Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

64 | 2015

Enquêter en terrains difficiles

Enquêter sur la violence

Défis méthodologiques et émotionnels

Sylvie Ayimpam

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3852>

DOI : 10.4000/civilisations.3852

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 22 décembre 2015

Pagination : 57-66

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Sylvie Ayimpam, « Enquêter sur la violence », *Civilisations* [En ligne], 64 | 2015, mis en ligne le 30 décembre 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3852> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/civilisations.3852>

Enquêter sur la violence

*Défis méthodologiques et émotionnels **

Sylvie AYIMPAM

Résumé : Il est question dans cette contribution de porter un regard réflexif sur l'évolution des postures méthodologiques à travers des enquêtes ayant eues comme point focal l'étude des « violences ordinaires ». Ces postures méthodologiques sont passées d'une attention exclusivement centrée sur les positions et les discours victimaires à la construction d'une approche diachronique et situationnelle qui a permis de mettre en exergue les cycles d'échange de la violence. La principale question étant de savoir si le chercheur devait considérer comme de la violence des actes que les enquêtés ne définissaient pas comme tels et vice-versa. Or, les violences liées aux phénomènes de répression sociale anti-sorcière correspondent bien, semble-t-il, à ces formes de violences « admises » par la société et plus ou moins « tolérées », tant dans l'espace privé que dans l'espace public. Elles renvoient ainsi, aux constructions sociales de l'intolérable. La contribution montre que l'étude de la violence entraîne dans tous les cas des dilemmes éthiques et méthodologiques.

Mots-clés : violences ordinaires, ethnographie, empathie, limites de l'intolérable, éthique.

Abstract: This paper considers the variety of approaches and methods in fieldwork studies about ordinary violence issues. This variety spans from approaches exclusively focused on victims to situational and diachronic approaches revealing long lasting reciprocal violent exchanges. Whatever the approach considered the main issue remains the categorization of violence which is quite often not defined as such by field informants and respondents. This is especially the case with anti-sorcery social violence that is most of the time widely tolerated in any African society. Indeed, this toleration of violence socially draws the moral limits of what is "unacceptable" in a society and of the legitimacy of coercion. Therefore all fieldwork approaches on ordinary violence are confronted with an unsolvable ethical dilemma.

Keywords: ordinary violence, ethnography, empathy, limits of unacceptable, ethics.

* Ce texte est issu d'une communication présentée au Colloque de l'APAD organisée sous le thème « Enquêter en contexte de développement et d'urgence : Accès, Risques, Savoirs, Restitutions », CIRAD & SupAgro, Montpellier 13-15 juin 2013. Je remercie les participants pour leurs commentaires qui m'ont permis d'améliorer le texte.

Une ethnographie de la violence est-elle possible ? Cette question posée conjointement par Gérard Lenclud, Elizabeth Claverie et Jean Jamin il y a une trentaine d'années (1984) trouve encore sa pertinence aujourd'hui, lorsqu'on investigate les formes de la violence en lien avec la question de la sorcellerie en Afrique. Je tenterai d'apporter quelques éléments de réponse à cette question en m'appuyant sur ma propre expérience ethnographique, et d'analyser les problèmes méthodologiques et éthiques soulevés par les recherches sur le thème de la violence sociale en général, et sur celui de la violence liée à la sorcellerie en particulier. S'il s'agit des questions sensibles quel que soit le terrain où on peut les aborder, elles prennent une dimension particulière quand on y travaille dans une ville comme Kinshasa, où règne une effervescence par rapport à la question de la sorcellerie.

Il sera question dans cette contribution de porter un regard réflexif sur l'évolution des postures méthodologiques à travers des enquêtes ayant eu comme point focal l'étude des « violences ordinaires ». Ces postures méthodologiques sont passées d'une attention exclusivement centrée sur les positions et les discours victimaires à la construction d'une approche diachronique et situationnelle qui a permis de mettre en exergue les cycles d'échange de la violence. Il faut dire que les premiers matériaux recueillis qui révélaient les différences de conceptions de la violence entre enquêteur et enquêtés ont posé très tôt le problème de la délimitation consensuelle d'une sphère de comportements pouvant être reconnus comme violents. Ceci soulève à la fois la question de la subjectivité du chercheur et celle de la signification de la violence observée (Aijmer et Abbink, 2000). La principale question est de savoir si le chercheur doit considérer comme de la violence des actes que les enquêtés ne définissent pas comme tels et vice-versa. La question est d'autant plus intéressante que l'étude des violences ordinaires – définies par Pierre Janin et Alain Marie (2003) comme celles qui prennent place dans le quotidien des rapports sociaux et qui sont banalisées par la société – suppose de porter l'attention sur des formes de violence qui seraient « admises » par la société et plus ou moins « tolérées » par les personnes concernées. Ces violences « tolérées » tireraient leur légitimité du fait qu'elles se rattacheraient à des « traditions » ou à des formes de régulation sociale « anciennes ». Or, les violences liées aux phénomènes de répression sociale anti-sorcière correspondent bien, semble-t-il, à ces formes de violences « admises » par la société et plus ou moins « tolérées », tant dans l'espace privé que dans l'espace public. Elles renvoient ainsi, en suivant Didier Fassin et Pierre Bourdelais (2005), aux constructions sociales de l'intolérable. Mais que la violence soit ordinaire ou qu'elle soit spectaculaire, son étude entraîne dans tous les cas des dilemmes éthiques et méthodologiques :

The specific ethical dilemmas of the work that researchers are engaged in while working in violent and conflict-affected settings lead researchers to question what methodological adaptations can be made to, for instance, protect informants, reduce risk for research team [...] or find reliable information in a climate of rumour, silence, innuendo, and suspicion. (Pottier et al., 2011 : 12)

Dans les lignes qui suivent, je présenterai tout d'abord le contexte de la recherche en tentant de rendre compte du climat d'effervescence entourant la question de la sorcellerie à Kinshasa. Ensuite, je reviendrai sur l'accès au terrain, sur le positionnement

du chercheur autochtone face à la méfiance et à la suspicion que soulève son intérêt pour ce type de questions, ainsi que sur la gestion des émotions que cela suscite. Je terminerai par une discussion sur la difficulté pour le chercheur à faire preuve d'empathie pour le présumé agresseur comme il le fait pour la présumée victime, difficulté qui n'est pas sans liens avec celle de pratiquer la neutralité axiologique – censée être au cœur de la démarche ethnographique – lorsqu'il travaille sur un tel thème.

La sorcellerie à Kinshasa

Comment le chercheur « rencontre »-t-il la question de la « sorcellerie » à Kinshasa ? Quand ce n'est pas l'objet principal de sa recherche, cette question s'impose à lui essentiellement de deux manières. Sous la forme, d'abord, de soupçons ou d'accusations lancés au détour de conversations, ensuite sous la forme de récits qui circulent sur le mode de la rumeur. Car, en parlant de « sorcellerie », on fait référence ici à la construction sociale et urbaine du phénomène et à ses représentations par l'imaginaire social commun. En effet, à Kinshasa, le discours sur la sorcellerie est omniprésent dans les conversations de la vie de tous les jours, dans l'espace public comme dans l'espace privé, au point qu'il aboutit à une mise en évidence prononcée de la figure du « sorcier ».

Il est un fait que la ville de Kinshasa connaît, depuis 1990, une période très difficile à cause d'une crise économique aiguë, continue et multiforme. Des problèmes économiques insolubles doublés d'années de guerre civile et des violences politiques ont fini par lézarder les institutions sociales, provoquer des tensions intenses, et on observe que la vie des citadins et de la Cité en sont profondément affectés (Trefon, 2014 : 14-17). Avec la crise et l'effondrement du monde du travail, la ville a connu un boom du pentecôtisme (Davis, 2006) et les Eglises charismatiques se sont développées de manière fulgurante. Ces courants religieux sont au cœur de la production urbaine incessante du discours sur la sorcellerie comme l'a bien montré dans ses travaux Filip De Boeck. Il a d'ailleurs établi un lien entre la crise durable et multiforme que vit Kinshasa et l'effervescence contemporaine de la question de la sorcellerie : la réinvention constante du vécu urbain y est mise en œuvre dans les espaces enchanteurs du fondamentalisme chrétien, aussi bien que dans un contexte délirant et obsessionnel de production des discours relatifs à la sorcellerie, l'un et l'autre étant profondément mêlés (De Boeck, 2012). Selon Mike Davis (2006), le renouveau pentecôtiste à Kinshasa est en phase avec un renouveau spirituel enraciné dans l'histoire locale et dans un contexte historique récent où la politique s'était radicalement discréditée. Depuis lors, les affaires de sorcellerie n'opposent plus seulement les membres de la parenté, mais elles tendent à sortir de l'espace familial où elles étaient jadis circonscrites et à envahir l'espace public. Il y a dans la ville un climat de peur, voire de paranoïa généralisée des citadins concernant d'éventuelles agressions occultes dont ils pourraient être l'objet et qui pourraient provenir de n'importe qui. C'est cela qui, me semble-t-il, rend compliquée pour le chercheur autochtone l'intérêt scientifique pour cette question.

En ce qui me concerne, ma première « rencontre » avec la question de la sorcellerie sur le terrain a eu lieu à l'occasion d'une enquête ethnographique au Grand marché de Kinshasa, où je travaillais sur le thème de l'économie informelle. Le Grand marché, comme milieu social, n'échappe pas à une certaine ambiance de « religiosité », que l'on

observe un peu partout à Kinshasa, et à cette sorte de paranoïa collective concernant les agressions en sorcellerie (Ayimpam, 2014). Au cours de l'enquête, la récurrence du discours sur (et des allusions à) la sorcellerie chez mes interlocuteurs, quel que soit le sujet que j'abordais, m'a amenée petit à petit à m'intéresser de près à cette question, et à suivre cette piste suggérée par les informateurs eux-mêmes. Tant que les interlocuteurs en parlaient spontanément, sans que je ne prenne l'initiative d'aborder le sujet, ça ne posait pas de problèmes. Dès que j'ai commencé à recueillir plus systématiquement les avis des uns et des autres sur ce sujet, les problèmes ont commencé. C'est dans cette foulée que j'en vins à enquêter sur une première « affaire » de sorcellerie au Grand marché. Il s'agissait d'un cas de conflit opposant une jeune commerçante à son ancienne patronne, une riche commerçante, qu'elle accusait de sorcellerie et désignait comme responsable de sa maladie, de la faillite de ses affaires et de tous ses malheurs. A l'occasion de cette étude de cas, mes relations avec certains enquêtés commencèrent à se dégrader : le fait de côtoyer cette riche commerçante pour les besoins de l'enquête m'attira les foudres d'autres commerçants. J'avais beau expliquer le bien-fondé méthodologique du recoupement des informations, je parlais en vain. Auparavant, comme cela arrive souvent en ethnographie, j'avais déjà fait face aux attitudes méfiantes et soupçonneuses des enquêtés, qui par leur méconnaissance des conditions de l'enquête ethnographique, pensaient que j'étais une sorte d'espionne cherchant à capter des informations pour les utiliser contre eux. Mais cet épisode contribua à déplacer les soupçons et la méfiance vers un champ assez névralgique à Kinshasa : je devins l'objet de suspicions de complicité malveillante dans un milieu où les gens ont la hantise des « attaques sorcières », avec comme conséquences l'évitement ou l'agressivité de la part de plusieurs enquêtés, voire la rupture. Je devais gérer à la fois le sentiment de peur que je ressentais face aux attitudes intimidantes de mes anciens amis, et le sentiment de colère face à ce qui me semblait une injustice, afin de poursuivre mon enquête sur les autres thèmes qui m'intéressaient. J'ai ainsi perdu certaines amitiés que j'avais péniblement réussi à nouer avec des informateurs au Grand marché pendant ces longs mois d'enquête.

Quelle empathie face à la violence ?

Après cette première enquête, j'ai eu l'occasion de participer à un programme de recherche sur les conflits et les violences ordinaires¹. J'enquêtais depuis quelques semaines déjà auprès de plusieurs familles où je recueillais des témoignages sur des conflits et des expériences de violence, lorsque j'ai commencé à étudier un conflit important opposant deux segments d'une parentèle autour de l'héritage et de la succession d'une parcelle d'habitation. Ce conflit, qu'ils n'arrivaient pas à régler eux-mêmes, les conduisit auprès d'un pasteur réputé, pour demander conseil et tenter de régler l'affaire. J'avais obtenu l'autorisation d'accompagner la famille dans cette église. Pendant que nous y étions, et que les membres de la famille s'exprimaient devant le pasteur, il y eut irruption d'un groupe de gens qui amenaient avec eux une vieille dame qu'on accusait d'avoir été surprise en « flagrant délit » de sorcellerie. Son fils qui était

1 Il s'agit du programme de recherche *Conflits et violences structurelles ordinaires : Approche comparative dans huit villes africaines*, (2007-2011) de l'Agence nationale de la recherche en France.

membre de cette Eglise, était présent dans le groupe mais ne disait rien. Une femme du groupe prit la parole pour dire au pasteur que la vieille dame était une sorcière dont « l'avion nocturne » avait connu une panne sèche. Elle affirmait que la dame était ainsi tombée nue près d'un arbre aux petites heures du matin. Mais elle niait le fait d'être une sorcière, elle avait été amenée auprès du pasteur pour que celui-ci établisse le diagnostic et tranche l'affaire. La vieille dame ne parlait pas, mais elle avait l'air hagard et portait sur elle des traces de coups et de sévices : blessures, égratignures, éraflures.

Comme tous ceux qui étaient présents ce jour-là dans cette église, ma curiosité fut piquée au vif par cette affaire. Ayant grandi dans la ville de Kinshasa, ma jeunesse a été peuplée de ces mythes, de ces histoires que l'on raconte autour du mode opératoire des sorciers. Et la description qui était faite ce jour-là du « flagrant délit » dont on accusait la vieille dame correspondait point pour point à un de ces mythes urbains qui parcourent la ville sous forme de rumeurs. Le pasteur calma la foule et après s'être concerté avec quelques-uns de ses collaborateurs, il décida que la vieille dame allait séjourner pendant quelques temps dans l'église pour que l'on procède à sa « cure d'âme », et éventuellement à sa délivrance. Je brûlais d'envie d'en savoir plus. Je pris rapidement la décision d'enquêter sur cette affaire. Par l'intermédiaire d'un membre du staff de l'Eglise, j'obtins l'autorisation du pasteur de suivre l'affaire, de participer aux séances de « cure d'âme » et de délivrance de la vieille dame : je pus donc commencer mon enquête. Il faut dire que le récit de vie de la vieille dame que j'avais recueilli en suivant les différentes séances de sa « cure d'âme » à l'église suggérait que l'accusation de sorcellerie dont elle était l'objet était notamment l'aboutissement d'un long processus conflictuel, de violences et de soupçons au sein de la famille. Pour mieux l'appréhender, je fis le choix méthodologique d'une recherche diachronique et décidai d'enquêter aussi dans la famille et d'interroger les différents protagonistes de cette affaire. Cette enquête s'étala pendant deux ans sur plusieurs mois, qui m'amènèrent ainsi à réinterroger longuement la vieille dame et à enquêter également auprès de ses sœurs, de son fils, de l'épouse de son fils, des précédentes épouses de son fils, des amis de son fils, des voisins du quartier, ainsi que des personnes qui avaient soustrait la vieille dame des mains des jeunes gens qui voulaient la lyncher.

Cependant, à l'occasion de l'enquête, je reçus de nombreux reproches de la part des différents interlocuteurs, et particulièrement des membres du staff de l'Eglise. Ils me disaient avoir l'impression par mon attitude et mes questions que je me moquais de leurs croyances à la sorcellerie et que j'étais parfois ironique. Un diacre me dit que « l'école m'avait déformée » et qu'il avait le sentiment que je n'avais de la compassion que pour la vieille dame et non pour ses « victimes » ; que j'avais tendance à prendre son parti dans la manière dont je formulais mes questions ou mes objections. En réalité il n'avait pas tort, car il exprimait assez clairement ce que certains de mes interlocuteurs me reprochaient de manière indirecte ou détournée. En effet, dans le cas de cette vieille dame, comme dans les autres cas de violence sociale que j'avais étudiés, j'avais parfois tendance à m'ériger en défenseur des personnes qui m'apparaissaient a priori comme des victimes. Je devenais comme une sorte de justicière de la « cause des opprimés ».

La lecture des travaux d'Adam Ashforth sur l'insécurité spirituelle dans le township de Soweto en Afrique du Sud, fut déterminante pour le changement de ma posture méthodologique. Ashforth part d'une histoire qui avait semé la panique à Soweto : celle d'un serpent invisible, appelé en langue zouloue *Inkosi ya Manzi* (le Roi des eaux) qui

menaçait de détruire certaines habitations dans un quartier de Soweto, quartier construit sur un lieu qui était jadis infesté de serpents. Ashforth était sidéré par le fait que les habitants de Soweto aient si peur d'une telle menace, et avait engagé une enquête pour savoir qui était vraiment ce *Inkosi ya Manzi* et pourquoi les gens avaient si peur de ses menaces². Je ne relaterai pas ici le cheminement de l'enquête d'Ashforth, mais me limiterai à citer un extrait de son texte qui m'a aidée à rectifier le tir :

Inkosi ya Manzi, comme les forces appelées « sorcellerie », a une signification par rapport à une ouverture sur les relations avec l'ineffable [...] Etant donné que cette ouverture coexiste à Soweto avec un sentiment général du malheur combiné à une insécurité quotidienne – conséquence de la pauvreté, de la violence, de la maladie et des difficultés de tous ordres – et une conscience aiguë, visible dans la vie de tous les jours, du fait que des gens et d'autres entités possèdent la capacité de faire le mal par des moyens invisibles, cette orientation peut devenir en elle-même une source d'anxiété intense [...] Et je suggérerais que les moments où les histoires de serpents et de sorciers arrêteront de provoquer le rire pour devenir des sujets du plus grand sérieux sont des moments où l'on reconnaît qu'il existe un danger tangible, marqué par une vraie souffrance. (Ashforth, 2000 : 165-167)

La description qu'a faite Adam Ashforth de l'anxiété permanente, du sentiment d'insécurité dans lequel vivent les habitants de Soweto, liés à la récurrence du malheur dans la vie quotidienne et à la pauvreté, correspond à ce qu'on observe également à Kinshasa. Ce que je refusais de voir jusqu'alors – et qu'Ashforth décrivait si bien –, c'est la vraie souffrance des personnes qui se croient ou se disent ensorcelées et le sentiment de peur qui les anime. Ces personnes connaissent souvent de manière récurrente l'infortune ou le malheur dans leur vie. Dans le cas de cette vieille dame accusée de flagrant délit de sorcellerie par exemple, j'étais personnellement révoltée qu'une dame de plus de septante ans puisse faire l'objet de sévices pour des accusations dont personne n'avait réussi à apporter la preuve, que j'en oubliais qu'il me fallait avoir aussi de l'empathie pour les autres protagonistes de l'affaire qui avaient eux aussi connu beaucoup de malheurs. Il en allait de même pour les autres personnes qui essayaient de régler l'affaire, c'est-à-dire les membres du staff de l'Eglise qui, somme toute, n'étaient pas de mauvaise foi.

En poursuivant cette enquête, j'ai essayé alors de prendre au sérieux les propos et les croyances de tous mes interlocuteurs, victimes présumées ou agresseurs présumés et, par le biais de cette empathie, de combattre mes propres préjugés et préconceptions. Je dois avouer que ce n'était pas facile et que c'était un équilibre à réinventer à chaque rencontre ; car combiner empathie et distance, respect et sens critique est, comme le montre Olivier de Sardan (2008), un vrai dilemme, surtout lorsqu'une bonne partie

2 J'étais au début de mes enquêtes dans la même posture qu'Ashforth alors que je travaillais dans ma propre société. Jean-Pierre Olivier de Sardan (2008) souligne que l'accès aux représentations éniques n'est en rien donné à l'avance, même pour le chercheur autochtone, et qu'il doit être conquis par un travail d'enquête. Il montre que les chercheurs qui travaillent dans leur propre société ne partagent le plus souvent qu'une partie des représentations et des sens communs des sujets qu'ils étudient.

de ce que vos interlocuteurs racontent vous semble surréaliste³. Abordant la question de l'empathie pendant l'entretien, il indique en effet que le chercheur a le devoir dans un premier temps de « prendre au sérieux » ce que son interlocuteur lui dit et, après l'entretien, d'appliquer le doute méthodique, un décryptage critique, voire soupçonneux. Cela ne signifie pas de prendre pour argent comptant tout ce qu'on lui dit, mais bien que le chercheur est tenu professionnellement à accorder du crédit aux propos de son interlocuteur pendant l'entretien, même s'ils apparaissent dans son univers de sens comme étranges ou suspects. Il s'agit en fait d'une injonction contradictoire inhérente à la gestion de l'entretien, car le chercheur ne peut accéder au sens des propos de son interlocuteur qu'en s'incorporant la logique de ce qui est dit (Olivier de Sardan, 2008 : 62-63).

Ces principes méthodologiques que je n'avais pas eu de difficulté à appliquer auparavant en travaillant sur d'autres thèmes furent quasiment « oubliés » en travaillant sur ce thème de la violence qui touchait profondément ma sensibilité. J'ai dû littéralement réapprendre à faire preuve d'empathie pendant les entretiens ; et il s'agissait à travers cet effort d'empathie, de « prendre au sérieux » les propos de mes interlocuteurs comme on l'a dit, et de comprendre la souffrance de l'autre, que cet autre soit présumé agresseur ou présumée victime.

En changeant de posture, l'enquête sur cette affaire de « flagrant délit » de sorcellerie devint très intéressante pour moi sur le plan méthodologique. Ce cas a souligné, bien plus clairement que les autres que j'avais étudiés, l'inversion de la position de victime et d'agresseur dans l'étude de la violence liée à la sorcellerie. La particularité de la violence sorcière, telle qu'ont pu finalement l'exprimer mes interlocuteurs, ne réside pas seulement dans la douleur psychique qu'elle engendre, mais aussi dans le sentiment d'être exposé sans défense à la volonté malfaisante d'un autre sujet. La sorcellerie est bien pour eux un mode particulier d'expression de la violence, mais qui se traduit à mon sens par un double processus de persécution et de victimisation en construisant une figure inversée du persécuteur et de la victime. Ce processus enchaîne des violences psychiques et physiques multiples, bien réelles. En effet, la reconnaissance sociale des signes de victimisation construit la figure du persécuteur (le sorcier) conçu comme un être qui détient le pouvoir invisible de porter gravement atteinte à l'intégrité de ses victimes et de leurs biens. Elle construit aussi la figure de la victime qui fait l'objet de l'ensorcellement. Mais la violence s'exerce dans les deux sens de la réciprocité de l'échange social (Ayimpam, 2008) : au harcèlement persécutif exercé par le présumé sorcier répondent les violences psychiques (soupçon, accusation, humiliation, ostracisme) et physiques (supplice, lapidation) exercées par la répression sociale anti-sorcière, qui sont elles, bien réelles.

3 Ayant longtemps travaillé dans les milieux pentecôtistes, Sandra Fancello (2008) s'est demandée, quant à elle, si la sympathie était la condition de l'empathie. Elle a montré que le respect de la foi des autres, voire la compréhension de l'autre, n'impliquait pas nécessairement la sympathie, et que celle-ci n'impliquait pas non plus l'adhésion. De son point de vue, les formes d'expression et les implications quotidiennes d'une religiosité exacerbée peuvent amener le chercheur à travailler sans affinité avec le milieu étudié, voire avec d'autant plus de distance, et parfois même de « crispations », que les pressions pour le conduire à se convertir peuvent être nombreuses et incessantes.

Les limites du « tolérable »

A travers les différentes enquêtes que j'ai menées à Kinshasa sur le thème des violences ordinaires, le recueil des narrations et des témoignages de souffrance des victimes ayant été soumises à ces violences ordinaires « tolérées » par la société m'a finalement confrontée à la question de la limite sociale ou culturelle du « tolérable ». L'examen des données recueillies à des périodes différentes montre que cette question de la limite du « tolérable » traverse implicitement ou explicitement les différents entretiens. Mais elle se dessine plus clairement dans les données récemment recueillies. La coupure culturelle, subjective et/ou cognitive qui m'apparaissait dans les premières enquêtes comme significative de l'opposition enquêteur (*etic*)/enquêtés (*emic*), apparaît dans les enquêtes plus récentes comme une ligne de fracture idéologique qui oppose aussi les gens d'une même société urbaine. Mes dernières enquêtes montrent que cette fracture culturelle oppose aujourd'hui les acteurs sociaux spécialisés dans la répression anti-sorcière et tous ceux qui luttent contre la violence exercée envers les enfants, par exemple : les uns croient à la sorcellerie, les autres disent ne pas y croire⁴. Les seconds qualifient d'inutile et de violente la répression sociale anti-sorcière, tandis que les premiers la jugent légitime et nécessaire. A ce sujet, au Congo, un processus socio-politique long et sinueux, marqué par de vifs débats entre des conceptions opposées, a abouti il y a quelques temps à la promulgation d'une loi nouvelle⁵ qui tente de protéger les enfants en traçant les « limites du tolérable ». Selon mon expérience, la difficulté particulière que pose l'ethnographie des violences relatives à la sorcellerie, tient très précisément à l'impossibilité de se tenir longtemps dans la posture de neutralité axiologique censée être au cœur de la méthode ethnographique. La violence a pour spécificité d'être un thème de recherche qui exige à un moment ou à un autre de l'enquête de s'engager et d'abandonner le relativisme culturel.

De ces expériences d'enquête de terrain, je peux dire que la neutralité axiologique telle que définie par Max Weber (1959) comme l'attitude du chercheur consistant à ne pas émettre de jugement de valeur dans son travail me semble difficile à tenir lorsqu'on travaille sur un thème comme celui de la violence, et plus spécifiquement de la violence en lien avec la sorcellerie. S'il s'agit pour certains sociologues, comme Weber, de s'abstenir de porter des jugements sur les valeurs d'une culture donnée, il est question pour d'autres (Bourdieu, 2000) de s'abstenir de porter un jugement sur les valeurs d'un ou de plusieurs individus. La dernière acception part du postulat selon lequel il y a toujours dans une société plusieurs systèmes de valeurs qui cohabitent. En effet, il peut y avoir des valeurs ou des croyances largement partagées, et d'autres peu partagées, tout comme il y a des valeurs qui fragmentent franchement la société. Pour certains auteurs la neutralité axiologique est un leurre, pour d'autres c'est une utopie : « la neutralité axiologique est en effet et avant tout un *projet*, un projet à la fois nécessaire et impossible. Il n'est pas de science sociale sans adhésion à ce projet, comme il n'est pas

4 Ces enquêtes récentes sont menées dans le cadre du programme de recherche *L'Etat et les institutions face à la sorcellerie dans l'Afrique contemporaine : Violence, Justice, et droits de l'homme* (EINSA) (2012-2016), programme soutenu par l'Agence nationale de la recherche en France (ANR).

5 Il s'agit de la loi n° 09/001 du 10 janvier 2009, « Portant protection de l'enfant ». Cette loi érige notamment en infraction pénale les accusations de sorcellerie portées à l'encontre des enfants.

de science sociale sans prise de conscience de ce que ce projet a d'utopique » (Olivier de Sardan, 2008 : 326).

Quoiqu'il en soit, une neutralité axiologique qui consisterait à s'abstenir de porter des jugements de valeur sur les croyances des individus me semble difficile à pratiquer lorsque le chercheur se trouve face à des croyances génératrices de violence, comme celles qui apparaissent dans ces recherches que je mène depuis plusieurs années. Est-il possible d'observer de manière neutre puis d'analyser des faits en rapport avec la violence sans porter de jugement normatif ? Est-il possible de travailler ainsi sur un thème qui en soi ne fait qu'appeler des jugements de valeurs ? C'est là, me semble-t-il, que la difficulté à pratiquer la neutralité axiologique rencontre la difficulté à pratiquer l'empathie : savoir se mettre à la place de l'individu ou tenter de penser comme lui a été singulièrement difficile quand l'individu en question était pour moi un présumé agresseur dans une histoire de violence. Ici, les principes méthodologiques heurtent ceux de la morale. En fin de compte, ma propre position sur la neutralité axiologique rejoint la ligne de Max Weber (1959). Comme il le dit si bien, il ne s'agit pas de refuser de porter tout jugement de valeur sur les actions des interlocuteurs. Il s'agit plutôt pour le chercheur de se donner tout d'abord les moyens de comprendre comment et pourquoi ils agissent comme ils le font. Ce n'est qu'après avoir bien compris qu'il peut se permettre de juger. La posture du chercheur est d'éviter que des jugements a priori, issus de ses propres valeurs et croyances, ne l'empêchent d'accéder à la compréhension d'un phénomène donné, mais surtout aux logiques d'action des protagonistes dans une histoire.

Références citées

- AIJMER Göran et JON ABBINK (éds), 2000. *Meanings of violence : A cross cultural perspective*. Oxford : Berg.
- ASHFORTH, Adam, 2000. « Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne », *Politique Africaine*, 77, pp. 143-169.
- AYIMPAM, Sylvie, 2008. « Violences sociales et exclusions réciproques en milieu urbain africain. Le cycle des échanges de violence dans les rapports familiaux », *Bulletin de l'APAD*, 27-28, pp. 57-74.
- , 2014. *Economie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*. Paris : Karthala.
- BOURDIEU, Pierre, 2000. « A contre-pente. Entretien réalisé avec Pierre Bourdieu ». Entretien réalisé par Philippe Mangeot et préparé avec l'aide de Stany Grelet, Victoire Patouillard et Jeanne Revel, *Vacarme*, 14, pp. 4-14.
- DAVIS, Mike, 2006. *Le Pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*. Paris : La Découverte.
- DE BOECK, Filip, 2012. « Etre un danger et être en danger. Exclusion et solidarité dans un monde d'insécurité spirituelle », in Bruno Martinelli et Jacky Bouju (éds), *Sorcellerie et violence en Afrique*, pp. 85-105. Paris : Karthala.
- FANCELLO, Sandra, 2008. « Travailler sans affinités. L'ethnologue chez les convertis », *Journal des anthropologues*, 114-115, pp. 65-90.
- FASSIN Didier et Pierre BOURDELAIS (éds), 2005. *Les constructions de l'intolérable*. Paris : La Découverte.
- JANIN, Pierre et Alain MARIE, 2003. « Violences ordinaires, violences enracinées, violences matricielles », *Politique Africaine*, 91 : pp. 5-12.
- LENCLUD, Gérard, Elizabeth CLAVERIE et Jean JAMIN, 1984. « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Etudes rurales*, 95-96 « Ethnographie de la violence », pp. 9-22.

- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 2008. *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- POTTIER, Johan, Laura HAMMOND et Christopher CRAMER, 2011. « Navigating the terrain of methods and ethics in conflict research », in Laura Cramer, Laura Hammond et Johan Pottier (éds), *Researching violence in Africa : Ethical and methodological challenges*, pp. 1-22. Leiden, Boston : Brill Publishers.
- TREFON, Theodore, 2004. « La réinvention de l'ordre à Kinshasa », in Theodore Trefon (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa*. Tervuren, Paris, MRAC/L'Harmattan : pp. 13-32.
- WEBER, Max, 1959. *Le savant et le politique*. Paris : Plon.