring power in Caribbean and African-American Literature*, Thesis for the Doctoral Degree of Philosophy, Edmonton, Faculté des Études Graduées.

Hallen B., 2001, *The Good, the Bad, and the Beautiful : Discourse about Values in Yoruba Culture*. Bloomington : Indiana University Press.

Hamès C., 2008, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'Études Africaines*, 189-190 : 81-99.

Handler J.S., 2000, « Slave Medicine and Obeah in Barbados. Circa 1650 to 1834 », *New West Indian Guide*, 74 : 57-90.

Haram L., 2009, « Uncertain Livelihood : Women Challenging the Hegemonies of Male Sexual Dominance », in L. Haram et C. Bawa Yamba, *Dealing with Uncertainty in Contemporary African Lives* : 194-212. Stockholm, Nordiska Afrikainstitut.

Haskins J., 1990 [1978], *Voodoo & Hoodoo : Their Tradition and Craft as Revealed by Actual Practitioners*. New York, Scarborough House.

Hatch E., 1983, *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*. New York,

Columbia University Press.

Hedrick B.C. & J.E. Stephens, 1977, *It's a Natural fact : Obeah in the Bahamas*. Colorado, University of Northern Colorado.

Heinrich J., 2007, « Sex tourism : When women do it, it's called 'romance travelling' », *The Montreal Gazette*, Saturday, January 27.

Heintz M. (dir.), 2009, *The Anthropology of moralities*. New York et Oxford, Berghahn Books.

Hell B., 2002, « Honnis mais efficaces ! Inversion sociale et pouvoir thérapeutique dans le système de la possession au Maroc », in Benoist J. & Massé R. (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré* : 247-274. Paris, Karthala.

Henke H., 2004, « Ariel's Ethos : On the Moral Economy of Caribbean Existence », *Cultural Critique*, 56 : 33-63.

Hérault L., 2007, « Faire de l'anthropologie en "terrain transsexuel" », in O. Leservoisière & L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques* : 97-107. Paris, Éditions des archives contemporaines.

Héritier F., 1996, *De la violence. Séminaire de l'EHESS*. Paris, Odile Jacob.

Herzfeld M., 1980, « Honour and Shame. Problems in The Comparative Analysis of Moral Systems », *Man*, 15, 2 : 339-351.

Hess S., 1983, « Domestic Medicine and Indigenous Medical Systems in Haiti : Culture and Political Economy of Health in a Disemic Society ». Ph.D. dissertation, Anthropology Department, McGill University.

Hoffmaster B., 1992, « Can Ethnography Save The Life of Medical Ethics ? », *Social Science and Medicine*, 35, 12 : 1421-1431.

_____, 1990, « Morality and The Social Sciences », in Weisz G., *Social Science Perspectives on Medical Ethics* : 241-260. Kluwer Academic Publishers.

Hogg D.W., 1961, « Magic and « Science » in Jamaica », *Caribbean Studies*, 1, 2 : 1-5.

Honneth A., 2000 [1992], *La lutte pour la reconnaissance*. Paris, Les Éditions du Cerf.

Hood B.M., N.L. Gjersoe, K. Donnelly, A. Byers & S. Itajkura, 2011, « Moral Contagion Attitudes towards Potential Organ Transplants in British and Japanese Adults », *Journal of Cognition and Culture*, 11, 3-4 : 269-286.

Horowitz M.M., 1967, *Morne-Paysan, Peasant Village in Martinique*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

Hosein E.N., 1976, « The Problem of Imported Television Content in the Commonwealth Caribbean », *Caribbean Quarterly*, 22, 4.

Howell S. (ed), 1997, *The Ethnography of Moralities*. London and New York, Routledge.

Huarcaya S.M., 2010, « Othering the Mestizo : Alterity and Indigenous Politics in Otavalo, Ecuador », *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 5, 3 : 301-315.

Humphrey C., 2008, « Reassembling individual subjects : Events and decisions in troubled times », *Anthropological Theory*, 8 : 357-380.

_____, 1997, « Exemplars and Rules : Aspects of the Discourse of Moralities » in Howell S., 1997, *The Ethnography of Moralities* :25-47. London and New York, Routledge.

Hunte M., 2007, « Chastanet criticism skin deep? », *The Star on Line*, 21 février.

Hurbon L., 2000, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Guyane. Haïti*. Paris, Karthala.

_____, 1987, *Le barbare imaginaire*. Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps.

Husson B. & Seignolle C., 2008, *Préface et avertissement de « Le Grand et le Petit Albert. Les secrets de la magie naturelle et cabalistique »*. Le pré aux clercs.

Hutton R., 2010, « Writing the History of Witchcraft : A Personal View », *The Pomegranate*, 12, 2 : 239-262.

_____, 2004, « Anthropological and Historical Approaches to Witchcraft : Potential for a New Collaboration ? », *The Historical Journal*, 47, 2 : 413-434.

Innes R., 2009, *A Theory of Moral Contagion*. Unpublished paper.

Ismond P., 1987, « West Indian literature as an expression of national cultures : the literature of St. Lucia », *New West Indian Guide*, 61, 1/2 : 23-37.

Jackman D., 1998, « How to Fight Obeah : A Short Story », *Caribbean Quarterly*, 44, 3-4 : 159-168.

James E.C., 2012, « Witchcraft, Bureaucraft, and the Social Life of (US)AID in Haiti », *Cultural Anthropology*, 27, 1 : 50-75.

James S., 2003, « Confronting the Moral Economy of US ethnic/racial health disparities », *American Journal of Public Health*, 93, 2 : 189.

Jamieson M., 2010, « Bloodman, Manatee Owner, and the Destruction of the Turtle Book : Ulwa and Miskitu Representations of Knowledge and the Moral Economy », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16 : 31-45.

Janzen J.M., 1996, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*. Paris, Karthala (1^{ère} édition anglaise 1978).

Jennings B., « Ethics and Ethnography in Neonatal Intensive Care », in Weisz, *Social Science Perspectives on Medical Ethics* : 261-272. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Jensen S.Q., 2011, « Othering, Identity Formation and Agency », *Qualitative Studies*, 2, 2 : 63-78.

Jesse C. (Rev.), 1966, « An Hour Glass of Indian Newses : A record of settlement in St. Lucia in 1605 », *Caribbean Quarterly*, 12, 1 : 46-67.

- Johnson M.**, 1993, *Moral Imagination : Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Josie P.**, 2007, « Peter Josie reviews 2006 general elections : Obeah, drugs and sore losers! », *The Star on Line*, Friday, February 02.
- Jundt D.**, 1999, *La symbolique des chiffres dans la Bible, Tome I*. MNH /Anthropos.
- Kapferer B.**, 2003, *Beyond Rationalism : Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York, Berghahn.
- _____, 1983, *A Celebration of Demons*. Bloomington, Indiana University Press.
- Katz S.**, 1997, « Secular Morality », in Brandt A.M. & Rozin P. (dir), *Morality + Health* : 297-330. New York et London, Routledge.
- Kelley L.S.**, 2005, « Growing old in St. Lucia : Expectations and experiences in a Caribbean village », *Journal of Cross-Cultural Gerontology*, 20 : 67-78.
- Kelly R.C.**, 2002, « Witchcraft and Sexual Relations : An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief », in M.Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion* : 258-274. Blackwell Publishers.
- Kempadoo K.**, 1999, *Sun, Sex, and Gold : Tourism and Sex Work in the Caribbean*. Ed. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.
- Kenny E.**, 2007, « Gifting Mecca : Importing Spiritual Capital to West Africa », *Mobilites*, 2, 3 : 363-381.
- Khan I.**, 1964, *The Obeah Man*. Hutchinson New Fiction, London.
- Kilani M.**, 2000, *L'invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Payot.
- Kincaid J.**, 1997, *Autobiographie de ma mère*. Paris, Albin Michel.
- Klein A.**, 2001, « Between the death penalty and decriminalization : new directions for drug control in the Commonwealth Caribbean », *New West Indian Guide*, 75, 3/4 : 193-227.
- Kleinman A.**, 1999, « Moral Experience and Ethical reflection : Can Ethnography Reconcile Them ? A Quandary for 'The New Bioethics' », *Daedalus*, 128, 4 :69-97.
- _____, 1995, « Anthropology of Bioethics », in Kleinman A., *Writing at The Margins : Discourse Between Anthropology and Medicine* : 41-67. Berkeley, University of California Press.
- _____, 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, University of California Press.
- Knight F.W.**, 1978, *The Caribbean : the Genesis of a Fragmented Nationalism*. New York, Oxford University Press.
- Kremser M.**, 1993, « Visiting Ancestors : St-Lucian Djine in Communion With Their African Kin », *Caribbean Quarterly*, 39, 3/4 :82-99.
- _____, 1986, « The African Heritage in The Kélé Tradition of The Djiné in St-Lucia », in Kremser M., Wernhart K.R. (eds), *Research in Ethnography and Ethnohistory of St-Lucia*. A

Preliminary Report. Vienna Contributions to Ethnology and Anthropology : 77-101. Horn Wienm Verlag Ferdinand, Berger & Söhne.

Krumer-Nevo M. et M. Sidi, 2012, « Writing Against Othering », *Qualitative Inquiry*, 18, 4 : 299-309.

Kuczynski L., 2008, « Attachement, blocage, blindage », *Cahiers d'études africaines*, 189-190. 237-265.

Labauve-Demeule F., 2006, « Le double visage de Christophine Dubois, nourrice et *obeah woman*, dans *Wide Sargasso* de Jean Rhys », *Cercles*, 15, 29-43.

LaBree K., 2007, « Sex Tourism and Neocolonial Power Relationships in the Caribbean », *Issues in Anthropology : Mexico, Central America and the Caribbean*, Disponible en ligne sur WikiBooks.

http://en.wikibooks.org/wiki/Issues_in_Anthropology:_Mexico,_Central_America_and_the_Caribbean/Sex_Tourism_and_Neocolonial_Power_Relationships_in_the_Caribbean Consulté le 11 décembre 2012.

Laguerre M., 1987, *Afro-Caribbean Folk Medicine. The Reproduction and Practice of Healing*. South Hadley, Bergin and Garvey Publishers.

Laidlaw J., 2010a, « Agency and Responsibility : Perhaps You Can Have Too Much of a God Thing », in M. Lambek (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action* : 143-164. New York, Fordham University Press.

_____, 2010b, « Social Anthropology », in J.Skorupski, *The Routledge Companion to Ethics* : 369- 383. London, Routledge.

_____, 2002, « For an Anthropology of Ethics and Freedom », *Journal of Royal Anthropology Institute*, 8 : 311-332.

Lambek M., 2012, « Religion and Morality », in D. Fassin, *A Companion to Moral Anthropology* : 341-358. Wiley-Blackwell.

_____, 2011, « Catching the Local », *Anthropological Theory*, 11, 2 : 197-221.

_____, 2010a (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action*. New York, Fordham University Press.

_____, 2010b, « Toward an Ethics of the Act », in M. Lambek (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action* : 39-63. New York, Fordham University Press.

_____, 2010c, « Ho to Make Up One's Mind : Reason, Passion and Ethics in Spirit Possession », *University of Toronto Quarterly*, 79, 2: 106-128.

_____, 2008, « Value and Virtue », *Anthropological Theory*, 8, 2 : 133-157.

_____, 2005, « Africa Bewitched », *Reviews in Anthropology*, 34 : 343-353.

_____, 2003, « Fantasy in Practice : Projection and Introjection, or the Witch and the Spirit-Medium », in B. Kapferer, *Beyond Rationalism : Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery* : 198-214. New York, Berghahn.

_____, 2001, « The Value of Coins in a Sakalava Polity : Money, Death, and Historicity in Mahajanga, Madagascar », *Society for Comparative Study of Society and History* : 735-762.

_____, 2000, « The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy », *Current Anthropology*, 41, 3 : 309-320.

_____, 1996, « The Past Imperfect : Remembering as Moral Practice », in P.Antze & M. Lambek, *Tense Past : Cultural Essays in Trauma and Memory* : 235-254. New York, Routledge.

_____, 1993, *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourse of Islam, Sorcery and*

- Spirit Possession*. Toronto, University of Toronto Press.
- _____, 1981, *Human Spirits : A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lambek M. & J.S. Solway**, 2001, « Just Anger : Scenarios of Indignation in Botswana and Madagascar », *Ethnos*, 66, 1 : 49-72.
- Landy D.** (ed), 1977, *Culture, Disease and Healing : Studies in Medical Anthropology*. New York, Macmillan.
- Lara O.D.**, 2007, « Géopolitique de l'espace caraïbe ». Non publié.
- Lascoumes P. & T. Godefroy**, 2002, « Émergence du problème des « places *offshore* » et mobilisation internationale ». Mission de recherche Droit et Justice, Programme Grotius, Commission Européenne. En ligne sur http://www.cesdip.org/IMG/pdf/Rapport_EDP_TG_Offshore.pdf. Consulté le 6 mars 2008.
- Lattas A.**, 1993, « Sorcery and Colonialism: Illness, Dreams and Death as Political Languages in West New Britain », *Man*, 28 : 51-77.
- Lazarus-Black M.**, 1994, *Legitimate Acts and Illegal Encounters : Law and Society in Antigua and Barbuda*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- Lightfoot S.L.**, 1983, *The good high school*. New York, Basic Books.
- Lincoln Y.S. & E.G. Guba**, 1985, *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills, Sage.
- Le Breton D.**, 2004, *L'interactionnisme symbolique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- L'Écuyer R.**, 1987, « L'analyse de contenu : notion et étapes », in Deslaurier J.P. (dir.), *Les méthodes de la recherche qualitative*. Ste-Foy, Presses de l'Université de Québec.
- Lee R.**, 1973, « Personal Experience of a Kele », 2 mars. Document Folk Research Center.
- Lenclud G.**, 1990, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*, 14.
- Leservoisier O. & Vidal L.**, 2007, « Introduction. L'exercice réflexif face aux conditions actuelles de la pratique ethnologique », in O. Leservoisier & L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques* : 1-15. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Lévi-Strauss C.**, 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- _____, 1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des religions*, 135, 1 : 5-27.
- Lieban R.W.**, 1990, « Medical Anthropology and The Comparative Study of Medical Ethics », in Weisz G., *Social Science Perspectives on Medical Ethics* : 221-239. Kluwer Academic Publishers.
- Lister R.**, 2004, *Poverty*. Cambridge, Polity Press.
- Littlewood R.**, 1993, *Pathology and Identity : The Work of Mother Earth in Trinidad*. Cambridge,

Cambridge University Press.

Løgstrup K.E., 1997, *The Ethical Demand*. Notre Dame, Notre Dame University Press.

Lorraine N., 2009, « A closer look at crime against tourists », *St Lucia Star*, 22 avril.

Lowenthal D., 1972, *West Indian Societies*. New York, Oxford University Press.

_____, 1967, « Race and Color in the West Indies », *Daedalus*, 96, 2 : 580-626.

_____, 1958, « The West Indies Chooses a Capital », *Geographical Review*, 48, 3 : 336-364. American Geographical Society.

Luedke T., 2011, « Intimacy and Alterity : Prophetic Selves and Spirit Others in Central Mozambique », *Journal of Religion in Africa*, 41 : 154-179.

Luhrmann T.M., 1986, « Witchcraft, Morality and Magic in Contemporary England », *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 : 77-94.

Magnus Albertus, 1997 (1919), *Egyptian Secrets, or White and Black Art for Man and Beast*. Chicago, Egyptian Publishing (réédition).

Mahmood S., 2005, *Politics of Piety : The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princeton University Press (Traduction française, 2009. Paris, La Découverte).

Maingot A.P., 1993, « The Offshore Caribbean », in A. Payne & P. Sutton (eds.), *Modern Caribbean Politics : 259-276*. Kingston, Ian Randle Publishers.

Maklin R., 1999, *Against Relativism. Cultural Diversity and The Search For Ethical Universals in Medicine*. Oxford, New York, Oxford University Pres.

Mandel J-J., 2008, « Les rétrécisseurs de sexe », *Cahiers d'études africaines*, 189-190 : 185-208.

Mannoni O., 1969, « Je sais bien mais quand même », *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*. Paris, Seuil : 9-33.

Mantz J.W., 2008, « Sexual Scapegoating. Dominica's Political Economy of Witchcraft and Erotic Accusation », Paper Presented at the Conference « Obeah and Other Powers : The Politics of Caribbean Religion and Healing », 16-18 juillet 2008.

_____, 2007, « Enchanting Panics and Obeah Anxieties : Concealing and Disclosing Eastern Caribbean Witchcraft », *Anthropology and Humanism*, 32, 1 : 18-29.

_____, 2003, *Lost in the Fire, Gained in the Ash : Moral Economies of Exchange in Dominica*. Ph.D. dissertation. Ann Arbor, University Microfilms.

Marshall W. K., 1963, « The Social and Economic Development of the Windward Islands, 1838-1865. Ph.D. dissertation, Cambridge University.

_____, 1989, « St. Lucia in the Economic History of the Windward Islands : The 19th Century Experience », *Caribbean Quarterly*, 35, 3 : 25-34.

Masquelier A., 2008a, « When Spirits Start Veiling : The Case of the Veiled She-Devil in a Muslim Town of Niger », *Africa Today*, 54, 3 : 39-64.

_____, 2008b, « Witchcraft, Blood-Sucking Spirits, and the Demonization of Islam in Dogondoutchi, Niger », *Cahiers d'Études Africaines*, 189-190 : 131-160.

Massé R. (dir.), 2009, « Anthropologie des moralités et de l'éthique. Essai de définitions », *Anthropologie et sociétés*, 33, 3 : 21-42.

_____, 2008, *Détresse créole. Ethnoépidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*. Presses de l'Université Laval.

_____, 2007a, « La "troisième voie" en anthropologie de la santé : pour une réflexivité constructive », in O. Leservoisière & L. Vidal (dir.), *L'anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques* : 267-281. Paris, Éditions des archives contemporaines.

_____, 2007b, « Le concept de croyance en anthropologie », in M. Bulgaru, *Elemente de antropologie*: 91-106. Chisinau, Univ. de Stat din Moldova.

_____, 2003, *Éthique et Santé Publique. Enjeux, valeurs, normativités*. Éditions des Presses de l'Université Laval.

_____, 2002a, « Gadè Deceptions and Lies Told by The Ill : The Carribean Sociocultural Construction of Truth in Patient-Healer Encounters », *Anthropology and Medicine*, 9, 2 : 175-188. London, Routledge.

_____, 2002b, « Rituels thérapeutiques, syncrétisme et surinterprétation du religieux », in Benoist J. & Massé R. (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré* : 5-12. Paris, Karthala.

_____, 2000a, « Présentation : L'anthropologie au défi de l'éthique », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 2 : 5-11. Département d'anthropologie de l'Université Laval

_____, 2000b, « Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques : Pour un relativisme éthique critique », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 2 : 13-34. Département d'anthropologie de l'Université Laval

_____, 1999, « Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique », *Recherches Sémiotiques – Semiotic Inquiry*, 19, 1 : 39-62.

_____, 1997, « Les mirages de la rationalité des savoirs ethnomédicaux », *Anthropologie et Sociétés*, 21, 1 : 53-72.

Mattingly C., 2012, « Two virtue ethics and the anthropology of morality », *Anthropological Theory*, 12, 2 : 161-184.

Maurer B., 1995, « Writing Law, Making a « Nation » : History, Modernity, and Paradoxes of Self-Rule in the British Virgin Islands », *Law & Society Review*, 29, 2 : 255-286.

Mauss M., 1950 [1902-1903], « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.

Mazouz S., 2008, « Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l'écriture », in D. Fassin et A. Bensa, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* : 81-98. Paris, La Découverte, Bibliothèque de l'IRIS.

McCarthy Brown K., 1991, *Mama Lola : A Voodoo Priestess in Brooklyn*. Berkeley, University of California Press.

McCartney T., 1976, *Ten, Ten the Bible Ten : Obeah in the Bahamas*. Nassau, Timpaul Publishing.

McKusick M., 1960, « Distribution of ceramic styles in the Lesser Antilles, West Indies », Ph.D. dissertation, Yale University.

McPherson N., 1991, « A Question of Morality : Sorcery and Concepts of Deviance among the Kabana, New West Britain », *Anthropologica*, 33, 1-2 : 127-143.

Mellon C., 1999, « A Human Rights Perspective on the Sex Trade in the Caribbean and Beyond », in K. Kempadoo, *Sun, Sex, and Gold : Tourism and Sex Work in the Caribbean* : 309-322. Ed. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Memmi A., 1985 [1957], *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris, Gallimard.

Métraux A., 1958, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

Meudec M., 2013a (à paraître), « Le respect de l'autonomie et de la confidentialité, entre « normes éthiques » et « moralités locales ». Analyse anthropologique des éthiques de soins à Ste-Lucie », *Journal International de Bioéthique / International Journal of Bioethics*, « Premiers jalons pour une éthique ethnomédicale ».

_____, 2013b (à paraître), « Moralités et politique à Ste-Lucie, le cas de la sorcellerie (*obeah*) comme idiome d'expression de la souffrance sociale, économique et politique », in M. Hébert et J. Legoas (dir.), *Magique, tragique, politique: Pragmatiques et épistémologies religieuses de l'économie en Amérique latine*. Québec, Presses de l'Université Laval.

_____, 2010, « Éthique pragmatique de la recherche anthropologique, le cas d'une étude de l'*obeah* à Ste-Lucie », *Cahiers de Recherches Sociologiques*, 48 : 155-174. Numéro spécial sur l'éthique de la recherche. Université du Québec à Montréal.

_____, 2009a, « Une anthropologie des moralités de l'*obeah* à Ste-Lucie. Notes de recherche », *Anthropologie et Sociétés*. Numéro intitulé « De l'Anthropologie des moralités à l'ethnoéthique » (Dir. Raymond Massé), 33, 3 : 175-191.

_____, 2009b, « Mobilités des savoirs et des pratiques magico-thérapeutiques à Ste-Lucie, Stratégies et discours de légitimation des guérisseurs », Communication donnée au colloque de l'AMADES, septembre 2009.

_____, 2008, « Réflexion critique sur une étude anthropologique d'une représentation de la maladie en Haïti », in Bellas-Cabane C. (dir.), *Soins de santé et pratiques culturelles. À propos du Sida et de quelques maladies infectieuses* : 61-94. Paris, Karthala, Collection Les Terrains du Siècle.

_____, 2007a, *Maladie, vodou et gestion des conflits en Haïti. Le cas du kout Poud*. Paris, L'Harmattan. Collection L'Autre Caraïbe.

_____, 2007b, « Corps, violence et politique en Haïti », *Aspects Sociologiques*. Québec (Canada), Université Laval.

Meudec M. & A. Marin, 2007 « Moralités, éthiques et bioéthique : quelques réflexions anthropologiques », in M. Bulgaru, *Éléments d'anthropologie* : 145-206. Chisinau, Presses d'Université d'État de Moldavie.

Meyzonnier P., 2000, *Trafics et crimes en Amérique centrale et dans les Caraïbes*. Paris, PUF.

Midgett D.K., 1977, « Performance Roles and Musical Change in a Caribbean Society », *Ethnomusicology*, 21, 1 : 55-73.

Migerel H., 1987, *La sorcellerie des autres. Une pathologie de l'envoûtement*. Paris, Éditions Caribéennes.

Migliore S., 1997, *Mal'uocchiu. Ambiguity, Evil Eye, and the language of distress*. Toronto, University of Toronto.

Mintz S. & Price R., 1992, *The Birth of African-American Culture : An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press.

Mintz S. & M.R. Trouillot, 1998, « The Social History of Haitian Vodou », in D.J. Consentino, *Sacred Arts of Haitian Vodou* : 123-147. Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Mischel F., 1959, « Faith Healing and Medical Practice in the Southern Caribbean », *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, 4 : 407-441.

Missick R., 1975, *No Cure for Sure: Obeah Stories of the Bahamas*. Missick-Francis Press.

Mommessin A-M., 2010, *Femmes criminelles ? Coupables hier... Innocentes aujourd'hui*. Paris, Éditions Altipresse.

Monrose M., 2007, « Demon possessed or victim of an oppressive patriarchal gender order ? », *The Star on Line*, 22 août.

Morrish I., 1982, *Obeah, Christ and Rastaman : Jamaica and Its Religions*. Cambridge, James Clarke.

Mount G.S. & S.J. Randall, 1998, *The Caribbean Basin. An International History*. Routledge.

Muller J.H., 1994, « Anthropology, Bioethics and Medicine : A Provocative Trilogy », *Medical Anthropology Quarterly*, 8 :448-467.

Mullings B., 2004, « Caribbean Tourism : trouble in paradise? », in T. Skelton, *Introduction to the Pan-Caribbean* : 97-117. Hodder Harnold.

Mulot S., 2009, « Redevenir un homme en contexte antillais post-esclavagiste et matrifocal », *Autrepart*, 49 : 117-136.

_____, 2000, « Je suis la mère, je suis le père ! L'énigme matrifocale. Relations familiales et rapports de sexe en Guadeloupe ». Thèse d'Ethnologie soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, sous la direction de Maurice Godelier.

Murphy J.M., 1994, *Working the Spirit : Ceremonies of The African Diaspora*. Boston, Beacon Press.

Murray D., 2007, « Three Worships, an Old Warlock and Many Lawless Forces : The Court Trial of an African Doctor who Practised "Obeah to Cure", in Early Nineteenth Century Jamaica », *Journal of Southern African Studies*, 33, 4 : 811-828.

Murray D.A.B., 1999, « Law of Desire ? Race, Sexuality and Power in Male Martinican Sexual Narratives », *American Ethnologist*, 26, 1 : 160-172.

Murrell N.S., 2010, *Afro-Caribbean Religions. An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Philadelphia, Temple University Press.

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

Narotzky S. & P. Moreno, 2002, « Reciprocity's dark side : Negative reciprocity, morality and social reproduction », *Anthropological Theory*, 2, 3 : 281-305.

Newall V., 1978, « Examples of the Practice of Obeah by West Indian Immigrants in London », *Folklore*, 89, 1 : 29-51.

Newell S., 2006, « Estranged Belongings. A Moral Economy of Theft in Abidjan, Côte d'Ivoire », *Anthropological Theory*, 6, 2 : 179-203.

Nichter M. (dir), 1992, *Anthropological Approaches to The Study Of Ethnomedicine*. Philadelphia, Gordon and Breach Science Publishers.

_____, 1981, « Idioms of distress : Alternatives in the Expression of Psychosocial distress – A Case Study from South India », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5 : 379-408.

Nordius J., 2006, « Racism and Radicalism in Jamaican Gothic : Cynric R. Williams's *Hamel, The Obeah Man* », *ELH*, 73 : 673-693.

Nunnally S.C., 2010, « Linking Blackness or Ethnic Othering ? African Americans Diasporic Linked Fate with West Indian and African Peoples in the United States », *Du Bois Review*, 7, 2 : 335-355.

O'Connell Davidson J. & J. Sanchez Taylor, 1999, « Fantasy Islands : Exploring the Demand for Sex Tourism », in K. Kempadoo, *Sun, Sex, and Gold : Tourism and Sex Work in the Caribbean* : 37-54. Ed. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.

Ogien R., 2002, *La honte est-elle immorale ?* Paris, Bayard.

Olivier de Sardan J.P., 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.

_____, 1999, « A Moral Economy of Corruption in Africa ? », *The Journal of Modern African Studies*, 37 : 25-52.

_____, 1998, « Émique », *L'Homme*, 38, 147 : 151-166.

_____, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1 : 71-109.

_____, 1989, « Le réel des autres », *Cahiers d'Études africaines*, 113, XXIX-I : 127-135.

_____, 1988, « Jeu de la croyance et « je » ethnologique : exotisme religieux et ethno-égo-centrisme », *Cahiers d'Études Africaines*, 111-112, 3-4 : 527-540.

Olwig K.F., 1990, « The struggle for respectability : Methodism and Afro-Caribbean culture on 19th century Nevis », *New West Indian Guide*, 64, 3/4 : 93-114.

Orcibal J., 1954, « « Dei agricultura » : le carré magique SATOR AREPO, sa valeur et son origine », *Revue de l'Histoire des religions*, 146, 1 : 51-66.

Orisatoki R.O. & O.O. Oguntibeju, 2010, « Knowledge and Attitudes of Students at a Caribbean Offshore Medical School Towards Sexually Transmitted Infections and Use of Condoms », *West Indian Medical Journal*, 59, 2 : 171-176.

Orlove B., 1997, « Meat and Strength. The Moral Economy of a Chilean Food Riot », *Cultural Anthropology*, 12, 2 : 234-268.

Osborne T., 1998, « Constructionism, Authority and The Ethical Life », in Velody I. & Williams R. (eds), *The Politics of Constructionism* : 221-234. London, Sage.

Owen N.H., 1981, « Witchcraft in the West Indies : The Anthropologist as Victim », *Anthropology and Humanism Quarterly*, 6, 2-3 : 15-22.

Paine R., 1967, « What is Gossip About ? An Alternative Hypothesis », *Man*, 2, 2 : 278-285.

Palmeirim M., 2010, « Discourse on the Invisible : Senses as Metaphor Among the Aruwund (Lunda) », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16 : 515-531.

Palmié S., 2012, « Afterword. Other Powers : Tylor's Principle, Father Williams's Temptations and the Power of Banality », in D. Paton & M. Forde (eds.), 2012, *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing*: 316-340. Durham & London, Duke University Press.
_____, 2002, *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham, Duke University Press.

Pandian J., 1997, « The Sacred Integration of The Cultural Self : An Anthropological Approach to The Study of Religion », in Glazier S.D., *Anthropology of Religion* : 505-516. Westport, Praeger Publishers.

Pandian A. & D. Ali, 2010, *Ethical Life in South Asia*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

_____, 2009, « Généalogies de la vertu. Pratiques éthiques en Asie du Sud », *Anthropologie et sociétés*, 33, 3 : 43-60.

Paravisini-Gebert L. & Fernández Olmos M., 2011, *Creole Religions of The Caribbean : An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo* (Second Edition). New York, New York University Press.

Parés L.N. & R. Sansi, 2011, *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago, University of Chicago Press.

Parish J., 2011, « West Africa Witchcraft, Wealth and Moral Decay in New York City », *Ethnography*, 12, 2 : 247-265.

_____, 2010, « Circumventing Uncertainty in the Moral Economy : West African Shrines in Europe, Witchcraft and Secret Gambling », *African Diaspora*, 3 : 77-93.

Parkin D., 1985, « Introduction », in D. Parkin (ed), *The Anthropology of Evil*. Oxford, Blackwell.

Parle J. & F. Scorgie, 2012, « Bewitching Zulu Women : Umhayizo, Gender, and Witchcraft in KwaZulu-Natal », *South African Historical Journal*, 64, 4 : 852-875.

Parsons C.D.F. & P. Wakeley, 1991, « Idioms of distress : Somatic Responses to distress in everyday life », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15 : 111-133.

Paton D., 2012, « The Trials of Inspector Thomas : Policing and Ethnography in Jamaica », in D. Paton & M. Forde (eds.), 2012, *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing*: 172-197. Durham & London, Duke University Press.

_____, 2009, « Obeah Acts : Producing and Policing the Boundaries of Religion in the Caribbean », *Small Axe*, 28 : 1-18.

_____, 2004, *No bond but the law : Punishment, race, and gender in Jamaican state formation, 1780-1870*. Durham, NC & London, Duke University Press.

Paton D. & M. Forde (eds.), 2012, *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion*

and Healing. Durham & London, Duke University Press.

Patterson O., 1967, *The Sociology of Slavery : An Analysis of the Origins, Development and Structure of Negro Slave Society in Jamaica*. London, MacGibbon and Kee.

Pattullo P., 2005 (1996), *Last Resorts : The Cost of Tourism in the Caribbean*, [2nd Edition, Updated and Revised]. New York, Monthly Review Press.

Paul M.A., 2000, « « Bad name worse dan obeah » : The representation of women and *obeah* in Caribbean Oral and Written Literature ». Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Colorado.

Peebles G., 2010, « The Anthropology of Credit and Debt », *Annual Review of Anthropology*, 39 : 225-240.

Pels P., 1993, « Critical Matters : Interactions Between Missionaries and Waluguru in Colonial Tanaganyika 1930-1061 », Ph.D. Dissertation, University of Amsterdam.

Peristiany J.G., 1966, *Honour and Shame : The Values of Mediterranean Society*. Chicago, University of Chicago Press.

Perry R.B., 1909, *The Moral Economy*. New York, Scribner.

Petros G., C.O. Airhihenbuwa, L. Simbayi, S. Ramlagan et B. Brown, 2006, « HIV/AIDS and "othering" in South Africa : The blame goes on », *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, 8, 1 : 67-77.

Petrus T., 2012, « Influence, insecurities and evil : The political and economic context of witchcraft-related crime in the Eastern Cape, South Africa », *International Journal of Sociology and Anthropology*, 4, 6 : 179-189.

_____, 2006, « A proposal towards a theory on witchcraft-related crime in postcolonial South Africa », *Acta Criminologica*, 19, 2 : 142-151.

Piron F., 1996, « Écriture et responsabilité. Trois figures de l'anthropologue », *Anthropologie et sociétés*, 20, 1 : 125-148.

Planté C., 2002, *Sorcières et sorcellerie*. Cahiers Masculin / Féminin. Presses Universitaires de Lyon.

Pocock D.F., 1986, « The Ethnography of Morals », *International Journal of Moral and Social Studies*, 1, 1 : 3-20.

Poirier G., 2002, *Du syncrétisme en guérison : Portrait des guérisseurs à la Barbade*. Mémoire de maîtrise. Département d'Anthropologie.

Polge H., 1969, « La fausse énigme du carré magique », *Revue de l'Histoire des religions*, 175, 2 : 155-163.

Pollak-Eltz A., 1993, « The Shango Cult and Other African Rituals in Trinidad, Grenada, and Carriacou and Their Possible Influence on The Spiritual Baptist Faith », *Caribbean Quarterly*, 39, 3/4 : 12-26.

- Posusney M.P.**, 1993, « Irrational Workers. The Moral Economy of Labor Protest in Egypt », *World Politics*, 46 : 83-120.
- Pouillon J.**, 1979, « Remarques sur le verbe "croire", in Michel Izard et Pierre Smith (dir.), *La fonction symbolique* : 43-51. Gallimard, RNF, Paris.
- Press Clayton M.**, 1978, « Reputation and Respectability Reconsidered : Hustling in a Tourist Setting », *Caribbean Issues*, 4 : 109-119.
- Pruitt D. & S. Lafont**, 1995, « For love and money : romance tourism in Jamaica », *Annals of Tourism Research*, 22, 2 : 422-440.
- Putnam L.**, 2012, « Rites of Power and Rumors of Race : The Circulation of Supernatural Knowledge in the Greater Caribbean, 1890-1940 », in D. Paton & M. Forde (eds.), *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing* : 243-267. Durham & London, Duke University Press.
- Quééré L.**, 1988, « La vie sociale est une scène », in E. Goffman et I. Joseph (collectif), *Le parler frais d'Erving Goffman* : 47-82. Paris, Minuit.
- Rapport N.**, 1997, « The Morality of Locality. On The Absolutism of Landownership in an English Village », in Howell S. (ed), 1997, *The Ethnography of Moralities* : 74-97. London and New York, Routledge.
- Rasanayagam J.**, 2009, « Morality, Self and Power : The Idea of *Mahalla* in Uzbekistan », in M. Heintz, *The Anthropology of moralities* : 102-117. New York et Oxford, Berghahn Books.
- Rasmussen S.**, 2004, « Reflections on Witchcraft, Danger, and Modernity among the Tuareg », *Africa*, 74, 3 : 315-340.
- _____, 1998, « Ritual Powers and Social Tensions as Moral Discourse among the Tuareg », *American Anthropologist*, 100, 2 : 458-468.
- Rayman G.**, (n.d), *Dark secret*. Non publié, communication personnelle.
- Read K.E.**, 1955, « Morality and The Concept of The Person Among Gahuku-Gama », *Oceania*, 25, 4 : 233-282.
- Renard R.**, 2002, « À Sainte-Lucie, l'échec scolaire n'est pas une fatalité », *Ailleurs*, 1, 17 : 138-144.
- Reno F.**, 2008, « L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobie », *Hommes et Migrations*, 1274 : 132-142.
- Richardson A.**, 1997, « Romantic Voodoo : Obeah and British Culture, 1797–1807 », in M. Fernández Olmos and L. Paravisini-Gebert (eds.), *Sacred Possession : Vodou, Santería, Obeah and the Caribbean* : 171–194. New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.
- Richman K.**, 2012, « The Vodou State and the Protestant Nation : Haiti in the Long Twentieth Century », in D. Paton & M. Forde (eds.), *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean*

- Religion and Healing* : 268-287. Durham & London, Duke University Press.
- _____, 2005, *Migration and Vodou*. Gainesville, University Press of Florida.
- Rio K.M.**, 2011, « Policing the Holy Nation : The State and Righteous Violence in Vanuatu », *Oceania*, 81 : 51-71.
- _____, 2003, « The Sorcerer as an Absented Third Person », in B. Kapferer, *Beyond Rationalism : Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery* : 129-154. New York, Berghahn.
- Robbins J.**, 2009a, « Rethinking gifts and commodities : reciprocity, recognition, and the morality of exchange », in K.E. Browne & B.L. Milgram, *Economics and Morality : Anthropological Approaches* : 43-58. Lanham, AltaMira.
- _____, 2009b, « Value, Structure, and the Range of Possibilities : A Response to Zigon », *Ethnos*, 74, 2 : 277-285.
- _____, 2009c, « Morality, Value and Radical Cultural Change », in M. Heintz, *The Anthropology of moralities* : 62-80. New York et Oxford, Berghahn Books.
- _____, 2007, « Between Reproduction and Freedom : Morality, Value, and Radical Cultural Change », *Ethnos*, 72, 3 : 293-314.
- _____, 2004, *Becoming Sinners : Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society*. Berkeley, University of California Press.
- _____, 2001, « God is Nothing but Tal : Modernity, Language, and Prayer in Papua New Guinea Society », *American Anthropologist*, 103 : 4 : 901-912.
- Robert A.M.**, 2001, « Le ministère de guérison par la foi : le cas des Pentecôtistes à Sainte-Lucie ». Mémoire de Maîtrise, Université Laval.
- Robinson M.**, 1893, « Obeah Worship in East and West Indies », *Folklore*, 4, 2 : 207-218.
- Rocetero L.R.**, 1973, « Root Work and The Root Doctor », *Nursing Forum*, 12, 4 : 414-427.
- Rohlehr G.**, 1993, « Folk Research : Fossil or Living Bone? », *The Folk Research Centre Bulletin*, 3, 2 : 18-31.
- Rollocks S. & N. Dass**, 2007, « Influence of Religious Affiliation in Alcohol Use Among Adolescents in Trinidad, Tobago, and St. Lucia : A Follow-Up Study », *The American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 33 :1, 185-189.
- Romberg R.**, 2012, « The Moral Economy of Brujería under the Modern Colony : A Pirated Modernity ? », in D. Paton & M. Forde (eds.), *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing* : 288-315. Durham & London, Duke University Press.
- _____, 2011, « Spiritual Capital: On the Materiality and Immateriality of Blessings in Puerto Rican Brujería », in L. Obadia, D.C. Wood (ed.), *The Economics of Religion : Anthropological Approaches* : 123-156. Emerald Group Publishing Limited.
- _____, 2003, *Witchcraft and Welfare: Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico*. University of Texas Press.
- Roth J.A.**, 1962, « Comments on « Secret Observation » », *Social Problems*, 9, 3 : 283-284.
- Rozin P.**, 1997, « Moralization », in Brandt A.M. & Rozin P. (dir), *Morality + Health* : 379-401. New York et London, Routledge.
- Rubenstein H.**, 1998, « Coping with cannabis in a Caribbean country : from problem formulation

to going public », *New West Indian Guide*, 72, 3/4: 205-232.

Russel J.B., 1980, *A History of Witchcraft : Sorcerers, Heretics, and Pagans*. Thames and Hudson.

Saïd E., 1978, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris, Seuil.

Saillant F., 2001, « Restructurations socio-sanitaires et pratiques familiales de soins : comparaisons entre les situations québécoise et brésilienne », in Hours B. (dir.), *Systèmes et politiques de santé* : 221-248. Paris, Karthala.

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

Sanchez Taylor J., 2000, « Tourism and 'Embodied' Commodities : Sex Tourism in the Caribbean », in S. Clift & S. Carter, *Tourism and Sex : Culture, Commerce and Coercion* : 41-53. London; New York, Pinter, coll. Tourism, Leisure and Recreation Series.

Sandiford K., 2011, *Theorizing a colonial Caribbean-Atlantic imaginary : sugar and Obeah*. Routledge.

Sarcinelli A.S., 2012, « “Des gamins en colère, perdus, sans espoir”. L'enfance rom en Italie, entre condamnation et compassion », in D.Fassin et J-S. Eideliman, *Economies morales contemporaines*: 193-211. Paris, La Découverte.

Savage J., 2012, « Slave Poison / Slave Medicine : The Persistence of Obeah in Early Nineteenth-Century Martinique », in D. Paton & M. Forde (eds.), *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing* : 149-171. Durham & London, Duke University Press.

_____, 2007, « “Black magic” and White Terror : Slave Poisoning and Colonial Society in Early 19th Century Martinique », *Journal of Social History*, 635-662.

Sayer A., 2011, *Why Things Matter to People. Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Schaffler Y., 2008, « We don't do Vodou, we're not like them : Religion and Identity in the Dominican Republic », Paper Presented at the Conference « Obeah and Other Powers : The Politics of Caribbean Religion and Healing », 16-18 juillet 2008.

Scheper-Hughes N., 1995, « The Primacy of The Ethical », *Current Anthropology*, 36, 3 :399-440.

Scherz C., 2010, « “You aren't the first and you won't be the last”. Reflections on Moral Change in Contemporary Rural Ireland », *Anthropological Theory*, 10, 3 : 303-318.

Schmitz O., 2008, « Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique », *ethnographiques.org*, 17 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2008/Schmitz.html> Consulté le 11 décembre 2012.

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

Schram R., 2010, « Witches' Wealth : Witchcraft, Confession, ad Christianity in Auhelawa, Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 16 : 726-742.

Schwalbe M. & al., 2000, « Generic Processes in Reproduction of Inequality : An Interactionist Analysis », *Social Forces*, 79, 2 : 419-452.

Scott J.C., 2000, « The Moral Economy as an Argument and as a Fight », in A. Randall et A. Charlesworth (eds), *Moral Economy and Popular Protest : Crowds, Conflicts and Authority* : 188-190. New York, St Martin's Press.

_____, 1976, *The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

Scott S., 2002, « Through the diameter of respectability : the politics of historical representation in postemancipation colonial Trinidad », *New West Indian Guide*, 76, 3/4 : 271-303.

Sebald H., 1978, *Witchcraft. The Heritage of a Heresy*. New York, Elsevier.

Shah Idries S., 1957, *The Secret Lore of Magic. Books of the Sorcerers*. Abacus, Sphere Books Ltd.

Shaw R., 1997, « The Production of Witchcraft / Witchcraft as Production : Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone », *American Ethnologist*, 24, 4 : 856-876.

Sheller M., 2012, *Citizenship from Below. Exotic Agency and Caribbean Freedom*. Durham & London, Duke University Press.

_____, 2004, « Natural hedonism : the invention of Caribbean islands as tropical playgrounds », in D.T. Duval, 2004, *Tourism in the Caribbean. Trends, development, prospects* : 23-38. London & New York, Routledge.

_____, 2003, *Consuming the Caribbean : From Arawaks to Zombies*. Routledge.

Shore B., 1990a, « Human Ambivalence and The Structuring of Moral Values », *Ethos*, 18, 2 : 165-180.

_____, 1990b, « Afterword », *Ethos*, 18, 2 : 219-223.

Sidnell J., 2010, « The Ordinary Ethics of Everyday Talk », in M. Lambek (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action* : 123-139. New York, Fordham University Press.

Simpson G.E., 1980, *Religious Cults of The Caribbean*. Puerto Rico, Institute of Caribbean Studies.

_____, 1978, *Black Religions in The New World*. New York, Columbia University Press.

_____, 1973, « The Kele (Chango Cult) in St.Lucia », *Caribbean Studies*, 13, 3 : 110-116.

_____, 1965, *The Shango Cult in Trinidad*. Institute of Caribbean Studies.

Sivaramakrishnan K., 2005, « Introduction to Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence », *American Anthropologist*, 107, 3 : 321-330

Skinner J., 2005, « Interning the Serpent : Witchcraft, Religion and the Law on Montserrat in the 20th Century », *History and Anthropology*, 16, 2 : 143-165.

Slocum K., 2007, « Situating Sugar Strikes : Contestations of Race and Politics in Decolonizing St.Lucia », *Identities, Global Studies in Culture and Power*, 14 : 39-62.

Smith K., 2012, « Atis Rezistans : Gede and the Art of Vagabondaj », in D. Paton & M. Forde

(eds.), *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing* : 121-145. Durham & London, Duke University Press.

Smith M., 1962, *Kinship and community in Carriacou*. New Haven, Yale University Press.

Snow L.F., 1978, « Sorcerers, Saints and Charlatans : Black Folk Healers In Urban America », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 2, 1 :69-106.

Sobo E.J., 1993, *One blood : The Jamaican Body*. Albany, State University of New York Press.

Sonnekus T. & J. Van Eeden, 2009, « Visual Representation, Editorial Power, and the Dual “Othering” of Black Men in the South African Gay Press : The Case of Gay Pages », *Communication : South African Journal for Communication Theory and Research*, 35, 1 : 81-100.

Spivak G.C., 1985, « The Rani of Sirmur : An Essay in Reading the Archives », *History and Theory*, 24, 3 : 247-272.

Starhawk, 2003, *Femmes, magie et politique*. Les empêcheurs de penser en rond.

Stenbacka S., 2011, « Othering the rural : About the construction of rural masculinities and the unspoken urban hegemonic ideal in Swedish media », *Journal of Rural Studies*, 27 : 235-244.

Stewart D.M., 2005, *Three Eyes for the Journey : African Dimensions of the Jamaican Religious Experience*. New York, Oxford University Press.

Stewart P.J. & A. Strathern, 2004, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge University Press.

Stoczkowski W., 2008, « The 'fourth aim' of anthropology : Between knowledge and ethics », *Anthropological Theory*, 8 : 345-356.

Stoller P. & C. Olkes, 1987, *In Sorcery's Shadow : A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago, University of Chicago Press.

Striffler S. & M. Moberg (eds), 2003, *Banana Wars : Power, Production, and History in the Americas*. Durham, NC, Duke University Press.

St.Rose L., 1996, « Keep Traditions, Local Customs, Religion and Christianity together », *Theology in the Caribbean Today*, 1 : 81-100.

Sturzenegger O., 1999, *Le mauvais œil de la lune. Ethnomédecine créole en Amérique du Sud*. Paris, Karthala.

_____, 1996, « L'indien comme thérapeute créole », in Benoist J, *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical* : 71-88. Paris, Karthala.

Taglioni F., 1995, *Géopolitique des Petites Antilles. Influences européenne et nord-américaine*. Paris, Karthala.

Taussig M.T., 1987, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study of Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press.

_____, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Taverne B., 1996, « La construction sociale de l'efficacité thérapeutique, l'exemple guyanais », in Benoist J., *Soigner au pluriel* : 19-35. Paris, Karthala.

_____, 1991, « Un « docteur-feuille » à Cayenne : santé, culture et société chez les immigrés haïtiens de Guyane française ». Thèse de Doctorat, Université d'Aix-en-Provence, France.

Teixeira-Pinto M., 2004, « Being Alone amid Others : Sorcery and Morality among the Arara, Carib, Brazil », in L. Whitehead et R. Wright, *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* : 215-243. Durham & London, Duke University Press.

Thompson E.P., 1991, « The Moral Economy Reviewed », in E.P. Thompson, *Customs in Common* : 259-351. Londres, The Merlin Press / New York, New Press.

_____, 1971, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past and Present*, 50 : 76-136.

Thompson R.W., 1958, « Mushrooms, Umbrellas, and Black Magic : A West Indian Linguistic Problem », *American Speech*, 33, 3 : 170-175.

Thompson L. & A. Kumar, 2011, « Responses to health promotion campaigns: resistance, denial and othering », *Critical Public Health*, 21,1 : 105-117.

Thornton S.L., 1904, « "Obeah" in Jamaica », *Journal of the Society of Comparative Legislation*, 5, 2 : 262-270.

Tierney P., 1969, *Obeah and the St Lucian Occult*. Castries, Folk Research Center.

Tonda J., 2008, « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Cahiers d'études africaines*, 189-190.

Trompette P. & R.H. Griffiths, 2011, « L'économie morale de la mort aux XIX^e siècle. Regards croisés sur la France et l'Angleterre », *Le mouvement social*, 4, 237 : 33-54.

Trouillot M.R., 1995, *Silencing The Past. Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press.

_____, 1992, « The Caribbean Region : An Open Frontier in Anthropological Theory », *Annual Review of Anthropology*, 21 : 19-42.

Tucker L., 1994, « Recovering the conjure woman : Texts and contexts in Gloria Naylor's *Mama Day* », *African American Review*, 28, 2, 173-188.

Turiel E. & S.A. Perkins, 2007, « Les flexibilités de l'esprit : conflit et culture », *Terrain*, 48 : 113-130.

Turner L., 1998, « An Anthropological Exploration of Contemporary Bioethics : The Varieties of Common Sense », *Journal of Medical Ethics*, 24 : 127-133.

Turner V.W., 1967, *The Forest of Symbols*. Ithaca, Cornell University Press.

_____, 1964a, « An Ndembu Doctor in Practice », in Ari Kiev (ed.), *Magic, Faith and Healing*. New York, Free Press.

_____, 1964b, « Witchcraft and Sorcery : Taxonomy versus Dynamics », *Africa*, 34 : 314-325.

Udal J.S., 1915, « Obeah in the West Indies », *Folk Lore*, 26, 3 : 255-295.

Vallely A., 2002, « Moral Landscapes : Ethical Discourses among Orthodox and Diaspora Jains », in M.Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion* : 555-569. Blackwell Publishers.

Van Baal J., 1975, *Reciprocity and the Position of Women. Anthropological papers*. Amsterdam, Van Gorcum.

Van Dongen E & Fainzang S., 2002, « Lying, Misery and Illness : towards a medical anthropology of the lie », *Anthropology and Medicine*, 9, 2 : 85-95. London, Routledge.

Verin P., n.d., *Les croyances populaires de Ste-Lucie*. Non publié.

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

Vignato S., 1999, « Le corps exclu : notes sur le sida en Malaisie », *Autrepart*, 12 : 87-103.

Vonarx N., 2011, *Le vodou haïtien. Entre médecine, magie et religion*. Québec, Presses de l'Université Laval.

_____, 2005, « Le vodou haïtien, système de soins ou religion ? Situer le vodou au sein du pluralisme médico-religieux en Haïti ». Ph.D. en Anthropologie à l'Université Laval, sous la direction de Raymond Massé.

Walcott K.R., 2005, « Taking, or Spurning, the Imperial Road : White West Indian Writers and their Black Protagonists ». En ligne sur <http://www.cavehill.uwi.edu/BNCCde/dominica/conference/rhys/robinson.html> . Page consultée le 11 décembre 2012.

Walcott R., 1967, *Malfinis, The heart of a child : a trial in purgatory, a medium-length play in 1-act*. U.W.I. Extra-Mural Studies.

_____, n.d., « *Papa Diable* » or « *The Devil at Christmas* ».

Wardle H., 2007, « A Groundwork for West Indian cultural openness », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 : 567-583.

Wayne R., 2007a, « Soufriere MP says : I Will Burn a Church! », *The Star on Line*, Friday, March 02.

_____, 2007b, « Rastaman Wanted Virgin Blood. Flashback », *The Star on Line*, Wednesday, July 25.

Weatherly U.G., 1923, « The West Indies as a Sociological Laboratory », *The American Journal of Sociology*, 29, 3 : 290-304.

Weeretunge N., 2010, « Being *Sadharama* : Talking about the Just Business Person in Sri Lanka », in M. Lambek (dir.), *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action* : 328-348. New York, Fordham University Press.

- West H.G.**, 2007, *Ethnographic Sorcery*. Chicago, Chicago University Press.
- West K.**, 2003, *The Real Witches Book of Spells and Rituals*. London, Element.
- Westermarck E.**, 1903-1904, « Remarks on the Subjects of Moral Judgments », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 4 : 111-126.
 _____, 1900, « Remarks on the Predicates of Moral Judgments », *Mind*, 9, 34 : 184-204.
- White D.**, 1981, « Some problems of a Hybrid Legal System : A Case Study of St. Lucia », *The International and Comparative Law Quarterly*, 30, 4 : 862-881.
- White L.**, 2000, *Speaking with Vampires : Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley, University of California Press.
- Whitehead L. & R. Wright**, 2004, *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London, Duke University Press.
- Widlock T.**, 2009, « Norm and Spontaneity : Elicitation with Moral Dilemma Scenarios », in M. Heintz, *The Anthropology of moralities* : 20-45. New York et Oxford, Berghahn Books.
 _____, 2004, « Sharing by Default ? : Outline of An Anthropology of Virtue », *Anthropological Theory*, 4, 1 : 53-70.
- Williams B.**, 1993, *Morality : An Introduction to Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams J.J.**, 2010 [1932], *Voodoo and Obeahs : Phases of West Indian Witchcraft*. Kessinger Publishing.
- Wilson M.**, 1951, « Witch Beliefs and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 56 : 307-313.
- Wilson P.J.**, 1973, *Crab Antics : The Social Anthropology of English Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven, Yale University Press.
 _____, 1969, « Reputation and Respectability : A Suggestion for Caribbean Ethnology », *Man*, 4 : 70-84.
- Wirtz K.**, 2012, « Sorcery and History in the Black Atlantic. Review Article », *Identities : Global Studies in Culture and Power*, 19, 1 : 113-124.
- Wright C.**, 2010, « Othering Difference : Framing Identities and Representation in Black Children's Schooling in the British Context », *Irish Educational Studies*, 29, 3 : 305-320.
- Zell-Ravenheart O.**, 2004, *Grimoire for an Apprentice Wizard*. New Age Books.
- Zempléni, A.**, 1985, « La 'maladie' et ses 'causes' », *L'Ethnographie*, 2 (96-97) : 13-44.
- Zigon J.**, 2010, « Moral and Ethical Assemblages : A Response to Fassin and Stoczkowski », *Anthropological Theory*, 10, 3 : 3-15.
 _____, 2009, « Life History and Personal Experience : The Moral Conceptions of a Muscovite

Man », in M.Heintz, *The Anthropology of moralities* : 46-61. New York et Oxford, Berghahn Books.

_____, 2008, *Morality. An Anthropological Perspective*. Oxford et New York, Berg Publishers.

_____, 2007, « Moral Breakdown and the Ethical Demand : A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities », *Anthropological Theory*, 7, 2 : 131-150.

Rapports et documents de recherche

- Keegan W.F., C.L. Hofman & M.L.P. Hoogland, 2002, « Archaeological Reconnaissance of Saint Lucia, West Indies », Report of the FLMNH / Leiden Expedition, Caribbean Archeology, At the Florida Museum of National History. Disponible en ligne sur <http://www.flmnh.ufl.edu/caribarch/slucia2002.htm>. Consulté le 11 décembre 2012.
- Crimes Statistics 2000 et 2007. Disponible sur le site de la Royal Saint Lucia Police Force <http://www.rslpf.com/>. Consulté le 11 décembre 2012.
- Government of St.Lucia, 2004, « A Peek Into The New Criminal Code », 6 décembre 2004, disponible en ligne sur http://stlucia.gov.lc/primeminister/former_prime_ministers/kenny_d_anthony/conversations/2004/conversation_december_6_2004.htm Consulté le 11 décembre 2012.
- Health Sector Reform (HSR), 2000, Ministry of Health Wellness, Family Affairs, Human Services, and Gender Relations, March 2000.
- Laws of St.Lucia, 2001, *Registration of Medical Practitioners Act*, Cap.11.07. (31th December, revised edition).
- Louisy Dame Dr. C. Pearlette, 2000, « Throne Speech. On the Occasion of the Opening of the Fourth Session of the Seventh Parliament of Saint Lucia », 28 mars 2000. Disponible en ligne sur http://www.stlucia.gov.lc/addresses_and_speeches/governor_general/throne_speeches/ThroneSpeech2000.pdf Consulté le 11 décembre 2012.
- « Millennium Development Goals. A global assault on hunger and poverty », 2004, *Social Issues*, 2, 3, Ministry of Social Transformation, Culture and Local Government.
- Saint Lucia National Mental Health Policy (Draft), 2007, Government of Saint Lucia, Ministry of Health. Disponible sur <http://www.stlucia.gov.lc/docs/DraftMentalHealthPolicy.pdf> Consulté le 11 décembre 2012.
- Saint-Lucia, Economic and Social Review (ESR), 2006. Government of St-Lucia, Ministry of Economic Affairs, Economic Planning & National Development. Consulté sur www.stlucia.gov.lc le 7 mars 2008.
- Saint-Lucia, Economic and Social Review (ESR), 2007. Government of St-Lucia, Ministry of Economic Affairs, Economic Planning & National Development. Consulté sur www.stlucia.gov.lc le 3 avril 2009.
- UNPD - Human Development Report 2006, St-Lucia. Accessible en ligne sur <http://www.alertnet.org/db/cp/stlucia.htm>. Page consultée le 8 mai 2009.
- OECD, 2006, Caribbean Rim, Antigua and Barbuda, Grenada and St-Lucia. Organisation for Economic Co-Operation and Development. Investment Policy Reviews. Référence en ligne sur http://www.oecd.org/document/33/0,3343,en_2649_34893_37272993_1_1_1_1_00.html. Page consultée le 22 mai 2009.
- « The Assessment of poverty in St.Lucia (APSL), vol I, Main Report, 2006 », Kairi

Consultant.

- « The Assessment of poverty in St.Lucia (APSL), vol II, The Macro-Economic and Social Analysis of St.Lucia, 2006 », Kairi Consultants.
- « The Assessment of poverty in St.Lucia (APSL), vol III, The Quantitative Assessment of Poverty in St.Lucia, 2006 », Kairi Consultants.
- « The Assessment of poverty in St.Lucia (APSL), vol IV, The Participatory Assessment of Poverty in St.Lucia (Voices of the poor), 2006 », Kairi Consultants.
- Unesco, 2001, « Les Caraïbes et l'Amérique latine. Pays de langue anglaise, néerlandaise et française. Relations de bon voisinage : Étudiants des Caraïbes suivant des études supérieures ». Institut de statistique de l'UNESCO.
- United Nations, Office on Drug and Crime (UN-ODC), 2003, « Caribbean drug Trends 2001-2002 ». Bridgetown, Barbados.

Annexes

Annexe 1 : Carte de Ste-Lucie, Caraïbe



Source : <http://www.saint-lucia.com/caribbean-st-lucia-map.html>

(page consultée le 4 décembre 2012)

Annexe 2 : Codes criminels de Ste-Lucie

The Criminal Code. A Code of Criminal Offences and Procedure (1920, 1957, 1992)

Prepared under the authority of the Laws (Publication and Revision) Ordinance, Chapter 120, 1957 Revision, and approved by a Resolution passed in the House of Assembly on the 3rd of April, 1992, and in the Senate on the 7th of April, 1992

« Obeah, Witchcraft and the like »

276 - « A person practicing obeah » means any person who, to effect any fraudulent or unlawful purpose, or for gain, or for the purpose of frightening any person, uses or pretends to use any occult means, mesmeric, or otherwise, or pretends to possess any supernatural power or knowledge. **« A person practicing obeah » defined.**

277 - “Instrument of obeah” means anything used or intended to be used by a person, and pretended by such person to be possessed of any occult or supernatural power. **“Instrument of obeah” defined.**

278 - (1) If, in any case, it is made to appear, upon the oath of any credible witness, that there is reasonable cause to suspect that any person is in possession of any instrument of obeah, it shall be lawful for any justice of the peace, by warrant under his hand, to cause any place whatever to be searched either in the day or in the night, and if any instrument of obeah is found in any place so searched, to cause the same to be seized and brought before him to be secured for the purpose of being produced in evidence in any case in which it may be required. **Search for seizure of instruments of obeah.**

(2) If any instrument of obeah is found in any place so searched, the person in whose possession it is found is deemed, unless and until the contrary is proved, to be a person practising obeah at the time at which the instrument of obeah was so found. **Presumption of practising obeah from finding instrument of obeah.**

279 - (1) If, on the hearing of any case before the Court the magistrate has reason to suspect that the defendant, or any person then in Court, has concealed about him an instrument of obeah, the magistrate may, without written warrant, direct a police officer, bailiff or other person to search such person and if any instrument is found upon any person so search, he shall be deemed to be a person practising obeah, and may be dealt with accordingly. **Searching person in court for instrument of obeah.**

(2) No magistrate shall incur any criminal or civil liability in respect of any such direction nor shall any person carrying out the same incur any responsibility. **Protection of magistrate.**

280 - In charging any person with being a person practising obeah, it is sufficient in the charge to state that he is a person practicing obeah, and if any one of the acts or pretences mentioned in the definition of a person practising obeah in the Code contained is proved against him, he is liable to be convicted on such charge and to suffer the punishment therefor provided. **Statement that person charged practised obeah sufficient.**

281 - (1) Whoever consults, employs, bargains or agrees with any person to work or practice obeah for him or any other person is liable to a penalty of two hundred and fifty dollars. **Consulting or using obeahman \$250 summarily.**

(2) In any prosecution for an offence under this section, it is not necessary that any witness should depose directly to any precise consideration or to the fact of the offence having been committed with his participation or to his own personal or certain knowledge. **Nature of evidence.**

(3) But so soon as it appears to the Court that the circumstances in evidence sufficiently establish the offence complained of, the Court shall put the defendant on his defence and in default of such evidence being rebutted shall convict the defendant accordingly. **Onus on defendant.**

282 - (1) Whoever practices obeah is liable summarily to imprisonment for six months.

(2) Whoever, having been convicted under the preceding subsection is again convicted for a similar offence is also liable, in the discretion of the Court, if a female, to be kept in solitary confinement not exceeding six days at one time, and not exceeding one month in the whole during such imprisonment, in addition on a subsequent conviction to any increased punishment in such case provided. **Solitary confinement of female on subsequent conviction.**

(3) In such case, the previous conviction may be charged and given in evidence at any time, any provision to the contrary notwithstanding. **Proof of previous conviction on averment.**

283 - Whoever writes, prints, sells or distributes any pamphlet or matter calculated to promote the superstition of obeah is liable summarily to imprisonment for six months. **Propagation obeah by publications.**

284 - Whoever accepts or offers to accept any money or other property for or on pretence of using any kind of witchcraft, sorcery, enchantment, or conjuration or art of telling fortunes, is liable summarily to imprisonment for three months. **Witchcraft and the like. 3 months summarily.**

-Traduction française -

Ancien Code criminel à Ste-Lucie (1920, 1957, 1992)

276 - "Une personne pratiquant l'obeah" signifie toute personne qui, pour effectuer un but frauduleux ou illégal, ou pour le gain, ou pour effrayer toute personne, emploie ou prétend utiliser l'occulte, c'est-à-dire hypnotique, ou autrement, ou prétend posséder n'importe quelle puissance ou connaissance surnaturelle. Définition de la personne pratiquant l'obeah.

277 - « Instrument d'obeah" signifie tout ce qui peut être utilisé ou prévu d'être employé par une personne et prétendu par une telle personne d'être en possession de toute puissance occulte ou surnaturelle. « Instrument d'obeah » défini.

278 - (1) Si, de toute façon, il apparaît, sur le serment de n'importe quel témoin crédible, qu'il y a cause raisonnable pour suspecter que toute personne soit en possession de n'importe quel instrument d'obeah, il sera légal pour n'importe quelle justice de la paix, par la garantie de sa main, de rechercher à n'importe quel endroit susceptible de l'être que ce soit le jour ou la nuit et si n'importe quel instrument d'obeah est trouvé dans n'importe quel endroit ainsi recherché, pour saisir ce même instrument et le mettre en lieu sûr au cas où il sera produit comme indice dans toute situation où il pourra être requis. Recherche de la saisie des instruments d'obeah.

(2) si n'importe quel instrument d'obeah est trouvé dans n'importe quel endroit ainsi recherché, la personne que l'on trouve en sa possession est considérée, à moins et jusqu'à ce que le contraire soit prouvé, comme étant une personne pratiquant l'obeah au moment où l'instrument d'obeah soit ainsi trouvé. Présomption de pratique d'obeah après avoir trouvé l'instrument d'obeah.

279 - (1) Si, après avoir entendu parler de n'importe quel cas devant la Cour le magistrat a la raison de suspecter que le suspect, ou toute personne au tribunal, lui a caché un instrument d'obeah, le magistrat peut, sans garantie écrite, diriger un officier de police, conseiller municipal ou toute autre personne pour rechercher une telle personne et si n'importe quel instrument est trouvé sur toute personne ainsi recherchée, il pourra être considéré comme étant une personne pratiquant l'obeah et sera traitée en conséquence. Recherchant la personne devant le tribunal pour un instrument d'obeah. Obeah

(2) Aucun magistrat n'encourra n'importe quelle responsabilité criminelle ou civile en ce qui concerne une telle direction ni toute personne effectuant la même chose pour encourir n'importe quelle responsabilité. Protection du magistrat.

280 - En chargeant toute personne d'être une personne pratiquant l'obeah, il est suffisant dans la charge de déclarer qu'il est une personne pratiquant l'obeah et si n'importe lequel des actes ou des prétentions mentionnés dans la définition d'une personne pratiquant l'obeah dans le Code contenu est prouvé contre lui, il

est exposé à être condamné à une telle charge et à souffrir la punition fournie à cette fin. Le rapport que la personne chargée de pratiquer l'obeah est suffisant.

281 - (1) Celui qui consulte, utilise, négocie ou est d'accord avec toute personne pour travailler ou pratiquer l'obeah pour lui ou n'importe quelle autre personne est exposée à une pénalité de deux cents cinquante dollars. Consultant ou utilisant un obeahman \$250 sommairement.

(2) Pour toute poursuite pour une offense sous cette section, il n'est pas nécessaire qu'un témoin dépose directement à n'importe quelle considération précise ou au fait que l'offense ait été commise avec sa participation ou à sa propre connaissance personnelle. Nature de l'indice.

(3) Mais aussitôt qu'il apparaît à la Cour que les circonstances établissent suffisamment d'indice face à l'offense dont on s'est plaint, la cour renverra le suspect à sa défense et faute d'une réfutation de l'indice condamnera le suspect en conséquence. Responsabilité sur le suspect.

282 - (1) Quiconque pratique l'obeah est exposé sommairement à l'emprisonnement pendant six mois.

(2) Celui qui, après avoir été condamné sous la sous-section précédente est de nouveau condamné pour une offense semblable est également exposé, à la discrétion de la Cour, s'il s'agit d'une femme, à être maintenue dans une cellule d'isolement n'excédant pas six jours à la fois et n'excédant pas un mois pour la totalité de l'emprisonnement, « même si la punition est augmentée ?? ». Emprisonnement solitaire des femmes sur la condamnation suivante.

(3) dans un tel cas, la condamnation précédente peut être chargée et donnée comme indice à tout moment, ce malgré n'importe quelle disposition à l'effet contraire. Preuve de la condamnation précédente sur l'allégation.

283 - Celui qui écrit, copie, vend ou distribue n'importe quelle brochure ou matière servant à promouvoir la superstition de l'obeah est exposé sommairement à l'emprisonnement pendant six mois. Propagation de l'obeah par des publications.

284 - Quiconque accepte ou offre d'accepter de l'argent ou autre propriété pour ou sur la prétention d'employer n'importe quel genre de magie, sorcellerie, sortilège, conjuration ou art de prédire l'avenir, est exposé sommairement à l'emprisonnement pendant trois mois. Magie et semblables. 3 mois sommairement.

The Criminal Code (2004)

Burial. Burial liability. Failure to bury corpse.

497 - (1) The person who is under a duty to cause the dead body of any person to be buried, and is unable to do so, fails to perform such duty, is liable on summary conviction to a fine of one thousand dollars

(2) For purposes of subsection (1), such a duty is incumbent on the husband, wife, father, mother (whether the deceased was legitimate or illegitimate) or heir, tutor or curator of the deceased, or any guardian of the deceased child, or any householder on whose premises the body lies in default of any other person whose duty it is to bury or defray the burial expenses of the deceased.

(3) Where the deceased is an illegitimate child below the age of eighteen years, the Court may also make an order against the reputed father of the deceased requiring him to bury the deceased if it is satisfied that the evidence proven that he is the reputed father, unless the defendant satisfies the Court that a Court of competent jurisdiction had adjudged that he is not the reputed father of the deceased.

(4) No order shall be made against any defendant whom the Court considers is, without any fault of his or her, too poor to defray the expenses of the burial should not be defrayed by the defendant in the circumstances.

(5) Any person who is convicted under this section may in lieu of, or in addition to any other penalty or punishment to which he or she may be liable, be adjudged by the Court to pay to the complainant, or to a relieving officer or to such other person as the Court may direct, the cost of burial of any such dead body.

(6) Any sum so adjudged may be recovered by such process, including imprisonment in default of payment, according to the scale of imprisonment in default of payment of a fine as the Court may direct.

(7) Nothing in this section shall affect the civil liability of any person in respect of any burial expenses, except that a person who has satisfied any burial expenses for which he or she is liable shall not again be proceeded against in respect of the same claim.

Hindering burial of corpse

498 - Any person who unlawfully hinders the burial of the dead body of any person is liable on summary conviction to a fine of two thousand dollars or to imprisonment for two years.

Mock burial

499 - (1) Any person who buries or attempts to bury or is concerned in burying in any cemetery or place any coffin or receptacle which purports to contain the dead, and in which there is no corpse, is liable on summary conviction to a fine of one thousand dollars.

(2) Subsection (1) does not apply to a mock burial which is part of a drama or other public performance or spectacle.

Disinterring, dissecting or tampering with corpse

500 - Any person who without lawful authority in that behalf, disinters, dissects, or tampers with the dead body of any person, is liable on summary conviction to a fine of two thousand dollars or to imprisonment for two years.

_ Traduction française -

Code criminel de Ste-Lucie (2004)

Enterrement. Responsabilité d'enterrement. Manquement à l'enterrement du cadavre. 497 - (1) La personne qui a le devoir d'enterrer la dépouille de toute personne décédée et qui est apte à le faire, mais qui faillit à cette tâche, est exposée à la condamnation sommaire d'une amende de mille dollars.

(2) Aux fins de la sous-section (1), un tel devoir incombe au mari, à l'épouse, au père, à la mère (que le

défunt soit légitime ou illégitime) ou à l'héritier, tuteur ou curateur du défunt, ou à tout gardien de l'enfant décédé, ou à n'importe quel chef de famille sur les lieux duquel le corps se trouve faute de tout autre personne dont le devoir est d'enterrer ou de défrayer les dépenses d'enterrement du défunt.

(3) Lorsque le défunt est un enfant illégitime de moins de dix-huit ans, la Cour peut également émettre un ordre contre le père reconnu du défunt exigeant de lui d'enterrer le défunt si on prouve qu'il est le père reconnu, à moins que le suspect ne satisfasse la Cour à l'effet qu'une cour de juridiction compétente ait adjugé qu'il n'est pas le père reconnu du défunt.

(4) Aucune ordonnance ne sera émise contre un suspect si la cour considère qu'il est, sans responsabilité de sa part, trop pauvre pour défrayer les dépenses de l'enterrement, alors l'enterrement ne devra pas être défrayé par le suspect dans ces circonstances.

(5) Toute personne qui est reconnue coupable sous cette section peut, au lieu, ou en plus de n'importe quelle autre pénalité ou punition auxquelles lui ou elle peut être exposée, soit être adjugée par la Cour pour payer au plaignant, ou à un officier ou à une autre personne que la cour peut diriger, le coût de l'enterrement d'une telle dépouille.

(6) N'importe quelle somme ainsi adjugée peut être récupérée par un tel processus, y compris l'emprisonnement faute du paiement, selon la balance de la peine d'emprisonnement faute du paiement d'une amende pendant que la Cour peut exiger.

(7) Rien dans cette section n'affectera la responsabilité civile de quiconque en ce qui concerne des frais d'enterrement, sauf qu'une personne qui a satisfait une dépense d'enterrement dont lui ou elle est responsable ne sera pas à nouveau procédée au regard de la même réclamation.

Gêner l'enterrement du cadavre

498 - Toute personne qui gêne (entrave) illégalement l'enterrement de la dépouille de toute personne est passible d'une condamnation sommaire à une amende de deux mille dollars ou à un emprisonnement de deux ans.

Faux enterrement (parodie d'enterrement)

499 (1) Toute personne qui enterre ou tente d'enterrer ou est impliquée dans un enterrement dans un cimetière ou en plaçant un cercueil ou réceptacle qui semble contenir une dépouille et dans lequel il n'y a aucun cadavre, est exposée à une condamnation sommaire d'une amende de mille dollars.

(2) la sous-section (1) ne s'applique pas à un faux enterrement qui est classé dans les drames ou à tout autre exécution ou spectacle public.

Déterrer, disséquer ou altérer le cadavre

500 - Toute personne qui sans autorité légale, déterre, dissèque, ou altère la dépouille de toute personne, est exposée à la condamnation sommaire d'une amende de deux mille dollars ou à un emprisonnement de deux ans.

Annexe 3 : Canevas d'entrevue individuelle pour la population et pour les praticiens de/associés à l'obeah. Version française

1) Grille d'entrevue reliée aux discours moraux sur l'obeah, aux valeurs morales st-luciennes, aux pratiques spirituelles, thérapeutiques, magiques et sorcellaires associées à l'obeah .

1. Connaissez-vous l'obeah ? Que pensez-vous de l'obeah ? Où et à quel moment en avez-vous entendu parler ?
2. Y avez-vous eu recours lorsque vous étiez malade ? Est-ce que vous connaissez des St-Luciens qui, eux-mêmes ou des membres de leur entourage, ont fait l'expérience de recevoir des « soins » de la part de praticiens de l'obeah ou de gadè ?
 - 2.1. Pouvez-vous faire le récit résumé de ce qui s'est passé à partir de ce que vous en savez ?
 - 2.2. Pourquoi ont-ils consulté ces personnes ? Pouvez-vous m'en parler ? En général, pourquoi les gens ont-ils recours à l'obeah ?
 - 2.3. Savez-vous si la personne fut satisfaite ou insatisfaite de la façon dont elle a été traitée ? Pouvez-vous dire pour quelles raisons ?
 - 2.4. Croyez-vous que cette personne accepterait d'en parler dans le cadre d'une entrevue confidentielle ?
3. Quel est à votre avis le rôle de ces personnes dans la société ? Qu'en pensent les gens selon vous ? Comment les jugent-ils ?
4. Quelles seraient selon vous les plus grandes qualités morales des St-Luciens ? Quelles sont, d'après vous, les principales valeurs morales qui caractérisent la population st-lucienne aujourd'hui ?
5. Existe-t-il des personnages majeurs de la vie publique st-lucienne qui servent de « modèles » aux plans de l'honnêteté, de l'engagement, etc. ? Avez-vous des exemples ? Ou avez-vous des exemples de personnes à ne pas imiter ?
6. Que pouvez-vous dire sur l'origine de la population st-lucienne ? Quel lien voyez-vous entre les St-Luciens et les Africains ? Vous sentez-vous proche des Haïtiens ?
7. Diriez-vous que les St-Luciens ont « le sens du devoir » ? Avez-vous des exemples de personnes qui agissent, selon vous, avec un grand sens du devoir ?
8. Dans le débat sur les problèmes de couple, une thèse est souvent invoquée, soit celle de l'opposition dynamique entre réputation et respectabilité : les hommes rechercheraient la réputation (conférée par la multiplication des partenaires), alors que les femmes st-luciennes rechercheraient la respectabilité (fondée sur la fidélité et l'engagement envers ses enfants). Cette division entre réputation et respectabilité a-t-elle du sens aujourd'hui ?
9. Toutes les sociétés identifient un certain nombre d'actes, de gestes, de situations que les membres considèrent comme inacceptables, illégitimes. Pouvez-vous me donner quelques exemples de tels gestes ou situations que les St-Luciens ne peuvent pas supporter, car ils les jugent totalement inacceptables au plan moral ?
10. Comme tout le monde, les St-Luciens ont parfois honte dans certaines situations, ou ont honte de certaines actions ou inactions. Pouvez-vous donner des exemples de situations ou de gestes dont certaines personnes ont pu avoir honte (sans les nommer). De quoi les St-Luciens sont-ils le plus susceptibles d'avoir honte ?
11. Que pensez-vous de vos voisins martiniquais concernant ce qu'on entend souvent à leur sujet, à savoir que, pour diverses raisons historiques, politiques et économiques, ils auraient développé une « mentalité d'assistés ». De quelles façons se manifeste une telle mentalité ? Pouvez-vous donner des exemples, dans la

vie quotidienne, de manifestations de cette mentalité ? Aurait-elle des liens avec le sentiment d'irresponsabilité?

2) Questionnaire relatif à la notion de responsabilité

1. Plusieurs personnes ont écrit dans des livres que les Antillais avaient beaucoup de difficultés à reconnaître leur responsabilité personnelle lorsqu'elles vivaient des difficultés dans leur vie professionnelle ou amoureuse. Croyez-vous que ce jugement soit fondé ? Pour quelles raisons?

2. Avez-vous des exemples de cas où des personnes refusent d'assumer leurs responsabilités ? Pouvez-vous me les décrire et me les expliquer?

3. Avez-vous un exemple concret de personnes et de situations dans lesquelles quelqu'un a expliqué ses problèmes de santé, ses problèmes financiers ou ses problèmes amoureux par l'une ou l'autre de ces raisons :

3.1 C'est la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi

3.2 C'était mon destin

3.3 C'était la faute d'une malédiction

3.4 C'est l'*obeah* ou l'action de mauvais esprits.

4. Plusieurs personnes expliquent leurs problèmes en disant qu'elles sont victimes de *devein*. Connaissez-vous des exemples de personnes particulièrement touchées par la *devein* ? Qu'est-ce pour vous cette *devein* ?

5. D'après-vous est-ce que les St-Luciens, lorsqu'ils sont face à un malheur, ont souvent tendance à invoquer des explications telles : c'est la faute au destin, à la fatalité, ou à la malchance? Donnez des exemples de situation, de problèmes, de malheurs où les St-Luciens auront tendance à invoquer ces raisons. Est-ce que la *devein* est la même chose pour les St-Luciens que le destin ?

6. Les St-Luciens ont-ils tendance à invoquer la « volonté divine »?

7. Les St-Luciens ont-ils tendance, comme le disent certains, à être envieux ou jaloux des autres ? Quelle place tiennent la jalousie et l'envie dans les relations sociales?

8. Qu'en est-il du sens de la solidarité et de l'entraide à Ste-Lucie ? La notion de « coup de main » a-t-elle encore un sens?

9. Diriez-vous que les St-Luciens sont « insoucians », qu'ils ne portent pas beaucoup d'attention aux conséquences de leurs actes ?

10. Qu'en est-il de la pratique du commérage à Ste-Lucie ?

11. Dans l'ensemble, considérez-vous que les personnages suivants ont un comportement moralement acceptable, légitime, dans leurs rapports avec leurs clients ? Pour quelles raisons?

11.1 Les praticiens de l'*obeah* ou *gadè* qui sont consultés pour des maladies.

11.2 Les guérisseurs africains et autres étrangers qui pratiquent à Ste-Lucie.

11.3 Les pasteurs de certaines Églises.

11.4 Les médecins.

2) Grille d'entrevue reliée aux discours moraux sur l'obeah, à la légitimation morale de la pratique de l'obeah.

1. Généralement, pour quels problèmes les gens viennent-ils vous consulter ? Comment arrivent-ils à vous ? Est-ce dû à votre réputation ? Est-ce la proximité géographique ? Est-ce le problème à traiter, problème qui est votre spécialité ?
2. Comment en êtes-vous venu à exercer, à connaître ce que vous faites actuellement ? Héritage familial, don divin, révélation, apprentissage ? Pour quelles raisons pensez-vous que vous avez été choisi ? Les gens qui viennent vous voir le font-ils de façon libre et publiquement ? Viennent-ils accompagnés ? Quels sont vos rapports avec eux ?
3. Pensez-vous que les gens sortent satisfaits ou insatisfaits de chez vous ? Pourquoi ?
4. Que pense-t-on de votre pratique ? Comment concevez-vous votre rôle dans la société ? Comment les gens vous jugent-ils ? Que pensent-ils de vous ? Qu'en pense votre famille ? Êtes-vous sujet à des commérages ?
5. Que pense-t-on de la pratique des praticiens de l'obeah et des gadè en général ? Quel est l'origine des pratiques de l'obeah ? Pouvez-vous m'en parler ?
6. Est-ce que vous êtes amené à choisir de ne pas soigner certaines personnes qui viennent vous voir ? Si oui, pour quelles raisons ?
7. A propos des tarifs pratiqués, en fonction de quels critères fixez-vous un prix aux traitements effectués ?
6. Avez-vous des contacts, des relations avec d'autres praticiens de l'obeah ? Si oui, que pensent-ils de toutes ces questions ? Parlez-vous de votre situation ensemble ?

2) Grille d'entrevue liée aux valeurs morales St-Luciennes

1. Quelles seraient selon vous les plus grandes qualités morales des St-Luciens ? Quelles sont, d'après-vous, les principales valeurs morales qui caractérisent la population st-lucienne aujourd'hui ?
2. Existe-t-il des personnages majeurs de la vie publique st-lucienne qui servent de « modèles » aux plans de l'honnêteté, de l'engagement, etc.? Avez-vous des exemples ? Ou avez-vous des exemples de personnes à ne pas imiter ?
3. Que pouvez-vous dire sur l'origine de la population st-lucienne ? Quel lien voyez-vous entre les St-Luciens et les Africains ? Vous sentez-vous proches des Haïtiens ?
4. Diriez-vous que les St-Luciens ont « le sens du devoir »? Avez-vous des exemples de personnes qui agissent, selon vous, avec un grand sens du devoir?
5. Dans le débat sur les problèmes de couple, une thèse est souvent invoquée, soit celle de l'opposition dynamique entre réputation et respectabilité : les hommes rechercheraient la réputation (conférée par la multiplication des partenaires), alors que les femmes st-luciennes rechercheraient la respectabilité (fondée sur la fidélité et l'engagement envers ses enfants). Cette division entre réputation et respectabilité a-t-elle du sens aujourd'hui?
6. Toutes les sociétés identifient un certain nombre d'actes, de gestes, de situations que les membres considèrent comme inacceptables, illégitimes. Pouvez-vous me donner quelques exemples de tels gestes ou situations que les St-Luciens ne peuvent pas supporter, car ils les jugent totalement inacceptables au plan moral ?
7. Comme tout le monde, les St-Luciens ont parfois honte dans certaines situations, ou ont honte de certaines actions ou inactions. Pouvez-vous donner des exemples de situations ou de gestes dont certaines personnes ont pu avoir honte (sans les nommer). De quoi les St-Luciens sont-ils le plus susceptibles d'avoir honte?
8. Que pensez-vous de vos voisins martiniquais concernant ce qu'on entend souvent à leur sujet, à savoir que, pour diverses raisons historiques, politiques et économiques, les Martiniquais auraient développé une mentalité d'assistés. De quelles façons se manifeste une telle mentalité ? Pouvez-vous donner des exemples,

dans la vie quotidienne, de manifestations de cette mentalité ? Aurait-elle des liens avec le sentiment d'irresponsabilité?

2) Questionnaire relatif à la notion de responsabilité

1. Plusieurs personnes ont écrit dans des livres que les Antillais avaient beaucoup de difficultés à reconnaître leur responsabilité personnelle lorsqu'elles vivaient des difficultés dans leur vie professionnelle ou amoureuse. Croyez-vous que ce jugement soit fondé ? Pour quelles raisons?

2. Avez-vous des exemples de cas où des personnes refusent d'assumer leurs responsabilités? Pouvez-vous me les décrire et me les expliquer?

3. Avez-vous un exemple concret d'une personne et d'une situation dans laquelle quelqu'un a expliqué ses problèmes de santé, ses problèmes financiers ou ses problèmes amoureux par l'une ou l'autre de ces raisons :

3.1 C'est la volonté de Dieu qu'il en soit ainsi

3.2 C'était mon destin

3.3 C'était la faute d'une malédiction

3.4 C'est l'*obeah* ou l'action de mauvais esprits.

4. Plusieurs personnes expliquent leurs problèmes en disant qu'elles sont victimes de *devein*. Connaissez-vous des exemples de personnes particulièrement touchées par la *devein* ? Qu'est-ce pour vous cette *devein* ?

5. D'après-vous est-ce que les St-Luciens, lorsqu'ils sont face à un malheur, ont souvent tendance à invoquer des explications telles : c'est la faute au destin, à la fatalité, ou à la malchance? Donnez des exemples de situation, de problèmes, de malheurs où les St-Luciens auront tendance à invoquer ces raisons. Est-ce que la *devein* est la même chose pour les St-Luciens que le destin ?

6. Les St-Luciens ont-ils tendance à invoquer la « volonté divine »?

7. Les St-Luciens ont-ils tendance, comme le disent certains, à être envieux ou jaloux des autres ? Quelle place tiennent la jalousie et l'envie dans les relations sociales?

8. Qu'en est-il du sens de la solidarité et de l'entraide à Ste-Lucie ? La notion de « coup de main » a-t-elle encore un sens?

9. Diriez-vous que les St-Luciens sont « insouciantes », qu'ils ne portent pas beaucoup d'attention aux conséquences de leurs actes ?

10. Qu'en est-il de la pratique du commérage à Ste-Lucie ?

11. Dans l'ensemble, considérez-vous que les personnages suivants ont un comportement moralement acceptable, légitime, dans leurs rapports avec leurs clients ? Pour quelles raisons?

11.1 Les praticiens de l'*obeah* ou *gadè* qui sont consultés pour des maladies.

11.2 Les guérisseurs africains et autres étrangers qui pratiquent à Ste-Lucie.

11.3 Les pasteurs de certaines Églises.

11.4 Les médecins.

Annexe 4 : « Dark Secret », un texte de Gyanchand Rayman

I have a dark secret to share with you. A dark and terrible secret but I'll attempt to conceal my identity with a cloak of anonymity for, if I am exposed, I may suffer consequences most dire. There is an old saying: "If you sow the air you must expect to reap the hurricane." In a manner of speaking, I have sown the air.

The decision to make such a grim revelation came to fore in my mind and pounded in my head in consonance with the throb of the heavy bass of the party music to which we were dancing:

down de road
carnival is down de road ...
aye - aye, aye - aye
down de road ...

Martha and I were going 'down de road' ... 'down de road' sometimes in the same direction - with a stoop, a swagger, a roll of the hips, a jook ... an imaginary standard in our hands ... a wave to spectators. Sometimes I was behind her, gyrating on her bouncy butt, and she'd bounce back on me, or stop dead in her tracks and bend over positioning herself to be bumped. At other times we'd be going 'down de road' towards each other until we meet hip-to-hip and

aye-aye, aye-aye

we'd slam our pelvis against each other's repeatedly, thrilling over the crush of our privates.

We were at Ron's mini-party in Grand Riviere - just about two-three dozens of us. The set-up was pretty cool. At the front, facing the road was a verandah. At the back, and quite secluded, was another verandah, an L-shaped one. One side of the L was sheltered and accommodated the DJ and his equipment at the far end. The other portion of the L was canopied by stars and enhanced by moonlight filtering through a tangled hedge that rustled in the night wind. Enclosed in the L were the bathroom, kitchen and bar; beyond the outer edge were clumps of heavy shadows. A few couples, including Martha and I, danced under the stars. There, it was cool and romantic and Martha's beaming, moonlit face was a joy to behold.

Martha was two years my junior and we had attended different schools. I had seen her a few times during her senior high school years and thought that she was an impressive young lady. I never bothered with her, though, because the academic challenge to gain a college diploma was more than a brimming handful and I had little time for anything else.

My first opportunity to make a play for Martha came when I was invited to her school bram, styled 'Code Red'. Going to school brams and graduation balls was a craze amongst the youth. These occasions enable young people to socialize with their peers and to taste forbidden fruits, if they are so inclined, within an approved setting. I had gone to a few of them and enjoyed the spirit of abandon that prevailed.

Martha's appearance at the bram was absolutely eye-popping. She flitted about in a white spandex barrel-top that delineated her firm breasts which jiggled sensually and gave me the overwhelming urge to free them from their restraints. Complementing her outfit was a red skirt of matching spandex that hugged her like an embossed skin from low-down-on-her-hips to barely-covering-her-butt which rode up by the inch when she moved causing her to be constantly dragging it down. This made my imagination run wild, contemplating the wonders of that portion of her anatomy that was being denied exposure. As she shuttled about airily on her pearly shoes, she would shiver her shoulder-length hair into shimmering life with a calculated toss of her head. She had a wholesome exotic appeal.

That night, I studied her. I observed her conduct, then, at an opportune moment, I made my move. And ah, what a relief it was. I found that she was receptive and even liberal, thanks to the glasses of champagne which she had imbibed. We discovered, to our mutual gratification, that we were compatible and this resulted in our greater enjoyment of each other's company.

The disco 'Big Wood' was congested and sweltering and the constant spicy music established the pace for a vigorous workout on the floor but we were happy. It was our kind of night. We were sweating and panting with the effort to keep-up but inevitably conceded that enough was enough and sought relief outdoors. Hand

in hand we wandered off - beyond the gate and the outdoor bar, past a few trees under which couples were necking - to a clump of boulders on the bank of a channel.

“Ah, it's marvelous out here,” Martha said, obviously pleased.

“Yeah, I've chosen it on purpose. I can look up and be amazed at the glory of the heavens or look down and be enthralled by your beauty - and of course I would much prefer the latter,” I added looking at her and smiling.

“Ooh,” she cooed and molded her softness against my body. “You *are* romantic. I like that in a man.”

My eyes fell on her lips and she inclined her face to mine and I kissed her for the first time.

I had kissed a few young ladies before - tentative and clumsy in the beginning, then advancing to the more assured and skillful, but this kiss with Martha was a fumbling kiss and made me seem a pathetic novice. I was hungry for her and wanted her all at once and seemed not to know where to begin. My hands were frantic over her body but she did nary a thing to deter me.

We scouted about and found a fairly flat rock close to the edge of a stream that afforded us privacy. There we sat and immediately fell into each other's arms and our mouths met again. My hands traversed and explored the contours of her body and slipped her barrel-top down. Her breasts sprang out quivering and I feasted on them. My hands, simultaneously swept her skirt up to her hips, revealing thighs that were so delectable, that no picture worth a thousand words could have equaled the sensation of one caress. I felt heady. Heaven was near and I was rising. Martha tugged at my zipper and mercifully freed me from the oppressive incarceration. Her delicate hand wandered over the length of my member testing its turgidity and she began stroking it. It felt so delightful. I slid my hand upwards between her thighs and reciprocated the exploration. And, mmm, mmm, mmm, her mound was soft and silky in my palm and my nimble fingers drifted downwards, separating her warm folds of flesh. I dipped a finger into a pool of wetness and a wave of spasm flooded my pelvis and my manhood jerked in Martha's hand and jetted fluid past her shoulder. Weaker spurts of grey lava flowed over her fist, still wrapped around an organ that had since lost its pride.

We tidied ourselves in silence. I felt humiliated. I wanted Martha to do so much, and I craved to do much more. But all such dreams had vanished prematurely. At last, though, I found my voice. I felt that the onus was mine to initiate conversation to put a closure to the unfortunate incident. “I believe I was too excited,” I ventured, attempting to be nonchalant.

“I'm too hot for you - that's what,” she offered smiling.

“It could've been the few drinks I had,” I said defensively.

“No way. A girl like me would make more than a man's eyes pop,” she said giggling and nudging me playfully. I smiled bravely even though I smarted from her stinging remarks.

We did not pledge undying love for each other. We did not establish a rendezvous for a further meeting. We did not even exchange phone numbers. It was as if we desperately wanted to erase the memory of our acquaintance. We returned to the dance-hall in cold silence and parted. Before long, I slunk away from the dance, full of grief.

That was five years ago. Martha was then seventeen and completing high school. I was nineteen and a few months away from gaining a Diploma in Business Administration.

* * *

Ron provided an appealing mixture of music and served everyone with hefty portions of enjoyment. And he, of course, made allowance for personal enjoyment. He danced gaily with the ladies - stealing an embrace from one here, treating another to unusual moves there. He was the common denominator of the evening - encouraging this friend to dance, offering that guest another drink He was a superb host and wonderful friend.

One couple, locked in an embrace, danced with a perpetual shuffle just to be on the safe side - not to tread on each other's feet.

Another couple, a wild duo, whooped it up in their own way, rotating to
helicopta
do de helicopta
and undulating to
Shelly-belly, Shelly-belly
do de Shelly-belly
and tossing invisible javelins to
lightnin'
show me lightnin'
and rolling their arms to
tonda
show me tonda

In one corner, oblivious to the world about him, was one gentleman who had pinned his partner to the wall and was jabbing his pelvis on hers with the power and frequency of a pneumatic drill at work. His odd, undeterred display, amused onlookers and one man remarked, "He must be a joiner, and from the looks of things, he likes his job."

Regarding that observation, another wise-guy expressed further thought on the matter: "Yeah, and if he can nail her so and hammer her, I'm sure he'll be screwing her later tonight." We laughed.

"Good for him," I thought.

Martha and I were enjoying ourselves in the open-air portion of the verandah. She had consumed a few glasses of 'hypnotic' and the alcohol and the dancing had put an attractive flush on her face and made her merrier.

This was the woman of my dreams and she was with me - and in my arms. "Javon, I wish we could be together forever," she whispered. I was flattered by her declaration and desired her as much but was reluctant to commit myself in words because my mind was in turmoil.

Five years had passed since that fateful day at the bram when we were teenagers and had parted like icebergs adrift in opposite directions. From that day I dreaded a repetition of failure but of greater magnitude was the terribly dark secret which I harbored. I yearned to unburden myself by revealing it to the woman who meant the world to me. But oh, the secret was so horrendous that I feared the possibility that if I divulged it, instead of having her leap into my arms, she may instantly fly from me. So I hesitated and I was torn by confusion. By day and by night, without a moment's respite, anxiety gnawed at my entrails like a mouse with an insatiable appetite - a mouse that never slept. I walked here on Earth but I was living in Hell.

* * *

After the night of my disgrace, I took precautions to avoid any contact with Martha. Then, upon completing my diploma, I enrolled for an accounting degree at the University of the West Indies, Cave Hill Campus. My departure to Barbados, away from my friends, was an exile in one way, yet it was Paradise to me, considering the fact that I wouldn't have to face Martha anywhere. I consoled myself with the thought that in due course Martha would be but a vague memory.

I immersed myself in my books but socialized when I could. Young ladies, I learnt, were not for the taking but with some initiative and charm I was able to seduce a few. My sexual performance, though, was dismal. I had failed in various degrees - but failed nevertheless.

Four years later (apart from vacation times), I returned to St Lucia and found employment. I soon transfused myself into the lifeblood of the country and developed a passion for assisting the unfortunate. That was how I became associated with Uncle Josh.

Uncle Josh was way past his prime. He was not really my uncle. That was what everybody called him. The story goes that some years ago, his wife of two decades deserted him in favor of another man. Poor Josh's spirit was broken and he lost his mind. Upon his recovery he led a reclusive life in the hills.

I sought out this forlorn old man who was living on the periphery of civilization and befriended him. I felt that I could empathize with this poor guy - after all, I had my problems too. At first, he was vehemently opposed to my presence but with the passage time, he became accommodating and even enjoyed my company. We conversed about old times, sports, politics, women ... Yes, women. I wanted him to express his pent-up feelings of hurt regarding his wife's betrayal. I felt that that could be therapeutic to him.

But lo and behold, the unexpected occurred. During the course of one intense session, it was I who broke down and spilled my guts. Uncle Josh comforted me. He said that if I was willing, he could help me overcome my ailment.

Like the proverbial drowning man, I clutched at the straw. I agreed because I was desperate for a cure. I was vulnerable and succumbed in a moment of weakness.

And so I was initiated into the Black Arts. Uncle Josh took me in as an apprentice and I practiced diligently. I chanted secret words and performed accompanying rituals. I rendered my body as a vessel for spirits in a parallel world to inhabit and they would manifest themselves in their hideous forms - demons with horns and teeth and claws and legs of beasts. Rough and callous beings these were with enormous sexual appetites and supernatural powers. And any one of a host of spirits would enter my body and modify it with features of their original form to serve their vile ends.

There has been much talk over the years about the majinweh. It was asserted that this being could elongate its penis through a keyhole and wiggle it all the way to a woman whom he desires, and satisfy himself in that way. This is absolute nonsense. The majinweh exhibits the combined forms, abilities and consciousness of demon and man. It can dematerialize outside a house and rematerialize within it.

It is also felt that if a woman sleeps with the scent of stale love-making, or is unwashed, or if she dons turned-over underwear, she would be spared the visitation of a majinweh. Well, the truth is that a majinweh would seek out women for prolonged enjoyment who are fresh and clean but in a moment of overwhelming need it would ravish any woman regardless of how repulsive she appears.

Broomsticks or salt or sand are ineffectual against such a being. A majinweh is capable of inducing the deepest slumber in its victim before the act but it is the practitioner who tarries too long or forgets dematerialization chants that runs the risk of being caught at daybreak. The spirit, sensing the impending peril of the host would tear itself away from him, sometimes leaving the human with an unusually distended sex organ. A majinweh, so exposed, could easily suffer death at the hands of irate villagers.

I had my first victim about a year ago. When the spirit possessed me, I was immediately swollen with lust. It was as if a great force had rushed into my groin and was straining to burst out. So, under the cover of darkness, I beat a hasty trail towards Shauna's home and entered her bedroom. She was alone in bed and I fixed her in a deeper sleep and the spirit in me dominated my will and ravaged Shauna's body, bludgeoning her with the massive, throbbing instrument that projected from my aching groin. For hours the ordeal continued, for I now possessed inhuman physical power. When the spirit was satiated, I made my exit and the spirit departed. It had no further need for me that night and I was left to wander home in my own form. I woke the following morning all groggy. My eyes were red and gritty from lack of sleep and pain racked my entire body. It was as if I had performed a lifetime of intercourse in a single sex act. Despite my tortured body, though, I must confess that I had had the time of my life.

During the course of the year I reigned supreme in the surrounding villages and became quite cocky with the women. I could have had any female I wanted and I feasted on a thousand delightful women, selecting them on a whim and savoring their supple, yielding flesh. But regardless of my choice, the number of victims, or the extent of my pleasure, I was still not completely satisfied. My failure with Martha was like a hole in my mind and I needed to *have* her to fill that void. So I set out to correct the deficiency.

Since my return to St Lucia, I saw Martha fleetingly on a few occasions but never spoke to her. The past rankled that much. I noticed that in the interval that she had bloomed and was quite imposing. That fact stung me even more when I contemplated the likelihood that someone may have been enjoying her in a way that I had only dreamed. And this I vowed to correct, not as man but as beast.

The night I materialized in Martha's bedroom, I was brimming with the overwhelming desire to ravage her body in the worst way possible. I was going to rough her up mercilessly. I hated her and wished to wreck vengeance on her. After all, it was she who caused me to become the monster that I was "Yes, it is she," I thought, "and I am going to inflict such punishment on her tonight that she'll bear the scars to her grave and beyond."

Martha reposed like an angel, but that angel was about to suffer the onslaught of the devil! I dragged her sheet away and exposed her partially nude body. And I liked what I saw. Usually, a spirit occupant in me knew exactly what was concealed. But the component that was me in the fused being, always wanted to know what it was getting itself into. As my gaze absorbed her feminine appeal, my mind felt the surge of the spirit's impatience and I yielded entirely to its will. The spirit gloated over Martha's lovely recumbent form and attacked it with shuddering force. On and on this implacable machine of sexual brutality ground Martha's palpable body and she tossed on the bed like a leaf buffeted in a tumultuous ocean. Martha's face contorted in pain and her body quivered uncontrollably until she lay there broken - long, long before the beast was satiated.

For days afterwards, Martha was sick. I visited her, as if by chance, and I was appalled at her appearance. It was as if she had been squashed and her life force seemed to be ebbing away. I enquired of her what had happened and she revealed the gory details. At that moment there was not an iota of rancor in my heart for her and I regretted my over-zealousness of the ill-fated night. My wanton behavior, unwittingly, had nearly brought about her demise. I longed to make amends and to comfort her. I took her gently in my arms and she nestled like a bird. I petted her and did all I could over the next few days to restore her health.

When Martha had fully recovered, I visited her again, primed with a spirit. I wanted her, and that was the only way that I was guaranteed physical satisfaction without the risk of any accompanying embarrassment. I wanted an opportunity, also, to test the extent to which I could control my activities in the unholy combination of man and beast. Increasingly, I'd noticed that I was able to force my spirit guest to observe my will and I hoped that one day I'll be able to dominate any guest spirit and render it entirely subservient. I did not know whether such an objective was attainable but I felt that there was no harm in harboring lofty ambitions.

Upon seeing Martha, the spirit in me heaved violently and flung me towards her sleeping form and it was only by the exercise of my utmost willpower that I was able to stabilize my reeling body. I conjured a plethora of colorful images of my gentleness with Martha and flooded the room with these mental posters which swirled everywhere with a mesmerizing effect. This balked the spirit momentarily and I took advantage of it by imposing on its mind the mental creations which I desired. I approached Martha, bursting with desire and did what I must, but not as on the previous occasion: then it was as a beast unleashed, now it was as a man with compassion.

I kept up this odd Jekyll-and-Hyde relationship with Martha - by day I was a friend while by night I was her lover, unbeknownst to her. I was in contact with her frequently and shared precious moments. And so close we eventually gravitated to each other that if hours elapsed and there was no communication between us, we would agonize over the long silence. At nights, I visited Martha and often made love to her as I would have liked. But sometimes, regardless of my efforts, the demon in me would triumph and have moments with her in its own brutal way. Martha, it appeared, looked forward to these nocturnal visits. She would shower and dress and pamper herself as if preparing for a lover. She appeared always to be relishing the satisfactory part and merely tolerating any unpleasant aspect as an inescapable facet of the act. For my part, it seemed impossible to stay away from her and during this period of our devotion to each other, I visited no woman's bed save Martha's. I, who could have had any number of women I wished, desired only one. Martha. Martha was, in my heart, the most prized among all womanhood.

* * *

It was in the wee hours of the morning when Martha and I left Ron's party. We had had enough of the night's festivities - perhaps even too much. Martha, I noticed, was burnt-out. She was yawning at intervals and as soon as she settled in the car she curled-up against the door and sealed her eyelids. She was going to sleep on the way home. I looked at her face and noticed that her cheekbones were more prominent now and that her drawn face showed the signs of the physical fatigue which I had subjected her to. She had also lost weight. I

felt sorry for her. I knew that I must unburden myself to her and end this painful uncertainty: if Heaven awaits me, I will rejoice; if it is Hades, I'll resign myself to my sad fate. I cannot insulate myself in limbo forever. I pondered long and hard on this matter on the drive to Castries.

I thought of telling Martha that I had been transforming myself into a supernatural being and had sometimes dallied with her and because I knew what she liked I could be with her as both man and spirit. But ooh la-la! - the audacity of it all - wouldn't this shock her? Suppose she considers my erstwhile sexual liberties with her to be an unforgivable, heinous violation of her body and she denounces me to the villagers so that they could wreck the ultimate retribution on me?

I also thought of an alternative. I would reveal my dark past and let her know that I was willing to renounce all my powers to wed her. Regarding my short-comings I would say: "Darling, we can work this out. With your support and with medical assistance it may be possible to correct my condition." Hm, how would she view this one? Would she remember what she had once declared to me about love: "... if you really love someone you would accept that person, regardless of his or her limitations or nature ..."? Would she vacillate when the time to prove it comes?

Back and forth the alternatives kept milling about in my mind until my head throbbed with the pressure. Then finally, I arrived in Martha's village. It was asleep as I knew it would be from experience. I parked at the bottom of a hill and shook Martha gently to rouse her. "Sleepy head," I said, "it is time for your bed."

Disoriented, she glanced about her. I explained that we had left the party and that we had arrived at her home and she nodded to indicate her comprehension. I went around to her side of the car, opened the door and helped her out. I petted her for a while and then let her go and watched her walk a few yards up the hill.

"I'll come tomorrow night," I said to her receding back.

She stopped and turned slowly. She was a little unsteady on her feet but her eyes were fixed on mine. Alarm gripped me. I panicked. I had erred! I should not have said that! I had betrayed myself in one sentence and she was not about to let that pass! Now the end has come! Woe be unto me!

"I'll call tomorrow," I said attempting to be casual and hoping that she'd think that that was what I had said earlier, or it was what I had meant.

"Come tomorrow night," she said softly.

I had never gone to see her in the night before, except as the majinweh, and I felt that she was now placing our relationship on a higher plane by inviting me to visit her by night also.

"OK, sweetheart, I'll come," I said in relief and smiled.

But before my smile had run its full course, I heard her voice - low but clear and crisp in the morning air, "*Come to me, the way you have been doing this past month.*"

I froze. My mind went blank with shock, and then I saw her move and realized that she was running downhill towards me. I spread my arms and caught her when she leaped into them. I crushed her soft body against mine and spun her around and around and around whispering passionately in her ear, "Oh Martha, Martha, Martha"

She knew. She knew. She knew, she told me. While I was contending mentally against the beasts for her protection, her semi-conscious mind was absorbing the details of the struggle. Between those times, she said, and the waking hours we spent together, she figured out that I was the majinweh and wondered really how long it would take me to unburden myself to her.

The End

Annexe 5 : Motif de bague appartenant à un membre d'une Lodge



Motif sur une bague en or, correspond au 7^{ème} degré dans la Lodge

(Source : le responsable de la *X Lodge*)

Me montrant cette bague, le responsable explique:

Si tu vois bien, ça c'est le carré. Et tu vois le compas là. Et le "G" que tu vois là, c'est la hauteur à laquelle tu es arrivé. Donc, moi j'ai déjà passé cette hauteur là. Tu as cette bague-là. Bon, tu peux avoir cette bague-là aussi si tu n'es pas à cette hauteur, mais ce n'est pas très bon de l'avoir comme ça, parce que si un autre membre voit que tu as cette bague et qu'il te pose des questions là-dessus, tu ne sauras pas ce que c'est... Donc, tu peux en avoir une qui n'a pas ça (le G) à l'intérieur du tout. / Et ça correspond à combien de hauteur ? Est-ce que c'est beaucoup ? / C'est le 7ème degré (71).

Annexe 6 : Prière Notre Créateur (Un praticien de/associé à l'obeah - 5)

Cette prière, qui en contient plusieurs (Je crois en Dieu, Notre Père, les dix commandements...), est ici reproduite fidèlement à partir d'un enregistrement des propos d'un praticien de/associé à l'obeah. Le texte comporte donc certaines erreurs de syntaxe et des mots manquants.

« Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ainsi soit-il. Mettez-nous en la présence de Dieu. Adorez notre sang. Et je vais vous donner mon cœur, mon âme, mon corps, toutes mes pensées afin qu'aucune créature ne puisse me posséder. Pour mon seul amour de vous, notre doux Jésus, je demande votre sainte bénédiction pour nous conduire à la vie éternelle, ainsi soit-il. Venez Créateur, nous entendons l'Esprit sain, remplissez notre cœur de la grâce. Vous êtes le doigt, la main de Dieu, faites ce que le Père céleste a promis. Mettez les richesses de votre parole dans la bouche, répandez la lumière dans nos esprits, éclairez-les, mettez votre amour dans nos cœurs, donnez-nous le courage de souffrir et d'éloigner notre ennemi, donnez-nous plutôt de la paix, marchez devant et derrière nous afin de juger de notre conduite. Faites-nous connaître Dieu le Père, faites-nous connaître Dieu le fils, comme cela a été depuis les siècles et les siècles, ainsi soit-il. Notre Père qui êtes aux cieux, que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre sainte volonté soit faire sur la terre comme au ciel, donnez-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour, pardonnez nos offenses et pardonnez à ceux qui nous ont offensés, faites que nous ne succombions pas à la tentation. Seigneur, délivrez-nous du mal. Je vous salue, Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes et Jésus est le fruit de vos entrailles. Marie, mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant que les autres sont morts, ainsi soit-il. Je crois en Dieu, au Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, Seigneur, en Jésus-Christ son fils unique, né du Saint Esprit et de la Vierge Marie, qui a souffert, Ponce Pilate qui a été crucifié, descendu aux enfers et troisième jour, il est ressuscité entre tous les morts, il est monté au ciel et assis à la droite de Dieu, son Père tout-puissant, un jour pour juger les vivants et les morts. Je crois au Saint-Esprit, à la sainte Église catholique, à la communion, aux saints, à leur mission, des péchés, la résurrection et la chair, la vie éternelle, ainsi soit-il. Je me confesse à Dieu tout puissant, à la bienheureuse Marie Vierge, au bienheureux saint Michel Archange, à saint Jean, aux apôtres, saint Pierre, saint Paul apôtre, à tous les saints. Mon Père, priez pour moi, pour mes péchés, par pensées, par paroles, par missions : c'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma grande faute. Pourquoi je prie Dieu, bienheureuse Marie toujours vierge, bienheureux saint Michel Archange, à saint Jean-Baptiste, aux apôtres, saint Pierre, saint Paul, à tous les saints. Priez pour moi, que le Dieu tout-puissant nous fasse miséricorde, pardonne-nous nos péchés et conduis-nous à la vie éternelle, ainsi soit-il. Que le Seigneur tout puissant, Dieu nous donne le pardon, l'absolution, la résolution des péchés, la chair et la vie éternelle, ainsi soit-il. Il y a dix commandements de Dieu. Premier : adorez Bon Dieu et aimez-le. Deuxième : ne pas jurer, ne pas crier le nom de Dieu. Troisième : sanctifier bien le dimanche. Quatrième : aimez votre père et votre mère. Cinquième : ne tuez pas. Sixième : ne faites pas le péché d'impureté. Septième : ne volez pas. Huitième : ne pas mentir à son prochain. Neuvième : ne pas désirer faire le péché d'impureté. Dixième : ne pas désirer voler. Il y a six commandements de l'Église. Premier : aller à l'Église les dimanches et les fêtes, c'est une obligation. Deuxième : sanctifier les fêtes comme le dimanche. Troisième : confesser une fois par an. Quatrième : communier. Cinquième : jeûner le Vendredi carême, samedi glorieux jusque midi et la veille de Noël. Sixième : ne pas manger de viande ces mêmes jours. Au Bon Dieu en qui je crois et plus généralement en toute l'Église apostolique, parce que c'est vous qui lui avez donné la vérité, la Sainte Trinité, un seul Dieu en trois personnes. Le fils de Dieu, Jésus-Christ mort sur la croix pour nous, Papa, c'est nous qui faisons toutes les méchancetés, c'est nous qui te battons Papa, qui te crucifions sur la croix, Papa, c'est nous qui avons pitié de toi et de ton sang qui coule sur la croix. Papa, je vous demande de nous laver avec votre sang, je vous demande de faire couler votre sang dans la terre que nous creusons, sur les chemins où nous marchons, aux quatre coins de notre maison. Je suis là en espérant ça. Bon Dieu, j'espère que vous nous donnerez votre grâce en ce monde, votre saint commandement, comme vous l'avez promis à ceux qui vous jurent obéissance et qui vous sont fidèles. Bon Dieu je vous aime de tout mon cœur, par-dessus toute chose, pour moi-même pour l'amour de vous, à dix conditions. Bon Dieu, je me repens de tout mon cœur de vous avoir offensé, parce que vous êtes un Dieu infiniment bon, que le péché vous déplaît. Souvenez-vous Vierge Marie, pour avoir votre sainte protection, pour employer votre secours. Je viens à vous, je me mets à vos pieds, ne méprisez pas mes prières, écoutez-les, ainsi soit-il. Priez pour nous. Priez pour nous. Priez pour nous. Bon Dieu, je vous remercie de la grâce que vous me donnez. Faites-moi passer une journée sans malheur, sans accident, sans mort subite. Délivrez-moi de l'homme méchant. Seigneur, délivrez-moi du mal, de toutes les trahisons, tous les serpents. Rosi, rosa, croisez la tête sept fois. Rosi, rosa, croisez la tête sept

fois. Rosi, rosa, croisez la tête sept fois. Saint Joseph, priez pour nous, sainte Lucie, priez pour nous. saint Isidore, priez pour nous. sainte Thérèse, priez pour nous. Notre Dame de Lourdes, priez pour nous, en bon ange, veillez sur nous. Bon Dieu bonjour, bonjour la Vierge, maman, papa, parrain, marraine, frère et sœur, toute la compagnie dans le ciel. Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, ainsi soit-il ».

Annexe 7 : Diversité ethnoculturelle et statut socio-économique

Distribution of Population by Ethnicity according to Socio-Economic Status

	Socio-economic status								Total	
	Indigent		Poor but not indigent		Vulnerable		Non-poor			
Ethnicity	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
African Descent/Negro/Black	2509	94	40639	90,6	23393	87,7	74441	82,1	140982	85,5
Indigenous People (Amerindian/Carib)	-	-	39	0,1	36	0,1	1471	1,6	1548	0,9
East Indian	80	3,0	1410	3,1	873	3,3	2197	2,4	4580	2,8
Chinese/Asian	-	-	-	-	-	-	39	0,00,5	39	0,0
Syrian/Lebanese	-	-	-	-	-	-	423		423	0,3
White/Caucasian	-	-	-	-	-	-	877	1,0	877	0,5
Mixed	80	3,0	2387	5,3	2193	8,2	10675	11,8	15335	9,3
Other	-	-	-	-	73	0,3	39	0,0	111	0,1
Don't know/Not Stated	-	-	371	0,8	113	0,4	482	0,5	967	0,6
Total	2670	100	44845	100	26680	100	90646	100	162842	100

Source: The Assessment of poverty in St.Lucia, vol III, The Quantitative Assessment of Poverty in St.Lucia, 2006: 24