

---

# Processus d'altérisation de l'obeah à Sainte-Lucie

Marie Meudec *University of Toronto Scarborough*

---

**Résumé :** Les processus de stigmatisation entourant l'obeah à Sainte-Lucie sont analysés du point de vue de la moralisation négative de la « sorcellerie ». Le concept d'altérisation est utile à la compréhension de ce phénomène – tant du point des discours coloniaux, religieux, populaires, médiatiques que scientifiques – et il devient indispensable pour saisir la différenciation sociale et morale dont sont l'objet ces pratiques et les personnes associées. La réception de l'altérisation doit aussi être intégrée à cette analyse, ce qui est ici donné à voir via l'étude des éthiques ordinaires et des stratégies de légitimation des praticiens de/associés à l'obeah. Cette perspective démontre la nécessité de concevoir la production de l'altérité comme un processus simultané d'intériorisation et d'extériorisation.

**Mots-clés :** altérisation, moralisation, éthiques ordinaires, obeah, sorcellerie, Sainte-Lucie

**Abstract:** The analysis of the processes of stigmatization against obeah in St. Lucia is conducted from the point of view of the negative moralization of "witchcraft." The concept of Othering is useful to the understanding of this phenomenon—both in terms of colonial, religious, popular, media and scientific discourses—and it becomes essential to grasp the social and moral differentiation that these practices and people associated with them are facing. The reception of Othering must also be part of the analysis, through the study of ordinary ethics and strategies of legitimation of practitioners of / or associated with obeah. This perspective demonstrates the need to develop the production of Otherness both as an internalizing and externalizing process.

**Keywords:** Othering, moralization, ordinary ethics, obeah, witchcraft, St. Lucia

## Introduction

La notion d'altérité, au cœur de la discipline anthropologique, semble aller de soi. Son caractère essentialiste doit pourtant être questionné et il est regrettable que les aspects dynamiques et relatifs de ce concept soient généralement négligés<sup>1</sup>. Car l'altérité n'existe pas sans le processus d'altérisation qui la produit et la reconduit. Comme il n'y a pas de « race », de « classe » et de « sexe » en soi, l'altérité n'existe elle aussi qu'à l'intérieur de processus sociopolitiques et historiques qui lui ont donné naissance, elle renvoie donc à un processus de naturalisation d'une relation de pouvoir (Dorlin 2009). La dénomination de l'Autre suppose déjà une relation de pouvoir entre l'énonciateur de cette différence<sup>2</sup> et la personne – ou le groupe – qui est visée par cette distanciation. Comme le rappelle si bien Delphy (2008:19-20), l'Autre n'est « jamais maltraité en raison de qualités ou de défauts qu'il exhiberait en tant qu'individu ou que groupe ; il est maltraité d'entrée de jeu, au moment même où on commence à le désigner comme 'Autre' ». Les processus d'altérisation s'appuient donc sur des processus existants de différenciation sociale, la construction de l'altérité devant inévitablement être conjuguée à une hiérarchisation sociale (Delphy 2008). La tâche consiste alors à saisir les enjeux de pouvoir inhérent aux logiques d'altérisation, de production et d'énonciation d'une différence.

Il existe de multiples utilisations du concept d'altérisation dans les travaux scientifiques, souvent reliées aux travaux de Saïd (1978) ou de Spivak (1985). Plusieurs tendances se dégagent des recherches actuelles utilisant le concept d'altérisation : circonscription au champ des relations interculturelles, restriction du concept au niveau identitaire, manque d'approfondissement des dimensions morales (Meudec 2013). En effet, même si les aspects éthiques et moraux semblent traverser nombre de ces perspectives (via les termes suivants : stéréotypes négatifs ou péjoratifs, stigmatisation, dévalorisation, moralisation...), les relations étroites entre la mise à

distance sociale et les évaluations morales ne sont pas systématisées. L'altérisation, définie dans cet article comme processus de différenciation sociale et morale, peut être observée à la fois au sein de pratiques de recherches en sciences sociales, mais aussi à travers les discours politiques, médiatiques et les relations inter-individuelles au quotidien. Le présent article procédera à un bref rappel des relations entre anthropologie, « sorcellerie » et altérisation, montrant comment le domaine d'étude des pratiques magiques et sorcellaires illustre à merveille le processus d'altérisation. Une recherche doctorale sur la moralisation de la sorcellerie et la dimension éthique des pratiques magiques et sorcellaires à Sainte-Lucie viendra ensuite illustrer et appuyer le développement d'une nouvelle perspective donnée à l'étude de la construction des rapports d'altérisation.

### **Anthropologie, altérisation et « sorcellerie »**

L'anthropologie a contribué à produire de l'exotique, à créer l'altérité et à reproduire la logique d'altérisation en son sein (Cunin and Hernandez 2007). Au cours de l'histoire, les populations locales, les « indigènes » ont été altérisés dans un contexte où de nombreux anthropologues se sont rendus complices du colonialisme (Harrison 1991; Mafeje 1976). Aujourd'hui encore, « *there is the constant risk of exoticising, if not othering, the locals* » (Olukoshi and Nyamnjoh 2008:1). De telles critiques à l'égard de la « méthode anthropologique de l'altérisation » ressortent notamment de recherches axées sur l'étude des pratiques magiques et sorcellaires, là où l'on assiste à l'invention d'un « Autre ethnographique », généralement réduit à une seule dimension, ces pratiques étant renvoyées à la tradition, à l'irrationalité ou à un ailleurs (Kapferer 2003:5). La construction de la sorcellerie comme figure de l'Autre est une perspective partagée par plusieurs auteurs (Green 2005; Shaw 1997). Dans le cas du Paraguay, Blaser (2005:154) écrit par exemple : « *The concept of witchcraft provides an uncomfortably close example for anthropologists (...) of how enlightened critique reproduces and perpetuates hierarchical differences with enormous political consequences* ». La « sorcellerie » est souvent considérée en anthropologie comme un phénomène existant en soi, excluant de ce fait les mouvements sociaux et politiques donnant lieu à ou participant à son existence. Shaw (1997) considère en ce sens que la sorcellerie en Afrique doit être conçue comme le « produit de l'histoire de la traite atlantique ». Cela fait écho au travail de Siegel (2006) portant sur l'altérisation historique (*historical Othering*) de la sorcellerie en Indonésie ou à celui de Green (2005) soutenant, dans le cas de la Tanzanie, que les politiques d'éradication des pratiques

de sorcellerie et les recherches anthropologiques à leur sujet ont finalement contribué à leur institutionnalisation. Ces approches remettent en question le fait que la « sorcellerie » soit tenue pour acquise dans de nombreux travaux en sciences sociales, révélant la nécessité d'étudier la construction scientifique de la « sorcellerie ». Ces réflexions sur le statut à donner à la magie et la sorcellerie dans nos recherches conduisent au cœur des questionnements épistémologiques de l'anthropologie (Kapferer 2002).

L'altérisation de la « sorcellerie » opère par l'association de certaines pratiques au passé, à l'irrationnel, à l'ailleurs, aux superstitions et cela aboutit souvent au regroupement et à la catégorisation d'un ensemble de pratiques et de représentations variés sous un même vocable (Green 2005), quitte à forcer l'inclusion. Le cas de l'*obeah* à Sainte-Lucie illustre ce phénomène, là où l'altérisation se traduit bien souvent par l'attribution d'un caractère négatif et maléfique à un ensemble non homogène de pratiques. L'*obeah* est ici 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 » dans le cas de cette étude<sup>3</sup>.

### **L'altérisation comme processus de moralisation**

Cette recherche s'inscrit au sein des développements récents de l'anthropologie des moralités et de l'éthique (Fassin 2012; Lambek 2010a; Massé 2009). L'étude de la moralisation, impliquant une conception contextualisée de la morale, rend compte des processus d'attribution de qualités morales significatives à un phénomène, un objet ou une pratique (Howell 1997; Rozin 1997), ainsi que des processus de construction ou de maintien des valeurs, des jugements moraux et des « moralités (*moralities*) ». Cette conception dynamique et évolutive permet d'envisager les enjeux pluriels entourant la visibilisation ou la disparition de certaines valeurs morales (Lambek 1993), les changements moraux de fond d'une société, tout en se rappelant la possible coexistence de moralités au sein d'une même société ou d'un même individu.

À Sainte-Lucie, la moralisation négative de la « sorcellerie », c'est-à-dire l'attribution de valeurs morales négatives, s'exprime entre autres en termes d'altérisation. L'étude des processus de construction de l'*obeah* comme pratique sorcellaire maléfique démontre d'une part la nécessité d'envisager une définition non-essentialiste de la « sorcellerie » (mes recherches ayant démontré que l'*obeah* ne renvoie pas à un ensemble circonscrit

de pratiques précises ou à portrait typique de praticien) et, d'autre part, le fait que les pratiques et les personnes de/associées à la « sorcellerie » ne peuvent être conçues indépendamment de leur altérisation (au plan colonial, religieux, scientifique, médiatique, populaire). Une telle perspective permet de saisir la reconduction du caractère illégitime et immoral associé aux pratiques et aux praticiens de/associés<sup>4</sup> à l'*obeah*, alors que cette attribution émanait surtout des institutions coloniales et religieuses par le passé. Le concept d'altérisation aide à rendre compte de la moralisation négative des pratiques de/associées à l'*obeah* à Sainte-Lucie, lesquelles sont mises à distance et renvoyées aux autres, dans le temps ou dans l'espace, un phénomène constaté également par Mantz (2007) à la Dominique. Le pouvoir sorcellaire est ainsi attribué aux Autres, du Sud de l'île ou des régions reculées, aux anciens, aux Martiniquais, Haïtiens, Africains<sup>5</sup>. Pour paraphraser Sartre (1947), *l'obeah, c'est les autres*.

Plusieurs processus de moralisation ont été identifiés dans le cadre de cette recherche (Meudec 2013). Le processus d'assimilation renvoie aux glissements sémantiques et axiologiques – de sens et de valeurs – effectués envers des personnes, des pratiques ou des désignations. Ce phénomène rend par exemple compte de l'infléchissement fréquent existant au sein des conceptions locales entre l'usage de protections, la manifestation d'une « croyance en l'*obeah* », la possession de connaissances et la possibilité de pratiquer la « sorcellerie » (donnant lieu au raccourci selon lequel celui qui s'intéresse à l'*obeah* pratique). J'ai aussi démontré dans mon travail doctoral la façon dont l'intention, la prétention et l'action de se protéger sont souvent renvoyées à la pratique de l'*obeah* et par conséquent à un même registre maléfique. Un autre phénomène favorisant la moralisation négative des pratiques et des praticiens de/associés à l'*obeah* est le processus de dilution, apparaissant à travers l'utilisation de termes généralistes et euphémiques 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 euphémiques (*euphemistic designations*) » (Alleyne and Payne-Jackson 2004:121) – la « sorcellerie » n'étant que rarement nommée comme telle –, ce qui a pour effet d'instaurer de nombreuses ambiguïtés au sein des logiques accusatrices.

L'étude des discours moraux entourant l'*obeah* a permis de constater la présence d'un autre phénomène, qui agit souvent de pair avec l'altérisation, à savoir la contagion morale. À partir des travaux de Vignato

(1999) portant sur les logiques d'accusation dans un contexte de contamination au VIH/sida, de Masquelier (2008), et bien sûr de Douglas (1971), j'ai défini comme suit cette notion rattachée aux logiques accusatrices à Sainte-Lucie : la contagion morale est un processus de moralisation spécifique, caractérisé par l'attribution, par contact, de qualités morales similaires entre personnes, ou entre une personne et un objet ou un lieu. Dans le contexte saint-lucien – 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), en fonction de ses accointances avec l'Église catholique, de sa (dite) possession d'un objet ou d'un instrument d'*obeah* (protection, livre...). Ainsi, nombre de pratiques sont guidées par l'existence de risques potentiels associés à cette contagion morale, ce qui permet de comprendre les logiques de préservation ou de renforcement du statut moral des praticiens accusés, logiques basées entre autres sur le secret, la prudence et la revendication de non-malfaisance.

Toutefois, alors que la contagion morale aurait tendance à refléter une attribution de valeurs sur le mode du rapprochement, le processus d'altérisation procède quant à lui à partir d'une mise à distance, d'une exclusion. Dans ce travail, je définis le processus d'altérisation comme l'ensemble des processus discursifs et des actions, s'appuyant sur des critères de disqualification et des jugements moraux, qui attribuent, à certains individus ou groupes sociaux et ethnoculturels, une altérité irréductible et combinée à des valeurs morales généralement négatives.

### **Expressions de l'altérisation à Sainte-Lucie**

J'ai démontré dans ma recherche doctorale la pertinence du développement des enjeux éthiques et moraux de l'altérisation, ainsi que le nécessaire dépassement des termes généralistes binaires (Bien / Mal) pour approfondir l'étude du contenu moral de la différenciation sociale (Meudec 2013). En effet, même si cette polarisation Bien / Mal est omniprésente dans les discours à Sainte-Lucie, elle est davantage caractérisée par un mouvement dialectique et complémentaire entre ces deux pôles. Ainsi, Bien et Mal n'existent pas de façon absolue et ils s'incarnent de façon ambiguë dans des discours personnels à l'égard de personnes ou de pratiques précises. En effet, l'analyse de la « sorcellerie » comme objet de discours moraux et comme pratique éthique a permis de soutenir, d'une part, que les discours moraux de délégitimation et de moralisation négative (essentiellement les discours

coloniaux, religieux, publics, populaires, scientifiques, médiatiques et littéraires) ont participé pleinement à l'altérisation de l'*obeah*, et, d'autre part, que les cibles de ces processus d'altérisation – soit les praticiens de/associés à la « sorcellerie » – développent des stratégies variées pour répondre ou réagir à la mise à distance sociale et morale et aux accusations sorcellaires les concernant.

### *Enjeux historiques et coloniaux*

La pratique de l'*obeah* est officiellement illégale à Sainte-Lucie jusqu'en 2004 (Bilby et Handler 2012), date de publication du nouveau Code criminel dans lequel l'*obeah* n'est plus mentionné. Au cours de cette criminalisation passée, issue de la période coloniale et esclavagiste, les praticiens de l'*obeah* étaient qualifiés d'« empoisonneurs » (Savage 2012), d'« imposteurs ou de charlatans (*frauds or quacks*) » (De Barros 2007), et les pratiques religieuses étaient dites « primitives et barbares » (Paton et Forde 2012). L'argumentation coloniale favorisant la répression de l'*obeah* s'est déclinée en ces termes, les textes de loi venant entériner ces perceptions et instaurer officiellement l'illégalité de ces pratiques, d'ailleurs toujours d'actualité dans plusieurs pays caribéens (Bilby et Handler 2012; Paravisini-Gebert et Fernández Olmos 2011). De cette façon, le rôle positif de ces pratiques dans la vie quotidienne des esclaves a été minimisé (Bilby et Handler 2004). C'est donc à travers l'application d'une conception européenne de la « sorcellerie » aux pratiques de guérison des esclaves, se reflétant dans les choix étymologiques effectués par rapport au terme *obeah* (Bilby et Handler 2004), qu'un ensemble non homogène de pratiques a été défini par les Blancs de façon entièrement négative (Handler 2000). La moralisation négative et l'attribution d'un caractère maléfique à l'*obeah*, apparaissant dans les discours des colons, puis des représentants de la loi et du gouvernement (magistrats, juges, policiers...), ont subsisté dans les écrits scientifiques ultérieurs, notamment ethnographiques et historiques (Paton 2012). Ces derniers s'appuient en effet pour la plupart sur des données de seconde main empruntées aux premiers écrits eurocentristes et racistes, ce qui a déformé ou rendu partielle leur vision de l'*obeah* (Bilby et Handler 2004; Paton 2012). La reproduction des préjudices et des conceptions négatives par les universitaires est également mentionnée dans le cas des religions afro-cubaines (Ayorinde 2004).

Et l'altérisation actuelle de l'*obeah* reconduit en partie les représentations coloniales passées. En effet, l'application de la notion de « sorcellerie » aux pratiques associées à l'*obeah* illustre un processus d'altérisation

occidentalocentré, initié durant la colonisation et reconduit au fil des siècles. Le poids des préconceptions occidentales sur cet ensemble de pratiques spirituelles et religieuses en Jamaïque conduit Paton (2009:16) à parler de « construction coloniale de l'*obeah* » pour évoquer ce phénomène comme une création du colonialisme, le pouvoir colonial ayant produit l'*obeah* lui-même. Cette notion rend compte de l'institutionnalisation (coloniale, religieuse, scientifique) de l'altérisation de ces pratiques, laquelle s'est transmise aux conceptions locales ordinaires. Ainsi, la pratique de/associée à l'*obeah* s'est développée au quotidien de façon nécessairement secrète et dissimulée (Paravisini-Gebert et Fernández Olmos 2011), étant perçue principalement comme source de détérioration sociale et non plus comme instrument de résistance (Mantz 2007). Cette continuité axiologique de l'altérisation se traduit aujourd'hui par l'utilisation locale du terme *obeah* pour désigner des pratiques souvent jugées indésirables et maléfiques, ce qui fait écho à la réappropriation du terme de sorcellerie en Afrique (Geschiere 1997).

### *Enjeux linguistiques*

Au plan linguistique, il existe une différenciation morale et sociale entre les deux langues officielles à Sainte-Lucie (créole et anglais), lesquelles ne disposent pas du même contenu axiologique, comme Alleyne (1961) l'avait déjà constaté. L'altérisation de l'*obeah* opère à travers une association du créole et des personnes créolophones à l'*obeah*, et à une dévalorisation de cette langue et une disqualification des personnes associées. En effet, le créole est souvent considéré comme quelque chose de moins qu'un « vrai » langage (Garrett 2007), le terme « patois (*Patwa*) » (Frank 2001), connoté péjorativement, étant utilisé localement pour le désigner. En outre, les créolophones étant souvent plus âgés et les anglophones plus jeunes, cette altérisation s'exprime aussi en termes de différenciation générationnelle. La littérature s'ajoute au processus, constituant un élément de différenciation entre praticiens de l'*obeah* et prétendus praticiens, là où les praticiens lettrés, souvent plus jeunes, sont assez facilement soupçonnés d'accointances avec l'*obeah*. La possession et/ou l'usage de livres de livres de magie et de « sorcellerie » constitue alors un des signes de l'engagement sorcellaire. La Bible peut aussi parfois être empreinte de connotations maléfiques (Bougerol 1997), conduisant au soupçon à l'égard de personnes lettrées proches de l'Église catholique. On constate ici, à travers les accointances avec l'Église catholique et la possession/usage de livres de « sorcellerie », une des expressions du caractère transmissible et « contagieux » des attributions morales négatives asso-

ciées à l'*obeah*. Et c'est ici à partir de cette contagion perçue – faisant écho à une conception de l'efficacité magique procédant par effet de contagion (Mauss 1902) – que la logique d'altérisation s'exprime, visant des personnes et des pratiques auxquelles sont attribués des critères moralement mauvais.

### *Enjeux socio-économiques*

Les logiques d'altérisation s'appuient également sur des critères sociaux – générationnels et genrés – et géographiques. L'âge agit parfois comme moteur 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, chaque lieu revêtant des représentations différenciées. La mauvaise réputation des milieux ruraux se traduit par l'expression consacrée, le *bush* (brousse), qualifiant un lieu peu fréquenté, potentiellement dangereux, et supposément idéal pour les pratiques associées à l'*obeah*. Le milieu rural est parfois représenté comme plus dangereux, d'autant qu'on lui attribue aussi une présence plus grande de personnes âgées, créolophones et censément plus proches de leurs origines africaines, reflétant un processus d'assimilation entre caractéristiques sociales et ethnoculturelles. Les habitants des campagnes, créolophones, seraient marqués par une « africanité » plus grande, ce qui les rendrait davantage susceptibles de croire ou de pratiquer la « sorcellerie », même si, dans les faits, les praticiens de l'*obeah* sont aussi citadins<sup>6</sup>. Certains praticiens résident dans des zones reculées en campagne et cette caractéristique alimente le processus d'altérisation, faisant ici écho au phénomène d'inversion symbolique (Hell 2002; Taverne 1996) selon lequel l'éloignement géographique et social d'un praticien engendre l'attribution de qualités magiques et thérapeutiques plus grandes. Est donc attribué un pouvoir thérapeutique et/ou sorcellaire plus fort à l'Autre, un Autre « ethnique » ou « national », éloigné géographiquement, culturellement ou socialement. Le cas des « voyages thérapeutiques » à l'étranger, c'est-à-dire des séjours effectués par des praticiens saint-luciens pour offrir des soins, illustre ainsi le grand pouvoir thérapeutique et magico-sorcellaire alloué à l'altérité.

L'altérisation cible également certains groupes socio-professionnels (politiciens, magistrats, policiers). En ce qui concerne les policiers et les représentants de la loi, cette représentation a peut-être à voir avec le fait que

ces personnes 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 ainsi le fait que les policiers sont, en Jamaïque, à la fois les clients et les cibles des pratiques d'*obeah*. À Sainte-Lucie, la moralisation du statut socio-économique touche plus largement la réussite sociale et/ou professionnelle, autant chez les hommes que chez les femmes, l'attribution de « sorcellerie » pouvant être conçue comme « *a moral assertion often directed to curb an infraction such as the accumulation of power and wealth* » (Bond et Ciekawy 2001:323). Une mise à distance sociale et morale s'appuie aussi sur la prétendue pauvreté des praticiens de/associés à l'*obeah*, l'altérisation et l'attribution sorcellaire visant ici des personnes marginalisées, aux ressources économiques faibles, situées à l'autre pôle de l'échelle sociale, comme cela a pu être observé en Haïti (Hurbon 1987) ou en Tanzanie (Green 2005). Pauvreté et saleté sont souvent associées pour juger de l'immoralité des praticiens, de leur « mal propreté (*mal pwòpté*) » – matérielle, physique et morale. La notion de saleté morale devient ainsi propice pour illustrer ce processus moralisateur et ces attributions sorcellaires visant des praticiens sur la base de signes matériels extérieurs, 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, d'autant que l'attribution d'*obeah* s'exprime localement en termes de « tâche (*tach*) ».

Le genre intervient aussi dans les logiques d'altérisation à Sainte-Lucie, donnant lieu à l'existence d'une « moralité genrée » (Meudec 2009), laquelle s'exprime notamment dans le cadre des relations affectives et sexuelles. En effet, certains signes de l'engagement sorcellaire se construisent différemment selon le genre. Pour les hommes, c'est leur notoriété ou leur popularité auprès des femmes qui peuvent conduire à des accusations, le recours à l'*obeah* étant ici attribué à la volonté de séduire ou de pallier une impuissance sexuelle. L'attribution genrée des accusations s'effectue en cas d'exacerbation de traits associés à la masculinité, mais aussi parfois en cas de transgression des rôles de genre. Quant aux femmes, le jugement moral et sorcellaire fondé sur les relations affectives et sexuelles se traduit par un stigmatisme associé au célibat. En effet, parmi les femmes accusées d'*obeah*, praticiennes ou non, bon nombre sont relativement âgées, vivent seules, sont célibataires, divorcées, veuves ou en situation monoparentale – que cette situation soit voulue ou non,

revendiquée ou non. D'autres femmes accusées sont mariées ou vivent en concubinage, mais pour diverses raisons, sont financièrement autonomes et indépendantes de leur mari ou de leur conjoint. 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 société saint-lucienne. Le jugement d'immoralité ressort en cas de non-conformité aux critères « traditionnels » de féminité ou sur la base de certains comportements jugés arrogants, décadents ou défiant les conventions sociales (Mantz 2008). La sexualité est aussi visée, là où les femmes jugées infidèles, sexuellement actives ou homosexuelles sont stigmatisées, faisant écho aux écrits de Kelly (2002). Ces constats font écho à ce que Wilson (1969:71) nomme un « double standard de moralité sexuelle » dans la Caraïbe.

### *Enjeux ethnoculturels*

Le processus d'altérisation de l'*obeah* est aussi construit sur la base d'une différenciation ethnoculturelle, reliée à l'usage du créole ou à une implication personnelle dans des pratiques dites « traditionnelles ». On assiste alors à une distanciation reliée à l'attribution d'un certain crédit thérapeutique et magico-sorcellaire à des individus culturellement et socialement distants. Cette conception touche les personnes d'origine africaine, haïtienne ou indienne – souvent plus pauvres à Sainte-Lucie<sup>7</sup> – et cela renvoie à l'idée d'une survivance d'une « mentalité africaine » et d'une origine essentiellement africaine<sup>8</sup> des pratiques associées à l'*obeah*. Ce phénomène vise la pratique d'activités culturelles et « folkloriques » associées à l'Afrique, comme le *Kele* (Anthony 1986; Simpson 1973), un rituel qui a fait l'objet d'une condamnation importante par les Églises chrétiennes au cours de l'histoire. Cette forme d'altérisation vise aussi les Saint-Luciens disposant d'un phénotype associé à l'Afrique. Ainsi, on entend que les *vyé nèg* ou les *moun djiné*<sup>9</sup> sont plus à même de croire en l'*obeah*. La dépréciation des Noirs est souvent combinée à une valorisation des Blancs, un phénomène présent dans beaucoup d'anciennes sociétés esclavagistes. En effet, bien que la question du préjugé de couleur soit rarement débattue dans les sphères publiques et privées à Sainte-Lucie, pourtant objet de recherches ailleurs dans la Caraïbe (Bonniol 1992; Giafferi 2007), sa pertinence demeure indéniable dans cette société. En effet, l'existence de discours axiologiques différenciés selon des caractéristiques socioculturelles et phénotypiques va de pair avec des inégalités sociales et une hiérarchisation spatiale fondée sur un processus de racisation, cette dernière

étant alimentée actuellement par l'imposition du développement touristique « tout-compris » (Meudec 2015a).

L'évitement de la question des origines africaines des Saint-Luciens, faisant écho à la « convention d'évitement des relations raciales » présente en Colombie (Cunin 2000:171) ou en République dominicaine (Schaffler 2008), laisse la place à des préjugés souvent négatifs à l'égard de comportements associés au passé esclavagiste. Ces représentations témoignent d'une sorte de coupure face à l'histoire coloniale de ce pays, même si cette vision n'est pas partagée par tous, comme des membres du mouvement rastafari et des chercheurs ou membres d'organisations culturelles. À Sainte-Lucie, les images – médiatiques notamment – de l'Afrique sont souvent réduites à la pauvreté et aux guerres, réactivant l'idée selon laquelle « tout ce qui est mauvais vient d'Afrique ». La moralisation des pratiques, des personnes ou des comportements associés à l'Afrique se décline sur un mode principalement négatif, même si certains éléments culturels sont parfois valorisés, comme à Cuba (Argyriadis 2000). Le processus d'altérisation touche aussi les Haïtiens, et l'évocation d'Haïti suscite des jugements très souvent négatifs, faisant écho à la situation de stigmatisation vécue par les personnes d'origine haïtienne ailleurs dans la Caraïbe (Bougerol 2010; Mantz 2007; Reno 2008; Schaffler 2008).

### **Discours de (dé)légitimation (à l'égard) des praticiens**

L'examen de l'ensemble de ces critères de disqualification, organisateurs du jugement (Lambek 2010b), donne accès aux modalités d'expression des logiques d'altérisation et de moralisation négative de l'*obeah*. Cela donne un aperçu du contexte d'exercice des praticiens de/associés à l'*obeah* à Sainte-Lucie. Le processus de différenciation sociale et morale dont ils sont l'objet se fonde sur des représentations historiquement ancrées, sur des critères linguistiques, géographiques, générationnels et de genre, mais aussi sur des critères socioéconomiques et ethnoculturels, qui sont parfois interpellés de façon conjointe. Le processus d'altérisation à leur égard se traduit par une interprétation morale de certains comportements, capacités personnelles et caractéristiques relationnelles, signes physiques et critères socio-économiques ou ethnoculturels. Les conséquences possibles sont variables, allant de l'exclusion à l'attraction, de la dépréciation à la valorisation. Sur la base de critères esthétiques par exemple, la (dite) saleté, la (dite) laideur et la présence de signes associés à la marginalité (tatouages, piercings, cicatrices...) peuvent constituer des facteurs d'attraction, d'autant plus lorsqu'ils se combinent à un lieu d'exercice éloigné, à un statut socio-économique

faible ou à une origine ethnoculturelle dévalorisée. Certaines situations sont plus propices – mais pas systématiquement – aux attributions d'*obeah*. Pensons notamment aux imputations visant une femme âgée, pauvre, créolophone unilingue, 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, réputé arrogant et ayant des fréquentations jugées douteuses. Ce dernier cas invite d'ailleurs à déconstruire la figure classique du praticien de l'*obeah*, souvent perçu à Sainte-Lucie comme une personne âgée, créolophone, habitant en milieu rural et ayant des origines africaines marquées. En effet, mes recherches ont démontré que les personnes revendiquant une pratique de/associée à l'*obeah* sont également jeunes, anglophones, citadines et leurs pratiques sont tout autant teintées de référents européens et nord-américains qu'africains<sup>10</sup>. Ainsi, même si les discours sur l'*obeah* à Sainte-Lucie ont tendance à altérer ses origines en direction de l'Afrique ou de l'oralité, il faudrait aussi tenir compte des traditions écrites et occidentales ayant influencé ces pratiques ; cela transparait notamment dans l'utilisation d'ouvrages occidentaux au sein des pratiques : *The Sixth and Seventh Books of Moses* (De-Laurence 1910), *Egyptian Secrets* (Albertus Magnus 1997 [1919]), *The Secret Lore of Magic* (Shah Idries 1957), *Voodoo & Hoodoo* (Haskins 1990 [1978]), *Dragon rouge* (Anonyme 1997 (réédition)).

### Discours accusateurs et réactions à l'altérisation

Face à ces logiques d'altérisation, les praticiens de/associés à l'*obeah* développent des discours de renforcement et de préservation de leur statut moral, en partie pour répondre ou devancer l'altérisation et les évaluations morales négatives à leur égard. Ils deviennent ainsi, au quotidien, à la fois sujets et objets de l'altérisation. L'étude de leur travail éthique a permis la mise à jour de réactions récurrentes et, parmi celles-ci, la posture de mise à distance et de reproduction de l'altérisation est une des plus fréquentes. Cette attitude implique souvent un démenti et une revendication de non-malfaisance, lorsque les praticiens se défendent de « faire du mal », de mettre leurs pouvoirs en pratique « pour le sexe ou pour l'argent », de faire des remèdes « par la force ». Cette forme de démarcation identitaire (Argyriadis 2000) invite les praticiens à reconnaître l'existence de telles pratiques tout en rappelant le fait de ne pas être concernés personnellement, de ne rien savoir de l'*obeah* ou de ne pas fréquenter des gens qui y sont associés, traduisant une volonté d'évitement de la contagion morale. La posture exclusiviste permet de se

distancer des pratiques maléfiques, par exemple en revendiquant l'impossibilité d'avoir « deux Maîtres » ou de prôner autant le Bien et le Mal. Il s'agit aussi parfois de dénigrer les pratiques et comportements des autres praticiens, jugés « immoraux », ce qui permet du même coup d'afficher sa bonne moralité et de légitimer sa pratique. Ce positionnement éthique exclusiviste, socialement et moralement valorisé, revient à instaurer une frontière entre Eux et Nous (Bhabha 1994), entre ceux qui « croient en l'*obeah* » et ceux qui s'en défendent, entre ceux qui l'utilisent pour se protéger et ceux qui veulent « faire du mal ». Ainsi, alors que la posture exclusiviste constitue une réponse à l'altérisation (« je ne fais pas de mal »), elle reproduit en même temps un processus de différenciation et d'altérisation<sup>11</sup> à l'égard des pratiques et des personnes (« ce sont eux qui font du Mal ») dont on se démarque. Ce processus de distanciation permet de saisir la question de la reproduction de l'altérisation et des inégalités sociales par les individus stigmatisés et altérisés eux-mêmes (Schwalbe, et al. 2000).

Toutefois, d'autres discours plus intégrateurs coexistent avec cette posture exclusiviste moralement valorisée, tels ceux qui conçoivent la possibilité de l'existence des pratiques de l'*obeah* en excluant toute implication personnelle (« cela existe, mais je n'y crois pas »), ou encore en admettant l'efficacité de l'*obeah* sur autrui ou sur soi-même. De façon générale, la posture exclusiviste offre les meilleures garanties de protection de son statut moral, et c'est un discours largement adopté par la population, même si, concrètement, certaines personnes ont une pratique davantage marquée par l'inclusivité. Ce constat 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).

D'autres réactions à l'altérisation et aux attributions de « sorcellerie » sont possibles : il peut s'agir de déconstruire ces allégations, de les ignorer, de vouloir s'en protéger, ou bien de se les approprier et d'en tirer parti. La déconstruction des rumeurs opère souvent par un dénigrement des allégations proférées, notamment sur la base de leur prétendue irrationalité. Le praticien peut aussi invoquer une forme d'injustice en disant faire le Bien et recevoir du Mal en retour, ce qui revient à accuser les autres d'absence de discernement moral. Quant aux recours judiciaires, ils sont le plus souvent écartés, laissant place à des plaintes effectuées de façon officieuse. Ce constat, aussi effectué par Bougerol (2008) en Guadeloupe, est sans doute lié à la difficulté à fournir des preuves « scientifiques » de l'existence d'une pra-

tique magico-sorcellaire. On assiste donc davantage à des réactions marquées par l'indifférence et le pardon, une posture détachée permettant selon certains de contrecarrer les objectifs recherchés par les personnes accusatrices – à savoir d'entrer dans un rapport de forces. Cette réaction constitue alors un avantage par rapport aux accusateurs, le refus de s'abaisser à des sentiments de rancune illustrant une bonne moralité, voire un sentiment de supériorité morale. Ce détachement semble apprécié, voire recherché, dans la mesure où il apporte aussi des effets positifs, dont une protection découlant des doutes quant aux capacités réelles des personnes accusées. Toutefois, cette indifférence perçue peut également engendrer de nouvelles accusations, car la capacité de se doter de protections magico-sorcellaires est attribuée à des personnes jugées impassibles devant les médisances à leur sujet. Il peut aussi s'agir de mettre en garde face à un éventuel retour de bâton que pourraient connaître les personnes accusatrices, par exemple en accusant directement ces personnes (« celles qui m'accusent sont elles-mêmes impliquées dans l'*obeah* »). La démonstration de sa supériorité – tant morale que sorcellaire – se traduit parfois par une mise au défi adressée aux personnes accusatrices (« attrape-moi si tu peux »).

Quant aux appropriations et aux capitalisations des accusations et de l'altérisation, cela peut consister à se satisfaire de la notoriété induite par les accusations morales et sorcellaires, à constater une attribution croissante d'efficacité magique ou l'acquisition d'un certain pouvoir matériel, symbolique ou social, ou encore à observer une forme de protection dérivant de ces accusations. Tel est précisément le cas des attributions basées sur la marginalité ou sur ladite 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. Cette possible instrumentalisation des attributions constitue une forme de « capitalisation », c'est-à-dire une appropriation d'éléments des discours d'altérisation (Jensen 2011). Il s'agit là d'un processus actif et socialement situé illustrant la capacité d'agir (*agency*) des individus à l'intérieur de normes sociales et morales<sup>12</sup>. Cela fait écho aux réappropriations de certains termes péjoratifs pour en développer un usage positif, tels que les termes *queer* (Butler 1993), *gay* (Thurlow 2001), ou « Nègre » au sein du mouvement de la Négritude par exemple (Césaire 1973; Nielsen 2013).

Au sein de la diversité des réactions possibles face aux attributions morales et sorcellaires se déclinant sur

le mode de l'altérisation, deux tendances se dessinent. On assiste d'une part à une reproduction du processus d'altérisation, se traduisant par une mise à distance ou un dénigrement des Autres et donnant lieu à des accusations directes – basées sur une affiliation à l'*obeah*, un manque de rationalité ou une mauvaise moralité par exemple –, à la déconstruction des accusations, à la mise en avant d'une posture détachée ou au démenti. D'autre part, les réponses visent le maintien de son statut moral ou la démonstration de sa supériorité magique et morale. Tel est le cas de l'indifférence – constituant aussi une forme de reproduction – ou des discours visant la surenchère morale et la consolidation de son statut moral en cas de menace ressentie ou prévue. Toutefois, une réaction peut participer à ces deux mouvements, tel le démenti qui peut être associé à la préservation de son statut moral en même temps qu'il contribue à dénigrer la personne accusatrice. Cet approfondissement des réactions face aux attributions morales négatives permet la mise en lumière du caractère actif et dynamique de la réception des valeurs morales et des imputations sorcellaires par les personnes concernées, permettant de dépasser une conception binaire de l'existence des valeurs morales en termes de production / réception. Les postures plus actives (recours judiciaires, mises au défi, mises en garde et menaces, appropriations...) montrent comment la réception des valeurs morales participe de la production de celles-ci, voir contribue à la production de nouvelles moralités.

## Conclusion

Cette recherche a démontré que les discours sur l'*obeah* attestent d'enjeux de différenciation sociale (historique, linguistique, géographique, socio-économique et ethno-culturelle) qui doivent être analysés conjointement à une mise à distance morale. Et c'est à travers le concept d'altérisation que le lien systématique entre différenciation sociale et moralisation est développé. Les personnes altérisées seront davantage susceptibles d'être dénigrées, stigmatisées, socialement exclues et plus à même d'être associées à la « sorcellerie » et à des pratiques moralement mauvaises. Cette perspective permet de saisir le renvoi de la « sorcellerie » à « la pratique des Autres » (Rio 2003) ou à la « croyance de l'autre » (Favret-Saada 1977). De plus, cet article démontre la nécessité d'intégrer au concept d'altérisation les réactions et réponses à ce phénomène, associant ainsi perspective interne et externe. Il faut en effet davantage prêter attention au point de vue des personnes altérisées, et ce, non plus dans une perspective de victimisation ou axée sur la reproduction de l'altérisation, mais plutôt dirigée vers

la participation de telles réactions à la construction de nouveaux rapports sociaux et de nouvelles moralités.

Le concept d'altérisation doit être réhabilité en anthropologie et plus largement en sciences sociales, afin de répondre à une exigence de visibilisation des processus de (re)construction de ladite altérité. En effet, alors que l'altérité est au fondement même de la discipline anthropologique, il est regrettable que les processus à l'œuvre dans cette production soient peu étudiés dans cette discipline. Ce concept devrait être appliqué, non plus seulement au plan individuel ou identitaire ou dans le domaine des relations multiculturelles, mais encore de façon plus générale aux phénomènes de stigmatisation, de mise à distance sociale et d'attribution de caractéristiques morales négatives. Le concept d'altérisation, utilisé au départ pour qualifier un processus de différenciation sociale, doit prendre en compte simultanément les dimensions sociales et morales d'un phénomène, afin de saisir ce qui se joue moralement dans cette disqualification, ces discours accusateurs et ces pratiques discriminantes. Il s'agit dès lors de refuser de parler d'altérité en anthropologie – au profit de l'emploi du terme « altérisation » – ce qui consiste à faire acte d'une nécessaire « déprise » épistémologique (Mignolo 2013). Pour ce faire, l'approche privilégiant l'étude des aspects ordinaires, dynamiques et situationnels des rapports sociaux, de l'éthique et des moralités (Caton 2010; Lambek 2010b) devient pertinente. Cette approche en terme d'altérisation rend possible l'appréhension globale d'un phénomène complexe et diffus comme celui de la moralisation négative de l'*obeah* et plus largement des pratiques associées à la « sorcellerie » dans l'aire caribéenne.

Marie Meudec, University of Toronto Scarborough, Centre for Ethnography, 310 Saint Germain, apt.1, Québec, QC G1K 4M6, Canada. Courriel : marie.meudec@utoronto.ca.

## Remerciements

Je tiens à remercier ici mes superviseurs Raymond Massé (doctorat) et Michael Lambek (postdoctorat) ainsi que les évaluateurs sur mon comité de thèse, Nicolas Vonarx et Frédéric Laugrand, pour leurs suggestions et commentaires pertinents tout au long de mes recherches. Je remercie également les évaluateurs anonymes pour leurs remarques perspicaces de la version préalable de cet article. Au cours de mes recherches à Sainte-Lucie, j'ai pu bénéficier de l'accueil chaleureux des membres du Folk Research Center et de conversations fertiles avec Alison.

## Notes

- 1 Ce constat est effectué par plusieurs auteurs (Bhabha 1994; Bhattacharya 2009; Coupland 1999; Harrison 1991; Kilani 2000; Traustadóttir 2001; Trouillot 2003). Le caractère essentialiste ou réductionniste de l'altérité s'exprime notamment à travers l'utilisation du concept de culture (Fassin 2001) et ses dimensions impérialistes sont rappelées par exemple par Mafeje (1998:96), lequel se demande « si une anthropologie fondée sur 'l'altérité' peut éviter d'être raciste ».
- 2 Ces réflexions sur l'altérisation dépassent une analyse de la production de la différence, car l'altérisation existe quand des individus ou des groupes se voient dénier un statut clairement défini et donc lorsqu'ils sont mis à distance. En ce sens, « *the other is not only different or distant but also alien and deviant* » (Coupland 1999:5).
- 3 Cette situation n'est pas spécifique à la société saint-lucienne, même si le caractère illégitime de la pratique associée à l'*obeah* semble s'incarner de façon particulière dans cette société. Ma recherche doctorale porte sur l'étude systématique du langage de l'*obeah*, de ce que revêt l'usage de ce terme lorsqu'il est attribué à des personnes ou des pratiques et plus rarement lorsqu'il sert d'identification. Davantage utilisé comme jugement moral à Sainte-Lucie, dans un contexte où presque tout le monde dément une quelconque affiliation à l'*obeah*, l'usage du terme *obeah* au sein des écrits des sciences sociales doit être questionné (Meudec 2015b).
- 4 Le choix de l'expression « de/associé » est motivé par la volonté d'inclure à la fois une perspective interne et externe de l'*obeah*, considérant ensemble les processus d'attribution et d'identification. Elle désigne ainsi les personnes qui se voient attribuer la pratique de l'*obeah* ainsi que celles, peu nombreuses, qui se réclament de cette pratique.
- 5 Ce processus d'altérisation visant l'Afrique et Haïti, et ce qui y est associé, ne porte sur des éléments spécifiques, ou en tout cas identifiables de façon absolue. Il fonctionne plutôt à travers l'attribution – suivant un processus mêlant assimilation et contagion morale (voir plus loin dans le texte) – de caractéristiques négatives à tout ce qui est (dit) Africain / Haïtien, les éléments retenus étant variables selon les situations observées.
- 6 Dans le cas de Trinidad et Tobago, Forde (2012) évoque ce décalage entre un ensemble de représentations et les faits en termes de « mystifications » de l'*obeah*, là où ces pratiques sont localisées en milieu rural et éloigné, alors que la majorité des personnes accusées de pratiquer l'*obeah* vivent en ville.
- 7 Selon une enquête du Gouvernement de Sainte-Lucie, intitulée *The Assessment of poverty in St. Lucia, vol III, The Quantitative Assessment of Poverty in St. Lucia* (2006:24), les personnes indigentes, pauvres et vulnérables sont entre 87% et 94% des descendants d'Africains (Ethnicity African Descent/Negro/Black) et environ 3% sont des personnes d'origine indienne.
- 8 Du point de vue des personnes qui renvoient les origines de l'*obeah* essentiellement à l'Afrique, la possibilité de l'existence de pratiques similaires dans d'autres régions du monde (Amériques, Europe) sera souvent exclue et le

processus d'adaptation des esclaves et de leurs descendants au contact des autres groupes en présence (Autochtones, Européens, Indiens) sera aussi minimisé.

- 9 Le premier terme, signifiant littéralement « vieux nègre », est défini de façon restrictive par « personne irresponsable » (Frank 2001). Dans les faits, son utilisation courante reflète un fort contenu moral et pourrait être traduit par « personne jugée mauvaise ». Quant à celui de *moun djiné*, la définition donnée par Frank (2001) renvoie uniquement au phénotype et non à une appartenance ethnoculturelle : « *djiné* : *person with very dark, blue-black skin (see also : nèg)* ». À Ste-Lucie, cette catégorisation ethnique (*moun djiné*) utilisée pour qualifier les personnes descendantes directes d'Afrique dispose souvent d'une connotation péjorative, ce qui fait que cette origine est très peu revendiquée, suscitant plutôt de la honte et du déni.
- 10 Ce constat rejoint les propos de Putnam (2012:245), laquelle montre qu'au début du 20<sup>e</sup> 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). Une réflexion sur l'« africanité » d'autres pratiques spirituelles caribéennes, *santeria* et *regla de ocha*, est brillamment développée par Palmié (2013) dans son dernier ouvrage.
- 11 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.
- 12 Les expressions de la capacité d'agir ou de l'agencéité (*agency*) sont développés ailleurs en termes de résistance morale (Meudec 2015b), ce qui renvoie à toute forme de réaction à la différenciation sociale et morale qui ne contribue pas directement à la reproduction de l'altérisation, soit le « laisser-faire », le démenti, la mise au défi, la capitalisation.

## Références

Alleyne, Mervin C.

1961 Language and Society in St. Lucia. *Caribbean Studies* (Rio Piedras, San Juan, P.R.) 1(1):1–10.

Alleyne, Mervin C. et Arvilla Payne-Jackson

2004 *Jamaican Folk Medicine. A Source of Healing*. Mona, Jamaica: University of the West Indies Press.

Anderson, Claudette A.

2008 Judge, Jury or Obeahman? Power Dynamics in the Jamaican House O'Law. *Dans* *Obeah and Other Powers : The Politics of Caribbean Religion and Healing* (conference). Newcastle (Papier non-publié).

Anonyme

1997 *Le Grand Grimoire ou Dragon rouge : L'Art de commander les esprits célestes, aériens, terrestres, infernaux, avec le vrai secret* (réédition). Paris: Éditions Bussière.

Anthony, Patrick A.B.

1986 The Encounter Between Christianity and Culture: The Case of The "Kele" Ceremony in St. Lucia. *Dans* *Research in Ethnography and Ethnohistory of St-Lucia. A Preliminary Report*. Manfred Kremser et

Karl Rudolf Wernhart, dirs. Pp. 103–120. Wien: Berger & Söhne.

Argyriadis, Kali

2000 Des Noirs sorciers aux "babalaos" : analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane. *Cahiers d'études africaines* 40(160):649–674. <http://dx.doi.org/10.4000/etudesafriaines.43>.

Ayorinde, Christine.

2004 *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*. Gainesville: University Press of Florida.

Bhabha, Homi K.

1994 The other question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism. *Dans* *The Location of Culture*. Homi K. Bhabha, dir. Pp. 94–119. London: Routledge.

Bhattacharya, Kakali

2009 Othering Research, Researching the Other: De/Colonizing Approaches to Qualitative Inquiry. *Dans* *Higher Education: Handbook of Theory of Research*. John C. Smart, dir. Pp. 105–150. New York: Agathon Press. [http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4020-9628-0\\_3](http://dx.doi.org/10.1007/978-1-4020-9628-0_3).

Bilby, Kenneth M. et Jerome S. Handler

2004 Obeah: Healing and Protection in West Indian Slave Life. *Journal of Caribbean History* 38:153–183.

2012 *Enacting Power: The Criminalization of Obeah in the Anglophone Caribbean, 1760–2011*. Kingston: University of the West Indies Press.

Blaser, Mario

2005 Border Dialogue: An Essay on Enlightened Critique, Witchcraft and the Politics of Difference. *Dialectical Anthropology* 29(2):139–158. <http://dx.doi.org/10.1007/s10624-005-4832-0>.

Bond, George Clement et Diane M. Ciekawy

2001 *Witchcraft Dialogues, Anthropological and Philosophical Exchanges*. Athens, Ohio: Ohio University: Center for International Studies.

Bonniol, Jean-Luc

1992 *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*. Paris: Éditions Albin Michel.

Bougerol, Christiane

1997 *Une ethnographie des conflits aux Antilles : jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris: Presses Universitaires de France.

2008 Actualité de la sorcellerie aux Antilles. *Cahiers d'études africaines* 48(189-190):267–281.

2010 Une rumeur à la Guadeloupe. De certaines pratiques supposées des Haïtiens. *Terrain* 54(54):130–139. <http://dx.doi.org/10.4000/terrain.14003>.

Butler, Judith

1993 Critically Queer. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1:17–32.

Caton, Steven C.

2010 Abu Ghraib and the Problem of Evil. *Dans* *Ordinary ethics. Anthropology, Language, and Action*. M. Lambek, dir. Pp. 165–184. New York: Fordham University Press.

Césaire, Aimé

1973 *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.

- Coupland, Nikolas  
1999 "Other" representation. *Dans Handbook of pragmatics 1999* de Jef Verschueren. Jan-Ola Östman, Jan Blommaert et Chris Bulcaen, dirs. Pp. 1–24. Amsterdam et Philadelphia: John Benjamins.
- Cunin, Élisabeth  
2000 Le métissage dans la ville. Apparences raciales, ancrage territorial et construction de catégories à Cartagena (Colombie). Thèse, Toulouse 2 Le Mirail.
- Cunin, Élisabeth et Valeria A. Hernandez  
2007 De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie. *Journal des anthropologues* 110–111:9–25.
- De Barros, Juanita  
2007 Dispensers, Obeah and Quackery: Medical Rivalries in Post-Slavery British Guiana. *Social History of Medicine* 20(2):243–261. <http://dx.doi.org/10.1093/shm/hkm031>.
- DeLaurence, L.W.  
1910 *The Sixth and Seventh Books of Moses*. Chicago: The DeLaurence Company.
- Delphy, Christine  
2008 *Classer, dominer. Qui sont les « autres » ?* Paris: La Fabrique Éditions.
- Dorlin, Elsa (dir.)  
2009 *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Douglas, Mary  
1971 *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris: Éditions François Maspéro.
- Fassin, Didier  
2001 Culturalism as ideology. *Dans Cultural Perspectives on Reproductive Health*. Carla Makhoul Obermeyer, dir. Pp. 300–317. Oxford: Oxford University Press.
- Fassin, Didier, dir.  
2012 *A Companion to Moral Anthropology*: Oxford: Wiley-Blackwell. <http://dx.doi.org/10.1002/9781118290620>.
- Favret-Saada, Jeanne  
1977 *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.  
2009 *Désorceler*. Paris: Éditions de l'Olivier.
- Forde, Maarit  
2012 *The Moral Economy of Spiritual Work: Money and Rituals in Trinidad et Tobago*. *Dans Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing*. Diana Paton et Maarit Forde, dirs. Pp. 198–219. Durham et London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822394839-008>.
- Frank, David  
2001 *Kwéyòl Dictionary*. Castries: Ministry of Education, Gvt of Saint Lucia.
- Garrett, Paul B.  
2007 "Say It Like You See It": Radio Broadcasting and the Mass Mediation of Creole Nationhood in St. Lucia. *Identities (Yverdon)* 14(1–2):135–160. <http://dx.doi.org/10.1080/10702890601102605>.
- Geschiere, Peter  
1997 *The Modernity of Witchcraft, Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Giafferi, Natacha  
2007 *Une ethnologue à Port-au-Prince. Question de couleur et luttes pour le classement socio-racial dans la capitale haïtienne*. Paris: L'Harmattan.
- Green, Maia  
2005 Discourses on inequality: Poverty, public bads and entrenching witchcraft in post-adjustment Tanzania. *Anthropological Theory* 5(3):247–266. <http://dx.doi.org/10.1177/1463499605055959>.
- Handler, Jerome S.  
2000 *Slave Medicine and Obeah in Barbados. Circa 1650 to 1834*. *New West Indian Guide* 74(1–2):57–90. <http://dx.doi.org/10.1163/13822373-90002570>.
- Harrison, Faye V.  
1991 *Decolonizing anthropology. Moving further toward and anthropology of liberation*. Washington, DC: Association of Black Anthropologists, American Anthropological Association.
- Haskins, Jim  
1990 [1978] *Voodoo & Hoodoo: Their Tradition and Craft as Revealed by Actual Practitioners*. New York: Scarborough House.
- Heintz, Monica (dir.)  
2009 *The Anthropology of moralities*. New York et Oxford: Berghahn Books.
- Hell, Bertrand  
2002 *Honnis mais efficaces! Inversion sociale et pouvoir thérapeutique dans le système de la possession au Maroc*. *Dans Convocations thérapeutiques du sacré*. Jean Benoist et Raymond Massé, dirs. Pp. 247–274. Paris: Karthala.
- Howell, Signe, ed.  
1997 *The Ethnography of Moralities*. London et New York: Routledge.
- Hurbon, Laënnec  
1987 *Le barbare imaginaire*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.
- Jensen, Sune Qvotrup  
2011 Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies* 2(2):63–78.
- Kapferer, Bruce  
2002 *Outside All Reason: Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology*. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 46(3):1–30.  
2003 *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*. New York: Berghahn.
- Kelly, Raymond C.  
2002 *Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief*. *Dans A Reader in the Anthropology of Religion*. Michael Lambek, dir. Pp. 258–274: Oxford: Blackwell Publishers.
- Kilani, Mondher  
2000 *L'invention de l'Autre. Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot.
- Lambek, Michael  
1993 *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourse of Islam, Sorcery and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.

- 2010a Ordinary ethics. *Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- 2010b Toward an Ethics of the Act. *Dans* Ordinary ethics. Language Anthropology and Lambek Action de Michael, eds. Pp. 39–63. New York: Fordham University Press.
- Mafeje, Archie
- 1976 The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences. *Canadian Journal of African Studies* 10(2):307–333. <http://dx.doi.org/10.2307/483835>.
- 1998 Conversations and Confrontations with my Reviewers. *Codesria*.
- Magnus, Albertus.
- 1997 [1919] *Egyptian Secrets, or White and Black Art for Man and Beast*. Chicago: Egyptian Publishing.
- Mantz, Jeffrey W.
- 2007 Enchanting Panics and Obeah Anxieties: Concealing and Disclosing Eastern Caribbean Witchcraft. *Anthropology & Humanism* 32(1):18–29. <http://dx.doi.org/10.1525/ahu.2007.32.1.18>.
- 2008 Sexual Scapegoating. Dominica's Political Economy of Witchcraft and Erotic Accusation. *Dans* Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing (conference). Newcastle (papier non-publié).
- Masquelier, Adeline
- 2008 When Spirits Start Veiling: The Case of the Veiled She-Devil in a Muslim Town of Niger. *Africa Today* 54(3):39–64. <http://dx.doi.org/10.2979/AFT.2008.54.3.38>.
- Massé, Raymond
- 2009 Anthropologie des moralités et de l'éthique. *Anthropologie et Sociétés* 33(3):21–42.
- Mauss, Marcel
- 1902 Esquisse d'une théorie générale de la magie. *Dans* Sociologie et anthropologie. Marcel Mauss, dir. Paris: Presses Universitaires de France.
- Meudec, Marie
- 2009 Une anthropologie des moralités de l'obeah à Ste-Lucie. *Anthropologie et Sociétés* 33(3):175–191. <http://dx.doi.org/10.7202/039687ar>.
- 2013 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*. Non-publié. Québec: Université Laval.
- 2015a (sous presse) Moralités et politique à Ste-Lucie, le cas de la sorcellerie (obeah) comme idiome d'expression de la souffrance sociale, économique et politique. *Dans* Magique, tragique, politique : Pragmatiques et épistémologies religieuses de l'économie en Amérique latine. M. Hébert et J. Legoas, dirs. Québec: Presses de l'Université Laval.
- 2015b (soumis) Ordinary Ethics of Obeah in St Lucia. *Small Axe. A Caribbean Platform for Criticism*.
- Mignolo, Walter
- 2013 Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique. *Mouvements* 73(1):181–190. <http://dx.doi.org/10.3917/mouv.073.0181>.
- Nielsen, Cynthia R.
- 2013 Frantz Fanon and the Négritude Movement: How Strategic Essentialism Subverts Manichean Binaries. *Callaloo* 36(2):342–352. <http://dx.doi.org/10.1353/cal.2013.0084>.
- Olukoshi, Adebayo et Francis B. Nyamnjoh
- 2008 Editorial. *CODESRIA Bulletin* 1/2:1–4.
- Palmié, Stephan
- 2013 *The Cooking of History. How Not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: The University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226019734.001.0001>.
- Paravisini-Gebert, Lizabeth et Margarite Fernández Olmos
- 2011 *Creole Religions of The Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. 2nd edition. New York: New York University Press.
- Paton, Diana
- 2009 Obeah Acts: Producing and Policing the Boundaries of Religion in the Caribbean. *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 13(1):1–18. <http://dx.doi.org/10.1215/07990537-2008-002>.
- 2012 The Trials of Inspector Thomas: Policing and Ethnography in Jamaica. *Dans* Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing. Diana Paton et Maarit Forde, dirs. Pp. 172–197. Durham et London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822394839-007>.
- Paton, Diana et Maarit Forde, dirs.
- 2012 *Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing*. Durham et London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822394839>.
- Putnam, Lara Elizabeth
- 2012 Rites of Power and Rumors of Race: The Circulation of Supernatural Knowledge in the Greater Caribbean, 1890–1940. *Dans* Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing. Diana Paton et Maarit Forde, dirs. Pp. 243–267. Durham et London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822394839-010>.
- Reno, Fred
- 2008 L'immigrant haïtien entre persécutions et xénophobie. *Hommes & Migrations* 1274:132–142.
- Rio, Knut M.
- 2003 The Sorcerer as an Absented Third Person. *Dans* Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery. Bruce Kapferer, dir. Pp. 129–154. New York: Berghahn.
- Rozin, Paul
- 1997 Moralization. *Dans* Morality + Health. Allan M. Brandt et Paul Rozin, dirs. Pp. 379–401. New York et London: Routledge.
- Saïd, Edward
- 1978 *Orientalism*. Londres: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul
- 1947 *Huis-Clos*. Paris: Gallimard.

- Savage, John  
 2012 *Slave Poison / Slave Medicine: The Persistence of Obeah in Early Nineteenth-Century Martinique. Dans Obeah and Other Powers. The Politics of Caribbean Religion and Healing.* Diana Paton et Maarit Forde, dirs. Pp. 149–171. Durham et London: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822394839-006>.
- Schaffler, Yvonne  
 2008 *We don't do Vodou, we're not like them: Religion and Identity in the Dominican Republic. Dans Obeah and Other Powers: The Politics of Caribbean Religion and Healing (conference).* Newcastle (papier non-publié).
- Schwalbe, Michael, D. Holden, D. Schrock, S. Godwin, S. Thompson et M. Wolkomir  
 2000 *Generic Processes in the Reproduction of Inequality: An Interactionist Analysis. Social Forces* 79(2):419–452. <http://dx.doi.org/10.1093/sf/79.2.419>.
- Shah Idries, S.  
 1957 *The Secret Lore of Magic. Books of the Sorcerers.* Abacus: Sphere Books.
- Shaw, Rosalind  
 1997 *The Production of Witchcraft / Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone. American Ethnologist* 24(4):856–876. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1997.24.4.856>.
- Siegel, James  
 2006 *Naming the Witch.* Stanford: Stanford University Press.
- Simpson, George Eaton  
 1973 *The Kele (Chango Cult) in St.Lucia. Caribbean Studies (Rio Piedras, San Juan, P.R.)* 13(3):110–116.
- Spivak, Gayatri Chakravorty  
 1985 *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. History and Theory* 24(3):247–272. <http://dx.doi.org/10.2307/2505169>.
- Taverne, Bernard  
 1996 *La construction sociale de l'efficacité thérapeutique, l'exemple guyanais. Dans Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical.* Jean Benoist, dir. Pp. 19–35. Paris: Karthala.
- Thurlow, Crispin  
 2001 *Naming the "outsider within": homophobic pejoratives and the verbal abuse of lesbian, gay and bisexual high-school pupils. Journal of Adolescence* 24(1):25–38. <http://dx.doi.org/10.1006/jado.2000.0371>.
- Traustadóttir, Rannveig  
 2001 *Research with others: Reflections on representation, difference and othering. Scandinavian Journal of Disability Research* 3(2):9–28. <http://dx.doi.org/10.1080/15017410109510773>.
- Trouillot, Michel-Rolph  
 2003 *Global Transformations: Anthropology and the Modern World.* New York: Palgrave Macmillan.
- Vignato, Silvia  
 1999 *Le corps exclu : notes sur le sida en Malaisie. Autrepart* 12:87–103.
- Wilson, P.J.  
 1969 *Reputation and Respectability: A Suggestion for Caribbean Ethnology. Man* 4(1):70–84. <http://dx.doi.org/10.2307/2799265>.
-