

*L'entretien ethnographique,
entre information et contre-transfert.
L'inconscient est-il soluble dans la relation
informateur / ethnologue... ?*

Richard Lioger

Université de Metz & ERASE

RÉSUMÉ. — Dans ce qui se communique entre l'ethnologue et son informateur, il n'y a pas qu'un message conscient, explicite. Dans la tradition de Georges Devereux, l'auteur de cet article montre que l'enquête ethnologique, dans certains domaines, peut bénéficier de la "théorie de la pratique" psychanalytique, notamment dans le domaine de l'analyse du transfert entre les deux "sujets" que sont l'ethnologue et son informateur ; ceci dans le but d'éclairer "l'objet" de la recherche.

L'occasion de ce numéro initié par les sciences de la communication, science frontière par excellence, nous donne la possibilité de développer un thème finalement peu abordé au sein de l'ethnologie : celui qui concerne directement les méthodes de celle-ci au sein desquelles il est souvent difficile de dire ce qui se communique, tout d'abord entre l'ethnologue et l'informateur, puis, bien sûr, de l'ethnologue vers son public. Dans ce domaine, la mode récente du cognitivisme réduit souvent l'information ethnologique entre ethnologue et informateur à la plus simple expression d'une linéarité entendue. On mesure mal que ce point de vue théorique évacue ce que Freud puis Devereux et Lacan ont pu mettre en évidence de ce qui se trame au-delà d'une intersubjectivité de façade, qu'il conviendrait, dans la perspective cognitiviste de ne surtout pas interroger. La science de la communication (on hésite quand même au singulier) donne évidemment, avant même l'ethnologie, dans cette perspective. Aussi voudrions-nous aller un peu à contre-courant, pour ressusciter une perspective ethno-psychanalytique qui croiserait l'apport de Lacan et Lévi-Strauss permettant de réaffirmer que la communication de l'information ethnologique est lourde de l'inconscient des sujets qui s'y engagent, et que, malgré tout, l'opération « *d'objectivation de la subjectivité* » à laquelle Devereux voulait amener notre discipline, n'est qu'à peine commencée. L'ethnopsychanalyse théorique est, depuis la mort de Devereux, largement en panne, malgré les travaux "pratico-théoriques" de T. Nathan et de M. R. Moro, ou ceux plus

anciens des Ortigues et de Zempleni. Nous voudrions pour notre part y participer par une réflexion sur la théorie de la pratique ethnologique.

Si l'informateur "informe", la question de savoir qui parle et à qui il parle (ça nous fait souvent plaisir de penser que c'est "à l'ethnologue") est une question cruciale. Nous disons souvent dans nos enseignements que la position d'ethnologue est improbable, d'abord ici et maintenant (« *parlez-en à votre beau-frère, vous verrez* ») et puis encore plus ailleurs, là où elle se passe, c'est-à-dire là où l'on recueille "l'information". Pourquoi ne pas dire alors que c'est bien la question du sujet parlant qui est alors remise au goût du jour, question s'il en est traitée par la psychanalyse, voire par certaines branches théoriques de la communication qui s'en sont inspirées, mais assez peu goûtée des ethnologues. Il nous semble que, plus que les théories de la communication qui mettent souvent en œuvre moult objets techniques qui agissent comme des objectivateurs de l'information, réduisant de notre point de vue la pertinence de l'analyse psychanalytique, la perspective psychanalytique s'applique à l'ethnologie, là où il s'agit encore de mettre souvent face à face deux sujets.

Dans ce domaine, les réflexions épistémologiques sur les méthodes en sciences humaines aboutissent toutes aujourd'hui à mettre en évidence – peut-être un peu trop formellement parfois –, la part de subjectivité de leurs opérations d'analyse. En effet, si, dans la perspective de l'ethnopsychanalyse proche de celle de Gaston Bachelard, on accepte de dire que nous ne sommes jamais amenés impunément à effectuer des recherches, encore faut-il que, ayant conscience que notre démarche est piégée, lourde d'un inconscient personnel si l'on en croit certains, d'un inconscient "socioculturel" ¹ pour d'autres, le chercheur se donne les moyens de "s'objectiver", ou comme le disait G. Devereux dans une heureuse formule : « *d'objectiver sa propre subjectivité* » ². Cette perspective conduit les chercheurs sensibles à une telle démarche à ne pas participer à une purification de celle-ci ³, à mêler interrogations théoriques et réflexions épistémologiques nées du contexte dans lequel leurs travaux se sont déroulés.

C'est en tentant d'explicitier cette position d'un point de vue méthodologique, d'en faire la "théorie de la pratique" que nous proposons de conduire l'exposé de cette courte réflexion issue de l'ethnopsychanalyse devereusienne.

¹ Il n'est que de lire l'utilisation du terme faite par certains sociologues depuis vingt ans, et particulièrement Bourdieu (1997 : 35, 44, 93), pour se rendre compte que c'est une version jungienne voire durkheimienne de l'inconscient qui a triomphé dans la sociologie, voire dans l'ethnologie, au détriment d'une définition freudienne. Cette question sera reprise plus loin.

² Devereux, 1980

³ Latour, 1991

Le transfert et le contre-transfert

« C'est seulement si l'ethnologue analysé fait lui-même des analyses qui le maintiennent directement en contact avec l'inconscient d'autrui, et le contraignent à analyser jour après jour ses réactions de contre-transfert, qu'il peut espérer garder les bénéfices de son analyse ». Roheim, cité par Devereux (1980 : 82)

Sans adhérer nécessairement à la position radicale exprimée dans cette phrase, on peut dire que l'ethnopsychanalyse, d'un point de vue méthodologique, nous oblige à poser la question du rapport entre l'objet d'une recherche et "l'inconscient" ¹ du chercheur. Pour cela il est aujourd'hui indispensable de revenir en détail sur les options de Devereux et de parvenir à une réflexion plus productive, qui intègre des points de vue aussi divers que le constructivisme (Latour) et la psychanalyse lacanienne à l'ethnologie.

L'apport de Devereux à une épistémologie méthodiste de l'ethnologie semble en effet encore aujourd'hui intéressant ². Ce que certains nomment "le terrain", d'autres la recherche empirique, est une forme d'initiation à l'ethnologie indispensable d'où peut naître une utilisation féconde de la théorie. Aussi, dans des domaines aussi particuliers de l'ethnologie que l'anthropologie religieuse, peut-on constater avec Devereux la nécessité de l'objectivation dont il parle dans *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Cet auteur envisage d'une manière épistémologique, dans la lignée du travail de Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*, la question de l'implication du chercheur dans son objet de recherche. Tout comme ce dernier le préconisait, mais de manière plus concrète, Devereux propose une analyse du rapport entre le chercheur et l'objet ³ de sa recherche, grâce à l'analyse de ce qu'il appelle le transfert et le contre-transfert. Cette théorie de la pratique est directement issue de la conceptualisation freudienne du rapport entre l'analyste et son patient. Ce levier de compréhension s'avérant particulièrement efficace dans le cas de l'ethnologie religieuse. Cela étant dit, il ne faudrait pas pour autant que cette insertion de la méthode analytique dans l'ethnologie (ce qui définit l'ethnopsychanalyse), en arrive à confondre les positions d'ethnologue et d'analyste, ou d'analysant et d'informateur. Les positions ne se répondent pas terme à terme. Le dispositif technique de l'analyse est bien différent de celui

¹ Et qu'il faut mieux peut-être être analysé, mais qu'en outre il est sans doute possible de construire des dispositifs techniques qui permettent d'objectiver son propre travail.

² On peut par exemple citer O. Schwartz qui, dans son enquête sociologique de terrain sur les modes de vie des ouvriers du nord de la France, rend hommage à G. Devereux et prétend que la lecture de *De l'angoisse...* lui a servi d'un point de vue de ses méthodes (Schwartz, 1990 : 41).

³ Chez Devereux cet objet est obligatoirement un sujet.

d'une enquête ethnologique. Le cadre clos et déterminé du cabinet, les places de chacun, la manière d'accueillir, de scander la séance, etc., tout est défini au sein d'un cadre technique qui varie en fonction des diverses écoles de psychanalyse. Mais, même si nous ne voulons pas confondre les deux situations, il y a, comme le souligne Devereux, un certain intérêt pour l'ethnologue à envisager le moment de la cure dans ce que sa perspective technique révèle, et l'idée du transfert/contre-transfert est l'élément essentiel qu'on peut sans doute en tirer.

Comment alors adapter cette perspective du transfert/contre-transfert telle que le préconisait Devereux ? Tout d'abord en remarquant que la demande d'ethnologie, qui peut correspondre à la demande d'analyse – sous laquelle se cache la question du désir –, est une demande qui provient, au départ au moins, de l'ethnologue. Ainsi, si l'on partait de cette simple constatation, l'ethnologue devrait-il être plutôt mis à la place de l'analysant (comme source de la demande) qu'à celle de l'analyste, qui, comme l'informateur, a à faire (affaire ?) avec cette demande qu'il cerne sans doute mal. Si l'on poursuit un peu cette analogie, on peut se rendre compte que la demande ethnologique est aussi vague que la demande d'analyse, et que dans le cadre ethnologique, le rapport social ethnologue / informateur n'est médié par aucune batterie de tests, de questionnaires, bref de dispositifs techniques objectivants. On peut alors soupçonner que la relation de proximité entre informateur et ethnologue, soulignée par la plupart des épistémologues de cette situation, est donc source d'un transfert¹, et que ce transfert vient en premier lieu de l'ethnologue lui-même. Si l'on refuse de renverser les rôles, le professionnel restant l'ethnologue et l'informateur occupant la place de l'analysant, le contre-transfert (qui vient selon Freud de l'analyste) est donc bien premier.

« J'affirme que c'est le contre-transfert, plutôt que le transfert, qui constitue la donnée la plus cruciale de toute science du comportement, parce que l'information fournie par le transfert peut en général être obtenue par d'autres moyens, tandis que ce n'est pas le cas pour celle que livre le contre-transfert. »
(Devereux, 1980 : 15)

On pourrait aussi envisager la perspective lacanienne qui se débarrasse du "contre" pour ne plus envisager, suivant les deux origines que du "transfert". Le "contre" devenant une manière uniquement pratique de situer l'origine subjective du transfert (venant de l'ethnologue). On comprend vite ce qu'il y a de formel à discuter le bien-fondé de cette appellation de contre-, ou de simple, transfert, Devereux d'ailleurs ne s'y risque pas. Mais c'est peut-être au prix d'un léger manque d'interrogation sur cette question épistémologique que la situation ethnologique ne peut manquer de faire apparaître dans la nature de la

¹ Comme elle l'est dans maintes autres situations, telle la relation pédagogique (Resweber, 1996).

problématique, ou, si l'on veut, en d'autres termes sur la définition de l'objet (de la science). Il y a, à notre sens, surtout un intérêt primordial à poser l'existence d'un transfert / contre-transfert dans les "objets-sujets"¹ non stables que l'ethnologie peut avoir à traiter dans le champ religieux, dans la mesure où la définition même de l'objet (et du sujet) y est – là plus que dans d'autres champs de l'ethnologie – imprécise dans l'esprit de l'ethnologue, surtout lorsqu'il débute sa recherche.

Pour avoir suivi pendant de nombreuses années des étudiants voulant travailler sur ce champ, n'importe quel enseignant d'ethnologie se rend vite compte qu'il y a loin de la proie à l'ombre. L'ethnologie étant en effet la seule discipline des sciences humaines où l'on semble pouvoir s'immerger dans le travail de terrain sans quasiment aucun filet de sécurité (appelons ainsi les dispositifs techniques), l'apparente évidence d'une démarche ethnologique – certains l'appellent d'ailleurs souvent ethnographique ! – peut conduire à supposer qu'il suffit de passer quelques mois sur le terrain pour "faire de l'ethnologie". Passons sur cette appréhension de la discipline et acceptons la situation. L'avantage qu'il y a à le faire c'est, qu'au reste, l'apprenti ethnologue est immergé si brusquement dans un milieu inconnu (saisi au sens quasi culinaire du terme), qu'il n'a d'autres ressources que de laisser aller une subjectivité naturelle, au même titre qu'il le ferait dans n'importe quelle autre situation sociale. La difficulté ne naît alors pas tant de l'altérité que sa position rencontre, mais de ce que l'ethnologue ne sait pas ce qu'il fait là. Même le plus aguerri se rattrape aux branches d'un énoncé qu'il appelle alors : "l'objet de sa recherche". Cet énoncé, constamment négocié avec l'informateur – et donc nécessairement produit de manière transitoire –, peut-être considéré comme un signifiant qui le garantit de ne pas basculer dans la position du touriste, ou de l'Autre comme ce fut le cas avec Carlos Castaneda. Ainsi se présentera-t-il avec un énoncé et pourra-t-il au moins rencontrer un "informateur", c'est-à-dire quelqu'un du groupe qui croira reconnaître quelque chose qui puisse satisfaire son désir, prisonnier de cet énoncé-demande-là². Peut-

¹ « Suis-je sujet ou objet ? » Voilà bien une question que l'on pourrait être amené à nous poser à la suite de Serge Leclair (1983 : 140). L'épistémologie empirique de l'ethnologie pourrait se comprendre dans cette question qui renvoie à la dimension éthique, quand elle existe, et qui amène nécessairement à poser cette question, ou à l'évacuer comme nous l'avons déjà souligné chez Lévi-Strauss. C'est bien sûr dans la dialectique ambiguë de cette question que se trouve la "réponse" ethnologique. On pourra aussi se reporter à la topologie du sujet-objet chez Lacan déclinée par Simonelli et au rôle qu'y joue suivant cet auteur la structure symbolique (Simonelli, 2000 : 131).

² Les ethnologues contemporains, même ceux des sociétés les plus exotiques, où la question du repérage du désir se pose de manière non ethnocentrique, à l'aune de la question du sujet (en face d'eux), insistent tous sur le caractère mystérieux de ce qui s'établit entre l'informateur et

...

être quelque chose de proche du « *désir du désir de l'autre* » dont parle Lacan ¹.

On nous objectera sans doute que, parti d'une perspective psychanalytique, nous cherchons maintenant à rabattre toute situation d'ethnologie à ce modèle d'interaction (ou d'intersubjectivité ²). Il nous faut affirmer deux choses : d'abord que la question du désir nous semble évidemment présente dans une situation qui met "face-à-face" deux individus dont un va accepter de passer du temps à enseigner à l'autre, sans autre rétribution, ni obligation, que symbolique ³ (imaginaire dans la topique lacanienne), ensuite que nous parlons d'une méthode où il s'agit de travailler sur des objets non stables de l'ethnologie, comme les phénomènes religieux. Ces terrains obligeant à avoir une relation de confiance qui ne s'établit qu'avec ce que l'on appelle un informateur privilégié ⁴. À partir de cette constatation, il est impossible de ne pas

...

l'ethnologue (voir *infra* : extrait d'un entretien avec Jeanne Favret-Saada). Cet ajustement a à voir avec la question de l'énoncé-demande, d'une rencontre.

¹ Et dont nous rappellerons l'ambiguïté du génitif. La notion de désir telle qu'elle est traitée par Lacan, s'inscrit dans une dialectique à l'Autre : « *Le désir est ce qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en deçà d'elle-même, pour autant que le sujet, amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de parole, est aussi le lieu de ce manque.* » (Balmès, *op. cit.* : 147). Le désir, la demande et l'Autre sont ainsi liés dans ce que révèle l'analyse du transfert. Sur la question du désir et de la demande, on pourrait aussi se référer à J. Dor (1985 : ch. 20).

² Sur ce concept d'intersubjectivité, on se reportera à la lecture que Lacan fit de la nouvelle *La lettre volée* d'Edgar A. Poe, où, à propos du jeu de dupe entre la reine, le ministre et Dupin, il dit que : « *Aucune espèce d'intersubjectivité n'est là décisive, parce qu'une fois serrées les mesures du réel, une bonne fois défini un périmètre, un volume (l'espace de la recherche chez nous), il n'y a rien qui permette de penser qu'en fin de compte même une lettre échappe.* » (Lacan, 1975 : 221). Dans le *Séminaire I*, il dit aussi ce qui pourrait peut-être plus nous aider sur cette difficile question de l'intersubjectivité : « *L'intersubjectivité est d'abord donnée par le maniement du symbole et cela dès l'origine.* » (Lacan, 1975 : 244).

³ Nous n'ignorons pas, bien sûr, les rétributions financières qui peuvent exister, sans par ailleurs que ces autres aspects disparaissent pour autant car, à notre connaissance, les rétributions ne représentent jamais la totalité du temps objectivement passé avec l'ethnologue. En tout cas, dans notre méthode, la longue durée de l'enquête, permet généralement d'outrepasser, à un moment donné, cette question. Même si celle-ci est nommément abordée comme dans le travail de P. Descola, *Les Lances du crépuscule*, l'échange entre l'ethnologue et les Achuars se situe dans le cadre d'un échange d'hospitalité et de nourriture plus que dans la rétribution des informations (Descola, 1993 : 90-92).

⁴ Relation qui ne signifie pas que l'ethnologue est dupe de cette confiance, mais qu'il a *au moins* la possibilité de situer constamment le discours de

...

voir se profiler du transfert (qu'on l'appelle empathie, initiation ou autrement d'ailleurs) ; le terme de transfert nous semblant, à la suite de Devereux, le moins mauvais levier pour analyser ce qui se joue dans cette relation informateur-ethnologue, au centre de laquelle se trouve un Objet, traversé par leurs désirs, qui méritera le nom d'objet scientifique, au moment où, suivant une démarche conjointe, ils arriveront, un tant soi peu, à le purifier de leurs désirs.

Pureté et purification : la subjectivité du chercheur

Analyser le contre-transfert, c'est introduire la non-purification de la démarche scientifique (Latour, 1991). Le contre-transfert analysé est ce qui rend visible la nudité même du désir de science, comme le montre l'analyse du « Rêve (de Freud) de l'injection d'Irma » par Lacan. Dans ce cas, c'est non seulement le désir sexuel refoulé de Freud qui est visible, mais aussi le désir de vérité scientifique que sa position révèle. L'une et l'autre – sexualité et science – étant d'ailleurs indissociables. Si, comme le dit Lacan, le rêve parle à l'analyste (dans ce cas à nous), nous pouvons dès lors établir une analogie entre la purification de la science (Latour) et l'analyse du contre-transfert (Devereux).

« Mon ambition a été plus grande que moi. La seringue était sale sans doute (le contre-transfert). Et justement dans la mesure où je l'ai trop désiré, où j'ai participé à cette action, où j'ai voulu être, moi, le créateur, je ne suis pas le créateur. Le créateur est quelqu'un de plus grand que moi. C'est mon inconscient, c'est cette parole qui parle en moi, au-delà de moi. » (Lacan, 1975 : 203) Le texte est en italique, la parenthèse est de nous.

Rappelons donc une chose, Devereux dit qu'un des plus grands errements de la méthode scientiste est de croire en l'objectivité *a priori*, en quelque sorte incorporée du chercheur. Il passe le plus clair de son ouvrage *De l'angoisse à la méthode* à démontrer que les tentatives désespérées de faire passer pour de la science ce qui quelquefois n'est que le fantasme du chercheur – dans quelques cas savoureux le sadisme de celui-ci¹ –, constitue les avatars les plus dangereux de la démarche

...

l'autre (l'informateur) au sein d'une relation établie sur la longue durée, ce qui est *a minima* la condition requise de l'objectivation.

¹ « *Le parcours du pauvre rat décérébré dans un laboratoire n'apprend rien du comportement normal du rat, mais jette une lumière cruelle sur le comportement du chercheur* ». La mauvaise foi de G. Devereux dans sa critique du scientisme est réjouissante pour le lecteur de travaux scientifiques, souvent écrits de manière trop diplomatiques. Elle est une manière de montrer sa subjectivité en la matière, mais ne doit pas faire oublier ses positions parfois ambiguës, Devereux étant un défenseur acharné de la science et de la logique, ce qui, pour partie, est une explication de sa considération souvent manichéenne des sociétés et des hommes.

scientifique, qu'on peut alors qualifier de scientifique. Cette position nous semble pouvoir être rapprochée de ce que Bruno Latour appelle la purification des expériences scientifiques, voire de ce que Thomas Kuhn appelle le nettoyage :

« C'est à des opérations de nettoyage que se consacrent la plupart des scientifiques durant toute leur carrière. Elles constituent ce que j'appelle ici la science normale qui, lorsqu'on l'examine de près, soit historiquement, soit dans le cadre d'un laboratoire contemporain, semble être une tentative de forcer la nature à se couler dans la boîte préformée et inflexible que fournit le paradigme. » (Kuhn, 1983 : 46)

Dans l'épistémologie des sciences, il s'agit de remettre le contexte politique autour du texte scientifique, dans celle de Devereux il s'agit de remettre le contexte subjectif autour du même texte scientifique. La perspective est différente, mais il n'est pas sûr que cela n'aboutisse pas au même résultat : le subjectif dans le politique et inversement, comme semblerait le suggérer le travail conjoint de Bruno Latour et de Tobie Nathan ¹. Si nous revenons à l'analyse du transfert, nous pouvons remarquer que celle-ci a pour but d'opérer cette « *objectivation de la subjectivité* », dont parle Devereux. Ce qui suppose donc, comme il le dit, de « *laisser aller sa subjectivité* » de ne pas penser qu'on puisse en quelque sorte contrôler celle-ci. C'est en ce sens que Devereux a cru pouvoir rapprocher la position du psychanalyste de celle de l'ethnologue. En effet, ce que Freud met en évidence dans la cure, c'est ce processus tout à fait particulier qui y voit le jour et qui constitue l'histoire même de celle-ci à travers le rapport analyste/analysant : l'analysant "prend" l'analyste pour quelqu'un d'autre ² (les conditions du transfert), mais l'analyste a aussi tendance à prendre le patient pour quelqu'un d'autre (produit de ses propres désirs – cf. Freud *supra* –, d'où la nécessité de l'analyse de l'analyste et de sa supervision).

Il en résulte cette constatation importante qu'il n'existe pas de situation où l'analyste pourrait occuper une position d'objectivité. Il est toujours pris – au sens quasi-sorcellaire de Jeanne Favret-Saada – dans du transfert. Aussi l'accepte-il comme tel et organise-t-il un dispositif technique pour y parer (son analyse d'abord, sa supervision, son laboratoire). C'est l'analyse constante de son contre-transfert qui provoque les imperceptibles changements dans son attitude vis-à-vis de l'analysant. Ce sont ces changements que ce dernier percevra et qui conduiront la situation de parole menant à l'interprétation. N'oublions pas que c'est sur ce point que la technique analytique a fait le plus de progrès. Ceux-ci sont indiscutablement liés à la critique lacanienne de l'*ego-psychology* ³ menée dans le *Rapport de Rome*. Cette critique produisit un changement dans la

¹ Latour, 1996

² Posant d'ailleurs déjà la question du Sujet.

³ Julien, *op. cit.* : 14

technique : raccourcissement de la durée de la séance pour porter plus d'intérêt à ce qui y est dit ; scansion de cette séance grâce à des interventions / interruptions signifiantes à partir de la parole de l'analysant ; minimisation des interventions de l'analyste ; et enfin, corollaire à ces changements, nouvelle position donnée à ce qu'auparavant on appelait le patient, ou le client, en l'appelant "l'analysant", marquant que c'est de lui que vient l'interprétation qui doit être littéralement une interprétation ¹.

La pratique d'une ethnologie fortement inter-subjective ² – interprétative pour reprendre le terme précédent – se rapproche de cette perspective analytique. Cette méthode, qui suppose un très fort degré d'implication du chercheur avec un informateur, annule ainsi un certain nombre de craintes épistémologiques fondées sur l'idée, maintes fois écrite dans certains manuels de méthodologie, que l'informateur ment, ou qu'il reconstruit la réalité (Peneff, 1990 : 31). Cette angoisse du chercheur, comme le signalait Devereux, aboutit finalement à mettre la relation "ethnologique" au centre d'un dispositif technico-méthodologique de "redressement" de cette distorsion. On sait ce qu'une telle attitude doit à Durkheim, qui proposa de construire des techniques sociologiques propres, suivant son expression à : « *éliminer la variable individuelle* » ³. Comme dans la perspective devereusienne et avec moins de mauvaise foi, nous semble-t-il ⁴, notre méthode supprime cette crainte : ce que dit notre interlocuteur est nécessairement juste – si ce n'est vrai –, puisque cela a du sens dans l'analyse de la relation intersubjective

¹ Quelque chose comme de la parole qui se produit "entre" et de ce point de vue est totalement syntone avec la perspective structuraliste qui pense que c'est ce lien (social ?) de la parole qui définit les positions sociales et non l'inverse (position marxiste par exemple, ou néo-marxienne comme celle de Bourdieu).

² Comme dans la note précédente, la notion d'inter-subjectivité représente pour nous une manière de nous dégager d'une perspective trop strictement lacanienne où elle ne peut exister en tant que telle. Nous tenons le point de vue de dire que l'ethnologie n'est pas la psychanalyse (en tout cas les situations professionnelles), et que donc l'acte d'ethnologie se situe bien entre sujets définis socialement, même si ceux-ci trahissent des parts inconscientes de la formation de ceux-ci.

³ Et passant à la véritable angoisse politique de l'anomie chez cet auteur, très bien analysée par Boltanski et Thévenot dans *Les économies de la grandeur*.

⁴ Là encore, pour montrer les prises de parti souvent violentes de Devereux, on peut signaler dans *De l'angoisse à la méthode*, sa critique de la sociologie statistique qui, montrant l'occurrence entre le vol des cigognes et l'augmentation des naissances en Alsace permet à Devereux d'ironiser sur la causalité de l'un des ces phénomènes vers l'autre (*sic*). Si l'on suit Devereux, les sociologues statisticiens, de toute façon, n'aiment pas les Hommes, leur refuge dans les statistiques descriptives étant une manière de juguler leur angoisse devant la situation d'enquête (Devereux, 1980).

qui l'unit à l'ethnologue. Relation où il s'agit, avant tout, de repérer à qui parle l'informateur ? Comment nous définit-il par sa parole ? Quelle place nous assigne-t-il ? La recherche de la reconnaissance de cette place renverse les perspectives classiques des théories de la pratique, puisque la production du savoir ne peut s'effectuer en dehors de l'identification et de l'acceptation de cette assignation.

Dans cette méthode qui nous semble proprement ethnopsychanalytique, la première question que l'ethnologue doit se poser est celle-ci : « à qui s'adresse le discours ? », ainsi il peut repérer la position que le discours de l'informateur lui assigne ¹. On comprend donc la proximité de cette situation avec celle du psychanalyste, sans oublier les différences de positions, tributaires de l'origine de la demande (si on l'exprime en terme psychanalytique, du désir) ; si ce n'est qu'on peut supposer que ce qui caractérise la relation ethnologique, c'est qu'elle est plus intersubjective et moins marquée par un déchaînement projectif qui est, lui, le sel de la psychanalyse. Ce n'est qu'ensuite dans une phase de laboratoire ², de mise à plat, de relecture, d'observation de ses observations, que l'ethnologue entend pouvoir produire l'"objectivation de sa subjectivité".

Racontant son expérience de terrain dans le bocage mayennais, dont est né l'ouvrage *Les mots, la mort, les sorts*, J. Favret-Saada la croise avec l'analyse qu'elle suit au même moment :

« ... J'ai été alertée très vite sur le terrain de l'interlocution : c'est-à-dire sur le fait que telle personne ne me disait telle chose que parce qu'elle était dans une telle relation avec moi, ou parce qu'elle s'imaginait, en tout cas, y être. Elle me situait, elle me mettait à telle place ou à telle autre, et elle ne me disait pas du tout la même chose suivant la place où elle me mettait, et suivant le rapport dans lequel elle était elle-même avec les personnes ou les choses dont elle parlait. J'ai été alertée par ça, et j'ai trouvé peu d'échos dans mon laboratoire. Par contre, il en a été beaucoup question dans mon analyse : par exemple de "qui j'étais pour l'autre ?". Mon identité changeait d'une minute à l'autre. L'un me trouvait fort et l'autre faible, on lisait dans mes yeux la force ou la peur. » (J. Favret-Saada, in Bertrand & Doray, 1989 : 94)

Si l'oripeau d'ethnologue ne signifie strictement rien pour l'informateur, il lui faut néanmoins savoir : « à qui il parle ? » Cette parole, qui s'exprime apparemment en dehors d'un cadre social référencé : celui des référents culturels de l'informateur où la place d'ethnologue est improbable, doit trouver sa raison d'être, sa traduction. Elle la trouve grâce au caractère performatif et en partie magique du signifiant de cette parole qui vise à attribuer une position à l'ethnologue ; c'est donc

¹ Auquel cas on peut peut-être dire que c'est l'ethnologue qui est a-sujetti par l'informateur.

² Terme emprunté à Latour dans une analogie avec le travail de laboratoire et sa construction qu'il repère dans la querelle Hobbes-Boyle (Latour, 1991).

par l'analyse même de la circulation de cette parole entre l'informateur et le chercheur que l'ethnologue perçoit cette place qui lui est assignée (celle d'ensorcelée dans l'exemple de J. Favret-Saada). La liberté de cette parole, même prise dans une certaine limite, parce qu'elle n'est pas contrainte par une batterie de questions, de scénarios, ou d'autres outils techniques objectivants, se rapproche donc de la situation d'analyse (car le signifiant ignore "l'illusion performative" de la parole qui se meut dans l'espace intersubjectif supposé de l'enquête ethnologique ¹).

Ce parallèle possible nous conduit à nous appuyer sur l'analyse d'un transfert et d'un contre-transfert, vecteurs de l'expression des inconscients des sujets en présence. On peut alors poser le problème de savoir ce qui, dans l'ethnologie, se communiquerait alors directement "d'inconscient à inconscient". C'est sans doute la chose la plus difficile à sérier ; ce l'est déjà tellement dans l'analyse qui est "faite pour ça", alors dans la relation ethnologique ! On pourrait aussi résister en disant que nous sortons là de l'objet de la transaction sociale défini dans le cadre de la relation ethnographique, mais il semble évident, comme le rappelait J.-P. Resweber pour les relations pédagogiques (Resweber, 1996), qu'une méthode qui opère grâce à la puissance d'une relation soutenue, fait apparaître, dans le cadre de celle-ci, une part d'inconscient dans la démarche du chercheur et dans celle de l'interlocuteur. L'analyse du transfert et du contre-transfert, même si elle ne semble pas à même de résoudre définitivement cette question, (c'est peut-être en cela qu'une recherche n'est jamais close, comme une analyse, d'ailleurs ²), se présente alors comme une technique de sortie possible de cette relation d'intersubjectivité ³.

On peut ainsi penser que l'opération même de recherche, rouvre, chez le chercheur, une faille originelle qu'il met souvent toute sa vie à tenter de combler ; ce qui, en soi, n'est pas un problème puisqu'il s'agit du moteur même de sa profession. Du point de vue de l'ethnopsychana-

¹ On pourrait présenter notre point de vue comme celui d'un seuil au-delà duquel, cette façade intersubjective, celle bien décrite par ce courant de la sociologie américaine dit interactionniste comme dans les travaux d'E. Friedson et d'H. Becker, ne serait plus opérante, et où la transaction sociale, qui suppose dans cette théorie le maintien de la "face", se fendille sous le poids de ce qui est pourrait s'appeler l'inconscient qui intervient *ex abrupto* au sein de cette transaction sociale, sous l'aspect d'un transfert, qui rend alors le chercheur "sensible" au fait qu'il a sauté un seuil dans la relation qui l'unit à son informateur.

² On peut même soutenir avec Deleuze que l'inconscient, ça n'existe pas.

³ Sans oublier de se poser la question que Zempleni pose au sujet de la notion de "transfert transculturel", il est vrai dans le contexte particulier de l'examen des pratiques développées à l'hôpital Avicenne par Nathan : « *Qu'est-ce qui produit du transfert dans ce contrat implicite où chacun est rivé à sa propre sphère de croyance ?* ». (Zempleni, 1983 : 305)

lyse, ce trou peut devenir problématique si cet “espace” n’est pas un tant soi peu objectivé par le chercheur lui-même, bref, s’il ne donne pas, à ceux qui le lisent et se servent de ses travaux, les outils qui permettent d’objectiver cet angle mort dans l’objet, ce que l’on peut appeler l’endroit où il rend visible son désir ¹. Le danger est, que cette inversion des choses, ce rabattement du sujet sur l’objet, ne soit souvent pas identifié, dans une communauté comme la nôtre, où la place institutionnelle acquise est souvent censée garantir la validité de la parole et des écrits ².

Bibliographie

- Balmès F., 1999. *Ce que Lacan dit de l'être*. Paris : PUF, Collège international de philosophie.
- Bastide R., 1975. *Le sacré sauvage*. Paris : Gallimard.
- Bataille G., 1967. *La part maudite*. Paris : Minuit.
- Bertrand-Doray, 1989. *Psychanalyse et sciences sociales*. Paris : La Découverte.
- Bonte P., Izard M., 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : PUF.
- Bourdieu P., 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève : Droz.
- Bourdieu P., 1980. *Le sens pratique*. Paris : Minuit.
- Chertok L., Stengers I., 1989. *Le cœur et la raison, l'hypnose en question de Lavoisier à Lacan*. Paris : Payot.
- Descola P., 1993. *Les lances du crépuscule*. Paris : Plon.
- Devereux G., 1980. *De l'angoisse à la méthode*. Paris : Flammarion.
- Ellenberger H.F., 1994. *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Paris : Fayard.
- Favret-Saada J., 1978. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- Freud S., 1993. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : Gallimard.

¹ Il y a un risque que celui-ci soit tellement présent dans le travail que, suivant l’expression courante, le chercheur « *prenne ses désirs pour la réalité* ». En outre nous ne pensons pas que ce soit uniquement une prise de conscience du chercheur qui produise cette visibilité du “sujet dans l’objet”. Malgré eux, certains chercheurs se rendent visibles, ne serait ce que par leurs obsessions, ou par la manière qu’ils ont de traiter leurs objets privilégiés. Ainsi Devereux est-il visible au-delà de ce qu’il prétend mettre au jour (consciemment) de son propre inconscient, notamment lorsqu’il nous parle de son amour des chiens. La visibilité de Devereux se situe souvent dans sa mauvaise foi et dans la violence et la récurrence des attaques qu’il mène notamment contre les scientifiques, tout en étant lui-même proche de ces positions, notamment quant à la question des médecines populaires et du chamanisme en général, que Devereux à la différence de Nathan considérera toujours comme du charlatanisme.

² Une des possibilités pour le chercheur d’échapper à une angoisse trop grande étant, à partir d’un moment de sa carrière d’opter pour des positions institutionnelles, qui lui donnent enfin ce que l’on appelle : les arguments d’autorité.

- Freud S., 1999. *L'avenir d'une illusion*. Paris : PUF (4^e éd.)
- Godelier M. (sous dir.), 1996. *Meurtre du Père Sacrifice de la sexualité* Strasbourg : Arcanes.
- Hell B., 1999. *Possessions et chamanismes*. Paris : Flammarion.
- Israël L., 1989. *Boîter n'est pas pécher*. Paris : Denoël.
- Israël L., 1996. *La jouissance de l'hystérique*. Paris : Seuil & Arcanes, coll. « Point ».
- Julliard A., 1986. « Comment vivre avec les forces du mal ». *Le monde alpin et rhodanien*. N° 2, pp. 7-11.
- Julliard A., 1997. « Don-secret, don-savoir-faire et représentation du mal dans la France contemporaine ». *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*. N° 33, pp. 9-36.
- Lacan J. *Le séminaire. Livres I, II, III, IV, V, VII, XI, XVII, XX*. Paris : Seuil.
- Latour B., 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La découverte, 210 p.
- Leclaire S., 1971. *Dénasquer le réel*. Paris : Seuil.
- Lévi-Strauss C., 1981. *Structures élémentaires de la parenté* Paris : Mouton.
- Lévi-Strauss C., 1974. *Anthropologie structurale* Paris : Plon.
- Lioger R. (sous dir.), 1993. *Sourciers et radiesthésistes ruraux*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- Lioger R. (sous dir.), 1999a. *La mémoire du sociologue. Images et identités de la Lorraine* Besançon : Presses du Centre UNESCO.
- Lioger R. (sous dir.), 1999c. *Une anthropologie religieuse en Lorraine, en hommage à Serge Bonnet*. Metz : Éditions Serpenoise.
- Martino (de) E. (postface de S. Mancini), 2000. *Le monde magique, t. I, Italie du sud, t. II, La terre du remords, t. III*. Paris : Sanofi-Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond ».
- Nathan T., 1994. *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob.
- Ortigues E.-M. C., 1984. *Cédipe africain*. Paris : L'Harmattan.
- Resweber J.-P., 1996. *Le transfert*. Paris : L'Harmattan.
- Roheim G., 1974. *La panique des dieux*. Paris : Payot.
- Schwartz O., 1990. *Le monde privé des ouvriers*. Paris : PUF.
- Zempleni A., 1974. « Du symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall ». *L'Homme* Vol. 14, n° 2, pp. 31-77.
- Zempleni A., 1984-85. « Concernant le rapport de Tobie Nathan ». *Information UPN*, Cahier n° 33, UER de Bobigny, pp. 27-35.