

Sous la direction de
Salomé Deboos et Lucas Lartigue

Pour une anthropologie engagée



Réflexivité, Terrains, Concepts

**éditions
de l'ill**

Penser l'ailleurs
Penser l'ailleurs

POUR UNE ANTHROPOLOGIE ENGAGÉE

Sous la direction de
Salomé Deboos et Lucas Lartigue

Pour une
anthropologie engagée
Réflexivité, Terrains, Concepts



Remerciements

Nous tenons à remercier en premier lieu Tiphaine Duriez, directrice du laboratoire de recherche LADEC qui a encouragé cette initiative et a soutenu cette publication.

En second lieu, Claire Massard, la gestionnaire du laboratoire de recherche qui a permis que cette réflexion puisse s'organiser matériellement.

Enfin, nous tenons à remercier les chercheur·e·s et enseignants chercheur·e·s, doctorant·e·s et jeunes docteur·e·s qui ont nourri notre réflexion et plus particulièrement Sophie Godefroit qui nous fait l'honneur de participer à cette publication.

Image de couverture : Dans les Huttong de Beijing, 2015 (photo Salomé Deboos)

Table des matières

Prolégomènes	7
Introduction	
par Salomé Deboos	9
Des difficultés d’insertion sur son terrain de recherche	11
Vivre la différence	13
Se décentrer	18
Se recentrer	20
Croire aux « esprits » L’ethnographie expérientielle comme méthodologie de recherche éthique parmi les Napo Runa d’Amazonie équatorienne	
par Arthur Cognet	23
Introduction	23
Chercher une légitimité à la recherche ethnographique sur le terrain	25
L’ethnographie expérientielle et les esprits	30
Les esprits au quotidien avec les Napo Runa	32
Faire de la recherche avec les esprits et les rêves	40
Devenir désirable pour les esprits	43
Conclusion	47
Ethnographier l’activisme écologiste : la possibilité de la recherche face à la répression d’État	
par Lucas Lartigue	51
Introduction	51
Ritournelle sémantique et répression : à l’assaut de la pensée critique	53
De la possibilité de questionner le monde : chercheurs et militants en danger	61
Contre les fondements de la science moderne, un savoir relationnel co-produit par les corps	65
Conclusion : anthropologues et écologistes, un même combat	70

« À la recherche » des données ethnographiques : deux expériences de recherche (Iran, Venise)	
par Elisabetta Perrazzelli	73
Visible et invisible de deux expériences religieuses à l'ombre des Alborz : la « fête » de Āshurā et le culte de guérison de Bivarzin (2010-2013 ; 2023)	77
<i>Le travail dans les petits hôtels de Venise.</i>	
Nouvelles formes de dépendances : de la convention collective de travail au contrat individuel direct.	82
Glossaire	90
Le terrain comme expérience affective	
par Qëndresa Shaqiri	93
Contexte de recherche : la Scuola-Città Pestalozzi	95
Comprendre la dimension affective	96
Le chercheur comme sujet culturel	99
Présence de l'ethnologue et réactions des participants de recherche	103
Conclusion	108
Les sanglots de l'anthropologue blanc : de l'éthique personnelle de l'anthropologue sur le terrain	
par Sophie Goedefroit	111
Prologue	115
Instant 1 : La métamorphose	116
Instant 2 : Quand le terrain se dérobe	120
Instant 3 : La nausée	125
Biographie des auteurs	133
DEBOOS Salomé	133
COGNET Arthur	133
GOEDEFROIT Sophie	134
LARTIGUE Lucas	134
PERRAZZELLI Elisabetta	134
SHAQIRI Qendresa	135
Bibliographie	137
Table des illustrations	151

Prolégomènes

Lorsqu'en janvier 2023, Lucas Lartigue et moi-même nous sommes mis autour de la table pour réfléchir aux thématiques susceptibles d'être transverses aux différents terrains et objets de recherches des jeunes chercheuses, chercheurs, doctorantes et doctorants du laboratoire, nous avons constaté que la question des limites du terrain et celle de la création de savoir ressortaient comme un invariant. En effet, l'actualité nous convoquait à nous interroger sur la place du chercheur en anthropologie et sur la manière dont son terrain est à la fois lieu de connaissance et d'engagement.

Cet ouvrage collectif rend compte d'une pensée réflexive sur le vécu de chercheuses et chercheurs en anthropologie et nous livre un témoignage original et riche sur ce qu'est être anthropologue aujourd'hui.

Introduction

par Salomé Deboos

« Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder
près de soi ; mais pour étudier l'homme, il faut
apprendre à porter sa vue au loin »

J.J. Rousseau, 1781,
Essai sur l'origine des langues, chap. VIII

La réflexion entreprise autour de la construction et la transmission du savoir dans le cadre des sciences humaines et plus particulièrement de l'ethnologie et de l'anthropologie est directement en lien avec le vécu même de l'anthropologue sur son terrain. D'ailleurs, les concepts de la discipline ont directement été forgés par l'expérience professionnelle et de terrain des anthropologues comme ce fut le cas pour Morgan et les premières théories de la parenté, Evans-Pritchard et les théories en anthropologie du politique, Hocart et les théories en anthropologie des rituels... Aussi, plutôt que de revenir sur les débats séculiers qui animent notre discipline, je partirai d'un exemple concret directement lié à la diversité de mes terrains et leurs mises en mots et analyse dans le cadre de travaux scientifiques pour comprendre comment le chercheur, à la fois ancré dans son terrain et pourtant toujours cet « autre » sur ce terrain est celui qui tout à la fois fait pont entre des sociétés et des cultures différentes et rend compte d'un savoir local auprès de sa communauté scientifique.

L'anthropologue est dans le monde et dans le même temps doit effectuer une distanciation suffisante de son vécu pour être en capacité de l'envisager comme objet d'étude et de recherche. Sa vision du terrain est à la fois proche et lointaine.

Mes expériences professionnelles et terrains de recherche successifs au Mali, Burkina Faso, Egypte et France, ont contribué à une réflexion encore en construction autour de la thématique de l'identité en tant que « *feuilletage*, assemblage de composantes matérielles et immatérielles » (Héritier, 2008 : 60), sa construction, déconstruction puis transmutation. Cette *pensée en marche* continue de nourrir mes travaux scientifiques relatifs aux évolutions de la construction identitaire personnelle et communautaire des habitants de la vallée du Zanskar dans l'Himalaya indien. Nous envisagerons donc dans ce chapitre introductif, en quoi l'anthropologue, de par son positionnement dans l'intime de son terrain de recherche est tout à la fois membre de la communauté étudiée et étranger à cette communauté. Comment la position d'entre-deux de l'anthropologue est à l'origine d'un cycle infini de constructions, destructions, recompositions de savoirs disciplinaires. Puis au-delà de notre chapitre introductif, nous envisagerons, au travers de cinq expériences de terrain en France et à l'étranger tout d'abord en quoi les référents afflictifs impactent directement la perception du chercheur sur son terrain dans sa relation aux enquêtés (Qendresa Shaqiri) puis la manière dont les données ethnographiques multisites (Iran et Italie) permettent au chercheur une relecture intimiste et distanciée de son terrain pour une production de savoir objectivée (Elisabetta Perrazzelli). Dans un troisième chapitre Lucas Lartigue nous invite à repenser l'ethnographie en situation conflictuelle au travers d'expériences de terrains où chercheurs et enquêtés risquent parfois leur vie, avant d'aborder dans un quatrième chapitre l'immersion et la nécessité pour le chercheur en anthropologie d'être initié et d'adhérer aux croyances de son terrain amazonien pour comprendre la portée cognitive et sémantique des témoignages des locuteurs avec lesquels il interagit (Arthur Cogné). Enfin, nous terminerons cet ouvrage par un retour sur une longue expérience de terrain de Sophie Goedefroit à Madagascar, seule professeur en Anthropologie en France aujourd'hui à encore être dans la mesure de produire une actualisation du savoir relatif à ce terrain puisque seule chercheuse en France à travailler dans la discipline sur ce terrain. Quels sont les difficultés de construction d'un savoir quand sa spécialité est en danger ?

Mais avant, revenons sur les spécificités de la formation de notre discipline car comme le mentionnait Johann Sfar dans une émission radiodiffusée, « obtenir des petites minutes de silence pendant lesquelles on fait taire nos certitudes » est la condition première pour

laisser la place à une altérité dans la construction de la pensée scientifique.

Aussi, dans un premier temps, je reviendrai sur les difficultés d'insertion sur le terrain puis aborderai les implications du vécu de l'altérité pour comprendre l'importance du décentrement dans la perception des enjeux apparents et plus racinés du terrain, et enfin je terminerai ce chapitre par l'importance du recentrement du chercheur sur le cœur de sa discipline pour une construction et un partage d'un savoir.

Des difficultés d'insertion sur son terrain de recherche

Lors de mon premier séjour en Inde, les conditions climatiques me poussèrent vers les hauteurs himalayennes où les pluies diluviennes de la mousson n'arrivaient pas encore. Après quatre jours de car depuis New-Dehli, j'arrivai finalement à Leh. Nous étions au lendemain de la dernière guerre indo-pakistanaise, la guerre de Kargil, et la région se remettait difficilement. Des bombardements avaient encore lieu à Srinagar et dans les environs de Kargil, d'ailleurs, une bombe explosa à Kargil le lendemain de mon passage dans cette ville, point nodal permettant de rejoindre le Zaskar.

Ainsi, lorsque j'arrivai à Leh, les rares *guest-houses* encore en service affichaient complet. Finalement, une femme me fit signe, m'amena chez elle et me signifia qu'elle pouvait me louer une natte dans la cuisine. J'acceptai. Elle était Zaskarpa. Deux jours plus tard, j'étais en route pour Padum, avec une adresse dans les mains.

Ma première impression lorsque j'arrivai à Padum, fut celle d'avoir atteint le bout du monde au bout de la route. Ne parlant ni hindi, ni ourdou, ni tibétain, j'essayais de trouver une personne comprenant l'anglais. Ce fut la maison de Tundup et Palzes.

Ce premier séjour de dix semaines en immersion complète au Zaskar me permit de commencer mon apprentissage de la langue, le zaskari, un dialecte tibétain.

Par ailleurs, intriguée par la présence d'une mosquée dans cette vallée que tout le monde présente comme bouddhiste, j'interrogeai plusieurs personnes sur les raisons d'un tel lieu de culte dans ce village. Les habitants me répondirent que seul le village de Padum comptait des musulmans ; ils m'informèrent par la suite que la localité d'Upti (à quinze minutes à pied) recensait également deux ou trois maisons musulmanes, originaires de Padum.

Quelques temps plus tard, la famille bouddhiste m'introduisit auprès d'une famille musulmane de Padum afin que j'y séjourne pour mes recherches : Tundup, le père de cette famille bouddhiste, déclara : « Tashi va se marier et les musulmans seront présents, ce serait une bonne occasion pour t'introduire ! ». C'est ainsi qu'en juillet 2004 je fis la connaissance du grand-père *Mémé* Abdul Aziz, d'Iqbal, de Zoubida et de leurs cinq enfants.

La qualité de mes entretiens en langue vernaculaire résulte directement de la qualité des liens que j'ai tissés avec Zoubida (la mère de famille), Iqbal son époux et fils de *Mémé*¹ Abdul Aziz, et *Abi*² Fatima Bémo (épouse d'Abdul Aziz et belle-mère d'Iqbal), qui habitent dans une maison construite en 1993 sur le bord de la route principale reliant le vieux Padum au quartier de Maniringmo de Padum.

Abi Fatima Bémo est la véritable gestionnaire de la maison, des réserves de nourriture et de chauffage. Tout le monde la craint et n'ose l'affronter, excepté Iqbal qui lui tient tête. Le premier mois de notre cohabitation fut éprouvant, car dès que quelque chose défilait dans la maison, elle disait à tous que j'en étais la cause : « une chrétienne sous le toit d'un musulman ne peut qu'attirer la colère d'Allah ! ».

Toutefois, Zoubida et *Mémé* ayant de l'estime pour moi, personne n'écoutait la grand-mère. Un soir, à l'entrée de l'hiver, alors que nous étions « entre femmes » – Zoubida, *Abi* Fatima Bémo et moi-même – la grand-mère commença à mimer de manière suggestive sa sexualité avec le grand-père. Devant ma mine ahurie et gênée, elle se positionna en tant qu'« enseignante » en ce domaine. Cela déclencha un long fou rire qui nous rapprocha.

Mon autre difficulté sur le terrain tenait à la représentation qu'a Iqbal de la société occidentale et de la monnaie fiduciaire. En effet, dès mes premiers séjours, il m'affirmait qu'en tant qu'occidentale, j'avais les moyens financiers de couvrir de nombreuses dépenses, et parmi celles-ci, le « devoir » d'aider et de soutenir financièrement leur famille et leurs cinq enfants. Il me posait également de très nombreuses questions relatives au « mode de vie à l'occidentale » dont il s'était construit une représentation au travers de deux moyens

1. *Mémé* est un titre donné à toute personne de la génération G+2, G+3, signifiant « grand-père » en zanskari.

2. *Abi* est un titre donné à toute personne de la génération G+2, G+3, signifiant « grand-mère » en zanskari.

principaux : sa première source d'information était les films sur DVD de deux types : policiers américains et films pornographiques mettant en scène des animaux ; sa seconde source d'information découlait de l'observation des touristes (trekkeurs, routards, volontaires pour des œuvres de charité et des chantiers associatifs de bienfaisance...), nombreux dans cette partie de l'Himalaya. Un grand nombre de ces touristes sponsorisent les monastères bouddhistes, les familles bouddhistes et les structures associatives et villageoises (écoles et autres) bouddhistes.

Afin qu'Iqbal me considère de manière respectable et respectueuse, j'ai partagé avec lui mon expérience de vie : celle d'une personne qui a travaillé pour payer ses études et aujourd'hui mon quotidien de mère de famille. Sans pour autant pouvoir financer les études des cinq enfants de cette famille, j'ai aidé Iqbal à concevoir la page publicitaire de sa nouvelle *guest-house* construite en 2013 grâce aux subventions de l'état, et actuellement publiée sur les réseaux sociaux.

Vivre la différence

Cette différence de référents est la richesse de l'expérience du chercheur, notamment en anthropologie. Comme le mentionne Jean Benoist (1983 :19) « l'originalité de l'objet de l'anthropologie sociale est [...] la découverte d'un sujet qui soit 'à la fois objectivement très lointain et subjectivement très concret' ».

Le vécu dans cette vallée du Zanskar s'est essentiellement construit autour de quelques familles, bouddhistes et musulmanes, et deux localisations, Padum d'une part, et Karsha, de l'autre côté du fond de vallée, d'autre part.

Jusqu'en 2013, la maison de la famille d'Iqbal et Zoubida comporte deux niveaux : au rez-de-chaussée, l'étable pour les bovins et les caprins, le cellier pour les réserves de farine et de viande, un réduit pour les réserves de bouses de yak et de bois, la chambre et la cuisine d'hiver. On accède à l'étage soit par un escalier extérieur en ciment, soit par une échelle intérieure en bois. Cet étage comprend la cuisine d'été, large pièce que le soleil pénètre du matin au coucher grâce aux nombreuses fenêtres, deux chambres contiguës et une autre chambre adossée à la cuisine, une salle de réception à côté de l'entrée principale, des toilettes zanskaris et un réduit pourvu d'une

arrivée d'eau en état de marche de juin à septembre. La famille possède des champs, trois bovins et neufs caprins.

Cette maisonnée, contrairement à beaucoup d'autres, est équipée d'un téléviseur et d'un lecteur de DVD, d'une machine à laver le linge (qui ne chauffe pas l'eau) et juste avant que je ne quitte le Zanskar, le père avait le projet de faire venir de Leh une antenne parabolique pour la télévision. La construction de la maison ainsi que cet équipement ont coûté cher. Sur la demande d'Iqbal, la famille s'est endettée auprès de la banque et le remboursement mensuel de l'emprunt est égal aux deux tiers du salaire du père de famille, alors que le salaire de Zoubida est consacré aux dépenses courantes, ainsi qu'à la scolarité des enfants. Un groupe électrogène permet d'alimenter tous ces appareils lors des coupures d'électricité ou de l'absence d'électricité en hiver. Le groupe électrogène n'appartient pas à cette seule famille, mais « voyage » entre différentes familles bouddhistes et musulmanes.

La machine à laver le linge n'est pas utilisée par la seule famille d'Iqbal et Zoubida, mais également sur demande par d'autres familles musulmanes ou bouddhistes (essentiellement les familles parentes, amies proches ou voisines). En hiver, Zoubida ne fait pas souvent fonctionner cette machine, car il faut porter l'eau et cela représente un travail pénible et long ; elle exécute beaucoup plus facilement sa lessive à la main. Les factures d'électricité ne dépendent ni du nombre d'ampoules ni de la consommation personnelle : elle est la même pour tous à Padum, soit 50 roupies par mois et par habitation.

Par ailleurs, la famille possède un téléphone qui, au temps de mon séjour, ne reliait qu'une dizaine de maisons dans Padum et se trouve aujourd'hui connecté à la ligne ISD qui permet de sortir de l'Inde et d'appeler à l'international. Comme pour l'électricité, les factures de téléphone ne correspondent pas à la consommation effective, mais seulement à une approximation, puisque les fils sont plus ou moins directement reliés à un compteur d'appels. Ainsi, nombre de personnes viennent téléphoner vers le reste de l'Inde depuis la maison, la plupart du temps pour prendre des nouvelles d'enfants partis faire leurs études à Jammu ou dans l'Himachal Pradesh.

Mémé Abdul Aziz, père d'Iqbal, est retraité de l'administration indienne pour laquelle il a travaillé de nombreuses années, en plus de son métier de couturier. Il est connu, comme l'était son père et le père de son père avant lui, pour son savoir-faire dans la confection

des plus belles *jato*³ de la vallée, ainsi que des manteaux, des pantalons et des chapeaux traditionnels. Ses connaissances en matière vétérinaire et botanique sont reconnues par l'ensemble de la communauté. Les bouddhistes comme les musulmans n'hésitent pas à lui demander conseil. *Mémé* Abdul Aziz m'introduisit auprès de l'Imam et de l'ensemble des musulmans désignés comme anciens. Il me présenta comme « sa fille ». Lors de la rencontre avec l'Imam, je fus testée sur mes connaissances en philosophie musulmane et notamment sur le Coran et le respect de la Loi dictée par le Coran.

Sa femme *Abi* Fatima Bémo, est une seconde épouse bouddhiste convertie par le mariage il y a une quinzaine d'années, elle n'a jamais eu d'enfant. La première femme de *Mémé* Abdul Aziz est décédée en couches et *Abi* Fatima Bémo, en tant que parente, est venue l'aider pour l'éducation des enfants et la tenue de la maison. *Abi* Fatima Bémo est une parente au troisième degré de la première femme de *Mémé* Abdul Aziz. À la mort de son frère, *Abi* Fatima Bémo a hérité des caprins et s'est installée dans la maison d'Abdul Aziz. Elle a demandé le grand-père en mariage.

Zoubida, la mère de famille, a eu sept enfants dont deux sont mort-nés. La fratrie est composée de trois filles – Nelufare (trois ans), Tasnine (cinq ans), Yasmina (douze ans) – et de deux garçons – Naïm (neuf ans) et Harif (onze ans).

Zoubida est une femme d'une trentaine d'années qui a perdu sa mère alors qu'elle avait près de dix ans. Elle a été élevée par ses grands-parents paternels pendant cinq ans, alors que son grand-père, employé par l'administration du Jammu & Kashmir, était en poste à Karsha. Elle a tissé des liens étroits avec la famille du *Lompo*⁴ de Karsha et reste une très bonne amie de ses filles. Chaque mois d'août, elle va passer une semaine, avec ses enfants, dans la maison de la fille aînée de *Lompo* Sonam Wangkchuk. Elle était présente à la mort de sa mère et en tant que fille aînée, cette dernière lui a enjoint « d'être forte ». Zoubida voue une grande admiration à sa mère, qu'elle décrit comme une personne toujours souriante, patiente, ne s'énervant jamais, avec un grand sens de l'abnégation, et ne disant jamais de méchanceté sur qui que ce soit. Elle essaie de ressembler à cette image de sa mère.

3. Chaussures traditionnelles en laine bouillie et semelle de cuir. Elles peuvent être personnalisées par des broderies de couleurs vives.

4. [blon po] titre donné aux personnes de la strate des nobles au Zangskar.

Zoubida se révéla être une intermédiaire précieuse, car elle me témoigna immédiatement de l'affection et m'introduisit plus tard, lors des invitations féminines (notamment pour discuter des mariages), auprès de l'ensemble des femmes musulmanes de Padum. De plus, elle travaille comme secrétaire au bureau du *tehsildar*⁵ (représentant juridique de l'autorité administrative du Jammu & Kashmir) ce qui me permit d'être introduite auprès de l'administration. J'ai pu enquêter sur les domaines d'action de ce magistrat et croiser les données recueillies sur le terrain avec celles de l'administration, relativisant ainsi certaines données démographiques officielles.

Iqbal, époux de Zoubida, est le seul fils d'une fratrie de quatre enfants, dont il est le cadet. Sa sœur aînée, Sakina, vit dans une maison mitoyenne de celle d'Iqbal et Zoubida.

Le mariage d'Iqbal et Zoubida est un mariage arrangé dont ni l'un ni l'autre ne voulaient. Iqbal, au moment de cette alliance, était amoureux : il courtisait une demoiselle de Padum. Zoubida de son côté, était également amoureuse d'un Zanskarpa. Ce dernier est mort dans un accident de voiture quelques mois avant qu'Iqbal et Zoubida ne se marient. Durant les deux premières années de son mariage Iqbal a poursuivi sa relation avec sa maîtresse à Padum. Finalement, *Mémé* Abdul Aziz et les aïeux d'Iqbal lui ont intimé l'ordre de mettre un terme à cette relation, ce qu'il fit.

Iqbal travaille également pour le gouvernement. Il est en poste à l'office du tourisme du Jammu & Kashmir à Padum. Alors que Zoubida est tenue de se rendre à son bureau tous les jours sauf le dimanche, de dix heures du matin à quinze ou seize heures, Iqbal ne se rend qu'en été à son bureau ; s'il doit ouvrir, c'est à dix heures. Il n'a pas d'horaires précis, sinon l'obligation de rester disponible pour répondre aux éventuelles demandes.

Iqbal a la réputation d'être une personne aimant rire, danser, s'amuser, mais peu soucieuse d'aider sa femme, de la seconder dans les tâches pénibles telles que la corvée d'eau en hiver ou encore les travaux des champs en été. Mais bouddhistes et musulmans reconnaissent à Iqbal ses dons culinaires et souvent, lors des invitations officielles, lui demandent de cuisiner. Il réalise aussi bien les plats traditionnels zanskaris que des plats kashmiris.

Iqbal aime être obéi et lorsqu'il ordonne, il entend que son ou ses interlocuteurs s'exécutent immédiatement. Il est impatient dans tout

5. Magistrat chargé d'administrer une unité administrative appelée un *Tehsil*.

ce qu'il entreprend et se met facilement en colère, en particulier vis-à-vis de ses enfants.

Le matin, certains rituels président, tels que celui du petit déjeuner : lorsqu'il se lève, Iqbal fait ses ablutions puis arrive dans la cuisine et s'assoit, il attend que l'une de ses filles lui apporte une tasse et que Zoubida lui passe un thermos qu'elle remplit de thé salé sans beurre comme il le demande, ainsi que des pains que Zoubida confectionne tout spécialement pour lui. Lorsque je demande à Zoubida pourquoi les pains pour les autres sont plus épais, elle me répond qu'étant donné la quantité de bouches à nourrir, les pains plus épais sont plus vite faits, se conservent mieux toute la journée et rassasient davantage. Si cet enchaînement de gestes féminins ne se déroule pas suffisamment vite pour le maître de maison, il peut s'énervier et entrer dans une colère noire.

Zoubida et les enfants craignent les colères d'Iqbal, qui peut faire montre de violence brutale : Iqbal, plusieurs fois, a frappé violemment Naïm, l'un de ses fils, le prenant par les cheveux pour le soulever à la suite de quoi l'enfant partit en courant se réfugier dans un placard, craignant qu'on ne s'approche de lui. Lorsque j'en parle avec Zoubida, elle m'explique que ce fils est le souffre-douleur de son père qui ne craint personne hormis la grand-mère. Zoubida affirme qu'une telle brutalité est rare dans les familles. Iqbal est connu dans la communauté pour ses actes outranciers et il est considéré comme « malade ». Il a déjà frappé ses enfants au visage et le choc fût si violent qu'ils ont saigné du nez. Zoubida raconte qu'une fois, Iqbal a projeté de colère Harif à l'autre bout de la pièce. L'enfant perdit connaissance en tombant. Zoubida eut peur qu'il ne meure. Elle explique que la brutalité dont Iqbal fait preuve par moments peut également être tournée contre lui-même puisqu'au début de leur mariage, dans un accès de colère, il prit un couteau et menaça de se tuer. Zoubida affirme qu'Iqbal n'a jamais été violent physiquement avec elle, bien qu'il puisse l'être verbalement. Elle décrit également comment au début de leur mariage les rapports intimes entre Iqbal et elle relevaient de la soumission : même si elle ne voulait pas avoir de rapports avec un homme qu'elle n'aimait pas et qui ne l'aimait pas, il la pénétrait sans mot dire, sans même la regarder et elle se sentait humiliée. Elle me confia cela après plusieurs mois de cohabitation, alors qu'Iqbal, pour la première fois, fut brutal en ma présence vis-à-vis de l'un des enfants. J'étais devenue une « intime » et de ce fait je *devais* être en mesure d'admettre et de comprendre cette réalité.

Lorsque je voulus en discuter avec *Mémé* Abdul Aziz, il éluda le sujet en disant que son fils « était comme un enfant, qu'il fallait lui pardonner car parfois il perdait la tête et devenait fou ». De fait, la communauté (bouddhistes et musulmans) considère les accès de violence physique ou verbale comme des moments de déraison et de folie, ainsi les personnes subissant ces brutalités doivent compatir et pardonner.

C'est ce vécu au sein de deux familles, l'une bouddhiste, l'autre musulmane, qui m'amena à faire un certain nombre d'observations, et à m'interroger en particulier sur la place de la femme dans cette communauté de Padum, les raisons électives de la conversion d'une femme bouddhiste à l'islam, les fondements de l'entente entre bouddhistes et musulmans à Padum, les raisons de définition de la violence comme « acte infantile » et les modalités de régulation et de gestion de la violence.

Se décentrer

« En quelque pays que tu rentres,
conforme-toi à ses mœurs »

Proverbe Touareg

Pour comprendre comment les Zanskarpas, hommes et femmes, se positionnent dans la société qu'il leur est donné de vivre, il me fallut, et me faut encore, me décentrer, abandonner l'ethnocentrisme occidental pour adopter un ethnocentrisme 'Zanskarpa'.

En effet, la construction des Zanskarpas comme Personne et/ou Individu, ainsi que les processus à l'œuvre qui y conduisent, ne peuvent être appréciés avec justesse qu'au terme de terrains longs de plusieurs mois d'affilée, en immersion complète.

Après vingt années à aller et venir au Zanskar, dont un terrain de recherche de dix-huit mois comprenant un hivernage complet dans la vallée (entre 2004 et 2005), et où à chaque terrain, je retrouve la même famille qui me loge dans la même pièce de la maison, je me retrouve plongée dans une communauté en constante transformation et mutation.

Il ne suffit pas au chercheur en anthropologie d'être et de vivre avec les gens sur son terrain de recherche, il lui faut également se donner les moyens d'échanger avec ses interlocuteurs dans leur langue. Ainsi, apprendre le zanskari fut une priorité des premiers

terrains de recherche, non pas pour conforter une idée illusoire qui serait de ne plus être perçue comme celle de l' « extérieur », celle venue « d'ailleurs » – je suis passée de *englesi*⁶ à *chhigyalpa*⁷ et aujourd'hui 'Salomé' – mais bien de pouvoir participer à la vie de la communauté et de comprendre ce qui circule, ce qui se donne à parler, à échanger, à transmettre lors des différents moments d'interaction de la vie sociale.

Ainsi, apprendre, comprendre et intérioriser une structure grammaticale ainsi que le vocabulaire et les concepts afférents permettent à l'anthropologue d'apprécier la manière dont ses interlocuteurs se situent dans la communauté, vivent et décrivent le monde qui les entoure, se situent dans le temps et dans l'espace, ainsi qu'au sein de la hiérarchie sociale et dans la parenté.

Comme le rappelle Georges Condominas (1974 :10) « *un interprète est, sans conteste, un intermédiaire.* ». Parler le zanskari et en observer les évolutions linguistiques ces vingt dernières années, telles que les insertions de vocabulaires empruntés à l'ourdou ou à l'anglais en fonction de l'appartenance religieuse bouddhiste ou musulmane ou encore de l'appartenance générationnelle (Deboos, 2012 :86-93), permettent d'apprécier les processus de personnification, personnalisation, individuation et individualisation à l'œuvre dans la communauté étudiée.

Face aux changements liés aux mouvements migratoires saisonniers (immigration estivale au Zanskar et émigration étudiante de Zanskarpas en Inde des plaines) ainsi qu'à l'installation de l'administration au sein de la vallée du Zanskar ou encore à l'ouverture de la vallée à l'économie de marché et aujourd'hui à la politisation des habitants, les discours des Zanskarpas sur eux-mêmes se transforment petit à petit, année après année.

Seule une connaissance pointue de la langue et de ses implicites permettent au chercheur de pouvoir relever les éléments symptomatiques de cette transmutation de positionnement identitaire.

De fait, « l'anthropologue, de par sa « décentration » et son empathie avec son terrain de recherche, va intérioriser certains marqueurs de la régulation sociale de son objet d'étude. Cette intériorisation deviendra extériorité lorsque l'anthropologue, de retour dans sa société d'origine, commencera à théoriser ses observations de terrain. La difficulté du chercheur est donc sa réadaptation à son retour

6. anglais

7. En zanskari 'étranger'

du terrain. Lorsque celle-ci s'est opérée, les non-dits, les marqueurs sociaux, les codifications de la régulation sociale lui apparaissent alors clairement. Ce va et vient entre culture d'origine et culture de l'objet d'étude amène l'anthropologue à faire le pont entre les vécus de sociétés d'aires culturelles et géographiques foncièrement différentes. Il apparaît donc comme l'un des éléments importants dans la constitution d'équipes pluridisciplinaires en permettant aux intéressés de prendre conscience et de formaliser ces non-dits intégrés dans ce que Bourdieu nomme l'*habitus* (Deboos, 2011 :155).

Se recentrer

« Le voyage est ton père,
quand tu te seras trouvé,
tu rentreras et la terre sera ta mère »

Proverbe du Zanskar

Depuis le *Manuel d'ethnographie* de Marcel Mauss, nombre de chercheurs (Douglas, Blacking, Polhemus, Martin ou encore Csor-das) ont théorisé la méthodologie de terrain en ethnologie et anthropologie sociale et culturelle. Cette méthodologie concerne trop souvent de manière exclusive la préparation du chercheur avant son départ sur le terrain : « *l'intuition ne tient aucune place dans la science ethnologique, science de constatations et de statistiques. [...] Non que l'intuition d'une part, la théorie de l'autre, soient inutiles ici ; mais leur emploi doit être limité, il faut en connaître la valeur et les dangers. [...] Le jeune ethnographe qui part sur le terrain doit savoir ce qu'il sait déjà, afin d'amener à la surface ce qu'on ne sait pas encore* » (Mauss, 2002 [1967] : 20).

Aussi, lorsque le chercheur en ethnologie revient dans sa société d'origine (occidentale ou autre), retrouve son entourage, il est certes le même, et dans le même temps, plus tout à fait le même à ses propres yeux. Ces allers-retours entre l'ici, la société d'origine, et là-bas, le terrain de recherche sont semblables à ce mouvement de balancier qui pousse le chercheur à s'intégrer 'parfaitement' ou 'pas du tout' dans la communauté qui était, avant son départ sur son terrain de recherche, la sienne.

Savoir ce que l'on sait déjà n'est pas simplement envisagé d'un point de vue intellectuel et théorique, mais également du point de vue expérientiel et expérimental. L'importance de cette clarté quant

aux vécus et aux moteurs à l'origine du choix électif du terrain m'est apparue au fil des années comme premier. L'anthropologie sensorielle, dans la lignée de Sarah Pink (2002) et R. Schechner & S. Brady (2015), montre l'importance et la place du vécu du terrain par le chercheur. Cette expérience du terrain est formalisée comme créatrice et pouvant permettre au chercheur d'accéder à une compréhension plus intime des mécanismes à l'œuvre dans les dynamiques sociales qu'il observe puis théoriser.

De la même manière, « *the cartesian mind/body dichotomy has privileged the cerebral in fieldwork, although cross-cultural ideas have been elaborated theoretically in social anthropology [...] the bodily experience of the fieldworker has been under-scrutinized. [...] learning about difference beyond the familiar and the avoidance of ethnocentrism, are a living challenge for anthropologists in the field* » (Okely, 2012 : 107)

En effet, « lorsque le chercheur, en empathie avec les *Zanskarpas*, relève les différentes composantes de cette identité, il comprend qu'elle est vécue comme étant une « concrétisation ponctuelle à une croisée de chemins, à l'intersection de ligne surréelles et réelles » (Héritier, 2008 : 60) que sont la représentation de l'Autre d'une part, et la rencontre avec cet/ces Autres, d'autre part qui construisent cette représentation de soi et le positionnement des *Zanskarpas* dans leur définition de l'appartenance communautaire. » (Deboos, 2014 : 119)

De ce fait, construire une relation de confiance avec les personnes côtoyées sur le terrain de recherche est certes la première phase du recueil de données mais dans le même temps un choix personnel induisant une posture éthique forte. Dans quelle mesure, les données recueillies lors des entretiens peuvent-elles, toutes ou de manière parcellaire, être mobilisées dans la rédaction d'un travail scientifique à visée publique ? Lorsque le chercheur est pris à partie sur son terrain et que les personnes avec qui il travaille lui demandent son opinion, quelle posture adopter : celle de circonstance ou celle qui le meut profondément et idéologiquement quitte à ce que ce terrain lui soit totalement fermé ? Être une femme ou un homme sur le terrain induit-il les mêmes conversations ? La réponse peut paraître simple, car effectivement le chercheur, suivant les modalités d'échanges et les relations intergenre sur son terrain aura plus de facilité à entrer en communication avec un genre ou l'autre ou les deux de manière équilibrée. Pourtant, le chercheur, de par sa présence physique est aussi le lieu de projections faites par les personnes de son terrain, et à ce titre se voit lui aussi être l'objet d'étude des personnes mêmes

qu'il vient observer, avec qui il travaille, et dans tous les cas dont il aimerait comprendre les mécanismes sociétaux, communautaires... En effet, comme le remarque Judith Okely, « *In much of the social sciences there have been presumptions that the researcher should be neutral as to have no influence on the encounter. This is clearly impossible in anthropological fieldwork, where the participant observer must either be involved or perish. [...]. The anthropologist [...] needs to be interact on multiple occasion [...]* "Contamination" through daily contact is the sign of integration not failure » (Okely, 2012 : 14). Ainsi, l'anthropologue mobilise des positions éthiques réfléchies et ancrées dans sa pratique, combinées à d'intenses expériences émotionnelles car, comme Claude Lévi-Strauss le mentionne lorsqu'il parle de l'« anthropologie face aux problèmes du monde moderne » : « *les anthropologues sont là pour témoigner que la manière dont nous vivons, les valeurs auxquelles nous croyons, ne sont pas les seules possibles ; que d'autres genres de vie, d'autres systèmes de valeurs ont permis, permettent encore à des communautés humaines de trouver le bonheur* » (Lévi-Strauss, 2011 : 51).

C'est dans cette perspective que nous avons invité de jeunes chercheuses et chercheurs et une collègue chercheuse expérimentée à communiquer sur les éventuelles difficultés rencontrées sur le terrain. Ainsi ont-ils réfléchi à la manière dont leur position éthique, au sens étymologique, est parfois questionnée, et aux implications de l'établissement d'une relation de confiance sur le terrain. Ces réflexions les amènent à questionner d'une part les demandes de prises de positions et d'engagements auxquelles ils doivent répondre et d'autre part les modalités de récolte et d'utilisation des données ethnographiques (qui peuvent à terme être publiées et donc rendues publiques). La confiance et la foi en le discours des personnes de son terrain de recherche est la pierre d'angle d'une insertion réussie dans les communautés ou sociétés étudiées. Pour autant, le quant à soi du chercheur reste nécessité. La réflexivité de la pensée permet de construire, avec tempérance, un discours scientifique qui pourra dans le même temps rendre compte publiquement d'une réalité vécue sur et par le terrain, ainsi qu'assurer l'anonymat ou la discrétion de l'identité des personnes ayant partagé leurs points de vue et compréhensions des enjeux au sein de leur communauté et/ou société.

**Croire aux « esprits »
L’ethnographie expérientielle
comme méthodologie de recherche éthique
parmi les Napo Runa d’Amazonie équatorienne**

par Arthur Cagnet

Introduction

Entre 2014 et 2022, j’ai effectué des recherches ethnographiques en Amazonie équatorienne avec les indigènes Napo Runa (« gens du fleuve Napo »). Les Napo Runa parlent le quechua amazonien, une langue appartenant à la famille des langues quechua, parlées principalement dans la région andine d’Amérique du Sud. La propagation du quechua le long du fleuve Napo en Amazonie eut lieu entre le XVI^e et le XIX^e siècles. Bien qu’il existât probablement des locuteurs de cette langue en Amazonie à une époque précolombienne, la diffusion du quechua y fut favorisée par les conquistadores et les missionnaires (Cagnet 2022 : ch. 2). Les Napo Runa forment une population d’environ 170 000 personnes, habitant le bassin du fleuve Napo en Équateur et au Pérou (mes recherches eurent lieu principalement dans les cantons d’Archidona, Tena, Loreto et Lago Agrio). Bien que les Runa forment la population indigène majoritaire, la région abrite d’autres groupes indigènes tels que les Waorani, les Siona, les Secoya, les Cofán et les Shuar (voir figure 1). Les Équatoriens non indigènes qui peuplent principalement les petites villes amazoniennes demeurent le groupe le plus important numériquement, économiquement et politiquement dans la région peuplée par les Napo Runa. Les Runa sont traditionnellement agriculteurs, chas-

seurs, pêcheurs et sont de plus en plus nombreux à occuper temporairement des emplois salariés non qualifiés dans la construction, les entreprises pétrolières, les plantations commerciales et les services publics. Ils sont majoritairement chrétiens et sont porteurs d'une ontologie animiste selon la définition qu'en a donnée Descola (2005). Ce sont également de grands adeptes des pratiques chamaniques, de l'exploration onirique et des communications interspécifiques⁸.

J'ai mené mon terrain en partageant la vie quotidienne de plusieurs familles runa : en participant aux tâches ménagères, en travaillant dans les champs, en assistant à des fêtes, en gardant les enfants, en allant à la chasse et à la pêche, en aidant financièrement mes hôtes en cas de « coup dur », etc. Ma participation fut également affective puisque je me suis fait de nombreux amis, ma compagne Ophélie et moi avons été adoptés par une famille et nous sommes devenus marraine et parrain de plusieurs enfants. Selon ce cheminement, mon terrain s'est déroulé d'une manière « classique », telle que les ethnologues l'ont traditionnellement fait.

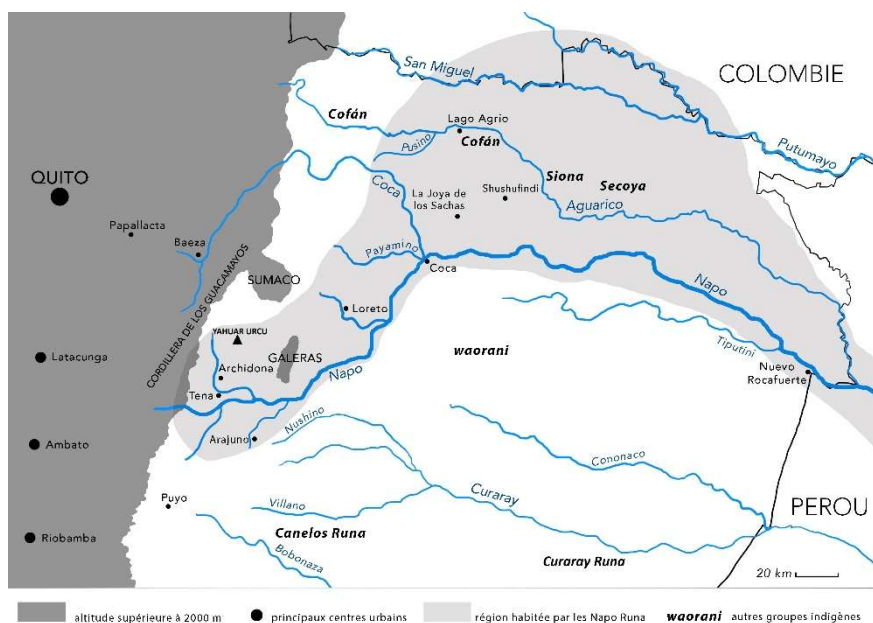


Figure 1 : Région habitée par les Napo Runa (carte : Arthur et Lilas Cognet)

8. Pour l'ethnographie et l'histoire des Napo Runa, le lecteur peut se référer, entre autres, à Macdonald (1997), Muratorio (1998), Kohn (2002), Uzendoski (2010), Uzendoski & Calapucha (2012) et Cognet (2022).

J'ai également participé radicalement dans le monde socio-culturel des Napo Runa en adhérant progressivement à leur épistémologie et en luttant contre mes présupposés guidés par le positivisme scientifique occidental auquel adhèrent de nombreuses personnes, ethnologues ou non, dans mon milieu d'origine. Par épistémologie je désigne, au sens large, un ensemble de méthodes, pratiques, théories, expériences, connaissances établies permettant de produire, d'acquérir, de diffuser des connaissances considérées comme « valides » et d'agir en fonction de ces connaissances. L'épistémologie des Runa est, sur de nombreux points, éloignée de celle qui prédomine en Europe occidentale car elle repose largement sur la pratique du chamanisme (oniromancie, interactions avec des esprits, ingestion de plantes visiogènes, etc.). Adhérer à l'épistémologie des Runa fut pour moi un principe méthodologique permettant de produire des connaissances, mais avant tout un principe éthique permettant de faire de la recherche en respectant mes hôtes. C'est aussi la manière que j'ai choisie pour atténuer le problème moral que pose le colonialisme inhérent à la discipline anthropologique.

Dans ce chapitre, je décris un aspect de cette méthodologie de recherche avec laquelle j'aborde le terrain au quotidien avec les Runa : croire aux esprits. Ce chapitre s'intéresse donc moins à la nature et à la qualité du savoir que l'on produit qu'à la manière dont on peut envisager le terrain d'un point de vue éthique pour produire des connaissances.

Chercher une légitimité à la recherche ethnographique sur le terrain

Ce positionnement méthodologique est la conséquence d'un questionnement sur la légitimité de ma recherche et de ma présence sur le terrain, un questionnement qui concerne la plupart des ethnologues en raison du lien historique qui lie l'anthropologie au colonialisme et plus généralement les pays « occidentaux » au reste du monde. En effet, nous sommes nombreux à travailler avec des populations vulnérables qui ont été ou qui sont encore victimes de discriminations, de l'esclavagisme, de l'extractivisme, de l'impérialisme, du capitalisme globalisé, de l'uniformisation culturelle, de la biopiraterie, etc.



Figure 2 : En haut : Ophélie Gavillet en train d'aider Tamyra Grefa à fabriquer de la bière de manioc, Akiwari, canton Lago Agrio, 2022 (photo : Arthur Cognet).



Figure 3 : Travail dans les champs à Akiwari, 2017 (photo : Lilas Cognet).



Figure 4 : Fête dans la communauté Akiwari en 2019 (photo : Ophélie Gavillet)

Les Napo Runa figurent parmi ces populations dont les membres se sont historiquement trouvés en position subalterne – et le sont encore – vis-à-vis de nombreux autres acteurs locaux, nationaux et internationaux (colons espagnols, missionnaires catholiques et protestants, autorités politiques locales, explorateurs, scientifiques, colons agricoles, entreprises pétrolières, Équatoriens non-indigènes, touristes, État équatorien, etc.). La thèse que j’ai réalisée (Cognet 2022) s’intéresse de près à cette situation puisqu’il s’agit d’une ethnohistoire du rapport que les Runa entretiennent avec la colonisation.

Dans la première partie de cette thèse, j’ai documenté le processus d’ethnogenèse de la culture napo runa entre le XVI^e siècle et le XIX^e siècle, un processus fortement influencé par la situation coloniale. En effet, c’est au contact des acteurs coloniaux que certaines des principales caractéristiques de la culture des Napo Runa, qui les différencièrent des groupes indigènes voisins (consommation de sel, monogamie, langue quechua, christianisme, absence de guerres intra et intertribales), ont été progressivement adoptées par un ensemble initialement multiethnique et plurilingue (*Ibid.* : ch. 1-3). Mes recherches sur l’ethnogenèse des Napo Runa ont été réalisées principalement à partir d’écrits et de documents d’archives publiés et inédits produits par des acteurs coloniaux. De plus, cette recherche fut déterminée par une épistémologie historique et anthropologique occidentale, et donc avec les outils conceptuels traditionnels de l’anthropologie. Ces outils conceptuels sont, de mon point de vue,

marqués par une idéologie coloniale puisque – malgré leur évolution – ils ont été forgés à une époque où l’anthropologie et le colonialisme entretenaient des liens étroits et, plus important encore, ces concepts s’avèrent particulièrement appropriés pour analyser des documents historiques coloniaux puisqu’ils ont justement été forgés à partir de ces documents, les acteurs coloniaux ayant été les premiers ethnographes de l’anthropologie universitaire. Une recherche ethno-historique classique pose donc un problème moral à celui qui l’entreprend.

Comme contrepartie de cet intérêt accordé aux documents historiques produits par les acteurs coloniaux, j’ai choisi d’inclure dans les deux autres parties de ma thèse, la parole des Runa à travers la restitution de leurs propres récits de la colonisation, en essayant de les insérer le plus possible dans leur épistémologie historique, dans leur ontologie animiste et dans leur cosmologie (*Ibid.* : ch. 4-12). Cette facette de mon travail fut basée sur une ethnographie expérientielle (Goulet 2011b) réalisée aux côtés des Runa et répondait à la volonté de réaliser une recherche qui soit le moins possible empreinte de colonialisme.

Malgré mes bonnes intentions, mes centres d’intérêt anthropologiques (ceux qui allaient me permettre d’obtenir mon diplôme car considérés comme dignes d’intérêt par les membres de la discipline) n’intéressaient pas toujours mes interlocuteurs. Je réalisais également que ma recherche n’allait pas leur être directement utile⁹ et

9. Durant mes recherches, plusieurs groupes de militants runa cherchaient à obtenir une légitimité politique et des droits découlant de leur particularité culturelle en s’investissant dans des processus de création de nations indigènes « ancestrales ». Ces processus, influencés par la pensée nationaliste, qui aujourd’hui sont généralisés à l’échelle mondiale (Babadzan 1999), impliquent une délimitation rigide de la culture, de l’identité, des traditions du groupe ainsi qu’une « ancestralisation » de ces délimitations. Dans le cas des Napo Runa, les différents groupes de militants ne défendaient pas exactement les mêmes identités nationales historiques : ils avaient choisi des ethnonymes « précolombiens » différents (Quijos, Napo Runa, Napo Kichwa, Omagua, Cofán, Zaparo, etc.) qui correspondaient à différents groupes indigènes du passé que les leaders de ces mouvements avaient trouvés dans la littérature historique régionale (Cognet 2022 : ch. 9). Par ma documentation de leur ethnogenèse, j’aurais pu prendre parti pour l’un ou l’autre de ces groupes et produire une recherche qui soit réellement « utile » en appuyant « scientifiquement » une des versions de leur histoire nationale (ce que font certains ethnologues). Ma recherche aurait pu être instrumentalisée et peser dans le processus de reconnaissance officielle d’un de ces groupes. Néanmoins, aucune de ces versions n’apparaissait plus vraie ou plus légitime à mes yeux et je fréquentais des personnes appartenant à plusieurs de ces groupes : je ne souhaitais ni

qu'elle serait publiée dans une langue qu'ils ne connaissent pas, utilisant un jargon et des concepts et théories qui leur sont lointains. Voilà encore un problème moral qui se présente à de nombreux ethnologues.

Face au constat de l'inutilité de mon travail pour les Runa, j'ai cherché une légitimité à ma présence d'une autre manière qu'en produisant une recherche qui leur soit « utile ». Mes amis Runa m'encourageaient cependant à poursuivre ma recherche car ils souhaitaient que j'obtienne mon diplôme, tout comme ils le souhaitent pour les membres de leurs familles et leurs amis. Ils étaient intéressés par les relations qu'ils pouvaient entretenir avec moi et par l'intérêt que je portais à leur mode de vie et à leurs manières de penser, d'être et de faire. Ils souhaitaient que j'adhère sans réserve à leur cosmologie et à l'épistémologie qui leur permet d'avoir accès à la connaissance, laquelle est en partie basée sur des contacts avec les esprits et sur l'emploi de techniques et de savoirs (jeûne rituel, oniromancie, consommation de plantes visiogènes et de tabacs, etc.) que les ethnologues rangent généralement dans la sphère du chamanisme. En résumé, mes hôtes souhaitaient que je participe de manière radicale à leur monde socio-culturel, que je vive comme eux avec eux et que j'accepte comme valides leurs modes d'acquisition de connaissance. Cela était d'autant plus important que ces modes d'acquisition de connaissances avaient historiquement été dénigrés par la plupart des acteurs régionaux non-indigènes qui commençaient seulement à s'y intéresser – mais de manière discursive – parce que l'État équatorien, officiellement multiculturel et pluriethnique depuis 1998, investissait de l'argent dans le « sauvetage » culturel des groupes indigènes qu'il avait tenté d'invisibiliser depuis plusieurs siècles.

J'ai donc fait le choix méthodologique de m'intéresser aux modes d'acquisition de connaissance des Runa et d'y adhérer pour conduire mes recherches ethnographiques et ethno-historiques, mais aussi ma vie, à leurs côtés. Cela m'a permis non pas de produire des connaissances qui intéressent les Runa, mais de produire des connaissances

avantager ni nuire à personne. Ma recherche ethnohistorique classique montre qu'il n'est pas possible d'identifier clairement des ancêtres précolombiens aux Napo Runa actuels parce qu'ils sont les descendants biologiques et culturels de plusieurs groupes indigènes qui furent regroupés par les colons espagnols et les missionnaires, une version de leur ethnogenèse qu'aucun des groupes de militants nationalistes ne saurait accepter. Par ailleurs, les versions « traditionnelles » de leur ethnogenèse que racontent les anciens sont également éloignées de ces nouvelles versions nationalistes (Cognet 2022 : ch. 8).

– qui intéressent surtout les ethnologues – de manière éthique, en vivant avec eux, en respectant les connaissances qu’ils me transmettaient et, en définitive, en les respectant.

L’ethnographie expérientielle et les esprits

La manière dont je concevais la recherche de terrain faisait écho à des méthodologies qualifiées d’« ethnographies expérientielles », de « participations radicales » ou encore d’« observations de la participation », auxquelles je me suis intéressé dès le début de mes recherches doctorales. Ces méthodes de terrains ont été théorisées principalement dans l’anthropologie anglophone à partir des années 1980 par des ethnologues comme Michael Jackson (1989), Barbara Tedlock (1991), Johannes Fabian (2001) et Jean Guy Goulet (1998, 2011a et b), pour n’en citer que quelques-uns.

L’ethnographie expérientielle préconise de faire primer l’expérience et la participation sur l’observation et la rationalisation des pratiques socio-culturelles. Un de ses principes est de rompre la distanciation méthodologique traditionnellement synonyme d’objectivité que l’ethnographe place entre lui et ses « observés », afin de pénétrer leur monde vécu. Il s’agit de ne plus considérer les « croyances » des *autres* à travers le prisme d’un rationalisme positiviste, mais de les considérer comme des connaissances valides et utiles. En somme, il s’agit de prendre au sérieux nos interlocuteurs, leurs connaissances et leurs expériences (Young & Goulet 1994). Selon cette perspective, l’expérience de terrain est vécue par l’ethnologue comme une transformation de soi-même, transformé par l’apprentissage d’une autre culture (*Ibid.*). En faisant d’eux des sujets expérimentaux (Jackson 1989 : 4), les ethnologues qui s’inscrivent dans ce courant font de leur transformation et des expériences qui en découlent des sources de connaissance qu’ils intègrent à leurs recherches et à leurs comptes rendus.

Les méthodes expérientielles se sont particulièrement illustrées dans des recherches sur les mouvements religieux, les cultes de possession, la médiumnité, l’oniromancie, le chamanisme, etc., des domaines dans lesquels les rêves, les visions, les transes, les états de conscience modifiés, etc. sont considérés comme des modes d’accès à la connaissance. Les ethnologues investis dans ces recherches ont souvent été conduits à vivre des « expériences extraordinaires » sur leurs terrains qui, dans une perspective expérientielle deviennent

elles aussi des sujets d'investigation (Young & Goulet 1994 ; Goulet & Granville Miller 2007 ; Meintel, Béguet & Goulet 2020). Ces expériences sont « extraordinaires » pour l'ethnologue car elles n'arrivent pas – ou sont dénigrées – dans son milieu social d'origine, mais sont le résultat de son apprentissage de la culture de ses hôtes. Elles ne sont généralement pas considérées comme des sources légitimes de connaissance dans le milieu d'origine de l'ethnologue alors qu'elles le sont dans celui de ses hôtes. Ces expériences ont traditionnellement été occultées dans les comptes rendus des ethnologues en raison du discrédit scientifique qu'elles pouvaient entraîner, bien que depuis plusieurs décennies les ethnologues soient de plus en plus nombreux à les intégrer dans leurs écrits (*Ibid.*).

Les interactions entre humains et esprits forment également un domaine dans lequel une démarche expérientielle permet une connaissance approfondie des phénomènes. Pourtant, comme le suggère Edith Turner (1993), les ethnologues ont historiquement analysé les phénomènes impliquant des esprits avec le mauvais paradigme, celui du déni positiviste, un paradigme qu'elle propose d'abandonner. En effet, de nombreux ethnologues décrivent les pratiques et les pensées de leurs interlocuteurs relatives aux esprits en considérant implicitement que ces derniers n'existent pas et que leurs interlocuteurs – qui interagissent avec toutes sortes d'êtres invisibles et influents – sont mystifiés par leurs croyances et leurs religions, en sommes par leur culture. Selon ce paradigme, la science occidentale « moderne » permet un accès privilégié à la réalité de la nature du monde ; les esprits, eux, appartiennent à la culture, celles des autres, des « prémodernes » pour ne pas dire des « primitifs ». Adhérer à ces idées, conduisit historiquement les ethnologues à considérer les esprits de manière métaphorique et à développer des explications fonctionnalistes ou psychologisantes pour expliquer les phénomènes liés aux esprits. Cela relève néanmoins d'un manque de respect pour une partie de l'humanité qui a été l'objet privilégié de l'ethnologie depuis sa naissance en tant que discipline.

Plusieurs chercheurs prônant des méthodes expérientielles suggèrent, au contraire, de considérer que les esprits sont méthodologiquement « réels » (Bubandt 2009 ; Bowie 2013). Niels Bubandt (2009), par exemple, préconise de traiter les esprits comme des « informateurs » tout comme le font ses interlocuteurs des îles Moluques. D'autres chercheurs vont plus loin en considérant les esprits comme ontologiquement réels (Turner 1993, 1994, Koss-Chioino 2010). Dans les deux cas, les ethnologues ayant choisi ces approches

affirment qu'elles leur permettent de participer aux pratiques et rituels liés aux esprits d'une manière « éthique » et qui se rapproche de celle de leurs interlocuteurs, garantissant ainsi une meilleure compréhension des phénomènes. Ce sont ces approches des esprits que j'ai choisies pour mener mon terrain avec les Runa.

Les esprits au quotidien avec les Napo Runa

Les Runa interagissent au quotidien avec des êtres dont les principales caractéristiques résident dans la puissance, l'ambivalence, l'invisibilité partielle et la polymorphie. Les ethnologues ont généralement désigné ces êtres – reconnus, semble-t-il, dans les cultures du monde entier – de manière générique par le terme « esprits ». Les Runa les appellent *supay*. Ils essayent soit de les éviter lorsqu'ils sont identifiés comme malveillants, soit de se lier avec eux lorsqu'ils sont identifiés comme bienveillants. Il existe plusieurs types de *supay* (chacun de ces types possède un nom)¹⁰ et, lorsqu'ils se rendent visibles, ceux-ci peuvent revêtir de nombreuses enveloppes corporelles (formes animales, formes humanoïdes, formes chimériques¹¹). Les illustrations de *supay*, réalisées par mon ami Mishqui Chulumbu, donnent au lecteur une idée de leur diversité.

Les *supay*, surtout les plus puissants appelés *amu*¹², possèdent des richesses sylvestres (tels que du gibier, des poissons, des matières premières végétales et minérales, etc.) et d'autres provenant du monde occidental (tels que des avions, des hélicoptères, des radios, des téléviseurs, etc.). Ces richesses sont gardées dans les domaines forestiers, souterrains et subaquatiques sur lesquels les *amu* règnent. Ils sont aussi possesseurs de connaissances sur le monde et de pouvoirs chamaniques. À ce titre, ils sont à la fois les maîtres et les auxiliaires des chamanes qui ont recours à leurs services pour soigner,

10. La manière dont les Napo Runa considèrent les *supay* est relativement proche du concept d'espèce, dans le sens où il existe de nombreux représentants de chaque type de *supay*.

11. À titre indicatif, mon ami Mishqui m'a communiqué une liste de quarante et un types de *supay* dont il avait connaissance et m'a précisé que je pouvais compléter cette liste si j'en rencontrais d'autres.

12. *Amu* est une quéchuaïsation du terme espagnol *amo* qui signifie « maître », « possesseur ». Le *supay* à l'apparence mi-femme mi-anaconda que l'on peut voir sur la figure 6, correspond à la description que font la plupart des Runa des *amu* les plus puissants.

défendre, tuer, voir l'avenir ou le passé et exercer toute sorte d'influence sur le monde. Les Runa sont désireux d'entretenir des relations avec les *supay*, car ils souhaitent bénéficier de leurs richesses, pouvoirs et connaissances. Ces relations, nécessaires à la vie quotidienne, à la chasse, à la réalisation de cures chamaniques, etc. prennent généralement la forme d'alliances matrimoniales ou de relations paternalistes similaires à celles qui liaient les patrons des *haciendas* aux Runa jusqu'aux années 1970¹³. Néanmoins, les *supay* sont ambivalents et, dans le cas où aucune alliance n'a été nouée avec eux, ils peuvent rendre malades, capturer, tuer ou dévorer les Runa.



Figure 5 : Archive scannée le 07-07-2022,
à Archidona. Ingaru supay (Alvarado 2010 : 97)

13. Les domaines dans lesquels vivent les *amu*, sont souvent décrits par les Runa comme semblables aux *haciendas* : on y trouve l'*amu* et sa famille ainsi que différents travailleurs à leur service, des enclos à animaux, des entrepôts à marchandises, etc. Les Runa qui entretiennent des relations avec eux sont, soit intégrés à leur famille sous forme d'alliés, soit intégrés à leur domaine en tant que travailleurs à leur service. Pour une description de ces domaines et de leur superposition avec les structures sociales coloniales, voir Kohn (2007), Pino & Uzendoski (2022) et Cognet (2022 : ch 4).

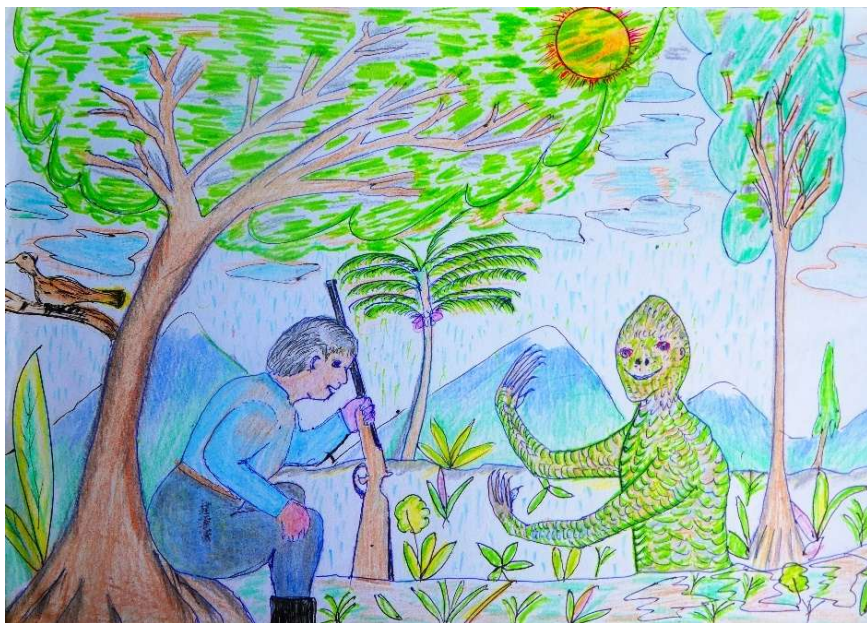


Figure 6 : Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona.
Un sacha runa (personne de la forêt) (Ibid. :79)



Figure 7 : Chulla chaqui supay (dessin inédit de Mishqui Chullumbu) – 2009



Figure 8 : Shipati supay (dessin inédit de Mishqui Chullumbu) – 2009



Figure 9 : Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona.
Le supay luciole (Alvarado 2010 : 44).



Figure 10 : Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona.
Sacha/yacu huarimi, femme de l'eau/de la forêt (Alvarado 2018 : 69).

La frontière ontologique qui sépare les Runa des *supay* est mince et franchissable. En effet, les Runa âgés, considérés comme puissants, sages ou expérimentés, notamment les grands chamanes, vivent un processus de transition ontologique et sont réputés devenir des *supay* immortels au moment de leur mort. Ceux-ci deviennent des témoins du passé que les Runa interrogent parfois afin d'obtenir des connaissances (Cognet 2023).

L'omniprésence des *supay* fait d'eux des acteurs centraux de la vie sociale des Runa¹⁴. Lorsque j'ai commencé à vivre parmi eux, de nombreuses conversations les mentionnaient. Quand j'ai commencé à chasser, à pêcher et à me déplacer en forêt, mes amis m'ont appris à reconnaître leur présence afin de m'en protéger. Les Runa disent que lorsqu'en forêt le ciel s'obscurcit et qu'une tempête se déclenche, c'est que l'on a pénétré le domaine d'un *supay* mécontent. Ou encore lorsque l'on sent soudainement un froid glacial ou une odeur qui oscille entre l'agréable et le nauséabond, lorsque l'on voit

14. Les ethnologues ont remarqué que la plupart des sociétés indigènes des Amériques reconnaissent l'existence de ces êtres généralement appelés « esprits tutélaires », « esprits maîtres », « esprits mères ». Il existe une volumineuse littérature sur les rapports que les membres de ces sociétés entretiennent avec eux (voir, par exemple, Erikson 1987 ; Fausto 2008 ; Chaumeil 2010).

un grand nombre d'animaux se rassembler à un endroit où aller dans la même direction, cela témoigne également de leur présence. Et il existe de nombreux autres indices de leur présence.

Mais il ne suffit pas de savoir les détecter : mes amis me demandaient fréquemment de me conformer à certaines prescriptions visant à me protéger des *supay* maléfiques et à m'attirer les faveurs des *supay* maîtres du gibier. Par exemple, avant de se rendre en forêt afin de réaliser une entreprise qui pourrait impliquer des *supay*, on ne doit manger ni piment ni sel, éviter les nourritures grasses, chaudes ou trop sucrées, ne pas boire d'alcool et s'abstenir sexuellement. En revanche, il est préconisé de consommer du tabac sous forme de fumée ou de jus et d'ingérer ou de s'imprégner la peau avec certaines plantes médicinales et chamaniques telles que la *huaysa* (*Ilex guayusa*), la *chirihuaysa* (*Brunfelsia grandiflora*) ainsi que la *lalu panga* (plante appartenant au genre *Philodendron*) et l'écorce du fruit de l'arbre *pitun* (*Grias neubertii*). Ces prescriptions négatives et positives – désignées par le terme *sasina* – permettent de s'approcher des *supay*, voire de les attirer, tout en étant protégé de leur malveillance et des infortunes qu'ils pourraient causer.



Figure 11 : Un lieu apprécié des *supay* : atun rumi (le gros rocher), canton d'Archidona, 2022 (photo : Ophélie Gavillet).

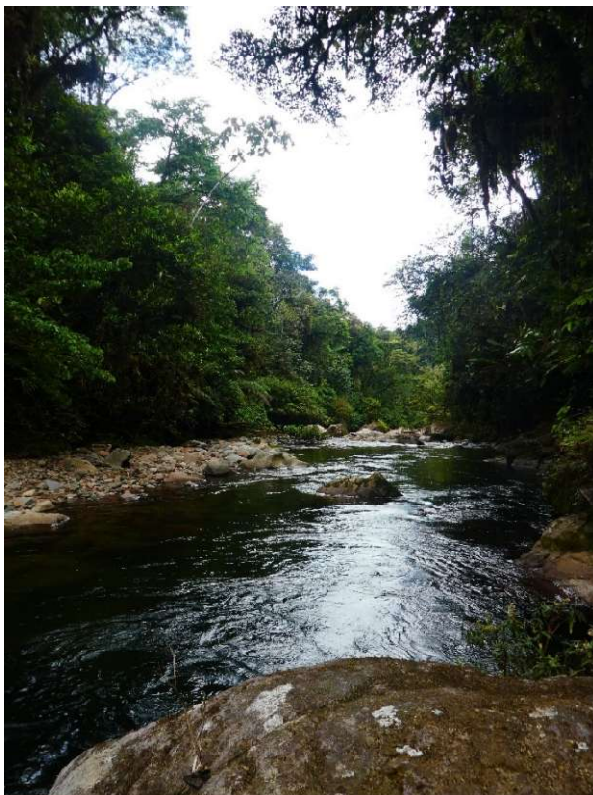


Figure 12 : Un lieu apprécié des supay : chalu yacu (rivière des poissons chalu), près de Yahuar Urcu, canton d'Archidona, 2017 (photo : Ophélie Gavillet).

Les *supay* ne se manifestent que rarement de manière directe et même lorsque c'est le cas, ils demeurent généralement invisibles. Le rêve est le moment qu'ils privilégient pour se révéler. C'est là qu'ils donnent leur consentement, signifient leur mécontentement et parfois menacent ceux qui ont pénétré leurs domaines ou volé leurs richesses (poissons, gibier, or, plantes, etc.). Le rêve, ainsi que les états de conscience qui lui sont associés tels que celui entraîné par l'ingestion de plantes visio-gènes comme l'*ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*) et le *huantuc* (*Brugmansia*), sont les canaux privilégiés de rencontre et de négociation avec les *supay* et certains Runa appelés *yachac* (« celui qui sait ») sont des spécialistes de ce genre d'interactions.

En m'initiant aux pratiques associées aux *supay*, j'ai commencé à détecter leur présence, sentir leur influence et percevoir les signes qu'ils envoient notamment en rêve. J'ai appris à interagir avec eux,

à en faire l'expérience et ils ont commencé à jouer un rôle dans mon quotidien en Amazonie : j'ai été séduit, menacé, effrayé et affecté physiquement par des *supay*, certains d'entre eux m'ont donné du gibier et des poissons, à plusieurs reprises des chamanes m'ont délivré des maux qu'ils me causaient et qui s'abattaient également sur mon entourage, etc. Cette familiarisation avec les *supay* et surtout mon acceptation de leur existence, fut un cap très important concernant mon implication dans le terrain et mon accès à la connaissance selon une conception *napo runa*. Cela a aussi eu un effet important sur les connaissances ethnographiques que j'ai incluses dans mes productions scientifiques. En effet, à partir de ce moment-là, mes interactions avec les *Runa*, mes agissements, mes pensées, mes réflexions ethnologiques et mes écrits n'étaient plus conditionnés par le déni de la réalité des esprits, mais bien par l'inverse. Maintenant je voudrais illustrer mes propos par deux anecdotes de terrain qui impliquent la participation des *supay*.



Figure 13 : Gervacio Grefa en train de réaliser une cure chamanique dans le but d'éloigner les *supay* qui s'en prennent à Arthur Cognet. Akiwari, 2022 (photo : Ophélie Gavillet).

Faire de la recherche avec les esprits et les rêves

Le rêve dans les sociétés indigènes des Amériques est souvent un canal privilégié d'acquisition de connaissances et cela notamment parce qu'il permet des interactions avec les esprits plus intenses que lorsque l'on est éveillé. Le rêve est un thème particulièrement étudié par les américanistes et certains d'entre eux n'hésitent pas à inclure leurs propres expériences oniriques dans leurs processus de recherches avec leurs collaborateurs et également dans leurs comptes rendus (Goulet 2004 ; Bilhaut 2007 ; Tedlock 2011 ; Kohn 2017). C'est aussi quelque chose que mon terrain avec les Runa m'a conduit à faire.

Depuis le début de mes recherches, je travaille avec mon ami Mishqui Chullumbu, un Runa aujourd'hui âgé de 79 ans. Mishqui est ex-leader politique, musicien, spécialiste de la tradition orale et écrivain. Comme beaucoup d'autres Runa, il est intéressé par l'histoire de Jumandy, un chef de guerre du XVI^e siècle qui fut l'un des meneurs d'une révolte contre les Espagnols en 1578. La révolte eut un certain succès puisque les rebelles détruisirent deux villages et tuèrent tous leurs habitants, mais elle fut finalement écrasée. Quant à Jumandy, il fut traqué pendant plusieurs mois, capturé et mis à mort. Depuis les années 1980, les archives détaillant cette histoire ont largement été exploitées et de nombreux travaux (universitaires comme amateurs) ont été publiés et sont parvenus aux intellectuels runa qui ont relayé l'histoire dans leurs communautés (Cognet 2021). Cependant, Mishqui souhaite connaître des informations qui ne sont pas contenues dans les documents d'archives et les *supay* jouent un rôle important dans le dispositif de recherche qu'il a mis en place dans cet objectif (Cognet 2023). En effet, selon Mishqui, Jumandy et ses guerriers, au moment de leur mort se sont transformés en *supay* immortels qui habitent, aujourd'hui encore, les lieux de leur dernière bataille. Par conséquent, afin de découvrir des informations sur ces ex-guerriers, Mishqui se rend fréquemment dans le lieu présumé de leur dernière bataille et tente de percevoir la présence de ces *supay* témoins et acteurs du passé. Ce lieu s'appelle Yahuarurcu, ce qui signifie « la montagne sanglante ».

Le fait que ce lieu soit celui où Jumandy se réfugia et où il fut capturé ne fait néanmoins pas l'unanimité parmi les Runa, puisque certains identifient d'autres lieux comme ayant été le refuge de Jumandy. Les chercheurs universitaires et les historiens locaux non-indigènes ne mentionnent pas Yahuarurcu dans leurs écrits, car le

lieu exact de la capture de Jumandy ne figure pas dans les archives disponibles et ils ne reconnaissent pas la présence de *supay*-ex-guerriers comme une preuve historique valide. La présence de Jumandy à Yahuarurcu est donc l'objet de controverses et, par conséquent, Mishqui doit fréquemment fournir les preuves de ce qu'il avance.

Afin que je connaisse l'histoire de Jumandy, Mishqui m'a invité plusieurs fois à venir avec lui et à suivre les prescriptions (*sasina*) qui doivent favoriser nos contacts avec les esprits des guerriers qui hantent Yahuarurcu. Lorsque nous nous trouvons dans ce lieu en suivant ces prescriptions, nous devons faire particulièrement attention aux manifestations des *supay* durant la journée, mais surtout la nuit durant nos rêves. Mishqui les a perçus de nombreuses fois (notamment de manière auditive) lors de ses périodes de recherches à Yahuarurcu. En revanche, je n'avais pas clairement perçu leur présence jusqu'en juillet 2022, lors d'un rêve significatif concernant ce lieu.

Dans ce rêve, je pus voir une foule d'indigènes presque nus bien que leurs parties génitales fussent couvertes. Certains d'entre eux possédaient des vêtements vieux et abimés faits d'un tissu épais et grossier teint en marron ou en violet sombre. Il y avait des personnes de tout âge, des hommes comme des femmes. Plusieurs d'entre eux ne semblaient pas en bonne santé. Ils se trouvaient dans une grande clairière au milieu de la forêt, ou bien s'agissait-il d'une place de village entourée de forêt ? Ensuite, j'aperçus des missionnaires en soutanes noires et des soldats espagnols qui semblaient leur donner des ordres bien que je ne pusse entendre clairement leurs propos. Je me rendais compte que ce groupe d'indigènes était réduit en esclavage par les missionnaires et les soldats. Ils devaient leur rapporter de l'or récolté dans les sédiments de la rivière et de la fibre végétale de *pita* qu'ils devaient ensuite filer et tisser pour confectionner des tissus. Les soldats et les missionnaires traitaient les indigènes de « *quilla* » (feignants) et réclamaient plus d'or. Ceux qui n'en rapportaient pas assez recevaient des châtiments corporels (coups de bâton et de fouet, emprisonnement dans un cep). Finalement, j'assistai à une rébellion. Plusieurs indigènes étaient regroupés dans une clairière au pied d'une colline où, au centre, sur une sorte de promontoire, se trouvaient d'énormes tambours faits de troncs d'arbres évidés sur lesquels ils frappaient afin de convoquer la population. La foule convoquée ainsi, s'armant de massues et de lances de palmier *chonta*, massacra les soldats espagnols et les missionnaires.

Lorsque je me suis réveillé, j'eus la sensation d'avoir rêvé de la rébellion de Jumandy même si je ne pus identifier avec précision ni les indigènes rebelles ni le lieu. Avais-je rencontré ces ancêtres décédés devenus *amu* dont Mishqui me parle depuis plusieurs années ? Ceux-ci m'avaient-ils envoyé une vision ? Ou était-ce le fruit de mon inconscient couplé à ma connaissance approfondie de l'histoire locale ? Après tout, les vêtements et l'apparence de ces personnes correspondaient à des descriptions que l'on peut trouver dans les documents historiques produits entre le XVI^e et le XX^e siècles que j'ai longuement consultés. Lors de mes recherches, j'ai aussi rencontré des dessins réalisés au XIX^e siècle et des photographies prises au début du XX^e siècle représentant des Runa. Selon les archives, la collecte d'or et de fibres pour la confection de fils et de tissus figurait parmi les principales tâches que faisaient réaliser les acteurs coloniaux aux indigènes de la région qui leur étaient soumis entre le XVI^e et le XX^e siècle. Les tambours de guerre m'ont fréquemment été mentionnés par Mishqui, et les Runa en général racontent des récits sur le travail servile que leurs ancêtres effectuaient. Je connaissais tout cela. La question qui demeurait était : avais-je moi-même produit cette vision, comme le sens commun de mon milieu d'origine me le suggérait, ou en avais-je été le témoin comme me le suggérait l'épistémologie *napo runa* ? Est-ce que cette scène du passé était prisonnière pour toujours dans le domaine des *amu*, comme le suggère l'analyse d'Eduardo Kohn pour qui ces dimensions occultées sont perçues par les Runa comme un « au-delà », un « paradis » dans lequel les Runa « ne vieillissent pas et ne meurent jamais » (2017 : 238) et où « ... les traces de ceux qui ont vécu (les chefs préhispaniques, les prêtres en robe noire, les grands-parents) et de ce qui s'est passé (la grande révolte du XVI^e siècle contre les Espagnols, la circulation des vieilles perles commerciales, les paiements forcés de tribut) continuent » (*Ibid.* : 277) ?

Face à ce dilemme (et celui-ci s'est fréquemment présenté à moi tout au long de mon terrain) j'ai choisi, de manière contre-intuitive, de me fier à mes interlocuteurs et à leur épistémologie¹⁵. J'ai raconté

15. D'une manière similaire, l'ethnologue Katherine Ewing (1994) explore la question du tabou que représente le « going native » en ethnologie à travers une discussion sur la tension qu'elle a rencontrée entre une explication psychanalytique freudienne du rêve perçu comme provenant du rêveur tel que la conçoivent de nombreux « occidentaux » et l'explication de ses collaborateurs sufis pakistanais pour lesquels le rêve ne provient pas du rêveur, mais d'en dehors, et peut notamment être envoyé par un saint.

ce rêve à Mishqui. Pour lui, cela ne faisait aucun doute : il s'agissait de la rébellion de Jumandy, j'avais bien vu les guerriers devenus *amu* immortels et toutes les prescriptions que nous avons suivies finissaient par fonctionner. Pour Mishqui, mon rêve était une preuve de plus que ce qu'il avait documenté était vrai. Et cela l'est devenu pour moi aussi. En considérant le rêve non pas comme le produit de mon cerveau, mais comme quelque chose de reçu, comme quelque chose de réel, j'ai pris au sérieux le mode d'acquisition de connaissance des Runa. Je ne suis d'ailleurs pas le seul à avoir rêvé de Jumandy : de nombreux Runa m'ont en effet dit connaître des informations sur ce personnage qu'ils avaient obtenues en rêve, parfois en communiquant directement avec lui. Pour les Runa, les visions et interactions avec les esprits, obtenues en rêve ou sous l'influence de plantes visiogènes, sont des sources de connaissances valides¹⁶ et, à ce titre, elles peuvent être considérées comme des preuves historiques. En tant qu'ethnologue, ne pas adhérer à cette idée équivaut à s'interdire de comprendre l'histoire telle que les Runa la conçoivent et cela est une entrave à la réalisation de recherches ethnohistoriques auprès d'eux. Mishqui me le suggéra un jour en disant : « tu dois croire aux *supay* pour comprendre notre histoire et notre vie, tu dois les rencontrer. Les blancs ne le font pas et c'est pour cela qu'ils ne nous croient pas. Les scientifiques écrivent des choses sans savoir ».

Devenir désirable pour les esprits

Si l'expérience de terrain est transformative pour l'ethnologue, elle l'est aussi pour ses hôtes qui perçoivent sa transformation et s'y adaptent. J'irai même plus loin en disant que d'autres acteurs de son terrain tels que les esprits peuvent être réceptifs à la transformation de l'ethnologue et y répondre à leurs manières. Je voudrais maintenant raconter une deuxième anecdote qui illustre cette idée.

L'été dernier, avec ma compagne, nous avons rendu visite à un couple d'amis, Bolivar et Eudisia, qui habitent le village de Poro-toYacu situé à une dizaine de kilomètres de la ville d'Archidona. Comme de nombreux Runa, ils possèdent une seconde maison isolée dans la forêt autour de laquelle se trouvent leurs plantations et leurs

16. Il n'est pas anodin que le spécialiste de ces interactions que les ethnologues appellent génériquement « chamane » soit justement appelé « celui qui sait » (*yachac*) par les Runa.

zones de chasse et de pêche. Cette maison se trouve à une vingtaine de kilomètres de leur maison principale, sur les contreforts de la chaîne de montagnes Galeras Urcu. Bolivar et Eudosia nous ont invités à passer quelques jours dans cette maison en leur compagnie ainsi qu’avec leurs trois fils, Clider et Jordi, âgés tous les deux d’une vingtaine d’années, et Michael âgé d’une dizaine d’années, qui est aussi notre filleul.



Figure 14 : La maison de Bolivar et Eudosia.
Canton d’Archidona, 2022 (photo : Ophélie Gavillet).

Un après-midi, ma compagne partit travailler avec nos amis et leurs deux fils aînés dans leurs jardins, tandis que Mikel et moi avions décidé de pêcher le long du ruisseau qui passe à environ trente mètres en contrebas de la maison. Nous commençons à partir de l’endroit aménagé pour la toilette quotidienne et nous remontons le ruisseau. Je suis le jeune garçon qui connaît bien cette rivière puisqu’il y pêche fréquemment. Nous remontons le ruisseau pendant environ une heure en nous frayant un chemin à la machette à travers la

végétation dense, puis, après avoir constaté que la pêche est médiocre, nous décidons de rentrer.

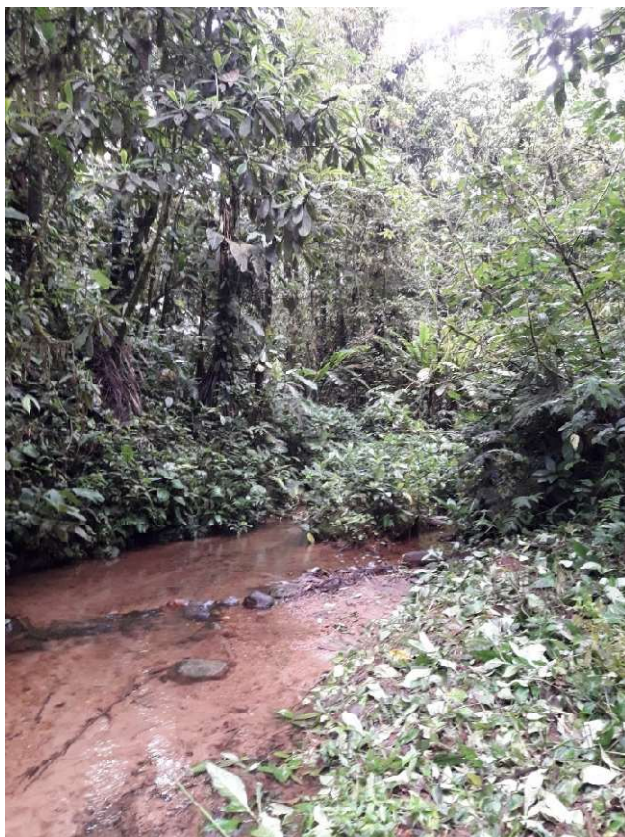


Figure 15 : Le ruisseau qui passe près de la maison.
Canton d'Archidona, 2022 (photo : Ophélie Gavillet).

Sur le chemin du retour, je commence à entendre le chant d'une voix féminine au loin. Je pense premièrement qu'il s'agit du bruit de l'eau. Puis, à mesure que nous nous rapprochons de l'endroit du ruisseau dédié à la toilette, le niveau sonore du chant augmente. J' imagine qu'il s'agit de ma compagne qui chante en se baignant dans le ruisseau après le travail. Je dis à Mikel : « tu entends ? Ophélie est en train de chanter en se baignant ». Mikel me répond simplement : « non, je n'entends rien ». Après avoir épuisé les explications « rationnelles » qui me sont premièrement venues à l'esprit, je pense alors qu'il pourrait s'agir du chant d'un *supay* et nous évitons l'endroit de la baignade.

Lorsque nous arrivons à la maison, mes amis et Ophélie sont déjà là et nous sommes accueillis comme il se doit avec un bol de bière de manioc. Je leur demande ensuite si quelqu'un est allé se baigner et ils me répondent qu'ils n'y sont pas encore allés. J'en profite alors pour leur raconter ce qui vient de se passer. Selon Bolivar et Eudisia, le chant mystérieux était celui d'une *yacu huarmi* (femme de l'eau), c'est-à-dire une puissante *amu* de la rivière. Ils me disent qu'elle souhaitait sûrement me séduire pour m'emmener dans son domaine subaquatique afin de m'épouser pour que je vive avec elle et ses parents. Eudisia nous confie qu'à ce même endroit un *yacu runa* (hommes de l'eau) tente également de la séduire et de l'emmener, c'est pourquoi elle ne va jamais se baigner seule. La nuit, ce *yacu runa* qui revêt l'apparence d'un homme blanc « la fait rêver » (*musuchin*), c'est-à-dire qu'il apparaît dans ses rêves et interagit avec elle. Eudisia me demande si moi aussi les *yacu huarmi* me font rêver et je lui réponds que cela arrive parfois.

Je ne suis guère surpris par les explications de Bolivar et d'Eudisia qui confirment la pensée que j'ai eue. Les Runa vivent fréquemment ce genre d'expérience : lorsqu'ils sont seuls en forêt ou près de l'eau, les *supay* essaient souvent de les séduire afin de s'allier avec eux. Les Runa évoquent les chants ou les sifflements de ces *supay* ainsi que leur volonté de faire « tourner la tête » de leurs « proies » humaines afin qu'elles se perdent et qu'ils puissent les emmener. Plusieurs de mes interlocuteurs runa ont pénétré les domaines de ces *supay* : certains ont été séquestrés contre leur volonté, d'autres obtiennent ainsi du gibier ou des pouvoirs chamaniques et les plus puissants chamanes sont mariés avec des *supay* avec lesquels ils ont parfois des enfants qui vivent dans ces domaines occultés. J'ai écouté de nombreuses fois des récits de ces rencontres avec les *supay* et j'en ai également enregistré et transcrits (Cognet 2022 : 265-275). Sans m'en rendre compte, j'ai moi-même produit un récit de mon expérience similaire à ceux que racontent fréquemment les Runa et cela probablement parce que nos expériences ont quelque chose en commun.

En revanche, je ne connais que très peu d'étrangers (volontaires d'ONG, touristes, universitaires, missionnaires, etc.) ou même d'Équatoriens non indigènes habitant la région qui aient vécu de telles expériences ou qui soient prêts à adhérer aux explications indigènes. En réfléchissant à cela, je demande à mes amis : « comment se fait-il que la *yacu huarmi* ait voulu m'emmener alors que les étrangers ne les rencontrent jamais ? ». Eudisia et Bolivar me répon-

dent que c'est parce que les *yacu huarmi/runa* ne désirent pas les étrangers en raison de leur inutilité dans la forêt. Ils me disent que moi, en revanche, je suis désirable parce que je parle quechua comme les Runa (et comme les *supay*), que je mange comme eux (de la nourriture de la forêt), que je vais à la chasse et à la pêche comme eux. Mais il ne s'agit pas que d'une question de proximité culturelle. En effet, mes amis ajoutent que si la *yacu huarmi* s'intéresse à moi c'est parce que je suis les bonnes prescriptions alimentaires et chamaniques et donc que je dégage une bonne odeur qui permet de la rencontrer. Eudisia précise que les étrangers et les Équatoriens non-indigènes ne font pas ces choses-là et qu'ils dégagent une odeur désagréable pour les *supay* en raison de leur alimentation composée d'aliments exogènes à la région amazonienne (cumin, ail, oignon, etc.). L'explication d'Eudisia est conforme à la plupart des explications que j'ai eues de la part des autres Runa : si les étrangers ne rencontrent pas de *supay* c'est parce qu'ils n'ont rien à négocier avec eux (ils ne chassent pas, ne pêchent pas et ne pratiquent pas le chamanisme), parce qu'ils ne respectent aucune des prescriptions qui permettent de les amadouer (jeûne alimentaire, absorption de plantes médicinales) et, par conséquent, parce qu'ils ne sont pas associés à de potentiels alliés. Les *supay* et les étrangers semblent donc s'ignorer mutuellement : les premiers ne s'intéressant pas aux seconds, les seconds ne reconnaissant pas l'existence des premiers.

Ce qui est intéressant dans cette anecdote, c'est qu'au fil de mon terrain, je n'ai pas seulement adhéré à la croyance dans les esprits et appris les pratiques permettant de les détecter et d'entrer en relation avec eux. Je suis aussi devenu désirable pour les esprits, tout comme le sont les Runa : les pratiques qui ont rendu perceptibles les *supay* à mes yeux m'ont également rendu perceptible pour les *supay*. C'est du moins ce que disent les Runa et je suis prêt à l'accepter.

Conclusion

Tout au long de mon terrain, j'ai été incité par les Runa à faire le constat de l'existence des *supay* et à faire l'expérience d'un mode chamanique d'acquisition de connaissances reposant sur le rêve et les contacts avec les *supay*, dans le but de connaître l'histoire (thème de ma thèse), mais également pour entreprendre des activités telles que la chasse ou la pêche. En considérant les *supay* comme une réalité du monde amazonien, j'ai fait des expériences similaires à celle

des Runa et surtout des expériences intelligibles pour les Runa que je pouvais partager avec eux. J'ai ainsi acquis auprès des Runa des connaissances sur les *supay* et la manière d'interagir avec eux auxquelles je n'aurais probablement pas eu accès si mon comportement avait été guidé par un déni positiviste de la réalité des esprits. Comme le suggère Jean-Guy Goulet (2011a), l'approche expérientielle m'a conduit à braver ce qui fut longtemps un « interdit » disciplinaire et m'a ainsi donné accès à l'« inédit », ce qui permet de réaliser des descriptions ethnographiques de qualité.

Les ethnologues qui s'opposent aux méthodes expérientielles pointent leur manque d'objectivité, le danger du « *going native* » et l'incompatibilité des connaissances produites ainsi avec le rationalisme de la science occidentale censé être garant de la production de connaissances valides sur la nature du monde (Ewing 1994 ; Bowie 2013). Je pense cependant que les connaissances produites de cette manière demeurent traduisibles en langage anthropologique. Les ethnologues ont eu l'habitude de décrire les pratiques relatives aux esprits en considérant implicitement qu'elles reposaient sur de fausses croyances. Mais il est aussi possible d'aborder ces pratiques en considérant explicitement qu'elles reposent sur des connaissances valides, sans abandonner pour autant la description des mécanismes sociaux qu'elles mettent en œuvre. Libre aux lecteurs sceptiques de les passer au crible du rationalisme scientifique occidental et de s'intéresser aux descriptions ethnographiques expérientielles sans adhérer à l'épistémologie indigène qui les soutient (c'est ce qu'ont traditionnellement fait les ethnologues vis-à-vis de leurs enquêtes).

Les débats concernant l'adhésion des ethnologues à l'épistémologie de leurs interlocuteurs et notamment leur adhésion aux pratiques relatives aux esprits sont généralement polarisés sur des questions de vérité ou de fausseté, d'objectivité ou de subjectivité. Je pense néanmoins que la majorité des ethnologues adoptant une démarche expérientielle souhaitent déplacer ce débat sur des questions éthiques liées à nos pratiques ethnographiques. Incorporer de l'épistémologie indigène dans nos productions scientifiques nous conduit certainement vers une décolonisation discursive de l'anthropologie. Mais, il s'agit avant tout d'une posture éthique qui nous conduit vers un plus grand respect de nos interlocuteurs et de leurs connaissances. Et cela commence sur le terrain par une transformation épistémologique volontairement entreprise par l'ethnologue : une décolonisation en pratique. En définitive, la question qui se pose à l'ethnologue

est : auprès de qui est-il le plus important d'être pris au sérieux : la communauté scientifique ou ses interlocuteurs sur son terrain ?

En outre, dans certaines régions du monde comme l'Équateur où je réalise mes recherches, l'hégémonie de l'épistémologie scientifique occidentale commence à s'effriter et les connaissances indigènes commencent à être valorisées, notamment au sein des universités où de plus en plus de représentants des peuples indigènes sont admis, en tant qu'étudiants, enseignants et chercheurs. Leurs épistémologies s'immiscent déjà dans ces institutions et il est probable que dans le futur l'anthropologie n'ait d'autres choix que de s'adapter à cette nouvelle situation.

Ethnographier l'activisme écologiste

La possibilité de la recherche face à la répression d'État

par Lucas Lartigue

« À celui ou celle qui ose encore, dans un imaginaire conflictuel, engager son corps dans la rue pour manifester, le pouvoir répondra qu'il n'a pas compris. [...] Au bout du compte, il faut bien constater que même dans la société de la joyeuse providence algorithmique, les méthodes d'explication restent très classiques : tabassage, gaz lacrymogène et arrestations politiques »

Miguel Benasayag (2021 :171)

Introduction

Certaines organisations militantes sont caractérisées par les va-et-vient de leurs membres. C'est notamment le cas des organisations écologistes qui connaissent actuellement en France un véritable foisonnement. Faire de la recherche auprès de ces milieux implique naturellement un temps d'enquête assez long pour permettre au chercheur d'être reconnu et engagé dans des relations de confiance. Il existe alors d'un côté une nécessité de « montrer patte blanche » à des activistes soucieux de savoir qui les observe, et d'un autre celle de se protéger soi-même d'une police qui fiche une part croissante de la population et qui n'hésite plus à s'en prendre à des figures dites « intellectuelles », simplement à partir de positionnements politiques présumés. Les événements en cours en France et les récentes déclarations du ministre de l'Intérieur font apparaître clairement que les

institutions ne sont plus gage de sécurité pour celles et ceux qui s'engagent politiquement, ni pour celles et ceux qui étudient cet engagement. Militants et chercheurs sont pris pour cible par les mêmes logiques gouvernementales. Dans un contexte comme celui-ci, j'aimerais questionner autant la possibilité de *faire* de l'ethnographie sur un terrain glissant, que les implications politiques inhérentes à la *création* de connaissances et de savoirs anthropologiques.

Ce sont en particulier deux événements récents qui m'ont amené à interroger le contexte politique et social dans lequel ma recherche s'effectue. Je commencerai donc en revenant sur lesdits événements afin d'éclairer le phénomène actuel de criminalisation de la recherche en tant qu'exercice de pensée critique. En partant de ce constat, je formulerai un ensemble de questionnements qui se posent aux sciences sociales de manière générale et à l'anthropologie en particulier. Enfin, j'explorerai les fondements philosophiques de la science moderne afin d'interroger la nature des connaissances que l'anthropologue peut produire dans un contexte comme celui-ci et je réfléchirai aux usages possibles et souhaitables de ces savoirs. Mon propos sera finalement de montrer que le geste écologique et le geste anthropologique ont en commun d'agir pour la préservation de l'existence d'un monde multiple et sensible. Je n'aurai toutefois pas la prétention ici d'apporter des réponses exhaustives à l'ensemble des interrogations soulevées, mais plutôt d'ouvrir le débat avec des pistes de réflexion qui me semblent fertiles.

Afin de donner aux lectrices et lecteurs quelques repères et pour garantir une bonne compréhension des réflexions suivantes, je présenterai ici brièvement ma recherche. La thèse d'anthropologie que j'effectue depuis 2020 a pour objet d'interroger l'évolution des mouvements écologistes en France, et notamment la transformation des pratiques militantes et de la répression qui les accompagne. Je réalise dans ce cadre une enquête ethnographique depuis trois années auprès d'un groupe local (GL) de l'organisation écologiste internationale Extinction Rebellion (XR) qui a pour objectif principal d'alerter le gouvernement et la population sur la gravité de la situation environnementale. XR est un mouvement récent (2018), décentralisé et non-violent, entendu au sens de refus de s'en prendre physiquement ou verbalement à une personne physique, ce qui n'exclut donc pas les dégradations matérielles. La branche locale auprès de laquelle je travaille se distingue d'autres groupes métropolitains par son niveau d'engagement qui se traduit entre autres par le nombre important d'actions qu'elle mène et par son recours aux techniques de désar-

mement, à savoir un ensemble de dégradations plus ou moins lourdes. Il est à noter que le choix de ce terme plutôt que celui de « sabotage » est justifié par la volonté d'être fidèle aux choix linguistiques des enquêtés qui souhaitent indiquer que la violence, « l'arme », n'est pas du côté de ceux qui mènent l'action mais de celui des cibles de l'action. Parallèlement à cela, la création en janvier 2021 des Soulèvements de la terre (SDT) – coalition de paysannes et paysans, d'écologistes, d'antifascistes et d'autonomes – m'a amené à élargir mon terrain de recherche aux actions internationales qu'ils organisent puisque nombre de militants du mouvement XR y participent. Les SDT luttent contre l'agro-industrie et ses fondements : accaparement des terres et des ressources en eau, artificialisation des sols et bétonisation massive¹⁷. Les actions menées sont multiples et plurielles. Elles s'articulent autour de la volonté de « reprendre les terres » à l'agro-industrie et croisent des techniques allant de la manifestation au désarmement, en passant par des blocages d'usines et des constructions de serres pour des paysans. En 2023, les rassemblements organisés par les SDT réunissent jusqu'à plusieurs dizaines de milliers de personnes.

Ritournelle sémantique et répression : à l'assaut de la pensée critique

Revenons-en donc aux deux événements évoqués plus tôt. C'est d'abord le dimanche 2 avril 2023, une semaine après l'immense répression des paysans et militants écologistes à Sainte-Soline, que le *Journal Du Dimanche* fait figurer en une cette citation du ministre de l'Intérieur Gérald Darmanin : « je refuse de céder au terrorisme intellectuel ». Ce n'est pas la première fois que le mot « terrorisme » est détourné et vidé de son sens premier pour incriminer et discréditer des personnes, des collectifs, voire des mouvements, le tout en mobilisant un imaginaire largement xénophobe, raciste et surtout islamophobe. Cette discréditation par la figure du terroriste rejoint ici l'anti-écologisme et l'écophobie à l'œuvre en France. L'archétype du musulman comme figure de proue du terrorisme *en général* sert ainsi à plusieurs reprises d'analogie pour qualifier les milieux écologistes : on pense notamment aux terminologies « éco-

17. <https://lessoulevementsdelaterre.org/> [Consulté le 26/08/2023].

terroristes », « talibans verdoyants »¹⁸, « ayatollahs du climat »¹⁹, ou encore à la déclaration d'un Éric Zemmour sur la chaîne de télévision CNEWS le 29 juin 2020 qui avançait, en réaction au succès des Verts aux élections municipales, que « le vert des Verts correspond comme par hasard au vert de l'Islam ». De son côté, le journaliste et polémiste canadien Mark Steyn expliquait en 2006 que l'élévation du niveau des mers qui risque de submerger les îles Maldives est une menace moins tangible que l'islamisation de l'Europe (Malm 2023). En France, quelques jours après une manifestation réunissant des membres des SDT, de XR et d'autres associations contre le projet d'autoroute A69 entre Toulouse et Castres, et dans un contexte international de guerre entre Israël et Palestine, le directeur du *Journal d'ici* Pierre Archet faisait un rapprochement explicite entre terrorisme islamique et écologie lorsqu'il expliquait que « de même que les palestiniens sont d'abord victimes du Hamas, le désenclavement du bassin Castres-Mazamet est devenu l'otage des écoterroristes »²⁰. Rien d'étonnant lorsque l'on sait que le *Journal d'ici* est un média appartenant au groupe pharmaceutique Pierre Fabre, lui-même à l'origine du projet d'autoroute. En outre, Clément Sénéchal rappelle que « la responsable marketing [de Pierre Fabre] est la compagne du député Renaissance qui préside la commission d'enquête parlementaire sur le sujet » et que parmi les actionnaires du projet se trouve un fonds d'investissement dirigé par Emmanuel Piqué, un proche d'Emmanuel Macron anciennement responsable de la collecte de fonds pour sa campagne présidentielle en 2017 (Sénéchal 2024 : 185). Dans un contexte où les écologistes sont taxés « d'idéologues », ces informations démontrent paradoxalement que le discours anti-écologique est bien idéologique lui-même, et « qu'il émane le plus souvent d'acteurs intéressés, entretenant à l'occasion des liens directs avec l'industrie et les milieux politico-financiers qui la soutiennent » (Chastenet 2023 : 131).

Si ces exemples montrent encore combien l'État français et certains de ses citoyens entretiennent des rapports conflictuels avec la partie musulmane de sa population, ils sont aussi et surtout

18. Propos tenus par le Sénateur RN Stéphane Ravier au sujet de l'alimentation scolaire en avril 2021.

19. Tweet posté le 11 mai 2023 par Mike Borowski, ancien assistant parlementaire, au sujet des températures du mois qui selon lui sont loin de ce que prédisaient les défenseurs de l'idée de réchauffement climatique.

20. Archet Pierre, « En vert et contre tout », *Journal d'ici*, n° 988, 26/10/2023

l'occasion de voir la dimension performative du langage qui permet d'avancer qu'un écologiste *est* un musulman, ou qu'un écologiste et un musulman *sont la même chose*, à savoir, pour l'État, un ennemi intérieur, une menace, un risque pour l'ordre établi. Des études récentes ont déjà brillamment présenté la manière dont différents partis politiques européens d'extrême-droite considèrent les écologistes de la même façon que les musulmans, allant pour certains d'entre eux jusqu'à comparer les éoliennes aux minarets puisque, suivant ces personnes, les éoliennes comme les minarets gâcheraient le paysage et seraient à l'origine de bruits dérangeants, qu'il s'agisse de celui des hélices ou de l'appel à la prière. Les rhétoriques contre les éoliennes et les minarets « suggèrent l'existence derrière ces projets d'un pouvoir étranger malfaisant : celui des musulmans envahissant les populations natives, et celui des écologistes bouleversant la vie quotidienne » (Zetkin Collective 2020 : 76-77). Il en est de même en 2021 lorsque la première Maison de l'Écologie, fondée à Bagnolet en Seine-Saint-Denis par le mouvement citoyen Alternatiba et le syndicat de parents Front de mères, est la cible d'une campagne islamophobe : les médias parlent alors d'un « danger islamiste » et annoncent que « le drapeau vert de l'islam flotte sur Bagnolet » et les cadres locaux de gauche déclarent qu'ils n'ont pas à fournir un lieu pour faire de la politique et « qu'une surface de 963 mètres carrés c'est beaucoup pour que des dames y sirotent leur thé à la menthe » (Ouassak 2023 : 101-102). Fatima Ouassak, la cofondatrice de Front de mères souligne d'ailleurs que c'est d'abord la gauche qui a attaqué la Maison de l'Écologie, et non l'extrême droite. Dans un autre genre, Luc Ferry assimile d'abord l'écologie au nazisme au nom d'un prétendu antihumanisme commun, défendant que « le nazisme n'allait pas aussi loin que l'écologisme dans sa critique de la modernité, car il conservait une attitude ambiguë envers la technoscience » avant de faire un lien avec l'extrême gauche puisque selon lui l'écologie profonde « plonge ses racines dans le nazisme et pousse ses branches jusque dans les sphères les plus extrêmes du gauchisme intellectuel » (Chastenet 2023 : 142 et 147). Enfin, Bruno Le Maire, après avoir déclaré son amour pour la voiture, pensait bon de rappeler que « Les voitures, c'est la liberté. Ceux qui les attaquent devraient se souvenir de l'Union soviétique. Pas de voiture, pas de liberté » (Magalhaes 2024 : 230), et Georges Pompidou lui-même associait l'automobile et la démocratie (*idem* : 147). Selon de tel propos, la lutte contre l'autoroute A69 serait donc le fait d'une dynamique politique à la soviétique, nécessairement antidémocratique et

rétrograde. À la lumière de ces différents exemples, nous voyons qu'il est donc possible d'assimiler l'écologie politique autant à la gauche radicale qu'à la droite radicale : « on pourra souligner le caractère extrêmement composite, voire contradictoire du discours anti-écologiste, qui est, avant tout, un discours de délégitimation de l'écologisme comme force politique » (Villalba 2022 : 35-36). Il est intéressant par ailleurs de voir que celles et ceux qui sont la cible de cette assimilation au terrorisme islamique réinvestissent cette analogie de plusieurs façons. Sous la forme d'un effet miroir, pour la renvoyer à l'État, avec par exemple les propos de Virginie Despentes qui fait référence aux « *talibans de la monnaie* » et qui écrit que « ceux qui font les gros chèques sont des *fanatiques*, c'est-à-dire des fous de la monnaie, comme d'autres sont des *fous de Dieu*. Leur main ne tremble pas s'il s'agit d'*égorger la planète* »²¹ (Azam et al. 2023 : 167). Sinon dans une forme d'autodésignation ironique avec dans le CD collectif « Rap against the bassines » (vendu en soutien au collectif Bassines Non Merci !) le morceau de musique intitulé « Gaïa Akbar » dans lequel on entend par exemple : « ces salopards parlent de djihadisme vert, on dilapide vos machines de guerres, Gaïa Akbar ! », puis « planquez les machines, les djihadistes verts sont là, l'industrie assassine, poteau renversons-la ». Je pense aussi au morceau « V pour vérités » de la chanteuse engagée Kenny Arkana sorti en 2011 et qui se termine sur ces paroles : « mesdames et messieurs nous sommes ces jeunes qu'on ghettoïse, rappelez-vous de nos paroles lorsqu'ils nous diront terroristes ».

Ce que la déclaration du ministre de l'Intérieur a de particulier n'est donc pas tant l'usage du qualificatif « terroriste », que la partie de la population qui est visée ici par lui : les intellectuels. Sans tomber dans une assimilation bancale de la France d'aujourd'hui à l'Allemagne des années 1933 et à ses autodafés, on peut toutefois admettre que l'attaque, ne serait-ce que sémantique, de la figure de l'intellectuel a de quoi interpeller. Une attaque effrayante pour au moins deux raisons. Tout d'abord parce que l'ensemble « intellectuel » (tout comme le terme « terroriste ») est absolument flou : il n'implique aucune caractéristique qui permettrait de savoir de qui il est question. Cette absence de clarification a cela d'utile que n'importe qui peut y être inclus en fonction des besoins répressifs du moment, des « sorcières » du XVI^e siècle (Federici 2021) aux communistes du XX^e siècle. On comprend toutefois ici qu'« intellectuel »

21. Je souligne.

renvoie aux personnes qui assument une position critique vis-à-vis du cours actuel des choses politiques et économiques avec – comme pour l'appellation « éco-terroriste » – une préférence nette pour celles identifiées à gauche de l'échiquier politique. Cet assaut contre la gauche se manifeste aussi derrière les expressions « wokisme » et « islamo-gauchisme » dont la croissante récurrence marque la banalisation et l'entrée dans le vocabulaire courant. Ainsi comme l'écrit Virginie Despentes : « le gouvernement Macron n'est pas erratique, il ne tape pas dans tous les sens. [...] Que les médias qui leur [les gouvernements occidentaux] appartiennent répètent à l'envi que toute gauche est un terrorisme n'a rien d'étonnant puisque toute critique de l'anarcho-capitalisme est vécue comme une atteinte aux droits fondamentaux des investisseurs » (Azam & al. 2023 : 165-166). Une attaque effrayante ensuite, dès lors que nous comprenons que le fait de qualifier un groupe – si illusoire et inconsistant soit-il – de terroriste permet effectivement d'appliquer à ce groupe les moyens de répression et de surveillance propres à la police anti-terroriste. Différents exemples peuvent être mobilisés pour appuyer cette analyse. Du côté des écologistes, nous pensons aux caméras militaires retrouvées devant le domicile du porte-parole du collectif « Bassine Non Merci ! » ainsi qu'aux différents traceurs découverts sous son véhicule personnel, et, plus récemment, aux arrestations simultanées d'activistes le lundi 5 juin 2023 par la police anti-terroriste : la Brigade de Recherche et d'Intervention (BRI) et la Sous-Direction Anti-Terroriste (SDAT). Par ailleurs, le document présentant la stratégie nationale du renseignement publié à l'été 2019 annonce clairement « que "l'anticipation, l'analyse et le suivi des mouvements sociaux et crises de société par les services de Renseignement" constitueraient désormais "une priorité" assumée du renseignement » (Baschet & al. 2021 : 98).

Du côté des « intellectuels », et c'est là le deuxième événement marquant, on apprend le 18 avril 2023 qu'Ernest, le responsable des Editions La Fabrique à l'étranger, a été arrêté à Londres par la police anti-terroriste alors qu'il se rendait à la foire du livre à laquelle il était invité. Les Editions La Fabrique sont connues pour leur ligne critique et révolutionnaire, avec des publications signées de la main de sociologues, d'anthropologues et de philosophes plutôt féministes, écologistes, antifascistes et anticapitalistes. L'interpellation d'Ernest est justifiée par la police londonienne par le fait qu'il aurait participé aux manifestations contre la réforme des retraites en France. Ernest expliquera toutefois à sa sortie de garde-à-vue que les

questions qui lui ont été posées visaient à connaître ses opinions politiques²², le contenu des livres à paraître aux Editions La Fabrique et l'identité de personnes appartenant à des collectifs d'auteurs²³. Cette intervention policière prend donc explicitement pour cible la littérature critique en visant ses représentants par le biais d'une collaboration internationale entre les services de renseignements français et les services anti-terroristes anglais. Ce n'est par ailleurs pas la première fois que ces éditions sont prises pour cibles par l'État : l'ouvrage collectif *L'insurrection qui vient* avait déjà été utilisé comme preuve à charge dans l'affaire Tarnac en 2009 et, plus récemment, le livre du géographe suédois Andreas Malm *Comment saboter un pipeline* a été cité dans le décret de dissolution des Soulèvements de la terre.

Pour compléter ces éléments relatifs au contexte de surveillance et de répression auquel font face les activistes, scientifiques et autres écrivains, il nous faut aborder la question de la violence avec laquelle l'État écrase les mouvements sociaux par le biais de sa police. Une violence qui atteint des sommets le 25 mars 2023 à Sainte-Soline lors d'une manifestation contre des projets de mégabassines dans les Deux-Sèvres rassemblant environ 30 000 personnes. Ce jour-là, 3 200 gendarmes assistés par plusieurs hélicoptères et un véhicule blindé protègent le chantier d'une méga-bassine et utilisent allègrement des grenades explosives, pourtant considérées comme matériel de guerre, à raison d'une toutes les deux ou trois secondes pour un total d'environ 4 000 grenades. Les tirs indiscriminés des forces de l'ordre, parfois même à partir de quads en mouvement, feront alors plus de 200 blessés chez les manifestants, dont trois très graves avec leurs pronostics vitaux engagés. Face à cette violence étatique croissante, plusieurs études, notamment en sociologie, ont interrogé l'évolution du maintien de l'ordre en France. Les conclusions générales montrent une nette tendance à la brutalisation des interventions policières depuis au moins 2018 lors du mouvement des Gilets Jaunes. Cette brutalisation s'explique par au moins quatre facteurs. D'un point de vue structurel, c'est d'abord un fort esprit de corps chez les policiers qui les amène à agir et réagir comme s'ils étaient assiégés par des individus, toujours considérés comme violents. Plus

22. Il s'agissait déjà de questions de ce genre lors des garde-à-vue qui ont suivi les arrestations du 5 juin 2023.

23. Voir à ce sujet les tribunes publiées par les Editions La Fabrique le 19 avril 2023.

officieusement, c'est aussi le pouvoir discrétionnaire dont bénéficient les forces de l'ordre qui leur permet une relative marge de manœuvre par rapport aux ordres qu'ils reçoivent, marge de manœuvre qui entraîne souvent une plus forte répression des mouvements considérés comme étant de gauche à l'instar des groupes féministes, antifascistes et écologistes. Cette aversion pour les manifestants de gauche est à nouveau expliquée par les sociologues qui mettent en lumière une large tendance des policiers à se situer plutôt à l'extrême-droite de l'échiquier politique (Baschet & *al.* 2021). Les manifestants de gauche sont ainsi pensés comme des menaces immédiates dans une situation donnée, mais aussi comme des ennemis politiques en général. La brutalisation du maintien de l'ordre s'explique également par l'innovation industrielle et la modification de l'arsenal policier avec entre autres l'introduction d'armes dites « non-létales » qui, de ce fait, sont largement utilisées par les forces de l'ordre. Ce nouvel équipement, loin de se substituer aux armes létales, vient plutôt s'ajouter à elles, augmentant ainsi le potentiel de violence de la police (Rocher 2020). Les affrontements de Sainte-Soline ont aussi été l'occasion pour les manifestants de voir de nouvelles armes de la police, notamment les PMC (Produits de Marquage Codés) tirés au fusil de paintball et qui permettraient à la police d'identifier des manifestants jusqu'à plusieurs semaines après leur marquage, le produit chimique traversant les habits et teintant la peau de manière non visible à l'œil nu²⁴. Même si elles ne sont pas encore toutes commercialisées et que certaines ne sont pour l'instant que des projets, les innovations de l'armement vont parfois jusqu'à frôler la dystopie avec par exemple la roue robotisée « Metropolis » censée être capable « d'identifier les émotions par l'analyse des pulsations cardiaques et le taux d'humidité de la peau » (Rigouste 2018 : 26). En dernière instance, l'impunité manifeste dont jouissent les agents de l'État les amène à largement dépasser le cadre légal du maintien de l'ordre pour aller comme nous l'avons vu vers des méthodes bien plus violentes que celles prévues par le cadre juridique. Ajoutons pour finir que certains représentants de l'État français attaquent jusqu'aux organismes d'observation du respect des droits humains, comme c'est le cas le 5 avril 2023 lorsque le ministre de l'Intérieur émet la nécessité de « questionner le financement » de la

24. « Sainte-Soline : les autorités pistent les manifestants grâce à un produit invisible », *Reporterre*, 05/04/2023

ligue des droits de l'Homme après que celle-ci eut dénoncé la disproportion de la force utilisée à Sainte-Soline²⁵.



Photo 16 : Des personnes brûlent leurs vêtements suite à la manifestation de Sainte-Soline le 25 mars 2023 (Crédit photo Lucas Lartigue)

Enfin, il est important de finir ce propos en rappelant la continuité entre l'histoire coloniale de la police et la répression des mouvements sociaux. À titre d'exemple, la BAC (Brigade Anti-Criminalité) qui intervient de plus en plus fréquemment dans le maintien de l'ordre est née de la BAV (Brigade Agression et Violence), elle-même née des Brigades de surveillance des Nord-Africains. Avant de viser les mouvements sociaux, la police prend d'abord pour cible les populations des quartiers les plus démunis, notamment la jeunesse issue de l'immigration, ce qui fait écrire à Antonin Bernanos que « les quartiers populaires, par l'intermédiaire d'unités comme les BAC ou les Brigades spécialisées de terrain (BST), servent de laboratoire à la répression – quand elles se montrent efficaces, les techniques qui y sont expérimentées finissent par être restructurées et exportées dans la lutte contre les mouvements sociaux » (Bentounsi et *al.* 2020 : 88). En retour, lorsque des contestations politiques naissent dans les quartiers populaires, l'État n'hésite pas à y

25. « Attaques de Darmanin contre la LDH : le monde associatif s'insurge », *Huffington Post*, 23/04/2023

déployer ses forces les plus dures. Les mois de juin et juillet 2023 en sont l'exemple le plus récent (et peut-être le plus flagrant ?) puisque, lors des émeutes consécutives à la mort d'un adolescent tué par un policier, le gouvernement français a ordonné l'intervention du RAID, de la BRI et de la BAC, le tout appuyé par la présence de véhicules blindés, occasionnant ainsi de nombreuses blessures et mutilations²⁶, ainsi que plus de 3 500 arrestations²⁷. Dans cette même logique de violence néocoloniale, la répression qui touche les régions d'outre-mer est elle aussi exacerbée, la police française ayant récemment fait usage d'armes à feu dans le département de Mayotte lors de l'opération « Wuambushu » contre l'immigration et la délinquance²⁸.

De la possibilité de questionner le monde : chercheurs et militants en danger

Si les événements présentés ici sont marquants, c'est qu'ils font apparaître clairement que l'exercice de la pensée critique, dans laquelle s'inscrit le militantisme au même titre que la recherche en sciences sociales, fait face à un début de criminalisation dont il faut interroger au plus vite les orientations potentielles ainsi que les conséquences sur la production du savoir et ses usages. Le contexte français tel que je l'ai présenté m'amène à soulever les questions suivantes : à quel point le terrain reste-il « accessible » dès lors que la vie du chercheur, ou du moins sa sécurité, est mise en péril par les forces mêmes de l'État ? Et quelles sont les conséquences de ce risque sur l'ethnographie elle-même ? On pourrait objecter à ces questions générales que ce ne sont pas *tous* les sujets ni *tous* les terrains qui sont concernés. Mais le simple fait que *certain*s sujets et *certain*s terrains soient difficilement abordables en raison d'une forte répression ne suffit-il pas déjà à poser la question de *la* recherche *en général* ? Si certaines recherches ne garantissent plus la sécurité physique du chercheur (violences policières) et sa liberté dans l'exercice de sa citoyenneté (fichage et surveillance), cela ne suffit-il pas pour

26. « L'effroyable bilan provisoire des violences policières après la mort de Nahel », *Médiapart*, 02/08/2023

27. « Emeutes après la mort de Nahel : près de 3700 personnes placées en garde-à-vue, dont un tiers de mineurs », *France info*, 06/07/2023

28. « Opération Wuambushu : la police tire à balles réelles face à des jeunes à Mayotte », *Révolution Permanente*, 24/04/2023.

dire que *la* recherche est mise en danger ? Car je pense justement que la recherche doit être indépendante et doit pouvoir tout questionner, en particulier les différentes manières d'être au monde, de le penser et d'y agir. Si l'État doit jouer un rôle dans la recherche, ce doit être celui de garantir la liberté d'interroger l'altérité quelle qu'elle soit et non pas seulement les thématiques jugées « correctes » ou dignes d'intérêt, ni les sujets qui complaisent à une société en ce qu'ils la rassurent et la renforcent dans sa structure. Se demander si l'anthropologue peut encore *tout* questionner revient donc pour moi à poser la question de la liberté même de l'anthropologie.

Il ne s'agit pas pour autant de dire que l'anthropologie ne peut pas se déployer en situation de violence : elle l'a déjà fait, le fait encore et a même parfois été elle-même un instrument de la violence, notamment en contexte colonial. Les anthropologues ont d'ailleurs beaucoup travaillé dans des zones en conflit ou auprès d'acteurs aux pratiques violentes (Avanza 2008). Ce qui change donc n'est pas la présence de la violence mais le fait qu'elle se dirige cette fois-ci contre les sciences sociales directement. La nouveauté est dans la confusion entre le militant et le chercheur. Et l'anthropologue est alors pris pour cible deux fois lorsqu'il travaille auprès d'organisations écologistes : une première fois idéologiquement par les discours des représentants de l'État, et une deuxième fois physiquement par les forces répressives puisqu'il est fondu dans la masse des individus réprimés. Cette assimilation du chercheur au militant est d'abord le fruit de l'histoire de l'influence des universitaires dans les épisodes de contestation sociale à l'échelle internationale – que l'on se remémore la lutte de Sanrizuka et le soutien des étudiants autogérés japonais aux paysans de Kanto contre un projet d'aéroport au début des années 1960 (Ross 2023 : 52) ou que l'on songe au rôle des étudiants dans la récente apparition du cortège de tête dans les manifestations françaises depuis 2016 (Kokoreff 2021 : 98). L'Université, en tant qu'espace de réflexion critique, est par essence un point de départ potentiel de contestation sociale. On remarque ainsi que la convergence des revendications étudiantes avec celles des luttes ouvrières et paysannes effraie particulièrement les gouvernements français depuis l'épisode protestataire de mai 1968 lorsque les étudiants maoïstes rencontraient les paysans. Cette crainte se manifeste notamment par le choix d'excentrer certaines universités – dont celle au sein de laquelle j'étudie – en les construisant en périphérie des villes à partir de logiques architecturales qui visent à empêcher leur blocage et à favoriser l'intervention des forces de l'ordre. Il n'est

plus rare aujourd'hui d'entendre les représentants de franges politiques réactionnaires s'inquiéter de ce que l'Université serait devenue un lieu de diffusion de valeurs « islamo-gauchistes », l'ancienne ministre de l'Enseignement supérieur Frédérique Vidal allant jusqu'à faire miroiter la perspective d'une enquête sur le sujet au sein des universités²⁹. La confusion chercheur/militant est aussi le fait de la proximité notable de leurs profils sociologiques : les écologistes auprès desquels je mène mon étude sont tout comme moi des personnes relativement jeunes et urbaines avec un capital culturel plutôt important (études supérieures, certains étant euxaussi inscrits en doctorat) malgré des ressources financières variables (d'aucuns sont précaires et d'autres aisés). Il faut aussi se pencher sur la perception policière et admettre une potentielle ressemblance physique plus ou moins ponctuelle entre militant et chercheur. Par exemple, dans le cadre d'une méthodologie d'observation participante appliquée aux mouvements sociaux, il est fort probable que l'anthropologue porte une tenue identique à celle des enquêtés. Cette similitude dans l'habillement n'est pas le fait d'une volonté de « devenir comme » les acteurs du terrain, mais plutôt une forme de respect quant à certaines manières d'agir qui impliquent par exemple de porter toutes et tous les mêmes vêtements noirs afin de créer un bloc homogène et d'empêcher le travail de reconnaissance des individus opéré par la police (technique du *black bloc*). Cette concordance dans les tenues est aussi le résultat de la violence des pratiques de maintien de l'ordre qui oblige à se protéger un minimum en manifestation – notamment en s'équipant de masques et de lunettes de protection par exemple – et est à comprendre comme une technique d'autodéfense partagée. L'expérience montre par ailleurs que la longueur des cheveux du chercheur ne joue pas en sa faveur et participe, aux yeux de la police, à son assimilation avec les militants écologistes, dépeints dans l'imaginaire populaire comme des bobos aux cheveux longs. On pourrait croire ici à l'anecdotique si l'on ne se souvenait pas de ce qu'écrivait Günther Anders à propos de la façon dont la longueur présumée des cheveux des militants anti-nucléaires était considérée par les personnes au pouvoir comme une preuve de leur « retour à l'état sauvage », de leur « criminalité » et donc de leur « allégeance aux Soviétiques » (Anders 2014 : 78). Nous retrouvons donc encore une fois l'imaginaire d'une relation structurelle entre écologistes et

29. Le Nevé Soazig, « Enquête sur l'« islamo-gauchisme » à l'Université : histoire d'une vraie fausse annonce », *Le Monde*, 29/03/2023

ennemis, ici les communistes, ailleurs les musulmans. André Gorz cite également les « chevelus » comme des boucs émissaires sur lesquels s'abat la répression, aux côtés des minorité ethniques et raciales et des jeunes (Gorz 2020 : 181). De son côté, Anders rappelle que la mode des cheveux courts, perçus comme propres, avait été « introduite par les sans-culottes en signe de protestation contre la noblesse et ses perruques », avant de conclure que c'est souvent « à partir de l'ignorance qu'on [...] réécrit l'histoire » (Anders 2014 : 78). Par ailleurs, au-delà de ces similitudes, il faut avoir en tête que quand bien même l'anthropologue observerait les événements de loin et avec une tenue différente de celle des activistes, il serait de toute façon assimilé aux manifestants puisqu'il ne jouit pas de statut particulier à l'instar des journalistes par exemple qui, eux, bénéficient de signes de reconnaissance, même si cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne sont pas la cible des violences de la police, bien au contraire. Il faut bien comprendre que c'est le simple fait d'être là qui est réprimé et surveillé, indépendamment de la quelconque menace ou dangerosité que l'on peut représenter. À titre d'exemple, on pourrait évoquer ces policiers qui photographient les plaques d'immatriculation de celles et ceux qui participent à des balades naturalistes aux côtés de collectifs écologistes.

Se dégagent alors deux options pour garantir la sécurité de l'anthropologue lors d'enquêtes sur le militantisme. La première consisterait pour le chercheur à se déclarer comme tel en amont auprès de la police afin d'espérer jouir d'un traitement de faveur qui, par ailleurs, ne serait absolument pas certain. De plus, il est évident qu'une telle démarche reviendrait à se désolidariser des militants et donc à rompre les liens de confiance nécessaires à la recherche. Enfin, on peut légitimement douter de la qualité d'une enquête menée sous exceptionnalité policière. Cette première possibilité n'est donc ni souhaitable, ni réalisable, dans le cadre d'une recherche en sciences sociales. La deuxième solution consisterait, elle, à laisser de côté les méthodes classiques d'observation et de participation lorsque les événements interrogés sont trop conflictuels. Et il est vrai qu'il existe d'autres moments que les actions et les manifestations, d'autres lieux que les ZAD et les campements. Mais penser que la répression et la surveillance se cantonnent à ces espaces-temps serait une grossière erreur quant au degré de pénétration des stratégies policières jusque dans l'intimité-même des personnes. Les militants, et par extension ceux qui s'intéressent à eux, sont traqués jusque dans leur quoti-

dien³⁰, que ce soit sur les réseaux sociaux ou dans leurs écrits. C'est cette présence constante de l'œil policier qui fait dire à certains qu'il « n'y a pas de hors action »³¹. Par ailleurs, penser qu'il serait possible pour le chercheur de rester en retrait et de se contenter de paroles rapportées pour comprendre un phénomène reviendrait à remettre en question ce qui fait la spécificité même de l'anthropologie à savoir la présence de l'anthropologue et sa participation par le corps. Si la pratique de l'anthropologie a pour condition *sine qua non* d'être là, alors c'est la possibilité même de connaître qui disparaît derrière les nuages de gaz lacrymogènes.

Contre les fondements de la science moderne, un savoir relationnel co-produit par les corps

J'aimerais poursuivre le fil de ce raisonnement en interrogeant les rouages de la production de connaissances. Il a été montré plus haut que le contexte actuel de violence et de surveillance était une limite à l'exercice de la recherche, compte tenu de la difficulté et de la dangerosité croissante à être présent physiquement dans les situations étudiées. Il est donc établi que le contexte politique influence les conditions de la recherche. Une analyse de la situation qui s'arrêterait là semblerait toutefois fragmentaire en ce qu'elle laisserait de côté la question des fondements philosophiques sur lesquels repose la science moderne. Pour cette dernière partie je reviendrai sur certains principes qui soutiennent la modernité scientifique, puis, dans un second temps, je défendrai l'idée que le processus d'accès à la connaissance est intimement lié à la question de la corporalité et des relations que les vivants entretiennent entre eux et avec leurs mi-

30. Le 18 juillet 2023, l'Assemblée nationale a adopté avec modifications le projet de loi d'orientation et de programmation du ministère de la justice qui permet aux enquêteurs d'avoir accès aux micros, aux caméras et à la géolocalisation des objets connectés des personnes visées par une enquête, notamment en les activant à distance. Les écoutes peuvent donc se déployer dans l'intimité des citoyens, à partir de leur montre, de leur téléphone, de leur télévision, et même de leur babyphone. <https://www.vie-publique.fr/loi/289259-justice-projet-de-loi-dorientation-et-de-programmation-2023-2027-plpj> [Consulté le 25/08/2023].

31. L'hostilité envers les intellectuels et la possibilité constante de la surveillance ne sont pas sans rappeler le film réalisé par Florian Henckel von Donnersmarck, *La vie des autres*, projeté pour la première fois en 2007.

lieux. Pour mieux saisir cette articulation entre corps et savoir, j'effectuerai ici un large détour par la philosophie phénoménologique.

Comme l'a déjà montré l'anthropologie, l'ontologie à l'œuvre en Occident est celle d'un naturalisme qui postule que les humains sont séparés de la nature (Descola 2015), compris comme l'ensemble de ce qui les environne. Les humains prennent ici place dans un monde réduit à un simple décor, où l'environnement n'est plus qu'un amas de ressources disponibles. Ce découpage du réel invite à penser que le monde serait quelque chose d'*unique* et de *déjà-là*, qui existerait indépendamment du regard que l'on porte sur lui. Arturo Escobar appelle cela le « Monde-1 » (Escobar 2018). Dans cette logique, la science se constitue comme l'activité de découvrir les mystères de la nature et ses mécanismes cachés, et la qualité de vie des humains dépend, elle, de leur capacité à comprendre, gérer et maîtriser leur environnement. Le progrès n'est alors qu'une question de technique, de fonctionnement et de rentabilité puisqu'il s'agit toujours de contrôler le vivant et l'inerte, de modifier l'humain et le non-humain, afin de plier le monde à nos volontés. De la même façon, la culture est envisagée comme l'ensemble des façons de percevoir une *même* chose, à savoir *le monde* : Bruno Latour parlerait ici de « pluriculturalisme mononaturaliste » (Escobar 2018). C'est sur la base de ces deux fondements qui finalement n'en forment qu'un – le « monde-1 » étant la réalité matérielle nécessaire à l'existence d'un « pluriculturalisme mononaturaliste » – que s'appuie l'ontologie moderne pour réclamer le monopole de la production de la réalité, écrasant en passant les autres ontologies et manières de faire monde. Et c'est cette pensée qui constitue aujourd'hui non seulement le substrat de la rationalité économique, responsable en partie de la situation écologique actuelle, mais aussi celui du technosolutionnisme présenté comme le moyen le plus efficace de gérer les changements environnementaux, en particulier la géoingénierie (Malm 2023) et la bioingénierie (Flocco & Guyonvarch 2022). Toutefois, en ne proposant pas de critique des modes de production et de consommation, ces « solutions » se contentent finalement de poursuivre l'intrusion des logiques marchandes dans le domaine de la préservation du vivant. On pourrait donc en conclure avec Marx qu'encore une fois les sciences ont été « capturées et mises au service du capital » (Bensaïd 2007 : 64).

À propos de la relation entre le capitalisme et la nature, Andreas Malm écrit que « l'automatisation est introduite dans l'espoir d'annihiler toute autonomie résiduelle de la nature » afin que le capital

n'ait pas à « s'adapter aux oscillations et aléas de la nature externe » (Malm 2023 : 174). Dans son étude sur l'histoire du dérèglement climatique, Armel Campagne cite lui l'économiste Moïshe Postone : « le rêve impliqué par la forme-capital est l'illimitation absolue, un fantasme de la liberté comme libération totale de la matérialité de la nature. Ce "rêve du capital" devient le cauchemar de ce dont il cherche à se libérer – la planète et ses habitants » (Campagne 2017 : 45). À l'instar de la nature, et suivant le même modèle de pensée, les corps, en tant qu'objets matériels « extérieurs », sont eux aussi appréhendés comme des contraintes dont il faudrait se débarrasser pour gagner en liberté. D'où l'enthousiasme actuel autour des projets transhumanistes qui proposent de se débarrasser enfin de ces limites biologiques pour mieux jouir du monde dans un devenir-machine libérateur. Dans un contexte techniciste comme celui-ci, il est aisé de comprendre le souhait de déléguer un maximum d'activités à des machines et à des algorithmes évidemment plus efficaces que les humains au vu de leur capacité à traiter des données. Cette délégation dépasse aujourd'hui largement le domaine des facultés physiques et embrasse de plus en plus celui des facultés psychiques et affectives avec la possibilité d'avoir recours à des « intelligences artificielles » pour penser, réfléchir, voire aimer. En parallèle et dans le même mouvement, le travail à distance, notamment à partir d'ordinateurs, se fait de plus en plus courant³² (Di Cesare 2020). Face à ces nouvelles possibilités technologiques, les craintes évoquées plus haut au sujet des contraintes politiques relatives à la présence du chercheur sur le terrain peuvent alors sembler peu fondées. Pour ces mêmes raisons, prôner la nécessaire présence des corps dans le processus de recherche peut paraître réactionnaire, voire à contre-courant de l'avancée actuelle du cours des choses.

Si ma conviction profonde me permet d'insister ici sur l'importance de faire de la science *in situ*, c'est parce que les connaissances ne sont pas de la matière qu'il suffirait de récolter à l'aide du bon protocole. L'astrophysicien Aurélien Barrau l'exprime bien lorsqu'il énonce que le problème de la science est que « nous confondons ses productions, ses créations, aussi extraordinaires et sublimes soient-

32. Si l'expansion du télétravail s'explique en partie par l'évolution des technologies, elle est aussi la conséquence directe de la crise sanitaire de 2020. La pandémie de Covid-19, en tant que conséquence directe du capitalisme, montre que c'est bien la nature destructrice des rapports que les Occidentaux entretiennent au monde qui finit par le rendre ponctuellement inhabitable.

elles, avec une sorte de dévoilement de ce que serait la vérité propre du réel »³³. Tout comme Philippe Descola et Alessandro Pignocchi, j'admets « l'importance, dans un monde multiple, d'équilibrer la place respective que nous accordons aux modes de connaissances par subjectivation et par objectivation » (Descola & Pignocchi 2022 : 156). Pour nous, la recherche ne consiste pas à « trouver » quelque chose – la réalité, le caché, l'invisible – mais à mettre en lumière la diversité des processus de création du réel et, de ce fait, à l'agrandir. La science, loin d'être une accumulation de données sur un réel préexistant (comme le revendiquent les Modernes), résulte plutôt d'un acte de création et d'interprétation de situations toujours complexes, auxquelles le scientifique appartient lui-même. Ce qui est d'autant plus le cas pour les sciences sociales qui interrogent justement les rapports entre les êtres et les choses. Dès lors, l'anthropologie serait à comprendre comme une étude vivante, en mouvement, qui prend pour objet des dynamiques et des sensibilités. Faire de l'ethnographie auprès de collectifs, c'est nécessairement s'engager d'une certaine manière à leur côté pour proposer, non pas de mieux découvrir ou connaître *le* monde, mais de mettre en lumière le fait qu'il existe *d'autres mondes*³⁴, un *plurivers* (Escobar 2018). L'idée défendue ici est donc qu'il n'y a pas *production* de connaissances mais toujours *co-production*. Le savoir n'est jamais connaissance *de* quelque chose, mais toujours connaissance *avec* quelque chose. Selon l'anthropologue Arturo Escobar, c'est encore plus le cas quand l'objet d'interrogation est un mouvement social : « si la recherche universitaire opère à partir du paradigme de la mise à distance critique de son objet d'étude, pour les mouvements, en revanche, la production de savoirs passe par l'« engagement intense » en situation et vis-à-vis de la collectivité » (Escobar 2018 : 86). Et nous pourrions ajouter que cet engagement est d'autant plus intense lorsque que le chercheur questionne l'écologie puisque, comme l'écrit André Gorz : « l'écologie générale est la première science moderne pour laquelle les effets de la praxis technico-scientifique deviennent eux-mêmes objets d'observation scientifique. L'observateur y dé-

33. Entretien filmé d'Aurélien Barrau le 11 janvier 2024, à la librairie Millepages à Vincennes.

34. Les zapatistes du Mexique luttent d'ailleurs, non pas pour changer *le* monde, mais pour que puisse exister (ou persister) un monde qui contienne *plusieurs* mondes.

couvre qu'il fait partie du système observé et que ce qui est en jeu dans ses observations, c'est sa propre survie » (Gorz 2020 : 106).

Ainsi n'y a-t-il pas d'objets d'interrogation extérieurs en tant que tels, mais seulement des relations plus ou moins fortes et intenses entre celui qui cherche et l'objet de son intérêt. Dans cette logique, il est impensable de faire de la recherche sans être là avec les autres, en prétendant s'extraire de la situation étudiée. C'est d'ailleurs ce que recouvre parfaitement la notion de « terrain » en anthropologie, qui implique une présence terrestre du chercheur. Bruno Latour se demandait d'ailleurs dans son livre éponyme : où atterrir ? (Latour 2017). Comme l'écrit le philosophe et psychanalyste Miguel Benasayag : « l'information n'a jamais suffi à la connaissance. Car celle-ci implique toujours un corps situé pour lequel l'information prend sens » (Benasayag & Cany 2021 : 11). C'est à partir de cette même intuition que Eduardo Viveiros de Castro propose la notion de perspectivisme. Selon l'anthropologue brésilien, ce n'est pas depuis son esprit que le vivant configure le monde, mais depuis son corps et ses puissances propres (Viveiros de Castro 2019). Le philosophe André Gorz en est lui aussi convaincu lorsqu'il écrit que « nous apprenons le monde originairement par l'expérience, dans sa réalité sensible, et le "comprendons" par notre corps, le déployons, l'informons, le mettons en forme par l'exercice de nos facultés sensorielles qui, elles-mêmes, sont "formées" par lui » (Gorz 2020 : 294). Et c'est toujours sur ce principe que s'appuie le philosophe et naturaliste Baptiste Morizot lorsque, étudiant les loups dans le Vercors, il écrit que « le point de vue de chacun, alors, n'est pas "dans le corps" [...], c'est le corps lui-même » (Morizot 2020 : 99). C'est d'ailleurs pour cette raison que Morizot définit la situation écologique actuelle comme une crise de la sensibilité. C'est ce monde sensible, ce monde vécu, que défendait déjà Edmund Husserl, rappelant au passage qu'il était « le seul monde réel, réellement perçu comme existant, le seul monde dont nous avons et pouvons faire l'expérience – notre monde vécu quotidien », en un mot « le sol de nos certitudes » (Gorz 2020 : 294-295). Enfin, c'est aussi ce que dit le biologiste et philosophe Jacob von Uexküll quand il écrit que « celui qui conteste l'existence de réalités subjectives, n'a pas perçu les fondements de son propre milieu », insistant ainsi sur l'importance du sujet dans l'élaboration de la pensée (Uexküll 2010 : 154). La connaissance sans les corps est réduite à de l'information, à une substance que l'on pourrait extraire des cerveaux et transférer dans des appareils, la transformant ainsi en facteur de production : « elle [la connaissance] n'est plus

qu'un complexe d'informations formalisées, un moyen de production mort, déraciné de tout support et de tout contexte social vivant, destiné, tout comme le travail mort cristallisé dans les machines, à fonctionner comme capital fixe et à être valorisé » (Gorz 2020 : 290). Pour Miguel Benasayag et Diego Sztulwark, ce passage de la connaissance vécue à l'accumulation d'informations – au savoir – dans les machines ne crée pas une société de plus grande intelligence, mais une société d'ignorance. Ils en concluent que « le savoir tend ainsi à fonctionner dans nos sociétés comme un mécanisme d'aliénation de la puissance et de la subjectivité » (Benasayag & Sztulwark 2003 : 110). Loin de ce que l'on recherche donc.

En réglant la focale sur les liens et non plus sur les choses, on comprend que l'anthropologue ne peut donc pas interroger des données à distance et s'abstenir d'un travail de terrain, puisque la seule chose à laquelle il a vraiment accès est sa relation-même à celui-ci. Pour que la connaissance existe et pour qu'elle ne soit pas encore une fois transformée en marchandise dont le seul destin soit la productivité et la rentabilité, l'anthropologie doit pouvoir continuer à déployer des méthodes qualitatives de recherche, notamment le travail ethnographique qui constitue son fondement et qui implique la présence corporelle et sensible du chercheur.

Conclusion : anthropologues et écologistes, un même combat

En guise de conclusion et pour élargir encore cette réflexion, j'aimerais rendre compte de ce qui lie pour moi substantiellement recherche et écologie. En postulant que la possibilité de la connaissance repose sur un ensemble de relations entre le chercheur et les objets de son interrogation, je rejoins le point de vue de ces militants déclarant que le bien-vivre n'est envisageable qu'en s'engageant dans des formes respectueuses de cohabitation du monde. Dans les deux cas, l'agir – dans son sens le plus profond, c'est-à-dire l'existence – n'est possible sur le long terme qu'en prenant comme point de départ ce nœud de relations et d'affects qui nous lie ensemble, humains, non-humains, lieux et temps. Et c'est en tant que corps co-affectés que scientifiques et militants sont capables de concevoir des mondes et, *in fine*, de formuler des critiques quant aux forces qui défendent le paradigme du « Monde-1 » et qui agissent sur lui. Pour nous, protéger la biodiversité et préserver la multiplicité des relations sont deux faces d'un même geste autant écologiste qu'anthropologi-

que. Militants et chercheurs peuvent alors dessiner une alliance et faire front commun : ici en se réappropriant des savoirs naturalistes et en réquisitionnant des terres pour défendre d'autres espèces, d'autres espaces et d'autres mondes, là en participant activement à la co-production des savoirs et à leur diffusion. Dans tous les cas, il s'agit de résister à « l'occupation mono-ontologique de la planète » : que ce soit dans le domaine des idées ou au cœur du terrain et de l'intensité de ses conflits, ceux qui entravent le projet globalisateur néolibéral mettent en avant des luttes ontologiques (Escobar 2018 : 160). Les connaissances construites dans ce cadre-là ne sont plus aliénantes mais sont de celles qui libèrent.

En dernière analyse, si la répression des mouvements sociaux et la criminalisation de la recherche vont dans le sens d'un appauvrissement du monde, j'ai l'intime conviction qu'écologie et anthropologie, en tant que sciences des relations, ont un rôle central à jouer pour que subsiste la possibilité de la multiplicité si chère à la tradition de l'anthropologie anarchiste (Scott 2019), dans la lutte qui oppose l'Un au multiple (Clastres 2011).

Alors que je termine d'écrire ces lignes, j'apprends avec rage et déception, mais sans surprise, que le gouvernement français prévoit des coupes budgétaires qui se traduiront par une baisse de 2,2 milliards d'euros pour l'écologie, le développement et les mobilités durables et une autre de 904 millions d'euros pour la recherche et l'enseignement supérieur³⁵.

35. Journal Officiel du 22 février 2024.

« À la recherche » des données ethnographiques

Deux expériences de recherche (Iran, Venise)

par Elisabetta Perrazzelli

Sur le terrain de recherche, la rencontre entre le chercheur et les membres de la société qu'il étudie est soumise à des circonstances diverses qui déterminent de manière radicale la nature de l'expérience ethnographique ainsi que sa mise en texte ultérieure (Fabietti, 2009 : VIII).

Mais que signifie concrètement être engagé dans une recherche sur le terrain et quand l'observation d'une pratique, d'un discours ou d'une représentation devient une donnée ?

La recherche sur le terrain implique un ensemble varié de pratiques de recherche caractérisées par un type d'analyse prêt à se reconfigurer dans les temps et les modes selon le matériel de recherche. Elle est donc une expérience unique et irrépétibile, qui nous impose chaque fois de tout recommencer : chaque rencontre est différente et nous oblige, à chaque fois, à des choix non précommandés (Manoukian, 2003 : 7, 10).

Deux dimensions fondamentales sont mélangées dans le travail ethnographique : le processus de la recherche, d'une part, et le produit de la recherche, d'autre part (presque toujours une restitution textuelle). Mais ces deux dimensions, scientifiquement reconnues, sont enveloppées, ensuite, dans une dimension plus large : la réflexion profonde sur les modes et les temps de la recherche. Cette troisième dimension rassemble l'infinie variété d'exercices de recherches individuelles : elle se trouve derrière le travail de l'ethnographe et, même si sous silence, finit par se déverser dans les deux dimensions fondamentales de la pratique ethnographique. Pour celui

qui est plongé dans une recherche, cet apprentissage subtil devient essentiel, et n'est possible qu'en accédant à la dimension cumulative de cette troisième dimension : vivre indirectement les expériences et les découps de vie personnelle dans les recherches d'autres ethnographes ; accéder à leur univers de lieux et de rencontres avec plusieurs diversités ; expérimenter d'autres reproductions sensorielles, d'autres outils de compréhension (Manoukian, 2003 : 7-8).

De là, l'importance de documenter « l'ombre » de l'expérience de recherche, donc de déplacer l'attention du produit aux processus ethnographiques, pour alimenter l'expérience collective autour de cette troisième dimension. La raison de ce prisme d'analyse naît de la conscience que le contenu réel d'une recherche se situe autour du point où les résultats formels convergent, le texte écrit, c'est-à-dire bien avant d'entrer dans le « laboratoire » où s'accomplit le mouvement transformatif, né de la distance, de « voir dans l'écriture » (Kilani, 2004 : 42, 83). En définitive, que le texte « vaut moins que les voies qui [...] y ont conduit » (Borges, 1998 ; Piasere, 2008 : v)³⁶.

Ici, on portera le récit de deux expériences de recherche, mais les résultats sont présentés seulement en synthèse parce que l'objectif est de réfléchir sur les processus de la recherche dans la recherche elle-même et également sur le besoin épistémologique, d'une « observation de l'observateur », à travers la recherche de modalités expressives qui mettent en évidence le « travail », la « fatigue » de la représentation (Manoukian, 2003 : 10, 12).

Sur le plan du produit, les deux recherches se déplacent sur des espaces géographiques et thématiques lointains : une recherche ethno-psychiatrique et d'anthropologie religieuse sur un rite de guérison en Iran du Nord (2010, 2023) et une recherche, conduite à travers le prisme de l'anthropologie juridique, sur le travail irrégulier/il-légal à l'intérieur des petites entreprises hôtelières à Venise (2021).

Sur le plan du processus les deux terrains d'enquête présentent, au contraire, criticités et traits paradoxaux communs liés d'abord au thème de l'accessibilité des données, mais surtout, ensuite, aux thèmes de la représentabilité et de la diffusion de ces données. Ces nœuds critiques, dans l'ensemble, sont imputables au risque implicite des thèmes, des circonstances ou du contexte de recherche.

36. La traduction des citations a été faite sur la base de la langue des textes consultés pour la recherche (v. Bibliographie).

Les facteurs critiques ont notamment été :

– Pour la recherche en Iran : le risque autour d'une pratique de guérison extra-liturgique non reconnue par les autorités religieuses et autour du discours sur les problèmes sociaux comme cause possible des malaises psychophysiques portés par les pèlerins ; la perception du chercheur étranger, notamment occidental, par la communauté et donc l'historicité des conditions de recherche avec une réflexion sur les relations politiques et existentielles entre communauté étudiée et monde culturel d'appartenance du chercheur (peur du chercheur-espion) ; rôle, gestion du soi et mobilité pour un chercheur-femme dans un contexte de séparation des sexes (Abu-Lughod, 2007 : 5-28) ;

– Pour la recherche à Venise : la criticité de faire des recherches au sein d'une organisation d'entreprise comme lieu « privé » de l'entrepreneur ; les lieux de travail sont des lieux privés et la seule possibilité de les étudier semble être de pouvoir travailler en leur sein (Jackson, 1987 : 196-212) ; la criticité supplémentaire de documenter l'illégalité à l'intérieur des lieux de travail ; en général, les embûches de « faire de l'anthropologie à la maison ».

Pour les deux recherches, ces restrictions convergent vers deux nœuds problématiques. Le premier est plus abstrait et met en crise l'idée, toute occidentale, de la liberté de recherche et de la curiosité scientifique comme droits universels : quelle « liberté de recherche » est possible dans un contexte culturel et politique qui ne veut pas devenir l'objet d'une enquête et/ou qui rejette explicitement la figure du chercheur, un chercheur quelconque ou occidental ? Le second est plus concret : comment protéger les données et les informateurs lorsque la recherche, l'interprétation des données, même la seule présence du chercheur, peuvent les mettre en danger en raison d'une entité supérieure à laquelle ils sont juridiquement, économiquement ou culturellement exposés (reste de la communauté, gouvernement, autorités locales, organismes de contrôle, employeurs) ?

La réflexion de cette contribution est donc orientée sur certains traits fondamentaux de la genèse de la recherche : le contexte et les conditions de recherche, le positionnement du chercheur et les choix entrepris.

Les données ethnographiques sur ces deux communautés fermées, pour des raisons différentes, aux regards extérieurs, ont été obtenues en grande partie grâce à une relation de confiance avec le chercheur, car, à son tour, membre direct ou indirect de la communauté à enquêter. Dans ces conditions de recherche aux limites de la praticabi-

lité ethnographique (Hegland, 2004 : 575-583 ; Abu-Lughod, 2007 : 5-28 ; Friedl, 1991 : 1-11 ; Haeri, 1989 : 16 ; Sedgwick, 2017 : 58-88), on est obligé à l'utilisation de techniques ethnographiques de participation sans détachement de la part de l'observateur, et donc à l'impératif de l'utilisation du corps comme instrument de recherche (Colombo, 1998 ; Piasere, 2008 : 34).

Le lien avec la communauté qui a permis, d'une part, l'immersion sur le terrain et, donc, la recherche, est le même qui en a freiné, d'autre part, sa représentation.

La difficulté initiale d'accès aux lieux, aux personnes et aux informations a été surmontée grâce à une insertion favorable dans les réseaux relationnels au sein des communautés à enquêter en raison de trajectoires biographiques spécifiques du chercheur qui ont agi comme sélecteurs d'accès : pour la recherche en Iran, la condition de famille avec un membre de la communauté ; pour la recherche à Venise, la condition de membre de la communauté de travail. Dans les deux cas, avec un ensemble d'obligations et de responsabilités sociales et juridiques.

Cette « facilité » ou normalité de l'accès aux données s'est transformée ensuite en difficulté à faire « sortir » du terrain les données ethnographiques obtenues pour les rendre à la communauté académique et ceci pour répondre aux multiples demandes de protection des sujets impliqués dans la relation de recherche (les informateurs et la communauté) qui ont partagé leurs informations sensibles presque exclusivement en raison de la relation de confiance avec le chercheur.

En général, dans les rencontres ethnographiques les interlocuteurs tendent vers un « texte » qui est immergé dans un « contexte » qui donne sens au texte lui-même et en fournit les éléments, d'interprétation et de représentation (Manoukian, 2003 : 12, 17). Dans ces recherches le contexte a « piégé » le texte, un texte incapable de sortir de son contexte et de résider dans le niveau de la représentation.

La contribution montre les stratégies de solution adoptées pour répondre à l'exigence de scientificité malgré les obstacles, de fait ou de droit, à la collecte et à la diffusion des données ethnographiques.

Visible et invisible de deux expériences religieuses à l'ombre des Alborz : la « fête » de Āshurā et le culte de guérison de Bivarzin (2010-2013 ; 2023)

Le cœur de la recherche porte sur un rite de guérison au Sanctuaire de Bivarzin (Arabani, 2006 : 565) où sont conservées les reliques, toutes authentifiées par les autorités religieuses, de trois « saints », en particulier l'*Emām* Mohammad Hanafiye, fils d'Ali (cousin et gendre du Prophète Mohammad) et le *Seyyed* Hashem Ebne Mohammad-e Hanafiye (fils de Mohammad Hanafiye et neveu d'Ali).

La période de recherche s'étend pendant les célébrations de deuil pour le martyr d'Hossein, neveu du Prophète, qui dessinent le fond émotionnel et symbolique dans lequel se déroulent toutes les expériences du religieux dans l'Islam chiite. Ces célébrations religieuses collectives ont lieu dans le mois du Moharram et elles culminent dans les rites de Āshurā (le dixième jour, mort de Hossein) (Bausani, 2009). L'enquête se concentre sur la structure du rite, sur la possibilité d'en identifier d'éventuels archaïsmes, mais surtout sur sa signification anthropologique, en explorant la relation opérationnelle entre la croyance et les aspects ou institutions de la culture et de la société (Pianta, 1982 : 179, 198-199).

Le sanctuaire a été construit, à l'origine, sous la dynastie chiite des Buyides, une dynastie du III^e siècle de l'Hégire, environ 900 ans après J.C. Pendant la période Safavide, certaines parties du sanctuaire ont été agrandies. Le tremblement de terre de 1990 l'a complètement détruit. Il a été reconstruit grâce à l'aide des gens du village, des pèlerins et des associations pieuses. La construction du sanctuaire, en pierres de gypse, a une forme octogonale, avec un grand espace extérieur. De nombreux miracles se produisent dans le sanctuaire et de nombreux pèlerins de toute la région du Gilān y viennent pour obtenir des miracles, pour guérir des maladies.

Le rite de Bivarzin est, sur le plan typologique, une fête à caractère mixte : il est constitué d'un culte cérémoniel officiel reconnu liturgiquement (le pèlerinage aux Saints), et d'un culte marginal, extra-liturgique, c'est-à-dire une pratique de guérison faite par les gens. Ici, les pèlerins, après des phénomènes de perte de conscience, se font rouler, avec les corps allongés, de l'extérieur vers l'intérieur du Sanctuaire (aujourd'hui sur les escaliers, dans le passé sur les pierres), près de la relique du saint, en recevant des réponses de guérison. C'est une pratique longtemps tolérée et contenue par les

autorités et que la religion officielle ne reconnaît pas, en parlant, tout au plus, de *kerāmat* (manifestation clémente de Dieu), mais jamais de *khalse* (transe). Récemment, la pratique du roulement a été interdite comme *khoraḥfāt* (superstition).

La pratique extra-liturgique du roulement (*ghalt khordan*) ne semble accrochée que superficiellement à une légende culturelle du premier Islam (le martyr de Mohammad Hanafiye – mort et traîné par un cheval) en ce sens qu'il y a des éléments qui incitent à interpréter le rituel de Bivarzin comme la reconstruction islamique d'une ancienne cérémonie païenne (Di Nola, 1996 : 34), liée au culte des Pierres et de la Terre, qui avait la fonction de donner un minimum de sécurité contre la misère et la précarité existentielle la plus menaçante (Lanternari, 1997 : 286). Un ancien cérémonial qui, avec l'affirmation des monothéismes (Zoroastrisme et Islam), serait réapparu dans la réadaptation et dans l'accrochage à des récurrences religieuses (De Martino, 2010 : 11).

Ce rite a les caractéristiques d'un phénomène qui est « à la fois expression et synthèse de l'ensemble de la vie sociale » (Copans, 1974) d'un groupe humain, qui est ici solidement régi par un ensemble composé de règles.

La conduite communautaire est organisée, sous le terme de *yegānegi* (convergence des comportements sociaux et union du groupe), par un corps composé de règles : *sonnat* ou tradition ; *orf* (la coutume) ; *shar'* (la loi religieuse) et *ghānun* (le droit civil ou d'État) (Dehkhodā, 2011 : *Sonnat* (s.v.), *Orf* (s.v.) ; *Shar'* (s.v.) ; *Ghānun* (s.v.)) et leurs régimes de sanctions respectifs.

Des récits biographiques (individuels et communautaires) autour du rite de Bivarzin, il ressort un manque d'homogénéité au sein de cet ensemble de règles sociales : ces inhomogénéités ne sont pas toujours apparues explicitement comme telles, mais le plus souvent dans la forme psychophysique d'une expérience particulière de mal, *afsordegi*, la dépression. L'expérience de l'*afsordegi* se présente comme une constellation de symptômes, de désagréments, de significations, de manières de sentir et d'être, une sorte de « concept-nuage » à large spectre sémantique (perception d'un malaise physique global ou d'une oppression somatique généralisée) (Cozzi, 2007 : 33,79).

Dans la société étudiée, au concept d'*afsordegi* sont associés des malaises psychiques qui sont somatisés comme des malaises du corps, avec siège dans la tête – lieu de la rationalité – et dans le cœur – lieu des émotions (Fabietti, 2011 : 39-43, 47 ; Good, 2006 : 31-74 ;

Good *et al.*, 1985 : 369-428) : *nārāhati* (tristesse, faiblesse, vide intérieur, découragement, mais aussi profond désespoir) ; *hassāsiyyat* (sensibilité excessive) ; *sar dard* (céphalées, migraine) ; *nārāhati-ye a'sāb* (stress et dépression nerveuse, irritabilité, anxiété, peur, rumination obsessionnelle) ; *'asabāni* (rage incontrôlée, maladie des nerfs ; perte de contrôle, même violente, dans les relations sociales ; agitation exaspérée) ; *nārāhati qalb* (angoisse du cœur).

Les facteurs sociaux qui exposent au risque de dépression sont en général la privation économique et la perte de certains liens entre individu et société traditionnelle. La dépression est une « pathologie de l'identité », qui touche surtout les jeunes.

C'est sur le corps, en effet, que sont inscrites et arrêtées toutes les expériences du social, surtout dans le rapport conflictuel entre tradition et modernité (institutions de parenté, mariage, sexualité...).

Le rite, comme celui de Bivarzin, a la fonction de réparer le désordre du corps, entendu comme désordre du monde (Coppo, 2003 : 159-173).

On a pu saisir certains de ces conflits et incohérences entre *orf* et *sonnat* ou entre *sonnat/orf* et *shar'* à travers les récits de malaise psychophysique des pèlerins de Bivarzin rencontrés. Le « mal » a la fonction de signaler, à travers le langage du corps, un « manque de consensus », la disparition de la condition fondamentale de la sanction collective autour d'une règle (Sanga, 2008 : 203-218). Les mouvements et les ajustements fonctionnels dans ce cadre normatif conduisent à un lent processus de transformation culturelle, non pas tant le produit de nouvelles idées que l'effet de vieilles idées opérant dans des contextes nouveaux ou en évolution. Le processus de changement, tout en conservant les anciennes valeurs et coutumes, les transforme en même temps, mais de manière progressive et complexe. Dans une première phase d'adaptation, les valeurs anciennes et les comportements traditionnels demeurent et coexistent adaptés à des circonstances dynamiques, de changement (Scott & Tilly, 1979 : 194, 222).

Au cours de cette recherche, on a vu que le fondement causal de la « dissidence » qui produit de la souffrance est principalement lié à « l'éthos de l'insécurité » qui, bien que typique de toutes les sociétés du Moyen-Orient, a pris ici des formes très fortes : lorsqu'on perçoit une forte insécurité extérieure, les groupes se referment sur eux-mêmes, ce qui accroît la pression sur leurs membres.

« L'éthos de l'insécurité » est donc une disposition mentale, culturellement élaborée et partagée (et historiquement consolidée) et

c'est celle qui permet la perpétuation de la forme plus générale des relations sociales dans ce type de culture, en ce sens que ces relations sociales ne peuvent se structurer qu'à la condition de « contenir » l'éthos de l'insécurité (Fabietti, 2011 : 62-63 ; Fabietti, 2016 : 86-93). Cette disposition mentale est liée au « sentiment de refuge et de danger » (Gulick, 1976 : 137-156 ; Gulick, 1983) : danger en dehors de l'environnement familial ; refuge entre les proches. Mais la dynamique refuge/danger génère un cercle vicieux : plus on voit le danger, plus on cherche le refuge, mais les mêmes éléments qui sont perçus comme des facteurs de sécurité contiennent à la fois des éléments de forte incertitude (« refuge contre le danger » et « danger dans le refuge ») (Fabietti, 2011 : 65-66). La société du Gilân semble se trouver dans ce cercle vicieux. L'éthos de l'insécurité devient, dans certaines circonstances, trop fort, en se transformant ainsi, d'enceinte de protection, en source de tension sociale et en se traduisant par d'importants troubles psychiques au niveau individuel et relationnel. Cette philosophie de l'insécurité se reflète jusque dans les nombreux thèmes et instituts traditionnels : le mariage endogamique entre cousins et le mariage exogamique, le *mahrie* (forme particulière de don nuptial) trop élevé exigé par les familles des mariées, le *sighe* (mariage temporaire) opposé à *ezdewāj* (mariage permanent), le thème de l'honneur féminin, le thème de la stérilité féminine dans une société patriarcale, le thème du divorce, etc.

La dépression se présente comme la rupture d'un équilibre harmonieux entre individu et environnement (Coppo, 1996 : 99) : le syndrome dépressif est la synthèse maximale de la « bataille » des instances individuelles contre les pressions sociales (Fabietti, 2011 : 39-43, 47 ; Good, 2006 : 31-74 ; Good *et al.*, 1985 : 369-428).

Dans les parcours individuels, il a donc été possible de retrouver « l'individualisation du social » (Fassin, 2006 : 108), c'est-à-dire l'incorporation individuelle des interprétations des liens familiaux et sociaux, de la matérialité du social et de tous les nœuds de signification à travers lesquels le groupe d'appartenance donne forme à son propre vivre en société (Csordas, 2003 : 34). « L'ethnographiquement visible » ne peut pas, donc, ne pas être incardiné dans les réseaux des processus (surtout traditionnels) qui lui donnent forme et qui le relient aux plus larges structures du pouvoir (Quaranta, 2006 : 5, 7 ; Farmer, 2006 : 17-49).

Travailler directement sur les questions sociales n'aurait pas été possible en raison de la fermeture des discours qui les enveloppent ;

on a essayé de procéder, par étapes successives, à travers l'unique clé de discours possible : la clé religieuse.

Du point de vue de la méthode, donc, les orientations et les plis de mon travail n'ont pas été un choix, le terrain a choisi pour moi, en imposant une combinaison d'observation participante fortement orientée vers la participation.

Différents traits de mon identité ont généré une image de moi compréhensible et rassurante et m'ont fait entrer dans un circuit d'appartenance qui est donné seulement à qui est *mahram* (le contraire est *nāmahram*), c'est-à-dire dans une relation de parenté, par lien direct de sang ou de mariage.

Cela a représenté un avantage, en termes de fluidité dans les relations sociales et d'implication : je me trouvais dans la partie interne de cette ligne d'opposition *mā/shomā* (nous/vous), *darun* ou *andarun/birun* (l'intérieur de l'activité domestique et de la vie privée/l'extérieur de l'activité publique), ouvert/fermé qui est fondamentale, notamment pour la compréhension des relations, fonctionnelles, entre hommes et femmes (Vercellin, 2000 : 83-95).

Le paradigme *mahram/nāmahram* est à la base de la ségrégation et de l'association des sexes, l'un des principes les plus fondamentaux et omniprésents d'organisation des relations sociales, des espaces publics et privés, donc de contrôle social, en Iran ; ces règles et principes sont inculqués dès l'enfance par le processus de socialisation, d'inculturation et d'éducation, en laissant une empreinte durable (Haeri, 1989 : 76-77).

Les traits de mon identité ont facilité les conditions de la recherche :

– La condition de femme mariée : le mariage est la clé pour la reconnaissance d'une position de prestige social, pour un homme et une femme. En outre, le mariage avec un membre de la communauté a fourni les « qualifications » culturelles nécessaires pour se déplacer dans le tissu social.

– Le genre féminin : cela m'a permis un accès au monde non seulement féminin mais aussi masculin. Dans les sociétés sexuellement ségréguées comme celle-ci, le monde féminin « connaît » le monde masculin, parce qu'il le comprend en quelque sorte (en ayant en main la gestion de tout « l'intérieur », pas seulement physique, mais de la maison : la gestion des enfants, des mariages, de l'argent...). Pour les hommes, en revanche, le monde féminin est totalement inaccessible.

– La condition de mère (de deux petits enfants) : dans cette société, c'est la caractéristique la plus importante pour une femme et

un passeport pour la participation, de plein droit, à tous les discours, même les plus sensibles, interdits aux femmes célibataires.

Cependant, paradoxalement, les conditions d'une faveur exceptionnelle qui ont rendu possible ma présence dans cette relation et donc virtuellement possible une recherche, sont les mêmes qui l'ont engloutie, emprisonnée dans un réseau de forces et de représentations établies, entre les instances de protection et de contrôle autour de ma personne.

J'étais considérée comme un membre de la communauté non seulement pour mon statut, mais aussi pour le simple fait que j'étais là et que je vivais avec eux : on m'avait donc accordé la protection maximale dont bénéficie chaque élément féminin ; une protection qui, cependant, s'est traduite par mon enveloppement dans un réseau d'interdictions, de restrictions (même de mouvement), d'attentes traditionnelles en termes de pertinence du comportement féminin (le code de la modestie) et de participations aux pratiques rituelles, des plus simples aux plus complexes : la prière (*doā*) à la mosquée, la fête de mariage, la fête de la circoncision, les rites du calendrier chiite.

Après une résistance initiale, j'ai accepté de me laisser guider en tout : dans les déplacements, dans les vêtements, même en renonçant, en vivant en communauté, à ma vie privée. Ce paradoxe dans le paradoxe m'a permis de me sentir « en place » et surtout « libre » dans les règles du « jeu de l'autre » (De Certeau, 2009: 49, 73-74), en me déplaçant « avec » et non « contre ».

Les données recueillies dans ces conditions ont nécessité une longue période de sédimentation avant de trouver un moyen de représentation : les informations les plus sensibles sur le plan culturel ont demandé, de la part des informateurs, plusieurs années de réassurance sur le risque perçu d'une publication, avant de recevoir l'autorisation à la diffusion.

Le travail dans les petits hôtels de Venise.

Nouvelles formes de dépendances : de la convention collective de travail au contrat individuel direct

La deuxième est une recherche ethnographique qui étudie les relations de travail irrégulières et la dynamique connexe de la dépendance personnelle qui se développe entre les travailleurs et les employeurs dans la petite industrie hôtelière de Venise (auberges et

maisons d'hôtes, bed & breakfast gérés sous forme entrepreneuriale).

La période de recherche va du début des années 2000 à 2021 (premier confinement sanitaire). L'objectif a été de documenter, de l'intérieur, comment se réalise (autour de quels instituts juridiques et selon quelles pratiques) démantèlement, à coup de petites atteintes au quotidien, du contrat national du travail, du droit du travail et en général de l'État Social, en proposant aussi une réflexion sur les résultats possibles de ces processus, en termes d'évolution des formes et des conditions du travail contemporain.

Concrètement, l'objectif est de vérifier, à travers le prisme du droit du travail et de l'anthropologie juridique (le pluralisme juridique) (Vanderlinden, 1989 : 149-157), sur quelles articulations il se manifeste, au niveau local, une friction entre les valeurs anciennes et nouvelles du travail. Les phénomènes de surface de l'informel absolu et de l'informel derrière le formel sont le reflet d'un changement profond, en cours dans le mode de production capitaliste, des rapports de force entre le capital et le travail, entre l'entreprise économique et l'État, au niveau global : ils se traduisent par la remise en cause de l'État Social et la réaffirmation de l'État libéral avec un gigantesque processus redistributif en faveur du capital au détriment du travail.

Dans ces activités économiques, il est possible d'analyser, au niveau micro, la structure de plus en plus informelle de la relation de travail, avec des prestations de travail caractérisées par la promesse, la dette, même la servitude : des formes de dépendance non contractuelle tendent à remplacer les formes contractuelles traditionnelles (Meillassoux, 1978) en conduisant – selon un développement « naturalisé » – à l'affirmation (ou à la réaffirmation) de la relation de travail individuelle et directe, propre au capitalisme original. La recherche démontre l'irréversibilité constitutive à long terme de ce déplacement, en raison de l'impossibilité pour les dispositifs historiques de la justice sociale de corriger, sinon transitoirement (Streeck, 2014), la dégradation du travail produit – une situation dans laquelle la subsistance de l'individu est en crise, malgré l'existence d'un emploi.

L'action de ce « code du travail » non écrit, élaboré par les forces entrepreneuriales, peut être interprétée comme une infiltration de contraste, d'en bas, dans le droit positif, justement par un droit « latent » ou « muet », qui est l'expression d'une culture juridique submergée ou adaptative. L'anthropologie juridique peut remplir la

tâche de mettre en lumière, de manière culturellement consciente, les contenus des nombreuses stratifications juridiques dont le droit en vigueur est souvent le porteur inconscient, en supposant qu'il existe une structure à plusieurs niveaux de la culture juridique (Rouland, 1992 : 143-147 ; Sacco, 2007 : 21). L'analyse micro permet de saisir le caractère « naturel » de ce déplacement : la propagation des phénomènes de dépendance personnelle et l'absence, en fait, d'actions de contraste ou de lutte significatives de la part des travailleurs indiquent l'absence de dynamiques violentes et explicitement coercitives. La dépendance personnelle se développe lentement avec des micro-déplacements et des formes spontanées, en produisant, par des concrétions ultérieures, le résultat d'affecter la capacité de réaction des sujets subordonnés.

Les principaux phénomènes observés sont : la réduction horaire contractuelle et donc les horaires réels plus élevés (« contrats de couverture ») et une version particulière de rétribution à la pièce. Ces phénomènes ont pour corollaire : la pratique du travail au noir au forfait ou du « noir impropre » (les cotisations sont considérées comme rémunérations directes) ; la dépossession de la rémunération jusqu'à la seule rémunération directe (sans congé et vacances, sans indemnité de maladie, sans cotisations de retraite, sans « treizième ou quatorzième mois », sans indemnités de départ...) ; la dilataction du contenu des tâches et donc, de fait, la disparition de l'énoncé clair des tâches avec l'inversion du processus de division du travail – le travailleur polyvalent –, jusqu'à la figure du travailleur qui vit dans l'hôtel, toujours à disposition 24 h sur 24 h de l'employeur ; les dangers pour la santé et la sécurité du travailleur – usage de drogue, consommation d'alcool... ; le sous-encadrement, non seulement horaire mais aussi par qualification et par tâche, avec l'application définitive de formes contractuelles largement non conformes au travail réel. Sur le fond, la crise de représentativité des syndicats qui dans ces structures sont absents ou avec un rôle limité au conflit (les procès sont très rares).

En outre, les dynamiques migratoires sont à l'origine d'une confrontation entre différentes réglementations et normes de travail : celles en vigueur dans les pays d'origine des migrants, où la protection des travailleurs est faible, et celles à l'œuvre dans le pays d'accueil. Il s'agit alors d'une rencontre en miroir (Fellini 2017 : 369-380), génératrice d'un rapport parasitaire insidieux (Meillassoux 1978) de la part du système du pays d'accueil qui parvient à mettre à profit la situation de crise de la « domesticité utilisable » dans

laquelle se trouvent les immigrés (De Martino 2002 : 640-656 ; Miranda & Signorelli 2011 : 43-46). Du télescopage, entre les législations usuelles des travailleurs migrants (travail en sous-traitance ou sans contrat) avec la législation en vigueur dans le pays d'arrivée, résulte une imposition progressive des premières, participant ainsi à la propagation des formes de travail les plus asservissantes.

Ces pratiques de travail font partie d'un processus général, imposé par les transformations néolibérales mondiales, d'érosion des protections du travail (Van Der Linden, 2008) conçues sur une base collective, en matière de contrat et de rémunération. Cette donnée empirique est une pièce représentative du concept large d'*informalité*, qui associe en son sein celui de *précarité*. L'informalité renvoie à la fois au processus d'érosion des droits et des conditions des travailleurs et à la contraction du secteur public, alors que la précarité ne concerne que le premier domaine : le concept d'informalité « suggère cette convergence tendancielle des transformations en cours en Occident avec celles du Sud Global » (Bremen & Van Der Linden, 2015 : 11-32).

Donc on se trouve face à un double mouvement, ascendant et descendant, de démantèlement/érosion du système de protection du travail construit comme un dispositif de correction des crises structurelles du capitalisme industriel. Par le haut, on assiste à la crise du paradigme du travail protégé du XX^e siècle, avec l'institutionnalisation progressive de la précarité (Perulli, 2016 : 17-34 ; Perulli, 2021) dans le droit du travail, et par le bas, à la réduction des droits dans la pratique quotidienne du travail, d'où émerge une configuration du travail en contradiction avec la convention collective de travail en tant qu'expression de ce système de protections.

*

Dans cette recherche ethnographique, le chercheur fait partie de l'objet de l'étude, comme tout autre travailleur, qui a vécu les pratiques et les comportements décrits et interprétés dans la recherche.

Bien qu'il ne soit pas facile de distinguer les frontières entre ce qui est expérience de vie et ce qui est expérience ethnographique (Piasere, 2009 : 65-94), les expériences de travail vécues ont commencé à prendre aussi la forme de l'expérience ethnographique, entendue comme « courbure de l'expérience » (Piasere, 2008 : 28-32), à partir de la formation anthropologique et, donc, cette recherche ne présente pas les traits d'une recherche ethnographique rétrospective.

Le travail de terrain présente une partie d'observation complète (2000-2017) et une partie déclarée classique (2017-2021). La première partie traite des complexités inhérentes au triple rôle de travailleur-ethnographe-informateur, en particulier les difficultés qui entourent la construction sociale de la figure de l'ethnographe sur le lieu de travail et la négociation des rôles subis sur le lieu de travail. Étant donné qu'un travail ethnographique est « toute étude sociale qui permet au chercheur de s'immerger dans la vie quotidienne de ceux qui sont observés », on doit s'interroger sur la déclinaison de cette immersion selon les études dans et des organisations (Piccardo & Benozzo, 1996 ; Bruni, 2003 ; Selim, 1996) : l'utilisation des techniques ethnographiques propres aux études sur les organisations, en d'autres termes, « oblige, littéralement, le chercheur à aborder la question ethnographique fondamentale, c'est-à-dire ce que signifie être, au lieu de voir, un membre de l'organisation » (Van Maanen, 1995 : 33-50).

Les risques sont connus dans la littérature de la discipline : l'exclusion ou l'isolement de l'ethnologue du terrain et son implication dans une dimension conflictuelle (Gallenga, 2013 : 187-208). Il faut distinguer le travail des « anthropologues des affaires » de celui des « ethnographes d'entreprise » qui travaillent, en tant que salariés, pour les entreprises : dans ce dernier cas, le choix du positionnement, les productions scientifiques et leur public, ainsi que les particularités méthodologiques « bouleversent » certaines pierres angulaires du travail traditionnel dans le domaine ethnographique, en soulevant des thèmes liés à l'éthique et, donc, à l'épistémologie en anthropologie, notamment du fait de la proximité et de la « complicité » potentielle avec leurs employeurs. Dans la littérature, cette proximité rend, cependant, les ethnographes d'entreprise « bien placés pour aider à ouvrir la boîte noire de la culture du secret » et pour pénétrer intimement le travail dans les entreprises (Sedgwick, 2017 : 58-88).

Le risque de l'objet d'enquête, lié en général à la sphère de l'illégalité des pratiques de travail, a nécessité de franchir différents accès – aux personnes, aux lieux et aux informations –, vers un espace intérieur et réservé de pratiques et de perspectives dans lesquelles sont impliqués, à divers titres, les acteurs de la relation de travail (les employeurs et les travailleurs dans leurs relations internes de travail et dans leurs relations avec les autorités de l'État).

Ce « passage » a imposé, tout au long du processus d'enquête, une attention constante visant à préserver (sans compromis) l'équilibre entre l'instance de connaissance et de transparence scientifique

et celle de la protection de la confidentialité de tous les interlocuteurs : de la collecte à la conservation et au traitement des données jusqu'à l'écriture ethnographique.

De manière générale, ce nœud potentiel d'opérabilité de la recherche a été surmonté par la relation de confiance, existante ou construite, entre chercheur et acteurs sociaux.

Plus concrètement, sur le terrain, mais surtout dans tout le temps à l'intérieur de l'écriture, on a eu la nécessité d'une réflexion attentive sur les précautions à prendre dans la gestion des risques liés à l'accès aux sources : notamment à travers l'identification, avec les différents interlocuteurs, des outils de détection et de représentation textuelle appropriés. Les conditions du contexte ont imposé l'utilisation de techniques d'annotation sur support papier (cahiers, carnets), et non pas de techniques de reproduction audio, sauf dans certains cas et à des fins uniquement de transcription.

L'objectif de traiter en toute sécurité des thèmes critiques et risqués, parce qu'illégaux, en protégeant la confidentialité des acteurs impliqués, a imposé un choix méthodologique : inclure dans le pacte idéal (non écrit) de confidentialité avec tous les interlocuteurs un principe qui a été de déplacer la focale du regard, non plus sur les personnes et les relations entre elles, mais sur les pratiques qu'elles mettent en place.

Pour cette raison, dans le résultat textuel, la description se concentre sur le détail des pratiques, davantage que sur les personnes : le choix méthodologique a été de rechercher une autre voie pour exprimer et pour respecter les critères de scientificité par rapport à celle ordinaire de la contextualisation de l'entretien et du récit visualisé des personnes et de leur subjectivité.

Le choix d'un style d'écriture ethnographique sec découle également du type de sujet de recherche ; on peut le rapprocher de celui des recherches organisationnelles qui traitent de sujets plus strictement techniques, de type sociologique et économique (Van Maanen, 2011 : 21-23).

Sans ce pacte, même implicite, de confidentialité, les sujets traités dans cette recherche n'auraient pas pu émerger. Sur le plan concret de la représentation textuelle des données, des précautions formelles supplémentaires se sont imposées par rapport au standard utilisé dans l'anthropologie classique pour protéger les interlocuteurs : ces précautions supplémentaires, au lieu de conditionner, ont davantage libéré le récit des acteurs autour des sujets de recherche.

La méthode anthropologique admet d'adopter, en effet, pour des raisons d'opportunité et de protection de la confidentialité des interlocuteurs, la stratégie de modifier les noms et les références non essentielles. Il s'agit d'une précaution qui peut être utile et nécessaire, mais qui, dans cette situation, ne semble pas adaptée au type de besoin de protection manifesté par l'ensemble de la condition de recherche.

Dans cette recherche, non seulement les données sur les personnes sont sensibles, mais aussi les données sur les relations entre les personnes, entre elles et avec le travailleur-chercheur.

C'est pourquoi, il convient de passer par un renforcement des dispositifs de confidentialité en isolant les fichiers, afin de ne pas expliciter les liens d'expérience entre les parties en conflit d'intérêts, qui peuvent être identifiés par les contrats de travail.

Le bien ou la valeur à protéger à la base de l'ensemble de ces choix méthodologiques est évident : ainsi que le préjudice futur possible, il ne faut pas sous-estimer le fait que certains de ces employeurs et travailleurs sont impliqués dans des procès, en cours, en tant que parties ou en tant que témoins.

*

Les deux recherches se déroulent en contextes ou sur des sujets qui peuvent montrer une « condition politico-existentielle de tension » entre la communauté et les intentions du chercheur même seulement perçues par la communauté elle-même. La conséquence opérationnelle de cette observation participante est que « les techniques classiques de détection (écriture, enregistrement, entretiens plus ou moins ouverts, dialogues directs sur l'objet de la recherche) « sautent » et le chercheur est contraint à une immersion pure et simple » : la conflictualité, même potentielle, de la situation pousse à des « techniques ethnographiques « extrêmes » de participation sans détachement de la part de l'observateur » (Piasere, 2008 : 34, 156).

Dans ces situations, la construction de relations de confiance et l'implication dans le monde étudié sont les principaux outils de recherche. Le corps devient le terrain, la source de l'information, non seulement parce qu'il entre en résonance avec le contexte et les personnes à connaître (Malighetti & Molinari, 2016 : 242-247), mais parce que le corps (sensations, perceptions, émotions et processus cognitifs) exerce la fonction de guide et de contrôle de ce qu'on essaie de savoir (Busoni, 2003 : 128).

S'abandonner à la vie devient la méthode (Piasere, 2008 : 156, 39, 41 ; Devereux, 1984 : 504) et la conversation devient le véhicule presque exclusif de l'information, sans instruments d'enregistrement audiovisuel, une trajectoire qui rend possible un apprentissage par imprégnation (Olivier De Sardan, 1995 : 75-80). L'imprégnation est ce type de connaissance incorporée et intériorisée de l'expérience ethnographique qui a lieu à travers une pratique prolongée de vivre-avec (Piasere, 2008 : 158 ; Piasere, 1999 : 63). En étant « immergé » dans la vie, il n'est pas vraiment possible de faire une recherche directionnelle d'informations sélectionnées : par contre, on trouve, car ils sont autour, des événements, des informations, des interactions – les « points riches » en « bandes d'expérience » (Agar, 1996) – même quand on ne cherche pas, à travers le mode de la « sérendipité ».

Pour la recherche à Venise s'est posé, en outre, le thème de l'anthropologie « à la maison ». Faire des recherches dans des lieux familiers, si cela est aisé sur le plan de la participation, peut présenter des aspérités sur le plan de l'observation, par le fait de réussir à voir ce qui peut sembler évident, ce qui est rendu « invisible » par l'habitude (Jackson, 1987 : 1-15, 16-37, 196-212).

Si normalement, la direction de l'effort du chercheur « prototypique » va de l'observation à la participation, dans cette recherche la direction de l'effort s'est donc inversée, de la participation à l'observation : l'exigence de participation, à travers de longues périodes de 'vie avec', était déjà présente avant la recherche. Dans ce travail, en outre, l'effet d'éloignement que le voyage anthropologique devrait produire, n'est pas provoqué par la sortie du monde culturel du chercheur, mais au contraire en y entrant en profondeur, pour enquêter sur la diversité culturelle au sein de sa propre société.

Pour les deux recherches, enfin, l'attention s'est portée constamment sur le risque d'une possible utilisation déformée du savoir produit une fois publié, un risque qu'au contraire, l'analyse a permis d'écarter. Concrètement :

- Le choix d'étudier ce rite de guérison et les malaises psychophysiques connexes, fait courir implicitement un risque de pathologisation du contexte et du groupe humain (Cozzi, 2007 : 39-40), d'autant plus que le pays, historiquement, depuis l'époque coloniale, fait l'objet d'une attaque culturelle extérieure, à des fins géostratégiques ;

- L'étude du travail irrégulier/illégal comporte le risque d'une criminalisation de l'employeur alors que, sous le prisme de l'analyse critique (Cangiani, 1998 : 234-235 ; Lohoff & Trenkle, 2012: 19 ;

Streeck, 2013 et 2016), c'est le modèle économique et les rôles de ses acteurs sociaux qui ressort, à tel point que lorsque les travailleurs exploités se trouvent dans un rôle d'employeur, ils adoptent les mêmes pratiques d'exploitation subies.

Glossaire³⁷

afsordegi (dépression)

'asabāni (rage incontrôlée, maladie des nerfs ; perte de contrôle, même violente, dans les relations sociales ; agitation exaspérée)

darun ou *andarun/birun* (l'intérieur de l'activité domestique et de la vie privée/l'extérieur de l'activité publique)

doā (prière)

emām Zade (sanctuaire)

ezdewāj (mariage permanent)

ghalt khordan (roulement)

ghānun (droit civil ou d'État)

hassāsiyyat (sensibilité excessive)

kerāmat (manifestation clémentine de Dieu)

khalse (transe)

khoraḥāt (superstition)

mahram – le contraire est *nāmahram* – (dans une relation de parenté, par lien direct de sang ou de mariage)

mahrie (forme particulière de don nuptial que le mari devra donner à sa femme)

mā/shomā (nous/vous)

nārāhati (tristesse, faiblesse, vide intérieur, découragement, mais aussi profond désespoir)

nārāhati qalb (angoisse du cœur)

nārāhati-ye a'sāb (stress et dépression nerveuse, irritabilité, anxiété, peur, rumination obsessionnelle)

orf (coutumes, mœurs)

37. Pour les mots les plus significatifs en persan, on a suivi une transposition, en caractères latins, simplifiée (Mardani, 2000). Les noms de courants religieux (par ex. chiisme), de dynasties (par ex. safavides), les adjectifs connexes et les termes les plus connus et les plus utilisés (par ex. Islam) ont été francisés, selon la pratique.

sar dard (céphalées, migraine)

shar' (loi religieuse)

sighe ou *ezdewāj-e movaghghat* (mariage temporaire)

sonnat (tradition)

yegānegi (convergence des comportements sociaux et union du groupe)

Le terrain comme expérience affective

par Qendresa Shaqiri

Le monde sensible représente une caractéristique fondamentale de l'existence sociale et individuelle à travers une variété d'émotions qui traduisent notre rapport au monde (Bernard 2017 : 11). Si la sensibilité ou les affects font partie de la vie sociale (Kahl 2019 : 1), ils font nécessairement partie du processus d'enquête, qui se déploie dans ce même monde social.

Si pendant le XIX^e siècle le paradigme positiviste a dédaigné l'affect comme étant subjectif et appartenant au domaine du pathos (Bonnet & Rochedy 2020), voire au domaine de l'irrationnel, aujourd'hui de nombreux chercheurs en sciences sociales reconnaissent la valeur heuristique des émotions à la fois dans le processus de collecte des données mais aussi dans la compréhension des phénomènes sociaux (Davies 2010, Caveng & Darbus 2017, Champagne & Clennett-Sirois 2016, Stodulka, Dinkelaker & Ferdiansyah 2019, Bonnet & Rochedy 2020, Bosco 2021). Le positivisme a entretenu l'idée que l'implication affective du chercheur avec les enquêtés pouvait rendre leurs études « non scientifiques et subjectivement biaisées » (Copp 2008 : 250). Selon la sociologue Martha Copp (2008) les chercheurs en sciences sociales accordent de plus en plus d'importance aux émotions des participants à la recherche dans la mesure où elles permettent de comprendre les interactions. D'après elle, plutôt que de les éradiquer du processus de recherche, les chercheurs considèrent les réactions émotionnelles comme des sources de données, permettant une analyse poussée et une remise en question de leurs préconceptions. Bien qu'il y ait aujourd'hui une rupture avec le paradigme positiviste qui a longtemps discrédité les émotions

dans la recherche, leur rôle dans la construction du savoir scientifique pose question et reste encore peu exploré (Champagne & Clennett-Sirois 2016, Davies 2010). Ainsi, m'inscrivant dans la continuité de ces débats, je souhaite examiner ici l'intérêt épistémologique des affects et des émotions à travers mon expérience de terrain. Cet examen permet de rendre compte de la manière dont l'expérience sensible peut contribuer à la production de la connaissance.

Les affects ont été définis comme étant une expérience viscérale – c'est-à-dire qu'ils renvoient à des réactions corporelles préconscientes – tandis que le concept d'émotion se réfère aux interprétations sociales et culturelles de ces états physiologiques préconscients (Plancke & Simoni 2018). David Le Breton, dans son ouvrage *Les passions ordinaires : Anthropologie des émotions* (1998), met en avant la dimension subjective et individuelle des affects, telle qu'elle est façonnée par les circonstances sociales et culturelles dans un contexte spatio-temporel donné. Sara Ahmed de son côté, dans son article « Affective economies » (Ahmed 2004), va au-delà de leur dimension subjective pour souligner l'aspect circulaire des affects qui transitent à travers les corps. Pour rendre compte de mon expérience sensible durant l'enquête de terrain, je vais me baser sur la conception des affects par ces deux auteurs. D'une part, j'envisage d'interroger la dimension subjective et individuelle des affects, à travers un examen des conditions de production de ma sensibilité qui m'a amené à faire de la recherche et à choisir mon objet ainsi que mon lieu d'enquête. Cela permet de rendre visible les ressorts subtils qui mettent le chercheur en mouvement et orientent ses choix de manière subjective. D'autre part, j'explore la manière dont ma présence en tant qu'ethnographe sur le terrain a été une occasion de faire émerger des affects parmi les participants à la recherche, rendant visibles des dynamiques relationnelles de la communauté étudiée.

Du point de vue de la singularité du chercheur, la dimension affective se manifeste de différentes manières. Le chercheur est fabriqué par son expérience de vie et les circonstances dans lesquelles il a vécu. En arrivant sur son terrain, il amène avec lui son vécu, ses émotions et ses préjugés. En endossant son rôle de chercheur, il ne cesse d'être un sujet social, culturel et historique ou un citoyen. Partant du postulat que la dimension subjective et affective du chercheur entre en jeu dans les choix des questions de recherche et du lieu d'enquête, il me semble nécessaire d'interroger son implication personnelle. Aussi, comme nombre d'anthropologues (Cresswell 1975) l'ont souligné, les chercheurs construisent leurs travaux à partir

d'une touche personnelle, influencés par leurs trajectoires et leurs propres intérêts de recherche. C'est durant mon enquête de terrain et au moment de l'analyse de données que j'ai pu prendre conscience de la manière dont mes valeurs, mes préférences ainsi que mes inclinations interféraient dans ce travail de recherche. Puisque l'influence personnelle semble inévitable dans la recherche qualitative, il importe de l'examiner de plus près. Ainsi, j'examinerai ces éléments dans la première partie de ce texte.

L'aspect relationnel de l'affect prend de l'importance du fait que la présence du chercheur dans le groupe social étudié peut avoir une influence parmi les membres de ce groupe. La présence du chercheur agit comme un outil de production de données puisqu'elle génère des réactions chez les interlocuteurs, même si ces réactions peuvent parfois être difficilement intelligibles. Ces aspects peuvent être intéressants à prendre en compte dans le sens où les réactions des membres du groupe étudié peuvent révéler des conflits sous-jacents, des intérêts personnels ou des attentes vis-à-vis du chercheur. L'attention accordée à ces aspects peut permettre de mieux comprendre les dynamiques relationnelles propres à la communauté étudiée. En effet, mon immersion sur le terrain a mis en évidence comment certains enseignants de la Scuola Città-Pestalozzi cherchaient une forme de reconnaissance à travers mon travail de recherche. De plus, cette immersion a montré comment le lien entre la chercheuse et les participants à la recherche se formait en tenant compte des affinités et des manières d'être de chacun. Ces observations, qui seront examinées dans la deuxième partie, rendent compte du rôle de la dimension affective dans la recherche ethnographique.

Contexte de recherche : la Scuola-Città Pestalozzi

J'ai mené mon étude ethnographique au sein de la Scuola-Città Pestalozzi, une école primaire publique et expérimentale située à Florence, en Italie. Celle-ci a été fondée en 1945, après la Seconde Guerre mondiale et la chute du fascisme, avec pour objectif de participer à la reconstruction démocratique à travers l'éducation. Elle est située dans le quartier de Santa Croce, soit dans le centre historique de la ville, et accueille environ 160 élèves, principalement habitants du quartier, de l'école primaire au collège. La Scuola-Città Pestalozzi se distingue par ses méthodes éducatives actives qui mettent en avant la participation des élèves dans l'apprentissage par la

participation dans la vie communautaire. En tant qu'école expérimentale, elle cherche à ajuster l'enseignement aux enjeux de l'époque, tout en se basant sur les principes éducatifs de la philosophie de John Dewey. La plupart des enseignants choisissent de rejoindre celle-ci pour sa philosophie éducative, mais aussi pour la dimension communautaire et la possibilité d'exercer sa créativité.

L'expérience subjective et les émotions ont toujours eu de l'importance au sein de cette école. Cette préoccupation éducative s'est transformée au fil des années et s'est adaptée en fonction du contexte. Au moment de sa création, au sortir de la guerre, c'était la construction de la confiance mutuelle qui était mise en avant alors que durant les années 2000 « la gestion du stress et le renforcement des relations sociales » étaient mis sur le devant de la scène pour lutter contre l'individualisme. Lors de mes observations, j'ai noté que pour les enseignants, les élèves et les parents, la Scuola-Città Pestalozzi était perçue comme une famille. Les interactions étaient informelles dans le sens où les élèves tutoyaient les enseignants et des moments de discussions autour des problèmes relationnels avaient lieu souvent et de manière spontanée. Les manifestations d'affection, comme les étreintes des enfants vis-à-vis des enseignants, étaient des gestes assez courants. Les enseignants s'efforçaient – malgré quelques tensions sous-jacentes dissimulées – de créer un environnement accueillant et certains parents participaient activement aux activités, contribuant ainsi à générer une ambiance conviviale, marquée par le partage des mets et les échanges. Après cette brève présentation du lieu de l'enquête, il convient de s'attarder sur la manière dont l'affect a été théorisé en sciences sociales afin d'éclairer mon expérience du terrain au prisme de la sensibilité.

Comprendre la dimension affective

La conception de la dimension affective en sciences sociales a été pendant longtemps – et demeure encore – un défi (Kahl 2019). Ce défi découle d'une part de la conception des Lumières qui a induit une pensée dichotomique entre la raison et les émotions et d'autre part d'une division du travail scientifique où l'étude du corps appartenait aux sciences naturelles (Perriard, Christe, Greset & Lois 2020). C'est depuis les années 1990 qu'un intérêt pour les affects a été développé en sciences sociales (Bonnet & Rochedy 2020), notamment suite aux travaux en neurosciences qui ont apporté de

nouvelles connaissances sur l'affect, expliquant leur rôle important dans les processus rationnels comme la prise de décision ou la capacité de juger (Damasio 1995, Slovic, Finucane, Peters & Mac Gregor 2007).

La théorisation des affects par le philosophe Brian Massumi (2015) a eu une influence sur la manière dont l'anthropologie a traité ce concept (Plancke & Simoni 2018). Massumi s'inspire de la définition spinozienne pour comprendre l'affect comme capacité à affecter et à être affecté. Il parle de la force vitale qui est relationnelle, « *because it places affect in the space of relation: between an affecting and a being affected. It focuses on the middle, directly on what happens between* » (Massumi 2015 : 91). La théorisation des affects par Massumi été reprise par de nombreux anthropologues qui donnent chair à cette conception philosophique abstraite en l'analysant au prisme de conditions sociales et politiques qui donnent sa coloration à cette force vitale relationnelle (Plancke & Simoni 2018, Navarro-Yashin 2009).

D'autres auteurs ont apporté des contributions à ce concept complexe. Pour Sara Ahmed (2004), l'affect se manifeste également dans les manières de créer des liens et de s'attacher aux communautés, mais aussi de s'écarter des autres. En outre, celui-ci s'entremêle également aux valeurs, aux préférences, aux motivations, aux finalités poursuivies par les individus ou les groupes (Kahl 2019). Antje Kahl insiste sur la dimension relationnelle et situationnelle des affects ainsi que sur le caractère incarné de ceux-ci.

David Le Breton (1998) met l'accent sur la dimension personnelle dans la culture, les circonstances qui façonnent la subjectivité. S'il existe une manière singulière de sentir, de réagir et d'être dans le monde, cette singularité, selon lui, est façonnée par le contexte social, culturel et temporel. Dans un autre ouvrage, David Le Breton (2021) développe sa théorie des affects pour comprendre et expliquer cette dimension de l'expérience chez le chercheur en sciences sociales. Pour lui, l'implication du chercheur « *tient à des événements de son histoire personnelle qui ont laissé des traces. Un désir de compréhension, d'approfondissement, de réparation, d'adhésion, une fidélité ou au contraire une dissonance avec des épisodes de son histoire familiale, etc.* » (Le Breton 2021 : 18). Selon lui, toute recherche se situe dans un corps.

D'autres chercheurs se sont intéressés à la dimension corporelle et biographique dans la recherche. Judith Okely (1992) suggère ainsi d'examiner ces aspects personnels et subjectifs dans le contexte de

la recherche : « *La préoccupation pour un élément autobiographique en anthropologie consiste à travailler à travers la spécificité de la subjectivité de l'anthropologue afin de la contextualiser et de la transcender* » Il s'agit ainsi, selon elle, de situer la subjectivité du chercheur dans un contexte plus large et chercher à dépasser les limites posées par celle-ci. Okely, en réponse à certains chercheurs – pour lesquels l'intérêt envers la biographie du chercheur serait une forme de valorisation de soi – affirme que la prise en compte de la dimension subjective telle qu'elle a été façonnée par la biographie est une forme d'« examen critique de soi-même » plutôt qu'une manière de se vouer un culte. Ne pas examiner son rôle dans la recherche serait, selon elle, une manière d'ignorer l'implication subjective du chercheur dans ses travaux. L'intérêt pour un examen de la biographie du chercheur, selon Okely, est valable seulement dans la mesure où cela permet de comprendre comment son engagement avec l'anthropologie, ses intérêts de recherche, son expérience de l'enquête et ses interprétations sont générés par cette subjectivité. Si cela est important à ses yeux, c'est parce que l'ethnographie est considérée comme une entreprise relationnelle. Son concept d'« *autobiography of fieldwork* » renvoie aux ressentis du chercheur sur le terrain et à ses interactions avec les participants à la recherche, ressentis et interactions qui jouent un rôle dans la production de la connaissance. Selon Okely, ce concept permet de comprendre le terrain d'enquête comme une expérience, en opposition à une conception traditionnelle qui a consisté à mettre l'accent sur le terrain comme occasion de produire une écriture ethnographique. Autrement dit, pour elle, l'ethnographie a été longtemps limitée à sa fonction de collecte de données, tandis que l'approche positiviste a considéré « l'observateur comme une machine impersonnelle » (Okely 1992 : 24).

Dans le même ordre d'idées, l'anthropologue Ivo Quaranta (2021), dans son texte « *Ethnography and Embodiment* » met en évidence l'idée que l'ethnographie ne se réduit pas seulement à la collecte des données, mais consiste aussi à produire des données. En effet, cela est dû à l'engagement corporel du chercheur dans son terrain qu'implique un caractère intersubjectif de la recherche.

Ces perspectives sont intéressantes dans la mesure où elles attirent l'attention à la fois sur l'expérience subjective du chercheur lors de son terrain et sur les relations avec les interlocuteurs. Elles mettent en lumière des aspects qui sont souvent négligés étant donné qu'habituellement l'accent est mis spécifiquement sur les données.

Il me paraît dès lors important d'examiner le caractère incarné des affects dans mon expérience du terrain. Comme le soulignent les sociologues, Rémy Caveng et Fanny Darbus (2017 : 512), dans leur article intitulé « Cachez ces faits que je ne saurais voir ! », les chercheurs en sciences sociales se limitent habituellement à constater des émotions comme la gêne ou le dégoût, en analysant les situations qui les ont déclenchées, sans pour autant s'intéresser aux causes qui les ont engendrées. D'après eux, ces questions sont souvent renvoyées au domaine de la psychologie. En raison de « *la crainte d'accusations d'égotisme méthodologique ou de nombrilisme introspectif et confessionnel* » les chercheurs en sciences sociales évitent ce dévoilement ou sont entravés par la difficulté que présente leur rationalisation (Caveng & Darbus 2017 : 513).

Le chercheur comme sujet culturel

Dans cette partie, je vais chercher à décrire la manière dont j'ai vécu le terrain et les questions déconcertantes qui ont émergé. Une question importante a surgi durant mon expérience de terrain de manière percutante : comment, en tant que personne, ai-je été modelée par les événements historiques et le contexte social et culturel qui ont façonné mon parcours de vie ? L'immersion dans le terrain a suscité des questions auxquelles je ne m'étais pas confrontée auparavant. Les défis auxquels j'ai dû faire face pendant la thèse, notamment les conditions matérielles précaires de sa réalisation, les épreuves familiales, le manque de soutien et de supervision, ont éveillé des questionnements face à mes choix. Devant ces obstacles, une remise en question est survenue : pourquoi poursuivre cette thèse alors que tant d'obstacles semblaient se dresser devant moi ? Cette introspection, résultat d'un malaise, m'a amenée à explorer des dimensions affectives qui jusque-là n'étaient pas articulées.

Mon parcours a été marqué par les événements de mon histoire personnelle, en particulier le déplacement forcé que j'ai vécu en 1999 en raison de la guerre du Kosovo, mon pays d'origine, alors que j'avais 18 ans. Cet événement a été un élément décisif dans mon orientation vers l'anthropologie. Probablement, si je n'avais pas été arrachée à un environnement familial pour trouver refuge dans un nouveau cadre de vie, ma trajectoire aurait pris une autre direction et mon intérêt pour les émotions ne se serait pas révélé de cette manière. Comme le remarque David Le Breton (2021 : 18), l'engage-

ment du chercheur vis-à-vis de sa recherche se rapporte à son vécu, dans des événements majeurs qui l'ont marqué et qui génèrent un désir de compréhension ou de réparation. Ainsi, à la suite de ce postulat de Le Breton, mon engagement en anthropologie trouve sa source dans le dénouement de mon histoire de vie. Ces expériences ont donné une forme et une coloration particulière à mon aspiration pour cette discipline.

Cette remise en question de mon projet de thèse a été révélatrice des choix qui m'ont guidée dans cette initiative. J'ai pu réaliser que mon intention et ma détermination à poursuivre la réalisation de cette thèse étaient enracinées dans mon expérience émotionnelle liée à la perte. Précisément, en raison de cette expérience, le désir de m'engager dans ce projet de recherche était si prégnant, au point de prévaloir sur d'autres aspirations. Cela m'a permis de prendre conscience à quel point mon engagement dans la discipline était entremêlé à ma trajectoire personnelle et plus précisément à ce tournant décisif qu'a impliqué l'arrachement au pays d'origine. Cette prise de conscience m'a conduite à me demander si mon choix de faire de l'anthropologie était une manière de régler les comptes avec mon histoire. Il m'est apparu que ma décision de rejoindre la communauté des anthropologues allait bien au-delà de l'aspiration à faire de la recherche. C'était un moyen de m'affilier à un univers auquel je me sentais liée, un monde qui semblait me donner un sentiment d'appartenance que j'avais perdu. C'est comme si ce sentiment de lien et d'affiliation constituait la promesse d'une réparation du sentiment de désaffiliation qui avait été engendré par les épreuves de la guerre et de l'exil, une période marquée par une perte de repères identitaires.

La rencontre avec le terrain a eu comme conséquence de me faire prendre conscience de l'étendue de ma subjectivité. Cela m'a conduit à situer ma présence dans un contexte plus large, à questionner et à reconnaître la manière dont ma sensibilité, mes motivations et mes intérêts de recherche étaient façonnées par les événements historiques que j'ai traversés ainsi que par des expériences passées et par la manière dont j'étais affectée par ceux-ci. De cette prise de conscience, j'ai pu constater que ma présence sur le terrain en tant qu'ethnographe n'annulait pas le fait que j'étais aussi un sujet culturel fabriqué par les circonstances. Cette compréhension a constitué un tournant dans mon enquête ethnographique. En effet, cela a jeté les bases d'une exploration plus poussée de la manière dont mes ressentis ont participé à la façon dont j'ai donné sens aux événements, en cherchant à me relier aux autres et au monde autour de moi.

Cette expérience m'a permis de prendre conscience de l'impact de la guerre et de l'exil sur ma vie, générant ainsi un sentiment d'indignation envers mon passé et un sentiment d'inquiétude quant à leur influence sur ma recherche. Dans le but de prendre du recul vis-à-vis de ces émois débordants, j'ai entrepris un travail émotionnel en rejoignant un groupe de parole pour examiner ma biographie et ses enchevêtrements. Lors des échanges avec les membres de ce groupe de parole, basé sur des épreuves existentielles, j'ai pu comprendre à quel point les conséquences de la guerre avaient façonné mes choix, y compris celui de faire de l'anthropologie. Ce choix a été guidé probablement par le sentiment d'inadéquation que l'expérience de déracinement a généré. Ce sentiment d'inadéquation m'a amené à appréhender la différence qui – aussi bien dans le contexte historique de la guerre du Kosovo, que dans l'expérience d'étrangère en France – était vécue comme une forme d'exclusion.

Ainsi, durant mon enquête, j'étais émerveillée par la façon dont les enseignants de la Scuola-Città Pestalozzi valorisaient les différences des élèves, que ce soient les singularités ou les différences culturelles. Pourtant, en examinant mes réactions et en analysant mon vécu – où la différence était vécue comme une anomalie – j'ai réalisé à quel point mon passé venait s'immiscer avec mes perceptions vis-à-vis de ceux que j'observais. Cette compréhension m'a amenée à sonder ma posture, à avoir une attitude plus avertie vis-à-vis de ma subjectivité et à questionner la manière dont mes attachements étaient entremêlés avec mon rôle d'anthropologue. Cette auto-évaluation était nécessaire pour saisir les influences de ma subjectivité. De ce questionnement, il m'est apparu clairement que non seulement mon choix de m'engager en anthropologie, mais aussi mon intérêt pour les émotions et pour l'Italie, s'inscrivaient dans le contexte historique et culturel qui a façonné ma perspective de recherche.

Dans un article intitulé « Vécu sensible de l'événement migratoire – exil et rythme du temps », Martin Soares évoque le sentiment qui habite les migrants : « *Le trouble affectif qui suscite la migration est lié au fait que, en tant qu'événement, elle arrache les migrants à la familiarité d'un contexte environnemental et à la continuité d'un cadre temporel. Exiler constitue une rupture et la discontinuité vécue marque une nouvelle temporalité comme elle appelle de nouveaux principes d'intelligibilité, de nouveaux repères* » (Soares 2003 : 51). Cette expérience de rupture à laquelle Soares fait allusion a provoqué un besoin de donner un sens à mon vécu, comme si

c'était une nécessité de reconstruire un monde qui avait été défait. Dans cet article, Soares fait référence à Roger Bastide, pour qui le migrant peut s'adapter à la manière de penser de la société d'accueil tandis que la dimension affective peut s'avérer plus difficilement assimilable.

Ainsi, à mon arrivée en France, j'ai ressenti un écart émotionnel entre la société d'accueil et ma culture d'origine. Une scène sociale que j'ai vécue dans la cour du lycée peut illustrer cet écart. Un jour, j'ai entendu un élève dire à un autre : « Calme ta joie ». Cette injonction me parut très surprenante car elle était, de mon point de vue, catalysatrice de ce décalage entre ma manière d'être et la perception que j'avais de mon nouvel environnement. Je me demandais comment l'on pouvait rejeter une émotion si belle et si désirable à mes yeux. Cette situation a renforcé mon sentiment d'isolement et de décalage, induisant un sentiment de perte de repères tel que celui dont parle Martin Soares. C'est dans cette expérience de la discontinuité dans le rapport aux affects que mon intérêt pour l'étude des émotions a pris son sens.

Mais cet intérêt pour l'expression des ressentis était présent également avant d'avoir connu l'expérience de la migration. J'étais intriguée par l'Italie et les expressions émotionnelles dans ce pays pendant mon adolescence au Kosovo. Mes perceptions et l'imaginaire envers l'Italie avaient été façonnés par les médias. J'étais frappée par une expressivité qu'on pourrait qualifier de théâtrale et un style émotionnel passant rapidement de l'exaspération à l'enthousiasme. Cet étonnement était d'autant plus grand que je percevais une différence avec mon contexte culturel d'origine où l'expressivité émotionnelle était marquée par une certaine retenue. Ainsi, le choix d'un terrain d'étude en Italie était mû par cette curiosité et préconception envers la culture émotionnelle du pays.

En plus de cet intérêt pour l'étude des émotions – qui a été façonné par mes inclinations personnelles – le choix de la Scuola-Città Pestalozzi en tant que terrain d'enquête a été motivé également par ma vision idéale de l'éducation, où l'élève est pris en considération en tenant compte de son contexte et de sa personnalité, plutôt que réduit à son rôle d'apprenant. Ainsi, mon attirance pour cette communauté éducative était basée sur mes convictions personnelles sur ce qui constitue une bonne école.

L'anthropologue Michelle Rosado (1984) montre qu'il n'y a pas de séparation entre la raison et l'affect. L'auteure souligne ainsi que le ressenti est façonné par la pensée et que « la pensée est chargée de

significations émotionnelles ». *« Les émotions sont des pensées quelque peu « ressenties » en vagues, en pulsations, en « mouvements » de nos foies, de nos esprits, de nos cœurs, de nos estomacs, de notre peau. Ce sont des pensées incarnées ».* (Rosaldo 1984 :143, ma traduction). La perspective de Rosaldo sur l'indissociabilité entre l'affect et la raison se reflète dans mon parcours vers l'anthropologie. L'immersion dans le terrain et les ressentis éprouvés, notamment le malaise, ont provoqué une réflexion sur mon positionnement en tant qu'ethnographe. En cela, l'immersion dans le terrain a été une expérience déroutante et transformatrice. Stodulka, Dinkelaker et Thajib (2019 : 13), encouragent les chercheurs en sciences sociales à reconnaître le rôle de l'incertitude et de l'anxiété dans le terrain, au lieu de chercher à s'en protéger, afin d'être conscients des vécus générés par l'ethnographie. Caveng et Darbus (2017) nous invitent également à appréhender la dimension affective du terrain en prêtant attention à ce qui nous trouble. Dans la partie suivante, je vais donc m'intéresser à la dimension relationnelle des affects en examinant la manière dont la présence de l'enquêteur peut être génératrice de données lorsqu'elle suscite des réactions chez ses interlocuteurs.

Présence de l'ethnographe et réactions des participants de recherche

Contrairement à l'auto-analyse des affects en lien avec les conditions de sa production, la prise en compte de ceux-ci dans les interactions pose un défi méthodologique (Kahl 2019). Leur caractère furtif (Ayata, Harges, Özkaya & Wahba 2019) rend leur compréhension incertaine. Malgré cette limite méthodologique, il semble important de prêter attention à cet aspect de la vie sociale. Cela implique d'accepter l'ambiguïté ainsi que la connaissance indéterminée et incertaine que l'analyse des affects peut générer. Pour ce faire, il importe d'observer les atmosphères affectives (Anderson 2009) et d'être attentif aux réactions viscérales (Pink 2015) du chercheur et des participants à la recherche. En effet, l'affectivité est une dimension qui relie les êtres humains entre eux – mais qui les divise aussi – tout en les connectant au monde qui les entoure (Kahl 2019, Ahmed 2004). Le corps du chercheur devient un instrument de collecte de données tandis que les réactions des participants révèlent des enjeux interactionnels et des aspects de la réalité sociale du groupe

étudié. Dans ce sens, la présence du chercheur ne se limite pas seulement à la collecte des données mais aussi à la production de données (Quaranta 2021). Cependant, cette connaissance se révèle incomplète et incertaine. Laura Ellingson (2008 : 245) illustre bien cette caractéristique indéterminée de la connaissance produite par la présence corporelle : « *Les connaissances enracinées dans l'expérience corporelle englobent l'incertitude, l'ambiguïté et le désordre dans la vie quotidienne, évitant la mesure détachée et aseptisée des variables discrètes* » (ma traduction).

La conduite de l'ethnographie peut également être considérée comme une expérience de l'espace. En tant que telle, elle peut être examinée à partir des rencontres qu'elle rend possible en mettant l'accent sur les présences en interactions dans leurs dimensions affectives, physiques, intellectuelles. Ainsi, les réactions suscitées lors des interactions avec les interlocuteurs font émerger des logiques et des dynamiques sous-jacentes. Celles-ci donnent à voir de nouvelles perspectives sur le groupe étudié. Les travaux d'Ayata et al. (2019) considèrent les interviews comme des rencontres affectives situées et mettent l'accent sur les fluctuations des intensités vitales. En complément de cette perspective, le géographe Nigel Thrift (2006) propose de considérer l'espace comme un « tourbillon d'affects » en fluctuation constante. Par ailleurs, Sarah Pink (2015) considère l'espace à partir de l'idée de l'agencement complexe d'individus, de trajectoires, de subjectivités qui entrent en jeu lors de la conduite d'une ethnographie. Ces rencontres affectives (Massumi 2015) permettent de saisir les réactions des participants à la recherche envers l'ethnographe mais aussi les enjeux interactionnels. De plus, ces perspectives attirent l'attention sur la manière dont l'ethnographe lui-même peut être pris dans ces enjeux.

L'anthropologue Thomas Hylland Eriksen souligne que « *le terrain est extrêmement exigeant* » et il n'est pas toujours un « *voyage passionnant d'exploration continue* » (2015 :33). Cet écart, entre les exigences de l'ethnographie et les contraintes rencontrées sur le terrain, a été source de frustration pour moi, notamment en raison du manque de disponibilité des informateurs. Hylland Eriksen fait une comparaison entre le vécu d'un ethnographe impliqué dans un contexte où la solitude est perçue comme anormale et le vécu de celui qui fait des recherches dans des sociétés urbaines où le temps est considéré comme insuffisant. Dans ce dernier cas, la présence de l'ethnographe ne suscite ni enthousiasme, ni curiosité (Hylland Eriksen 2015 : 33). Dans mon terrain, je me suis retrouvée dans le

dernier cas de figure décrit par l'auteur étant donné que le temps était un facteur limitant. Ainsi, il m'était difficile de discerner si l'évitement – de certains interlocuteurs – était dû à leurs contraintes temporelles ou à d'autres motifs qui m'étaient dissimulés.

Mon intérêt pour la dimension historique de l'école m'a poussé à solliciter Rosa à plusieurs reprises. En effet, cette personne clé de la communauté éducative est chargée de la conservation des archives et de la dimension historique de l'école. Mes entretiens avec elle, et ce malgré sa surcharge de travail, ont fait émerger de nombreuses questions, notamment liées à l'histoire de l'école. Par la suite, je la sollicitai de nouveau pour revenir sur certains aspects des entretiens. Sa réaction – marquée par un froncement de sourcils et un ton de voix irritée fut immédiate : « Mais ne t'ai-je pas déjà tout dit ? ». Étant donné qu'elle ne pouvait pas me fixer un rendez-vous précis, elle m'a indiqué qu'elle viendrait vers moi lorsqu'elle aurait un moment de disponible. Cependant, plus tard, il est devenu évident qu'il était presque irréalisable de pouvoir échanger avec elle. Cet évitement de sa part m'a obligé à trouver d'autres moyens pour répondre aux questions qui restaient sans réponse.

Cette réaction et les difficultés rencontrées dans la réalisation des entretiens m'ont amenée à réfléchir sur le lien entre enquêteur et enquêté ainsi que sur les limites de la compréhension de leurs motivations sous-jacentes. L'interaction avec Rosa illustre la difficulté méthodologique de saisir les affects en raison de leur caractère fugitif. En effet, l'apparente contrariété de celle-ci face à mes sollicitations ainsi que ses évitements peuvent avoir plusieurs significations. Sa réaction peut être due à la sollicitation répétée de ma part, à ses expériences personnelles, à une surcharge de travail ou à d'autres raisons inconnues. Mon malaise quant à l'interprétation de ses réactions montre la limite de l'empathie dans le processus ethnographique, où les motifs des réactions des interlocuteurs peuvent être insaisissables. Cela met en évidence la complexité des dynamiques relationnelles et affectives qui sont mues par une multiplicité des facteurs. La tension émerge également en raison des divergences que présente cette rencontre marquée par des contraintes opposées. L'ethnographie, d'une part, exige un temps long et lent pour un recueil important de données, dans un espace scolaire comme celui de la Scuola-Città, alors que, d'autre part, les enseignants sont constamment pressés par le temps. D'une certaine manière, ce contexte présentait la coexistence de deux réalités qui entraient en conflit et la réaction de Rosa pouvait avoir été suscitée par cette circonstance défavorable.

Cette analyse attire l'attention sur les réactions des interlocuteurs qui peuvent être influencées par de nombreux facteurs. En cela elle remet en question le présupposé selon lequel les attitudes et les conduites des acteurs qu'on cherche à comprendre peuvent être facilement saisies et catégorisées.

Une autre interaction avec une des enseignantes révèle un autre aspect des enjeux émotionnels liés à un espace particulier. Cet exemple permet de mettre en avant la diversité des réactions qui peuvent se présenter lors d'une enquête et qui peuvent ainsi dévoiler les multiples facettes de la réalité étudiée. Vera, une enseignante qui avait une responsabilité importante dans la gestion de l'école, exprimait une attitude ambivalente vis-à-vis de mon rôle en tant qu'ethnographe. Elle se montrait parfois amicale (en me proposant un fruit ou en acceptant avec un sourire ma demande d'assister à une réunion) et parfois rétive. Il m'a paru que ma position d'ethnographe provoquait une réaction implicite d'hostilité chez Vera, qui évitait nos entretiens. De plus, il semble qu'elle ait volontairement évité ma participation (j'ai découvert plus tard par l'un de ses collègues) à un séminaire de deux jours entre enseignants à la campagne, lors duquel il était prévu de discuter de divers problèmes, notamment relationnels et organisationnels, auxquels l'école était confrontée. Cette attitude de sa part reste un mystère à mes yeux.

J'ai appris par Marcello que lors du séminaire, deux de ses collègues (dont l'identité a été gardée anonyme par celui-ci) avaient souhaité s'informer sur les enjeux et le contenu de ma thèse, bien qu'elles n'aient jamais pris l'initiative ou montré de la disponibilité pour échanger directement avec moi plus profondément sur les objectifs de ma recherche. Marcello a évoqué leur réaction, mu par la nécessité de me transmettre cette information mais aussi gêné, face à l'expression de leur méfiance envers mon travail de recherche. Leur attitude lui paraissait inamicale et semblait manquer de respect, alors que lui-même me prêtait des bonnes intentions quant à mon intérêt scientifique pour cette communauté éducative. Bien que Marcello n'eût pas précisé l'identité de ces enseignantes, il était évident pour moi qu'il s'agissait de Vera et sa collègue Valentina qui étaient « les têtes pensantes » de l'école (comme cette dernière aimait le rappeler) et qui avaient des responsabilités importantes dans l'administration de l'école.

L'intérêt de la description de cet exemple est d'illustrer la manière dont les réactions des participants peuvent varier mais aussi s'imbriquer avec les enjeux du lieu enquêté. Vera, en raison de ses

responsabilités au sein de l'administration de l'école qui traversait de nombreuses difficultés, aurait probablement voulu m'écarter des situations, comme le séminaire de deux jours avec l'équipe éducative, où les problèmes que traversait l'école apparaissaient au grand jour. Un de ces problèmes était que l'école risque de perdre le statut d'école expérimentale – qui, en raison de ce statut, bénéficie des financements plus importants qu'une école ordinaire – étant donné que l'objectif de l'Etat était de réduire les dépenses. Les enseignants craignaient d'autant plus de perdre ce statut en raison de nombreuses difficultés rencontrées dans la gestion de l'école et notamment en raison du départ à la retraite de nombreux enseignants qui avaient été le pilier de l'école et de son identité. Cette atmosphère affective (Anderson 2009) marquée par l'incertitude imprégnait le lieu et les interactions sociales. Il se peut que cette réaction de méfiance à mon égard ainsi que ma mise à l'écart trouvaient leur fondement dans ces craintes, considérant que par la description de la réalité sociale de cette communauté éducative et de ses problèmes, j'allais mettre à mal sa pérennité en rendant publiquement visible ce qu'ils tentaient de dissimuler pour éviter sa disparition. Cependant, il ne s'agit là que de suppositions de ma part, puisque l'échange était basé sur des non-dits et des inférences des deux côtés. Si l'analyse de ces réactions a ses limites épistémologiques et ne permet pas de comprendre précisément les motivations des acteurs, elle rend compte des affects qui entrent en jeu dans certaines situations conflictuelles et qui sont provoqués par la présence de l'ethnographe.

Un troisième et dernier exemple illustre comment les affects s'enchevêtrent avec les situations (Kahl 2019 : 2) d'un contexte professionnel, où l'attention de l'ethnographe est sollicitée par les participants à la recherche pour obtenir de la reconnaissance dans leur travail. Valentina, enseignante de philosophie au sein de l'école, occupait une position importante dans les projets expérimentaux de celle-ci. Elle ne passait jamais inaperçue avec ses grands gestes expressifs, son contact visuel soutenu et sa voix puissante qui résonnait dans l'école. Dans les réunions elle partageait souvent ses réalisations. À plusieurs reprises elle m'invitait à observer ses cours. À la fin du cours, elle me demandait de lui faire des commentaires sur son travail. Elle me demandait aussi mon avis sur mes observations chez ses collègues. Il m'a semblé qu'elle attendait des compliments de ma part sur ses réalisations comme pour renforcer son image de personne créative, innovante, ingénieuse et peut-être supérieure à ses collègues. À l'opposée, mon interlocutrice privilégiée, Cristina, ne

semblait pas trouver une récompense dans les éventuels compliments que je pouvais lui adresser sur son travail. Elle semblait convaincue que les pratiques éducatives qu'elle avait créées et mises en place avaient du sens. J'ai ressenti une certaine aisance avec Cristina, car il me semblait qu'elle n'exagérait pas pour attirer mon attention. Le fait que je m'intéresse à son travail était en soi le signe d'une reconnaissance et cela semblait lui convenir. Cet exemple illustre par ailleurs la dynamique relationnelle des affects qui permet de créer des liens avec certains et de se désaffilier d'autres.

Ces dynamiques relationnelles semblaient rendre compte des rapports de pouvoir et des tensions entre collègues qui ne se distinguaient pas toujours clairement. En tant qu'école expérimentale, l'inventivité est hautement valorisée et c'est ce caractère spécifique qui attire de nombreux chercheurs. Le cas de deux enseignantes mentionnées ici, Cristina et Valentina, donne à voir les stratégies différentes pour attirer l'attention de la chercheuse afin d'obtenir une reconnaissance vis-à-vis de l'originalité de leur travail. Ces interactions ont eu une influence sur moi également. La manière d'agir de Valentina, qui cherchait à susciter de ma part une forme d'enthousiasme pour son travail, contrastait avec ma manière réservée d'exprimer les émotions, ce qui générait un certain malaise. En revanche, ma relation avec Cristina, mon interlocutrice privilégiée, reposait sur des similitudes dans nos manières d'être, ce qui facilitait nos échanges.

Conclusion

Dans ce texte, j'ai tenté de rendre compte de l'aspect incorporé, situationnel et relationnel de l'affect tel qu'il s'est manifesté lors de mon immersion sur le terrain, en tant que vecteur des connaissances à approfondir. À travers la description de cette expérience de recherche, j'ai cherché à mettre en évidence les perspectives d'Okely (1992) et de Quaranta (2021) sur l'ethnographie, selon lesquelles la présence du chercheur peut être considérée à partir du point de vue, non seulement de la collecte des données, mais aussi de la production de celles-ci. Cette perspective théorique combinée au concept de l'affect attire l'attention non seulement sur la dimension cognitive et sensible du corps du chercheur mais aussi sur sa dimension incarnée et relationnelle en tant qu'instrument de production du savoir (Cerclet 2023 : 4-5). Autrement dit, le chercheur en sciences sociales ne

conduit pas son enquête seulement par les processus mentaux, mais aussi par les processus affectifs.

Ayata et al. (2019 : 66) citent la sociologue Deborah Gould, qui a travaillé sur les affects et les mouvements sociaux. Pour celle-ci, la connaissance de ses ressentis est une compétence nécessaire pour le chercheur afin de saisir ce qui est implicite ou ce qui est difficilement exprimable dans les interactions sociales observées. L'anthropologue Maria Concetta Lo Bosco (2021) met l'accent sur la nécessité d'introduire dans les enseignements de l'anthropologie la prise en compte des émotions dans le terrain et les défis associés qui peuvent se présenter dans la conduite de l'enquête.

Si de nombreux chercheurs soutiennent l'importance de cette dimension dans la recherche, d'autres remettent en question son intérêt. « *Ethnographier les affects et communiquer à ce sujet dans des réseaux académiques, c'est encore aujourd'hui prendre le risque de se retrouver taxé d'un subjectivisme rampant. Cette mise à l'index de ce que fait émotionnellement la recherche au chercheur et de ce que ce dernier fait émotionnellement à la recherche est dommageable pour nos disciplines* » (Bonnet & Rochedy 2020). Cette citation met en lumière les réticences que soulève la prise en compte des affects dans la recherche. Cependant, il est encourageant de constater que de plus en plus de travaux en sciences sociales montrent leur intérêt. Ces travaux, qui participent à approfondir notre compréhension de la réalité sociale et du processus de recherche, pourraient contribuer également à dissiper les craintes d'une subjectivité envahissante.

Les sanglots de l'anthropologue blanc

De l'éthique personnelle de l'anthropologue sur le terrain³⁸

par Sophie Goedefroit

Pierre Bonte (1991) souligne fort à propos le fait que les questions d'ordre éthique sont inscrites au cœur des conditions épistémologiques de la pratique anthropologique et qu'elles se posent donc à tout instant, de la légitimité à la finalité de la démarche. Selon l'auteur, la question première serait attachée au caractère exclusif de l'expérience de « terrain » qui est au cœur de notre profession. « *Le terrain est le laboratoire de l'anthropologie* », écrit Michel Izard, qui précise : « *Il y a autant de situations de terrain qu'il y a de sociétés, mais aussi qu'il y a d'ethnologues* » (1991 : 471). Clifford Geertz, promoteur de la description dense (1998) et donc des vertus du terrain, stigmatise néanmoins le caractère individuel de cette expérience en sous-entendant le fait que la seule présence sur le terrain serait une preuve scientifique : « *l'aptitude des ethnologues à nous persuader de prendre au sérieux ce qu'ils disent tient (...) à leur capacité à nous convaincre que leurs propos reposent sur le fait qu'ils ont (...) vraiment été là-bas* » (1996 : 12). La valorisation de l'expérience individuelle du terrain et la quasi-absence de formation spécifique, tout au moins normée, contribuent en effet à fragmenter les problèmes d'éthique professionnelle, semble se désoler Pierre Bonte (1991 : 83).

38. Je tiens à remercier le professeur Salomé Deboos qui est parvenue à me convaincre de la nécessité de « raconter » mon terrain, chose que je m'étais toujours refusée de faire.

Alain Supiot, qui milite pour une politique des sciences de l'homme et de la société (2001), renchérit en rappelant que l'éthique se définit comme un ensemble de règles ayant pour objet de soumettre l'activité scientifique au respect de valeurs jugées plus hautes que *la liberté du chercheur*³⁹. Michel Izard, *a contrario*, porte l'accent sur les « ressources personnelles » de l'ethnologue qui par l'expérience initiatique du terrain doit parvenir à « *une mise en parenthèse de soi, de son idiosyncrasie et de son héritage culturel* » et si l'exercice n'est pas aisé, cela représente pourtant la mise en pratique de « *l'article majeur de la déontologie de la discipline : le refus de porter quelque jugement de valeur que ce soit sur les sociétés et les cultures* » (1991 : 471). L'anthropologue serait-il alors son propre outil méthodologique forgé par la pratique longue du terrain ?

La mise en contexte de ce débat nous rappelle que si les questions d'ordre éthique sont inscrites au cœur des conditions épistémologiques de la pratique anthropologique, et ce depuis la naissance de la discipline, nous constatons une remise en question de l'éthique de ces pratiques depuis les années 1970⁴⁰ qui porte plus spécifiquement sur l'approche et les méthodes de terrain. Ces questions se posent, de manière synthétique en ces termes : Est-il bien « éthique » de donner le nom de nos « informateurs » ? Ne serait-il pas préférable d'anonymiser⁴¹ ? La question n'est-elle pas tant dans l'anonymisation des informateurs que dans leur « consentement »⁴² ? On réglerait ainsi, par la signature d'un formulaire de consentement préalable de nombreux problèmes : l'objectivité, le rapport hiérarchique instauré mécaniquement par l'enquête et la trahison du passage à l'écriture⁴³ ? Et qu'en est-il du genre ? Ne doit-on pas s'interroger du fait que les modèles de parenté, par exemple, aient été construits sur base

39. Souligné par moi-même.

40. Consultation Google 20 décembre 2023 : mots -clés liés « éthique, anthropologie, ethnologie » : 393 000 entrées.

41. A l'instant même où j'écris ces lignes, j'apprends qu'un atelier sera prochainement organisé par le laboratoire auquel j'appartiens (Citeres, UMR 7324) sur le thème « anonymiser : enjeux et implications de l'anonymisation dans la conduite et la restitution de la recherche ».

42. Je fais référence ici bien sûr aux *Institutional Review Board* (IRB). Ces comités d'éthique institutionnels rendant des avis concernant les recherches impliquant l'homme et étendant leurs prérogatives aux sciences humaines et sociales

43. On consultera à ce sujet le dossier thématique « Désirs d'éthique, besoin de normes ? » coordonné par Annie Benveniste et Monique Selim (2014).

de corpus généalogiques comportant un biais agnatique induit par le genre même de l'anthropologue⁴⁴ ?

D'où provient cette aspiration de doter la profession de normes éthiques pour sortir « *du problème qui résulterait du caractère personnel de l'engagement de l'anthropologue sur le terrain* » et de ses dérivés (Bonte 1991 : 83) ? Du processus normal de réflexivité épistémologique qui intégrerait un « *nouvel ordre idéologique* » ? Ou est-ce le fruit d'une modification du contexte de la recherche (Lafaye & al. 2014), sous contrats ponctuels et précaires, qui ne permettrait plus de « *faire du terrain* » et donc à l'anthropologue de devenir son propre outil méthodologique ? Une anthropologie qui se continue sous contrainte des thématiques et des agendas de programmes justifierait en effet une normalisation méthodologique. Mais est-ce encore de l'anthropologie ? En même temps, par devoir de réflexivité, il nous faut intégrer les changements, tous les changements : moraux, éthiques et inventer de nouvelles procédures pour les appréhender.

Je suis de ceux qui, à l'instar de Michel Izard, considèrent que la spécificité de notre discipline réside dans le fait qu'il y a « *autant de situations de terrain, que de sociétés et que d'anthropologues* » et que la diversité des approches individuelles apporte une garantie à la qualité de l'enquête plutôt qu'une fragmentation des problèmes d'éthique professionnelle. Cette position qui consiste finalement à considérer la diversité comme première, transfère la question de l'éthique professionnelle vers l'éthique personnelle de l'anthropologue, mais pose alors la condition impérieuse d'une justification scrupuleuse des relations au terrain, des procédés mis en place pour objectiver la subjectivité de l'enquête. De la nécessité de rendre compte de « *sa politique de terrain* » dirait Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995).

Il me semble que les craquements moraux de l'époque actuelle et la disparition des terrains longs imposent, avec plus d'exigence encore, à l'anthropologue l'obligation de faire relation de ses rapports au terrain, de justifier de ses procédures d'enquête⁴⁵ et au-delà de

44. Les nouveaux outils de traitement informatique des corpus de données généalogiques montrent de manière claire l'existence de biais liés au genre de l'anthropologue ou plutôt au choix d'ego masculins. Voir à ce sujet, les travaux de l'ANR Kintip (Program for Use and Computation of Kinship data) et l'article de Chantal Collard (2000).

45. Loin de moi de penser que les anthropologues nous ayant précédés n'ont pas pris en compte, dans leurs travaux, cette part d'ombre que représente leurs

son éthique personnelle. Et bien au-delà encore, de réfléchir le « je » académique et de franchir, avec audace et maîtrise, le principe de décentrement éthique pour oser confier ses doutes, ses regrets, ses failles et les sanglots imparables qui accompagnent la rupture de ce lien intime avec le terrain. Il est pour le moins curieux que l'on puisse souligner les rives et dérives⁴⁶ de cette intimité que nous l'anthropologue avec son terrain, sans jamais parler des circonstances de la rupture de ce lien primordial dans l'exercice de notre profession. Pudeur d'ethnologues, refus de se présenter comme le héros de son « propre terrain » ou manque d'espace éditorial dédié à cet exercice ?

Je propose, dans le cadre de ce chapitre, de me prêter à cet exercice et de faire relation de l'expérience affective que représente le terrain pour un anthropologue, mais aussi de la manière dont sa propre éthique est souvent questionnée. En revisitant les coulisses de mes terrains, j'entends enraciner les énoncés théoriques de mes travaux dans le vécu et vous livrer, sans fard, les inextricables dilemmes éthiques auxquels j'ai été confrontés.

Ce récit illustre bien d'autres thématiques abordées dans cet ouvrage, mais en particulier celle de l'injonction de double décentrement que nous impose la discipline : le décentrement par rapport à sa propre culture, ses valeurs et son éthique, afin tout à la fois de se prémunir de sa subjectivité ethnocentrique et de pouvoir accueillir celles de l'autre, « sujets », tout en restant éloigné afin de garantir l'objectivité de son propos, de son analyse. Cette position est-elle tenable dans la longueur du terrain ? Ne conduit-elle pas à certains craquements de valeurs et de certitudes, des fractures et des réassemblages qui donnent sens aux paroles de Paul Ottino qui aimait à dire

émotions. J'en veux pour preuve la description sensible que nous offre Malinowski (1929) de la profonde tristesse de To'Uluwa qui doit se résoudre à laisser partir Namwana Guya'u chez son oncle maternel conformément aux préceptes de cette société matrilineaire. Dans ce court paragraphe, Malinowski nous fait vivre la souffrance de cette déchirure avec une telle empathie que l'on ne peut qu'imaginer qu'à son tour, il ait franchi la frontière du décentrement. Quant à Clifford Geertz qui considère que le point ultime de l'accomplissement de l'ethnologue est de parvenir à regarder par derrière l'épaule de ses informateurs (1998), comment ne pas imaginer qu'il ait lui aussi franchi parfois cette barrière éthique ?

46. Je pense bien sûr à la position de Geertz, cité précédemment, qui s'exprime sur le fait que la simple présence de l'anthropologue sur le terrain puisse être une preuve de la validité scientifique de ses dires et de ses analyses, sans remise en question possible, mais aussi à celle de Pierre Bonte qui parle de ce lien quasi ombilical de l'anthropologue avec son terrain qui aurait pour dérive d'en être le seul « propriétaire » ou dépositaire de la réalité qui s'y déploie.

« l'anthropologie n'a de sens que si elle est vécue ». Le moment pivot serait-il le point de fracture de ce délicat équilibre imposé par la double injonction de décentrement ? Le moment où l'empathie ou l'idiosyncrasie naturelle de l'anthropologue le ferait basculer vers l'autre rive ? Ne revient-on jamais indemne de son terrain ? Ce récit comme ces questions ne supportent aucune conclusion.

Prologue

« *En matière de terrain* », me prévenait Luc de Heusch « *il y a des terrains pour les femmes et des terrains pour les hommes. Car le terrain ethnographique requiert des dispositions physiques et conditions pratiques difficilement compatibles avec la féminité. Certes, il y a eu Margaret Mead et Françoise Héritier ... mais regardez le coût payé !* ». Luc de Heusch aimait les femmes et se souciait de leur bien-être. Persistant dans l'idée de « faire du terrain » à Madagascar, un terrain pour homme, il me fit deux lettres de recommandation dans deux « directions » : Michel Izard et Georges Condominas. « *La qualité de l'enquête dépend des qualités personnelles d'anthropologue qui est son propre outil et cela ne s'apprend pas !* », martelait Michel Izard. Condominas avait une opinion assez similaire et, pour tester mes capacités, m'envoya quelques temps chez Jacques Dournes. Ce dernier vivait en ermite vêtu d'un sarong, pieds nus, cheveux longs, dans une bergerie dans le sud de la France. Son travail principal consistait à travailler une petite parcelle de terre pour y planter des dourians. Ce fruit nauséabond avait pour lui le parfum suave et le goût de la nostalgie de son terrain chez les Joraï. Il passait des heures, posté là à côté de son magnétophone à bandes magnétiques alimenté par un groupe électrogène, à écouter en boucle les enregistrements de sa vie passée chez les Joraï. Couchée sur une pailasse, je le regardais jusque tard dans la nuit. Je l'observais.

Il soliloquait, comme le personnage de Krapp dans *La dernière bande* de Beckett, revivant sa rupture avec le terrain. Il sanglotait. Lui qui était allé jusqu'à contrevenir aux préceptes de son Église en militant pour l'ordination des femmes Joraï, survivait à son terrain. Au bout d'une dizaine de jours partagés dans le monde transplanté des Joraï dans un champ de lavande, il me rendit à Paris par une simple phrase « *Vous avez le don de l'observation, ce n'est pas étonnant, vous êtes une femme ! Vous ferez donc une bonne ethnologue* ».

Nous étions en 1989, j'avais vingt-quatre ans. En me remémorant ces instants, je mesure à quel point ce qui paraissait totalement normal et moral, il y a trente ans, serait aujourd'hui considéré comme discriminant et poserait à coup sûr un problème « éthique ». Je n'ose imaginer que l'on puisse, enseignant aujourd'hui, proposer à un étudiant de rejoindre un terrain adapté à son genre. Qu'en serait-il des LGBT et des transgenres ?

J'ai vécu environ deux années au tréfonds de la brousse malgache à partager le quotidien des Sakalava. Si le terrain n'avait pas de genre, en revanche je compris très vite que mon genre était parfaitement identifié par mes hôtes et qu'il me faudrait me conformer aux comportements et aux normes dévolues à ma condition de femme. Cela me cantonnait, dans un premier temps tout au moins, à certaines tâches et m'excluait d'autres activités ou de cercles essentiels pour tant au bon déroulé de mon enquête. Je n'y vis pas une violation des règles de l'éthique, ni une discrimination bien sûr. J'y trouvais un certain confort car, m'expliqua-t-on très vite, les femmes sont par nature *malemiley*, molles et fragiles, et encore plus quand elles ont la peau claire. Elles ne doivent pas porter de lourdes charges. Ces propos tout compte fait rejoignaient ceux de Luc de Heusch, sauf à corriger le fait que sur les terrains pour « homme », il y a une place pour les femmes.

Instant 1 : La métamorphose

Le premier instant est celui de la première expérience d'un terrain long vécu, sans autre préparation que mon passage chez Jacques Dournes, munie de ma connaissance acquise dans les amphis de l'ULB, de l'INACO, de la LSE et dans les livres, avertie que cela somme toute ne me servirait à rien et parfaitement équipée : appareil photo et pellicules en nombre, carnet de terrain, chaussures de marche, pilules de chloroquine, trousse à pharmacie, boussole, briquet, magnétophone, cassettes et piles en nombre également, manuel d'apprentissage de la langue malgache (Rajaobelina 1987) dont la première leçon, je m'en souviens, portait sur la propreté : la maison est-elle propre ? Non elle est sale. Et l'eau est-elle propre ?

Les premiers six mois passés dans cette brousse profonde furent ceux du décentrement en effet avec mes valeurs, ma culture. Je puis témoigner des craquements douloureux des certitudes, de la violence ressentie face à ce qui semblait jusqu'alors inacceptable et en pre-

mier lieu la cruauté (apparente seulement) dans le traitement des animaux, des femmes et, ce qui semblait plus surprenant encore, des vieux de la part des enfants.

Comment, alors que je ne maîtrisais pas encore la langue et n'y comprenais rien, aurais-je pu saisir qu'il s'agissait là par exemple de *parenté à plaisanterie* ? Baniniky, une adolescente, sur le retour d'un enterrement, avait poussé le vieil Hamahatsy totalement ivre, lui avait soulevé le pagne et crié des « insanités ». L'assemblée tout à sa joie avait laissé le vieillard infirme sur une dune en plein soleil. Inacceptable pour moi ! Et comment accepter aussi que l'on offre aux tout petits encore accrochés au sein de leur mère des rasades de *toaka*, cet alcool artisanal fait à base de canne à sucre et qui avoisine les 80 degrés ? Comment se réjouir des râles du bœuf que l'on supplicie avec lenteur doucement à la hache ? Et pourquoi était-il interdit, voir monstrueux, de manifester la moindre peine lorsque Landrina et son bébé, une jeune femme célibataire, pourrissaient doucement de la lèpre sous nos yeux parce qu'elle était atteinte de la maladie des rois⁴⁷ ? Insoutenable ! Mais avais-je le choix ? Je pense que si je n'avais pas été aussi éloignée de tout chemin de communication, j'aurais quitté le terrain⁴⁸.

Je suis restée dans l'inconfort de ma brousse peuplée de puces, de poux, de serpents, de cafards et de rats, à boire de l'eau saumâtre et à me départir doucement de mes habitudes pour en prendre d'autres : à commencer par mes chaussures et mes vêtements peu adaptés finalement, à me faire traiter les cheveux et les enduire de graisse de bœuf, plus simple pour l'épouillage, à me couvrir le visage de *tabaky*, cette poudre de bois d'*hazomalany* (*Hermandia voyronii*) qui prémunit des coups de soleil. Moi, si blanche. Je glissais doucement dans cette réalité.

47. Nombre de mythes d'origine de la royauté chez les Sakalava présentent les premiers rois comme porteurs de la lèpre, *boka*. Cette maladie qui entame les chairs s'articule à l'idée de l'essence agnatique du pouvoir royal figuré par l'os, *taola*. Le roi participant de son vivant de l'au-delà est naturellement lépreux, en état de putréfaction. Toute personne porteuse de cette maladie est donc considérée également comme porteuse de son vivant de cette essence divine.

48. Il m'est impossible de ne pas penser ici à cette étudiante en thèse qui m'appela un jour de La Réunion pour me dire, paniquée, qu'elle devait quitter le terrain parce qu'elle avait appris par la radio que le *chikungunya* circulait et qu'elle craignait pour sa fille de 8 ans qu'elle avait emmenée. Y'avait-il des mots « acceptables » pour la retenir ? Et aurait-il été « éthique », de la part d'une professeure d'université, de dire que la réussite d'un terrain passait par cette prise de risque et sa capacité de se mettre en danger ? Elle abandonna ses travaux de thèse.

Dans l'interstice de cette première année, je tombai par deux fois malade. J'ai passé des moments de délire et de fièvre dont il ne m'est pas possible de discerner le temps et la réalité. Simplement, je me souviens d'une présence constante, de breuvages improbables que l'on me faisait ingurgiter, de douleurs, puis les premières sorties de la case et l'accueil du village comme si enfin j'étais reconnue comme l'une d'entre eux et qu'il me serait permis désormais d'aborder tous les sujets, d'être de toutes les cérémonies. Je fus surprise d'être appelée par le sobriquet familial de Ranaotsy Betaïparasy, « la vieille aux multiples taches de rousseurs »⁴⁹ alors que je n'avais que vingt-cinq ans. Tout se passait comme si je venais de vivre un rituel de passage, et que je naissais au village comme dans la cérémonie de *fiboan'anaky* par laquelle l'on célèbre la sortie de l'enfant et de sa mère après le confinement du temps de sortie de couches. Quoi qu'il en soit, j'avais le sentiment d'être devenue enfin l'outil de mon propre terrain et j'allais pouvoir commencer mon travail de thèse. Et cela était opportun puisque mes autres outils étaient gâtés : mes piles et mes stylos avaient coulé, mon magnétophone était rouillé, mes cassettes étaient collées par l'humidité, l'objectif de mon appareil photo était bloqué par des champignons. Je n'avais comme seuls outils que moi-même, mon crayon et mon papier. Je rentrais à corps perdu dans des recensions généalogiques, des cartographies de villages et de cimetières, des retranscriptions de mythes, de chants, de rêves.... Sans que plus jamais rien ne me heurte. L'exotisme était devenu mon quotidien au moment même où, par un curieux hasard, Georges Condominas et Jacques Lombard devaient me rendre visite sur le terrain.

J'avoue ne pas avoir bien compris leur réaction alors que j'avais mobilisé l'ensemble du village pour les accueillir et que nous avions vanné le riz deux jours durant et trouvé des chaises dans un village voisin. Un déploiement de luxe, pour moi. Jacques Lombard s'inquiéta de ma transformation physique, de ma maigreur. Condo trouva inadmissible que l'on puisse laisser ainsi une jeune anthropologue dans une telle précarité. Qu'elle puisse au moins avoir un lit picot ! Moi qui étais si fière du confort de ma natte. La seule chose qui me manquait était du papier et des crayons, rien de plus. Ce passage me valut une allocation de l'ORSTOM, du matériel et en retour une obligation de rapport. J'envoyais, quand l'occasion se présentait du départ d'une charrette à bœufs vers la petite ville de Morondava,

49. Lit. « aux nombreuses merdes de puces ».

des nouvelles du terrain. Mes écrits truffés de mots malgaches ont inquiété Jacques Lombard qui m'écrivit en poste restante qu'il était inquiet et qu'il était temps de rentrer, de quitter le terrain.

Puis vinrent les émeutes dans la capitale. Le représentant de l'ORSTOM m'envoya une injonction de rejoindre au plus vite Tananarive. Je m'y refusai. On me menaça de ne pas renouveler mon visa et de couper mes allocations. Je n'en avais cure. Je vivais le quotidien et avais abandonné mes enquêtes. Chacun venait me parler sans protocole, tout était fluide. C'est à n'en point douter en cette période que j'ai recueilli les données ethnographiques les plus importantes.

Je ne pense pas avoir, en aucun moment, forcé la parole de mes interlocuteurs. Il eut été totalement ubuesque, dans ce contexte, d'imaginer un instant que je sorte un formulaire de consentement avant mes échanges afin de me conformer aux nouveaux protocoles d'éthique qu'impose la discipline. Le consentement, je l'avais acquis à la longueur du temps partagé, après avoir été observée, après avoir été parfois épiée puis soignée. Le consentement, je l'avais gagné selon les normes et les valeurs de la société où je vivais. Car le contrat était clair dès le départ et ainsi exprimé : « Tu es venue pour nous comprendre, dis-tu ? Nous allons te « casser les ongles » c'est-à-dire t'élever mais, sache que nous aussi nous allons te regarder ». Quelle absurdité, quelle violence à l'éthique de l'autre que de vouloir arracher son consentement par une croix sur un formulaire, parce que l'ethnologie serait une discipline coloniale aux méthodes forcément suspectes et à remettre sur le chemin de l'éthique moderne selon des critères académiques amplement discutables. Le danger n'est pas tant dans le fait que ce type de procédure juggle la liberté de l'anthropologue, ni même qu'il empêche la sérendipité du terrain. Le problème est anthropologique.

Le temps s'écoulant, j'ai constaté que les modifications qui s'étaient opérées dépassaient ma personne. Tout se passait comme si un réagencement de mon entourage avait eu lieu et que j'avais été comme aspirée par la communauté villageoise. J'étais intégrée dans la généalogie d'un lignage, j'avais ma propre case dans l'enclos familial et les allusions me pressant de prendre épouse étaient limpides. Le soir venu, Retromo tournait autour de ma case et frôlait de ses doigts la paille en tentant quelques timides joutes poétiques : « Oh toi, beauté blanche aux cigarettes parfumées. Écoute le coq sur la branche, il chante pour toi... que répond la poule ? ». Je m'en amusais et retranscrivais bien sûr tout cela dans mes carnets de terrain.

Quand une fête était organisée dans le village voisin, j'accompagnais ma famille et je constatais que l'on me mettait en scène, me demandant de danser le *minotsike*, la danse du zébu. Tout le monde m'encerclait et les prétendants m'accompagnaient à tour de rôle dans ma danse. À la fin de la danse, chacun d'eux venait m'apporter des billets. On procédait avec moi comme on a coutume de le faire avec les jeunes filles à marier, les *ampela tovo*. De retour au village, on faisait les comptes en famille. J'allais pouvoir constituer mon trousseau. Mais je comprenais parfaitement que, par un savant calcul de position généalogique et de résidence, Retromo et lui seul, m'était destiné. Car il était mon cousin classificatoire, qu'il vivait au village et que cette équation convenait aux stratégies matrimoniales des « maîtres de village », *tompon-tany* dont je faisais partie.

La poule ne répondait toujours pas au chant du coq sur sa branche et cela suscita des tensions qui débordaient largement le cercle familial. Les attentions des hommes des villages voisins à mon égard étaient prises comme un camouflet au prestige de ma famille et je ressentais que j'apportais la honte à ceux qui m'avaient « élevée ». Un jour, ils sortirent les sagaies et les haches. Un autre jour, les femmes de plus en plus distantes me crièrent en riant « Eh Rasafia, Betaïparasy, n'es-tu donc qu'une calebasse trouée ? ». Il ne m'était plus possible de mener mes enquêtes. La distance paradoxalement, c'est eux qui me l'imposaient et ils me retiraient leur consentement. J'ai compris qu'il était temps que je quitte le terrain.

À mon retour à Bruxelles, Luc de Heusch ne m'a pas reconnue tout de suite. Je revenais d'un terrain « pour homme », le coût payé était bien là : séquelles de typhoïde et de tuberculose, côtes fracturées, impossibilité de reprendre l'usage d'une chaise sans ressentir de fortes douleurs et infestation de poux résistants à la pharmacopée européenne. Les transformations physiques n'étaient que l'apparence de métamorphoses plus profondes, à commencer par mon regard porté sur ma propre société et cette sensation d'être partout étrangère, d'être devenue étrangère de profession.

Instant 2 : Quand le terrain se dérobe

Le second moment est celui d'une anthropologue aguerrie.

Nous étions en 1998. J'avais trente-trois ans. J'avais rejoint un programme de recherche pluridisciplinaire de l'IRD consacré à la pêche à Madagascar. Mon approche de terrain n'était cette fois plus

monographique, mais comparative. Je partageais mon temps entre trois terrains : au Nord-Ouest chez les Antankarana, à l'Ouest chez les Sakalava et au Sud-Est chez les Antanosy. L'expérience acquise et la connaissance de la langue me permettaient, en peu de temps, d'entrer dans le quotidien puis dans l'intimité villageoise, sans passer par toutes les phases de mon premier terrain. Cela me prémunissait en quelque sorte de ce trop-plein de proximité qui me l'avait fait quitter. Mais aussi faut-il préciser que l'ouverture du pays et la réfection des routes avaient considérablement modifié les conditions de terrain. De surcroît, je travaillais non plus dans des communautés autochtones stables, mais dans des fronts pionniers de la pêche en constant remaniement saisonnier. Les jeunes migrants arrivaient en masse et noyaient l'autorité autochtone. Cette activité saisonnière se combinait dans ces coins de brousse avec un afflux monétaire incomparable et drainait un flot d'activités périphériques liées à l'argent chaud (Goedefroit 2001) : prostitution, jeux d'argent, sorcellerie, nouvelles églises, marchés de camelote chinoise et de fripes. Le terrain était transfiguré : brouhaha d'activités sans répit, capharnaüm de cases, ruelles de boue et de pisse, cacophonie assourdissante de magnétophones et lumière blafarde, odeur des groupes électrogènes à pétrole. Désordre infernal ! Il appartenait à l'anthropologue de comprendre tout cela.

Je me souviens qu'un important industriel indien investi dans la filière crevettière s'était lui aussi inquiété que l'on puisse envoyer une femme, fût-elle anthropologue, dans de tels cloaques. Les femmes étaient peu nombreuses et les conditions sanitaires très précaires. La bilharziose était une maladie courante et le choléra, une banalité. Des veilles sanitaires étaient organisées par les collecteurs sur les produits de la pêche afin de sécuriser la filière, mais pas pour garantir la santé des hommes. Aucun médecin, aucun dispensaire pour le bien-être de cet entassement humain. Quand les collecteurs cessaient de venir au village durant plusieurs jours et que les captures de pêches pourrissaient dans les paniers, chacun comprenait alors que le village était en confinement, laissé à son sort parce qu'un risque d'épidémie avait été signalé. On se débrouillait. On attendait.

La gargote tenue par Madame Rasoa était un lieu stratégique. Elle y vendait notamment du sel aux pêcheurs pour la conservation du surplus de pêche en période faste et leur accordait des prêts en période difficile. Chaque jour, elle postait une personne sur la plage qui, sitôt le débarquement des pirogues, avait mission de la renseigner sur la quantité des captures. Elle pouvait ainsi réajuster les prix

des consommations d'alcool. « *Andoho tsika amin'ny banky* », Allons tous à la « banque » ! criaient les pêcheurs au retour de mer. C'est ainsi que l'on nommait communément la gargote de Madame Rasoa et c'était parfaitement vu, puisque c'était bien le lieu névralgique de la finance du village. Là où se formaient les prix en fonction de la production, là où s'accordaient les prêts en fonction de la solvabilité. Mais pas que ... Madame Rasoa gérait également l'arrivée des filles de la ville, veillait au bon déroulement de leurs activités et de leur carrière. Car le but ultime en faisant « commerce sur sa poitrine » était bien de se constituer une épargne pour devenir mareyeuse (Goedefroit & Chaboud 2002). Je décidai de faire de ce lieu mon poste d'observation, et je me mis également sous la protection de madame Rasoa. Je confiais à cette dernière le soin de mes repas : faire bouillir l'eau et y incorporer le contenu des sachets de soupe lyophilisée. Il convenait de me prémunir de tous les risques de maladie. Mon goût surprenant pour l'infâme bouillie alimentait les conversations de la gargote tant et si bien que le sobriquet de « Ralasyopy »⁵⁰, madame-La-Soupe m'était donné.

Ralasyopy dut sans doute faire quelques écarts, car elle fut prise de fortes fièvres, de vomissements et s'affaiblit. Madame Rasoa fit part de ses inquiétudes aux mareyeurs qui en parlèrent aux collecteurs qui en informèrent leur supérieur dans la région. L'information parvint dans la capitale.

Je vis débarquer un bon matin un commando envoyé par l'industriel indien. Véhicule tout terrain à pare-bœuf équipé d'antenne radio, brancard et médecin. On me chargea, toute crottée, vêtue d'un simple tissu. La route vers l'aéroport le plus proche fut longue et cahoteuse. Douleuruse. Là, un jet privé m'attendait. Une enveloppe avec des francs français, un visa de sortie. Quelques heures plus tard, je me retrouvais, pieds nus, aux urgences d'un hôpital de l'Île de La Réunion. J'avais quitté le terrain, cette fois, en dépit de ma volonté. Diagnostic de perforation intestinale, de début de péricardite et de risque de septicémie.

Le temps de me remettre plus ou moins, je retournai au pays. J'envoyai un étudiant de l'université de Tananarive continuer mon enquête dans le village et je répondis favorablement à une invitation à participer à un atelier sur la pêche crevettière organisé par les opéra-

50. Il s'agit là d'un jeu de mot combinant « la Soupe » et la prononciation de mon prénom en malgache : le « o » se prononce /ou/ et le « ph » se prononce /p/. Sophie se prononce donc /Soupy/. Ra- est e préfixe des noms propres.

teurs du développement à Tananarive. Tous les acteurs seront présents, m'avait-on assuré : les industriels œuvrant dans le secteur de la pêche, des associations, des personnalités politiques, des experts et aussi des chercheurs ... mais pas les pêcheurs. Ils avaient été manifestement oubliés. Fallait-il s'en étonner ?

Je me souvins alors des propos de pêcheurs avec qui je m'étais entretenue dans la gargote de madame Rasoa. Alors que j'avais expliqué les raisons de ma présence et mon métier, ils avaient approuvé en montrant leur satisfaction. J'avais l'impression d'avoir recueilli le fameux consentement éthique préalable. En tout cas, je le pensais. Peu de temps après, ils étaient revenus vers moi. Ils s'étaient manifestement concertés. L'un pris la parole et me dit « Nous ne sommes plus au temps des rois et des esclaves, nous aussi nous voulons un anthropologue pour vous comprendre ! ». Surprenante déclaration qui n'eut de cesse de travailler mes doutes et de fissurer davantage encore mes certitudes. Anthropologues, sommes-nous les outils malgré nous d'un rapport inégalitaire ? Sommes-nous médiateurs ou traducteurs de la différence ? Ou en sommes-nous témoins ? Et devons-nous à ce titre naturellement prendre la défense, devenir avocat des populations que nous entendons étudier (Loperena & Mora 2020) ? Il me vint à l'idée que nous n'étions rien de tout cela, et certainement pas porte-parole, que leur droit à la parole devait être respecté et que leur présence serait la condition de la mienne à cet atelier.

Ils étaient là présents, dans la salle de conférence, assis sur des chaises à côté des bailleurs de fonds, des politiques et des experts. Tous, hommes. Madame Rasoa et ses protégées qui travaillaient à leur avenir dans la pêche en investissant sur leurs poitrines, n'avaient pas été conviées. Ils avaient, comme tout le monde, une bouteille d'eau, un stylo et un bloc-notes, un programme et un chevalet porte-nom de réunion. Mais, dans le programme et sur les chevalets d'identification de nom et de fonction, ils apparaissaient sous un numéro : « Pêcheur numéro 1 », « pêcheur numéro 2 », ... Ils étaient anonymisés, comme effacés, réifiés. L'anonymisation fait partie des nouvelles procédures qui nous sont imposées dans le cadre de l'éthique de notre profession d'anthropologue, me suis-je dit. Mais là ? Quand nos « informateurs » que nous avons, par éthique académique, aujourd'hui anonymisés afin de continuer à avoir un regard discret par derrière leur épaule, sont conviés à la table des discussions, ils ne sont personne. Qui alors peut leur rendre le droit à la parole (Goedefroit 2006) ?

J'ai en effet regardé derrière leur épaule durant cette réunion. Qui se plaignait des douleurs que lui causait l'assise sur une chaise. Je compatissais. Qui se moquait de la mâchoire en rabot d'un conférencier. Je m'en amusais. Qui s'enorgueillissait d'être là dans la capitale et du prestige qu'il en retirerait à son retour, surtout auprès des femmes. Je comprenais. Mais de la situation de monopsonie et des « prix de guerre » qui leur étaient imposés par les collecteurs, des conditions sanitaires indignes, des mises en quarantaine décidées sans concertation et du coût vécu de cette mise en misère, il n'y en a eu aucun pour en parler. Madame Rasoa, si elle avait été invitée, aurait témoigné peut-être, ne serait-ce que dans l'intérêt de la prospérité de sa banque, de son commerce.

Peu de temps après cet atelier, l'étudiant que j'avais chargé de poursuivre les enquêtes dans le village au nom cache-misère d'Ankazomborona (l'arbre aux oiseaux) était, sans m'avoir avertie, de retour dans la capitale. Il avait, selon les rumeurs, fui le terrain. Je le convoquai à l'université d'Ankatso et le sermonnai avec véhémence : « un anthropologue ne quitte pas son terrain, même contraint ! » C'est alors qu'il m'expliqua qu'il avait dû fuir, laissant là tous ses effets, car le village était en flammes et qu'il était revenu par ses propres moyens. La pêche avait été bonne, l'alcool coulait à flot et, comme de coutume, les pêcheurs brûlaient leur argent pour conjurer le mauvais sort. Ils rivalisaient et surenchérisaient le prix de la poitrine des filles nouvellement débarquées. La bougie posée trop près de la paroi de paille mit le feu à la case qui enflamma celle du voisin et de proche en proche embrasa le quartier puis le village. Le propre d'un front pionnier est qu'il se construit sans ordonnancement, dans le désordre, en fonction des arrivées et des nécessités, sans pérennité, sans avenir.

Je n'ai cessé de m'informer du devenir de ces villages. J'ai appris que dans l'impossibilité de « structurer la filière », les bailleurs de fonds avaient arrêté leurs financements au soutien des collecteurs. Que l'activité de pêche était depuis en déshérence, faute de collecteurs et que les migrants s'étaient déplacés vers d'autres fronts, ceux du saphir notamment. Mon terrain était-il éphémère ? S'était-il effacé ? Il s'était dérobé.

Instant 3 : La nausée

Le troisième moment est celui d'une anthropologue en position d'expertise.

J'avais été invitée à répondre à un appel d'offre multi-bailleurs concernant la mise en place de contrats de « Gestion locale sécurisée » (Gelose). Cette procédure de sécurisation des territoires et des ressources repose sur des principes amplement inspirés par l'anthropologie et vise, pour paraphraser Jacques Weber (1996), à redonner aux communautés villageoises la maîtrise de leurs conditions écologiques d'existence et de leur avenir. Pour y parvenir, il s'agissait d'inventorier les villages susceptibles de rentrer dans le processus, cartographier les ressources, organiser un « Coba », comité de base représentatif du village et de sceller avec lui un accord de transfert de gestion durable des ressources à travers une démarche dite « patrimoniale », à savoir : le sacrifice d'un zébu. Le sacrifice du zébu valait consentement et engagement de la communauté villageoise, bien mieux qu'une signature sur un formulaire ! Cette idée me plaisait.

Madagascar avait, dès 1996, ratifié le processus de transfert et avait même promulgué une loi⁵¹. Cependant dix ans plus tard, la mise en œuvre, confiée à des ONG, ne portait pas les fruits escomptés. Les procédures étaient menées tambour battant : la liste des ressources « à protéger » était établie sur simple déclaration des populations. Y figuraient, bien sûr : les poules et les zébus, essentiels aux conditions d'existence des villageois. Et comme espèces à exterminer, certaines inscrites sur celle de IUCN⁵² ou en passe de l'être : les crocodiles, le *fosa* (*cryptopracta ferox*) et le *papango* (*circus mailardi*). Ayant moi-même chassé les félins *fosa* et les milans *papango* parce qu'ils s'attaquaient aux poules du village au temps où j'étais Ranoatsy Betaïparasy, je ne pouvais que comprendre que la logique et les préoccupations de l'UICN n'étaient pas celles des villageois. Le « patrimoine » des uns n'est pas le « patrimoine » des autres (Goedefroit 2002).

Quant aux Coba, elles étaient en grande majorité très peu représentatives des communautés villageoises. Constituées à la hâte sous forme d'association, s'y retrouvaient en majorité les *farany*, les

51. Loi n°96-025 relative à la gestion locale des ressources naturelles renouvelables

52. Union internationale pour la conservation de la nature.

derniers : les jeunes, les cadets, les migrants. Ceux que tout désignait pour parler avec les étrangers mais qui n'ont *a contrario* aucun droit à la parole dans le village. Ceux qui en somme avaient tout à gagner dans cette transaction et dans ce transfert. Des courtiers (Bierschenk & Olivier de Sardan 2000). Les contrats patrimoniaux qui, par le sacrifice d'un zébu, devaient sceller l'engagement à jamais des communautés n'étaient que folklore et mascarade. Quelle injure que de présenter au sacrifice un jeune zébu sans bosse à ces fiers éleveurs ! La qualité de la bête (sa bosse, la couleur de sa robe, la forme de ses cornes, l'identité du propriétaire et jusqu'à son odeur) module l'importance du serment et cela de tout temps. Ce sont précisément les termes de tout contrat dans cette société. Cela avait manifestement échappé aux ONG. Rien d'étonnant donc que les contrats de Gelose ne fussent pas observés. Beaucoup plus inquiétant était le fait que les présidents de Coba, derniers dans l'ordre du village mais premier dans le projet, faisaient appel aux forces de l'ordre pour faire incarcérer les contrevenants : tous ceux qui avaient en substance une réelle autorité dans les villages « gélosées » : aînés de lignages, autochtones et tradipraticiens.

Cette situation, vous le comprendrez, me concernait bien au-delà de mon métier d'anthropologue. Je la vivais à la fois en tant que Betaïparasy et Ralасы avec une certaine nostalgie des terrains que j'avais dû quitter.

De longs échanges avec Jacques Weber sur les fondements de la Gelose me furent nécessaires pour comprendre les intentions initiales et pour me décider à répondre à l'appel d'offres. Les termes de référence du contrat étaient contraignants et très peu compatibles avec la démarche anthropologique. Il s'agissait de réaliser une étude d'impact, de fournir une typologie des communautés villageoises et enfin une sorte de mode d'emploi de mise en œuvre des contrats de Gelose en intégrant une phase de « sensibilisation » des populations. Tout cela en un temps record.

La négociation des TDR fut âpre, sans doute parce que le monde du développement n'est pas coutumier à ce qu'on lui impose la nécessité du temps, la liberté du choix des « sites pilotes », la pleine maîtrise des méthodes et des problématiques. On m'accorda six mois, des financements pour une équipe d'étudiants de l'université d'Ankatso, le choix des six terrains de référence intégrant néanmoins nécessairement toute une liste d'espèces à protéger présente sur le territoire (tortue, lémurien, crocodile, *fosa*, *papango*...). Il me restait à composer avec tout cela. Impossible pour moi de passer par les

méthodes d'enquêtes rapides MARP ou ECRIS⁵³, de procéder par questionnaire ou encore par des entretiens « semi-directifs ». Impossible de choisir les villages en fonction seulement des espèces à protéger ou encore de leur facilité d'accès. Il me fallait partir en prospection aux quatre coins du pays et mettre en place une approche et une méthode. Celles-ci, pour en dire quelques mots, consistaient à travailler sur les six terrains en même temps grâce à la présence d'étudiants qui menaient les enquêtes, selon un protocole établi en amont et pour lequel ils avaient suivi une formation : cartographie des territoires villageois et généalogies géocentrées, enregistrement croisé de l'histoire des villages, recensement des activités, identification des réseaux, observation scrupuleuse des activités, cartes mentales, etc. Mon rôle consistait à passer de terrain en terrain pour superviser la bonne marche de l'enquête et la réajuster si besoin, récupérer les données et les enregistrements pour les confier à l'équipe de transpositeurs basée dans la capitale. Et bien sûr, dans ce contexte, l'anonymisation des informateurs ne me posait aucun problème.

Nous allions y arriver, sans vendre de l'anthropologie au rabais. Mais était-il « éthique » de produire des typologies villageoises pour faciliter leur « gélosisation » ? Et ce d'autant que l'esprit initial du projet avait manifestement été dévoyé dans sa mise en œuvre. L'objectif n'était plus tout compte fait de rendre aux populations la maîtrise de leur condition écologique d'existence en leur transférant de manière légale la gestion de leur territoire ancestral, mais bien de poser l'écologie en premier. De les contraindre à protéger des espèces décrétées en danger (par des étrangers) qui, pour certaines, menaçaient leur survie. Comme les crocodiles, par exemple, qui dans certains villages emportent chaque année de jeunes enfants qui, échappant au regard de leur mère, vont se soulager sur les berges avoisinantes. Il suffit d'avoir vécu peu de temps dans un village et d'avoir vu la détresse ou simplement avoir écouté pour comprendre le caractère insoutenable de cette proposition. Ou est-ce à l'anthropologue de traduire et de témoigner du fait que cela reviendrait finalement à mettre en place, en Occident, une loi qui confirmerait la propriété d'un logement à la condition première que l'occupant protège les rats qui infestent son logis ? Tout cela était-il bien conforme à mon éthique ? Une éthique bien personnelle manifestement. Le

53. MARP : méthode active de recherche participative. ECRIS : enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques (Bierschenk et Olivier de Sardan, 1994)

pilier de mes certitudes vacillait une fois encore. Mais je me résolus néanmoins à poursuivre en me disant simplement que l'occasion offrait à six étudiants malgaches des conditions d'exercice et d'encadrement de terrain qui ne sont même plus données aux étudiants français. Il faut faire des choix.

Alors que j'étais en tournée dans le Sud aux prises avec ces réflexions, il me vint à l'esprit qu'aucune tentative de Gélouse n'avait été menée dans les villages de pêcheurs. Certes, la ressource marine étant fluctuante, les territoires de pêche ne se définissent que par l'activité et les parcours. Néanmoins, il existe des systèmes traditionnels de régulation des droits d'accès à la ressource. Un village de pêcheurs est-il gélosable ? Pour m'en assurer, je décidai de m'enfoncer au plus profond de la brousse chez les Vezo, réputés justement comme de grands pêcheurs. Il était important pour moi de trouver un village épargné par les migrations saisonnières. Pas un front pionnier. Pas de courtiers !

Je parvins dans ce village un petit matin. Une cinquantaine de cases en paille clairsemées sur une large langue de sable et au loin que du bleu. Les pirogues étaient rangées côte à côte. Une vingtaine. Pas de charrettes à zébus. Quelques poules. Le village semblait presque abandonné, comme figé. Étrangement silencieux. Fait très surprenant, je vis des filets à crevettes et des glacières en plastique renversées, sales. Une forte puanteur ambiante également. J'en conclus machinalement qu'un système de collecte avait été mis en place, car la crevette, classifiée comme insecte, n'était pas consommée mais capturée uniquement sous l'incitation de collecteurs qui fournissaient également l'équipement nécessaire. De la collecte dans un coin aussi inaccessible ? Mon diagnostic fut vite confirmé.

Au bruit du moteur, hommes, femmes, enfants, tous sortirent des cases, se précipitèrent comme s'ils attendaient quelqu'un qui arrivait enfin. La voiture était encerclée. Je discernai cette agitation que je connaissais très bien, celle qui précède l'organisation d'un rituel. Chacun à sa tâche : qui cherche la chaise, qui balaie le sol de la case et tend la natte, qui va chercher le rhum, qui égorge le poulet. Mais le rythme était comme accéléré. Inquiétant.

Un vieil homme sortit de sa case, lentement, le pagne ceint à la taille, court, à la manière des pêcheurs. Il avait revêtu une veste à la mode coloniale beige avec des épaulettes. Le boutonnage n'était pas aligné. Je compris qu'il s'agissait du *tompon-tana*, du maître du village, aîné du lignage aîné. Il portait la tenue pour parler aux étrangers. Sans doute, l'avait-il héritée au même titre que sa charge et que

sa fonction de *raiamandreny*, père-et-mère de tous. Au moins n'avais-je pas affaire à un courtier en développement !

L'heure était solennelle, je le comprenais. L'instant était grave, je le sentais. Mais pourquoi ? Un décès soudain, et donc forcément suspect ? Un oracle, un acte de sorcellerie ? Ou des astres annonçant un présage ? un drame ?

Je suivis l'homme dans la case préparée pour m'accueillir. Tout était conforme, dans l'agencement, pour discuter de choses sérieuses avec un étranger : on avait fait apporter la chaise ! Mon regard s'accrocha à quelques fleurs en tissus gâtés par le sel, aux couleurs défraîchies par le soleil. Manifestement, elles avaient été aussi apportées là pour moi. Mais où les avaient-ils trouvées ? Vestige sans doute aussi des temps coloniaux, transmis en héritage par les femmes. Manifestement, mon genre ne leur avait pas échappé.

Silence d'usage. Puis, flot inhabituel de mots prononcés dans ce dialecte aux accents vélares accentués par le débit de la parole et à l'agglutination excessive qui avale les syllabes plutôt qu'elle ne les prononce. Incompréhensible pour un natif des Hautes-Terres. Incompréhensible plus encore pour un étranger qui aurait appris par cœur l'Assimil « l'eau est-elle propre ? Non l'eau est sale ». Comment pouvaient-ils savoir que, Betaïparasy, je comprenais tout ? Accent si doux à mon oreille et réminiscence de mon premier terrain. Comment leur expliquer que mon parler Vezo avait heurté mes interlocuteurs dans la capitale ? « Retourne dans ton Sud, « excrément de métisse » » m'avait-on lancé sur un marché de Tananarive. J'avais pensé, sur le coup, « non pas excrément de métisse, mais Betaïparasy, excréments de puce, s'il vous plaît ! »

Comment leur dire qu'invitée dans un grand restaurant, mes convives descendants de colons, enfants de la terre (*zanatany*), m'avaient suggéré de parler français plutôt que ce dialecte grossier. Car mon accent de la côte rappelait celui des enfants de colons pauvres qui, boursiers, rejoignaient les pensionnats de la capitale. « Parle le français, Rasofy, s'il te plaît, ton accent en malgache fait « mauvais genre » ! ». Comment mais comment, ce vieil homme pouvait-il imaginer un seul instant que je pouvais comprendre ses mots ? Et savait-il seulement que le fait que je le comprenais, était pour moi si bouleversant ? Je pense qu'il se moquait bien de se faire entendre. Il avait besoin de parler, d'expliquer la détresse de son village à un étranger, qu'il comprenne ou non. Il ne se montra même pas surpris que je lui réponde dans son dialecte. Il parlait. Il parlait, cet homme anonyme, car je ne me souviens même pas de son nom. Il parlait sans

que je n'eusse même la liberté de l'interrompre pour lui faire signer, par exemple, un formulaire de consentement préalable à l'enquête ! Il parlait, puis nous échangeions et le dialogue était fluide, sincère, direct et bien sûr consenti. La foule entourait maintenant la case et nous parlions, nous parlions simplement, librement, je veux dire sans contrainte des formulaires de consentement. Mais que m'apprenait sa logorrhée ?

En substance, voici notre échange. Des collecteurs sont venus, en *asara manintsy*, lors du mois parfumé, un an environ auparavant donc, pour leur apporter un « nouveau jour » (*androvoavao*) qui n'était pas celui de l'époque des Blancs (*fahambaza*), qui contrairement à la vague, sont partis et ne sont jamais revenus. Ceux-là parlaient malagasy. *Zahay Samby ny Gasy*, vous comprenez ? Nous sommes tous malagasy. Ils ont dit, *ohe ndrozy*, que nous devons abandonner nos filets et qu'ils nous en donneraient d'autres plus serrés pour capturer « l'or de la mer », la crevette, une pêche miraculeuse (*miora*) et des *vata*, des caisses et « des pierres de glace » (*vatondrano*) pour les conserver. Ils ont rappelé l'adage qui veut que *olo tsy mandemandeha, tsy nahita raha, mipetrapetrake avao* ! que l'homme qui ne va pas de l'avant, n'ira nulle part et ne gagnera rien car il restera là simplement sur son quant à soi (traduction libre). Ils sont venus, comme la vague à chaque lune, nous apportant de l'argent, métal blanc, (*volafotsy*) mais surtout du rhum blanc (*toafotse*), du riz blanc (*varimpotse*) et des médicaments de blancs (*fanfodimbaza*) contre l'or, métal rouge, (*volamena*) de la mer bleue. Mais depuis plusieurs lunes, nous les attendons. L'or de la mer a pourri car les pierres d'eau ont fondu, ne laissant que l'odeur putride (*maimbo*) du cadavre. Nous « *mipetrapetrake avao* », nous sommes dans l'attente longue de leur retour, totalement pris par cette attente, en passe de devenir des « *tsimodilany* », des individus en perte d'espoir (traduction libre). Nous avons entendu le bruit du battement du cœur de ta *tomobile fotse*, ta voiture blanche, approchant du village. Tu es enfin revenue ! Mais dis-moi qu'est-ce que signifie, *Ino ny dik-an'izany* IRD, inscrit en bleu sur ta *tomobile fotse* ? Institut de recherche pour le développement !

Comment expliquer que je ne suis pas collecteur de crevettes car je ne suis qu'anthropologue et que je ne peux de ce fait apporter aucune aide directe à cette situation de détresse. Je m'évertuai d'expliquer dans leur sabir ce que développement veut dire, mais comment cet exercice est-il possible ? Comment traduire ce mot d'espoir qu'est le développement : *fampanandrosoa*, quelque chose qui apporte

le bien ? Je ne trouvais plus les mots pour traduire, pour leur dire ma confusion et quelque part ma honte d'être là. Mon inutilité.

Je me trouvais misérable. Je sortis avec des gestes lents, mais avec les usages, de cette case, abasourdie, chancelante, totalement laminée. Les enfants agglutinés à l'entrée m'ont encerclée et tandis que je marchais, ont d'abord martelé en cœur « *Ino ny dikan'izany IRD ?* Que veut dire IRD » ? Et alors que je pressais le pas, ils ont précisé, une fois deux fois, et de plus en plus fort, je les entends encore : « c'est pour quand le « développement » madame, s'il vous plaît ? », c'est pour quand le *fampandrosoa* ? Serez-vous surpris si je vous dis que je me suis alors écroulée sur une butte de sable et que j'ai sangloté, tellement j'avais honte. « *Zaho menatse* », j'ai dit. Pas tant d'être femme ni d'être blanche, ni même d'être anthropologue, mais simplement d'être là.

J'ai tenté de me ressaisir, de me relever tandis que le soleil s'affaiblissait sur la dune et que tous les villageois attroupés me regardaient silencieux et quelque part inquiets ou étonnés. Temps suspendu. Mais tout mon être était pris de réminiscence de mes terrains passés bien sûr, mais aussi des affrontements avec David Graeber au café Colbert à Tananarive quand nous nous croisions par hasard à l'occasion de notre retour de terrain de thèse au début des années 1990, lui venant de Betafiky et moi du Menabe. Il voulait déjà changer le monde. Moi je voulais simplement le comprendre. Il a organisé le sitting du World Trade Center à New-York pour faire entendre ses idées, alors que moi, j'étais simplement parvenue à maîtriser un dialecte parlé par des gens dont la parole n'avait manifestement aucun intérêt dans la marche du monde. Me revenait à la mémoire cette rencontre furtive avec Raymond Firth à l'occasion de la cérémonie de ses 90 ans à la LSE. De ce conseil qu'il me donna quand je le questionnai sur ses regrets d'anthropologue : « Il faut travailler sur les rêves, mademoiselle. Les rêves révèlent les secrets ». Quels pouvaient être les rêves de ces gens ? Le développement ?

Cimetière de projets. Populations laissées pour compte, abandonnées, déchets du développement. Fallait-il dénoncer ?

J'ai soudainement été prise d'un puissant dégoût, d'une nausée si profonde que je me suis mise à sangloter. Je me suis levée et sans un mot, sans même un aurevoir et sans aucun usage, je suis rentrée dans la Land Rover et je me suis enfuie.

Biographie des auteurs

DEBOOS Salomé

Professeur des Universités en Anthropologie à l'Université Lumière Lyon2 et Directrice du Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporains (LADEC), Salomé Deboos mène ses recherches depuis 25 ans dans la vallée du Zaskar et s'intéresse aux transformations, mutations et évolutions du construit de l'identité personnelle et communautaire des habitants de cette vallée de l'Himalaya indien. Elle a publié un grand nombre d'ouvrages/articles/chapitres scientifiques en nom propre, dirigé ou co-dirigé plusieurs autres, participe régulièrement à des colloques et workshops internationaux.

COGNET Arthur

Arthur Cagnet est docteur en anthropologie de l'Université Lumière Lyon 2, associé au LADEC (Laboratoire d'Anthropologie Des enjeux Contemporains). Ses recherches portent sur les Napo Runa d'Amazonie, qui parlent le quechua qu'Arthur Cagnet enseigne actuellement à l'école de langue Viva Mundi. Depuis 2021, participe à une recherche collaborative avec les acteurs de la reproduction végétative et de l'arboriculture (pépiniéristes, arboriculteurs, vergers conservatoires, association d'amateurs d'arboriculture, etc.) en France, afin de questionner les rapports entre humains et végétaux.

GOEDEFROIT Sophie

Sophie Goedefroit est professeur d'anthropologie à l'Université Paris Cité et membre de l'UMR 7324 CITERES (Cités, Territoires, Environnement et Sociétés). Elle est présidente du comité consultatif d'éthique (CCE) du Muséum d'Histoire Naturelle de Paris. Depuis 1989, elle a effectué de très longs séjours de terrain dans le cadre de différents programmes en partenariat à Madagascar. Ses travaux lui ont valu d'être élevée au rang de docteur honoris Causa de l'université de Tananarive.

LARTIGUE Lucas

Lucas Lartigue est doctorant en anthropologie à l'Université Lumière Lyon 2 et est rattaché au Laboratoire d'Anthropologie Des Enjeux Contemporains (LADEC). Ses recherches s'inscrivent au croisement des champs de l'anthropologie politique et de l'anthropologie de la nature. Il travaille depuis 2020 à la rédaction d'une thèse intitulée *À l'épreuve du changement climatique : se rebeller pour la préservation du vivant. Ethnographie d'une organisation écologiste non-violente (Extinction Rebellion) en France*. Il s'intéresse de près aux luttes pour la préservation des communs (eau, terre, aire) qui rassemblent depuis quelques années un ensemble d'acteurs très divers et entraîne un déplacement des manifestations et des conflits vers les campagnes aux côtés de paysans et paysannes.

PERRAZZELLI Elisabetta

Elisabetta Perrazzelli est docteure en anthropologie et actuellement Chercheuse Associée au Ladec Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporains – Université Lumière Lyon 2. Après son doctorat en cotutelle Veronne – Lumière Lyon2, elle a poursuivi ses recherches en anthropologie juridique et du travail, en anthropologie économique, en ethnopsychiatrie en Iran du Nord, sur les rites de passion dévotionnelle de 'Āshurā et sur le culte de guérison dans le sanctuaire de Bivarzin (2010, 2023) ainsi qu'à Venise, sur le travail irrégulier et illégal dans les petites entreprises hôtelières (2021).

SHAQIRI Qendresa

Qendresa Shaqiri, docteure en anthropologie, est chercheuse associée au Laboratoire d'Anthropologie des Enjeux Contemporains à l'Université Lumière Lyon 2. Elle a obtenu son doctorat dans cette Université, réalisé en cotutelle avec l'Université Milano Bicocca. Sa thèse a porté sur les changements culturels des émotions, avec un intérêt particulier pour le phénomène émergent des « pédagogies des émotions » qui se situent à la croisée de la démocratie, du néolibéralisme, de la globalisation et des transformations sociales et culturelles contemporaines. Son intérêt pour les enjeux contemporains à travers les pratiques éducatives s'inscrit dans son expérience passée dans l'enseignement primaire et secondaire. Actuellement, elle enseigne l'anthropologie ainsi que la méthodologie de thèse en sciences sociales à l'Université Lumière Lyon 2.

Bibliographie

A

- ABU-LUGHOD Lila, 2007, *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse
- AGAR Michael H., 1996, *The professional stranger. An informal introduction to ethnography*, San Diego, Academic Press
- AHMED Sara, été 2004, « Affective Economies », in *Social Text*, 22 (2), p 117-139.
- ALVARADO Carlos (Mishqui Chullumbu), 2010, *Historia de una Cultura... a la que se quiere Matar Vol II*, Quito, Imprenta Nuestra Amazonía.
- ALVARADO Carlos (Mishqui Chullumbu), 2018, *Historia de una Cultura... a la que se quiere Matar Vol III*, Archidona, Imprenta Nuestra Amazonía.
- ANDERS Günther, 2014 [1987], *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire*, Editions Fario
- ANDERSON Ben, décembre, 2009, « Affective atmospheres », *Emotion, space and society*, 2009, vol. 2, no 2, p. 77-81.
- ARABANI Ebrahim Eslah (éd.), 1384 (2006), *Ketāb-e Gilān* (The book of Gilān), Vol. 1, Tehrān, Iran Researches Publication,
- AVANZA Martina, 2008, « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas "ses indigènes" ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe », dans Bensa Alban & Fassin Didier, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Editions La Découverte
- AYATA Bilgin, HARDERS Cilija, ÖZKAYA Derya & Wahba Dina, 2019, «Interviews as situated affective encounters: a relation and processual approach for empirical research on affect, emotions and politics», Antje Kahl (éd.), *Analyzing affective societies: methods and methodologies*, Abingdon, Oxon New York, Routledge, p 1-26.
- AZAM Geneviève et al., 2023, *On ne dissout pas un soulèvement. 40 voix pour les Soulèvements de la Terre*, Editions du Seuil

B

- BABADZAN Alain, 1999, « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la société des océanistes*, 109(2), pp.13-35.
- BASCHET Jérôme et al., 2021, *Défaire la police*, Editions Divergences
- BAUSANI Alessandro, 2009, *Persia religiosa*, Cosenza, Giordano Editore
- BENASAYAG Miguel & CANY Bastien, 2021, *Les nouvelles figures de l'agir. Penser et s'engager depuis le vivant*, Editions La Découverte
- BENASAYAG Miguel & SZTULWARK Diego, 2003, *Du contre-pouvoir*, Editions La Découverte
- BENNEVISTE Annie et Monique Selim dir., 2014, « Désirs d'éthique, besoin de normes ? », *Journal des anthropologues*, 136-137.
- BENOIST Jean, 1983, *Un développement ambigu. Structure et changement de la société réunionnaise*, St-Denis de la Réunion, Fondation pour la recherche et le développement dans l'océan Indien.
- BENSAÏD Daniel, 2007, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Éditions La Fabrique
- BENTOUNSI Amal et al., 2020, *Police*, Editions La Fabrique
- BERNARD Julien, 2017, *La concurrence des sentiments-Une sociologie des émotions*, Paris, Métailié.
- BIERSCHENK Thomas et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1994, « ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes stratégiques », *Bulletin de l'APAD*, 7, (en ligne), consulté le 13 janvier 2024.
URL : <http://journals.openedition.org/apad/2173>
DOI : <https://doi.org/10.4000/apad.2173>
- BIERSCHENK Thomas et Olivier de Sardan Jean-Pierre, 2000, *Courtiers en développement : les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala.
- BILHAUT Anne-Gaëlle, 2007, *Le réveil de l'immatériel. La production onirique du patrimoine des Indiens Zápara (Haute Amazonie)*, Thèse de doctorat : Université Paris X – Nanterre.
- BONNET Thomas et ROCHEDY Amandine, novembre, 2020, « De la (re) découverte des affects à l'affectivité limitée : une ethnographie enrichie par la combinaison méthodologique », in *Recherches qualitatives*, vol. 39, no 2, p. 1-14.
- BONTE Pierre, 1991, « Questions d'éthique en anthropologie », *Sociétés contemporaines*, n°7, septembre, *Éthique professionnelle*, p.73-85.
- BORGES Jorge Luis, 1998, *Elogio dell'ombra*, Torino, Einaudi
- BOSCO Maria Concetta Lo, juin, 2021, « Feelings in the field: The emotional labour of the ethnographer », *Anthropology in Action*, vol. 28, no 2, p. 8-17.

- BOWIE Fiona, 2013, « Building Bridges, Dissolving Boundaries: Toward a Methodology for the Ethnographic Study of the Afterlife, Mediumship, and Spiritual Beings », *Journal of the American Academy of Religion*, 81(3), pp. 698-733.
- BREMAN Jan, VAN DER LINDEN Marcel, 2015, *Informalizzare l'economia : il ritorno della questione sociale a livello globale*, in SALMIERI Luca, VERROCCHIO Ariella (éd.), *Di condizione precaria: sguardi trasversali tra genere, lavoro e non lavoro*, Trieste, EUT, p. 11-32
- BRUNI Attila, 2003, *Lo studio etnografico delle organizzazioni*, Roma, Carocci
- BUBANDT Nils, 2009, « Interview with an Ancestor: Spirits as Informants and the Politics of Possession in North Maluku », *Ethnography*, 10(3), pp. 291-316.
- BUSONI Mila, 2003, "Soma utensile, strumenti incorporati. Immagini dal saper fare". In Manoukian Setrag (éd.), *Etno-grafie. Testi, oggetti, immagini*, Roma, Meltemi p. 101-132

C

- CAMPAGNE Armel, 2017, *Le Capitalocène. Aux racines historiques du dérèglement climatique*, Editions Divergentes
- CANGIANI Michele, 1998, *Economia e democrazia. Saggio su Karl Polanyi*, Padova, Il Poligrafo
- CAVENG Rémy & DARBUS Fanny, 2017, « Cachez ces faits que je ne saurais voir! Les affects, le visible et le dicible dans l'enquête en sciences sociales », *Revue d'anthropologie des connaissances*, no 11-4.
- CERCLET Denis. 2023, « Corps », *Anthropen*
<https://revues.ulaval.ca/ojs/index.php/anthropen/article/view/52047>.
 Consulté le 18 janvier 2024
- CHAMPAGNE Amélie & CLENNETT-SIROIS Laurence, 2016, « Les émotions en recherche : pourraient-elles nous permettre de mieux comprendre le monde social », in *Recherches qualitatives*, Hors-Série, vol. 20, p. 83-99.
- CHASTENET Patrick, 2023, « La planète bleue est-elle en péril vert ? Actualité et permanence de l'anti-écologisme », *Ecologie & Politique*, vol. 66, pp. 129-148
- CHAUMEIL Jean-Pierre, 2010, « Des sons et des esprits-maîtres en Amazonie amérindienne », *Ateliers du LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative)*, 34, [En ligne], mis en ligne le 27 septembre 2010, consulté le 11 décembre 2018. URL: <https://journals.openedition.org/ateliers/8546>.
- CLASTRES Pierre, 2011, *La Société contre l'État*, Les Editions de Minuit

- COGNET Arthur, 2021, « Jumandy, le héros national des Napo Runa : généalogie de la création d'un héros amazonien », *Bulletin de l'institut français d'études andines*, 50(1), pp. 25-45.
- COGNET Arthur, 2022, *Des récits de la colonisation. Ethnogenèse, tradition orale et nationalisme chez les Napo Runa d'Amazonie équatorienne*, Thèse de doctorat : anthropologie, Université Lyon 2.
- COGNET Arthur, 2023, « Jumandy, un rebelle autochtone du 16^e siècle toujours vivant : méthodes de recherche sur le passé chez les Napo Runa d'Amazonie équatorienne », *Anthropologie et Sociétés*, 47(1), p. 167-190.
- COLLARD Chantal, 2000, « femmes échangées, femmes échangistes. A propos de la théorie d'alliance de Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, n° 154-155, p. 101-116.
- COLOMBO Asher, 1998, *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*, Bologna, Il Mulino
- COMITÉ INVISIBLE, 2007, *L'insurrection qui vient*, Editions La Fabrique.
- CONDOMINAS G., 1974, *Nous avons mangé la forêt, chronique d'un village mnong gar hauts plateaux du Viet-Nam*, Paris, Mercure de France.
- COPANS Jean, 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, Maspéro.
- COPP Martha A, 2008, «Emotions in qualitative research », Given Lisa M, (éd.), *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*, vol. 1, p. 249-252.
- COPPO Piero, 1996, *Etnopsichiatria*, Milano, Il Saggiatore
- COPPO Piero, 2003, *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- COZZI Donatella, 2007, *Le imperfezioni del silenzio. Riflessioni antropologiche sulla depressione femminile in un'area alpina*, Roma-Acireale, Bonanno.
- CRESSWELL Robert, 1975, *Eléments d'ethnologie*, volume 1&2, Paris, éditions Armand Colin
- CSORDAS Thomas J., 2003, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in *Corpi*, "Annuario di Antropologia", n. 3, Roma, Meltemi, p. 19-42.

D

- DAMASIO Antonio R, 2006, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob.
- DAVIES James, 2010, « Introduction. Emotions in the field », Davies James & Spencer Dimitrina (éd.), *Emotions in the field: The*

- psychology and anthropology of fieldwork experience*, Stanford, California, Stanford University Press.
- DEBOOS Salomé, 2011, « Anthropologie, sociologie : deux éclairages différents dans la compréhension des instances d'arbitrage pluriconfessionnelles », *Revue des Sciences Sociales*, n° 46, p.148-157.
- DEBOOS Salomé, 2012, « Nommer sa mère Ama ou Maā ? Transformation de l'usage des termes de parenté, redéfinition des rapports à l'espace et effets de frontière. Cas du Zanskar, Himalaya indien », *Revue des Sciences Sociales*, n° 48, p. 86-93.
- DEBOOS Salomé, 2014, « Constructions et négociations identitaires face aux fondamentalismes religieux : le cas des Zanskarpas, Himalaya indien », in Myriam Klinger et Sébastien Schehr (dir.), *Les dynamiques sociales et leurs conflits : mobilisations, régulations, représentations*, Chambéry, Éd. Université de Savoie, coll. Sociétés Religions Politiques, n°26, p. 119-132.
- DE CERTEAU Michel, 2009, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro
- DE MARTINO Ernesto, 2002, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi
- DE MARTINO Ernesto, 2010, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli
- DEHKHODĀ Ali Akbar, 1390 (2011), *Loghatnāme-ye Dehkhodā* (Dizionario Dehkhodā), Tehrān, Dāneshgāh-e Tehrān (Università di Tehrān), Rel. 4.0
- DESCOLA Philippe & PIGNOCCHI Alessandro, 2022, *Ethnographie des mondes à venir*, Editions du Seuil
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Éditions Gallimard, collection Folio Essais.
- DESCOMBES Vincent, 2005, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique ». *L'Homme* 175/176, p. 455-474.
- DESCOMBES Vincent, 2013, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard.
- DEVEREUX Georges, 1984, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana
- DI CESARE Donatella, 2020, *Un virus souverain. L'asphyxie capitaliste*, Editions La Fabrique
- DI NOLA Alfonso Maria, 1996, *Attraverso la storia delle religioni*, Roma, Di Renzo
- DUMONT Louis, 1966, *Homo hierarchicus – le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- DUMONT Louis, 1975, "On the comparative Understanding of Non-Modern Civilizations" in Daedalus, *Journal of the American Academy of Art and Sciences*, Vol. 104, n°2, pp.153-174
- DUMONT Louis, 1977, *Homo aequalis I & II*, Paris, Gallimard.
- DUMONT Louis, 1983, *Essaie sur l'Individualisme*, Paris, Points.

E

- ELLINGSON L. Laura, 2008, « Embodied knowledge », Given Lisa M, (éd.), *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*, Los Angeles, Sage, p 244-245.
- ERIKSEN Thomas Hylland, 2015, *Small places, large issues: An introduction to social and cultural anthropology*, 4th edition, London, Pluto Press.
- ERIKSON Philippe, 1987, « De l'appropriation à l'approvisionnement : chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne », *Techniques & Culture*, 9, pp. 105-140.
- ESCOBAR Arturo, 2018, *Sentir-Penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Editions du Seuil
- EWING Katherine P., 1994, « Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist, New Series*, 96(3), pp. 571-583.

F

- FABIAN Johannes, 2001, *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*, Stanford, Stanford University Press.
- FABIETTI Ugo E. M., 2009, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma-Bari, Laterza
- FABIETTI Ugo E. M., 2011, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Milano, Bruno Mondadori
- FABIETTI Ugo E. M., 2016, *Medio Oriente. Uno sguardo antropologico*, Milano, Raffaello Cortina
- FARMER Paul, 2006, *Un'antropologia della violenza strutturale*, in *Sofferenza sociale*, "Annuario di Antropologia", n. 8, Roma, Meltemi, p. 17-49
- FASSIN Didier, 2006, *Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica*, in *Sofferenza sociale*, "Annuario di Antropologia", n. 8, Roma, Meltemi
- FAUSTO, Carlos, 2008, « Too many owners. Mastery and ownership in Amazonia », *MANA*, 4(2), pp.329-366.
- FEDERICI Silvia, 2021, *Une guerre mondiale contre les femmes. Des chasses aux sorcières au féminicide*, Editions La Fabrique
- FELLINI Ivana, 2017, *Migrazioni e mercato del lavoro*, in BARBERA Filippo, PAIS Ivana (éd.), *Fondamenti di sociologia economica*, Milano, Egea, p. 369-380
- FLOCCO Gaëtan & GUYONVARCH Mélanie, 2022, « Dompter toujours plus le vivant. Une critique de la "bio-ingénierie" », *Ecologie & Politique*, vol. 65, pp. 113-130

FRIEDL Erika, 1991, *Women of Deh Koh. Lives in an Iranian village*, New York, Penguin Books

G

GALLENDA Ghislaine, 2013, "Elements of Reflexive Anthropology in Three Fieldwork Studies of the Workplace", *Journal of Business Anthropology*, vol 2 (n. 2), p. 187-208

GEERTZ Clifford, 1996, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Éditions Métailié.

GEERTZ Clifford, 1998, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture. », *Enquête*, 6, p. 73-105.

GOEDEFROIT Sophie, 2006, « La restitution du droit à la parole », In *Quel développement à Madagascar ?*, *Etudes rurales*, 178, p. 39-64.

GOEDEFROIT Sophie & C. CHABOUD, 2002, « L'argent de la crevette et son usage au quotidien », in Goedefroit, Sophie, Christian Chaboud et Yvan Breton dir., *La ruée vers l'or rose. Regards croisés sur la pêche crevettière traditionnelle à Madagascar*. Paris, PNRC/DID/IRD, coll Latitudes 23 : 143-157

GOEDEFROIT Sophie, 2001, « La part maudite des pêcheurs de crevettes à Madagascar », *Etudes Rurales*, 159-160, p. 145-172.

GOEDEFROIT Sophie, 2002 : « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature. Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar », in M.-C. Cormier-Salem, D. Juhé-Beaulaton, J. Boutrais, B. Roussel eds., *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD/CRA/MNHN, p. 67-108.

GOOD Byron J., DEL VECCHIO GOOD Mary-Jo, MORADI Robert, 1985, *The Interpretation of Iranian Depressive Illness and Dysphoric Affect*, in KLEINMANN Arthur, GOOD Byron (éd.), *Culture and depression. Studies in the Anthropology and cross-cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University of California Press, p. 369-428

GOOD Byron J., 2006, *Il cuore del problema. La semantica della malattia in Iran*, in QUARANTA Ivo (éd.), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Milano, Raffaello Cortina, p. 31-74

GORZ André, 2020, *Leur écologie et la nôtre. Anthologie d'écologie politique*, Editions du Seuil

GOULET Jean-Guy & GRANVILLE MILLER, Bruce (éd.), 2007, *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, University of Nebraska Press.

GOULET Jean-Guy, 1998. *Ways of Knowing. Experience, Knowledge and Power among the Dene-Tha*. University of Nebraska Press.

- GOULET Jean-Guy, 2004, « Une question éthique venue de l'autre monde : au-delà du Grand Partage entre nous et les autres », *Anthropologie et Sociétés*, 28(1), pp. 109-126.
- GOULET Jean-Guy, 2011a, « Présentation : L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante », *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), pp. 9-42.
- GOULET Jean-Guy, 2011b, « Trois manières d'être sur le terrain : Une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité », *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), pp. 107-125.
- GULICK John, 1976, *The Ethos of Insecurity in Middle Eastern Culture*, in DE VOS George A. (éd.), *Responses to Change : society, culture, and personality*, New York, Van Nostrand, p. 137-156
- GULICK John, 1983, *The Middle East. An Anthropological Perspective*, Lanham, University Press of America
- HAERI Shahla, 1989, *Law of Desire. Temporary Marriage in Iran*, London, I.B. Tauris

H – I – J

- HEGLAND Mary Elaine, 2004, "Zip in and Zip Out", *Iranian Studies*, Vol. 37 (n. 4), p. 575-583
- HÉRITIER Françoise, 2008 [1983], « L'identité Samo », In Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, PUF, pp. 51-80.
- IZARD Michel, 1991, « Méthode ethnographique », Pierre Bonte et Michel Izard eds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, p. 470-475.
- JACKSON Anthony (éd.), 1987, *Anthropology at Home*, ASA Monographs 25, London and New York, Tavistock Publications
- JACKSON Michael, 1989, *Path Toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.

K

- KAHL Antje, 2019, «Introduction. Analyzing Affective Societies», *Analyzing affective societies: methods and methodologies*, Antje Kahl (éd), Abingdon, Oxon New York, NY, Routledge, p. 1-26.
- KEATING Elizabeth & EDGERT Maria, 2004, "Conversation as a Cultural Activity" In A. Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Oxford, Blackwell Publishing.
- KILANI Mondher, 2004, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo
- KOHN Eduardo, 2002, *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. Ph. D. dissertation : anthropology, University of Wisconsin-Madison.

- KOHN Eduardo, 2007. « Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador », Fausto Carlos & Heckenberger Michael (éd.), 2007, *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological perspectives*, University Press of Florida, pp. 106-129.
- KOHN Eduardo, 2017, *Comment pensent les forêts*, Paris, Zones sensibles.
- KOKOREFF Michel, 2021, *La diagonale de la rage. Une histoire de la contestation sociale en France des années 1970 à nos jours*, Éditions Divergences
- KOSS-CHIOINO Joan, 2010 « Introduction to 'Do spirits Exist? Ways to Know' », *Anthropology and Humanism*, 35 (2), pp. 131-141.

L

- LAFAYE Françoise et GOBATTO Isabelle, 2014, « Déontologie, éthique et collectif de travail » *Journal des anthropologues*, 136-137, p. 35-59.
- LANTERNARI Vittorio, 1997, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo
- LATOUR Bruno, 2017, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Éditions La Découverte
- LE BRETON David, 1998, *Les passions ordinaires : anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin.
- LE BRETON David, 2021, « Au corps de la recherche. Anthropologie des émotions », Omar Zanna & Héas Stéphane, (éd.), *Les émotions dans la recherche en sciences humaines et sociales : épreuves du terrain*, Rennes, PUR, p.17-30.
- LOHOFF Ernst, TRENKLE Norbert, 2012, *Die große Entwertung*, Münster, UNRAST-Verlag
- LOPERENA Christopher, MORA Mariana et HERNANDEZ-CASTILLO Aida, 2020, « Cultural Expertise? Anthropologist as Witness in Defense of Indigenous and Afro-Descendant Rights. *American Anthropologist*, 122, p.588-94.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2008, *L'Identité*. Paris. PUF.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2011, *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*, Paris, Seuil

M – N

- MACDONALD Theodore, 1997, *De cazadores a ganaderos*. Quito, Abya-Yala, (1^{re} éd. en anglais: 1979).
- MAGALHAES Nelo, 2024, *Accumuler du béton, tracer des routes. Une histoire environnementale des grandes infrastructures*, Éditions La Fabrique

- MALIGHETTI Roberto, MOLINARI Angela, 2016, *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Milano, Raffaello Cortina
- MALINOWSKI Bronislaw, 1929, *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, Londres, Routledge.
- MALM Andreas, [2017] 2023, *Avis de tempête. Nature et culture dans un monde qui se réchauffe*, Editions La Fabrique
- MALM Andreas, 2020, *Comment saboter un pipeline*, Editions La Fabrique
- MANOUKIAN Setrag (éd.), 2003, *Etno-grafie. Testi, oggetti, immagini*, Roma, Meltemi
- MARDANI Faezeh, 2000, *Dizionario Persiano*, Milano, Vallardi
- MAUSS Marcel, 1938, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de "moi" », *In Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, Londres, Huxley Memorial Lecture, disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html
- MAUSS Marcel, 2002 [1967], *Manuel d'ethnographie*, Paris, Bibliothèque Payot.
- MAUSS Marcel, 2003, *Sociologie et anthropologie*, 10^{em} édition, Paris, PUF
- MEILLASSOUX Claude, 1978, *Donne, granai e capitali. Uno studio antropologico dell'imperialismo contemporaneo*, Bologna, Zanichelli
- MEINTEL Deirdre ; BÉGUET, Véronique & GOULET, Jean-Guy (éd.), 2020, *Extraordinary Experience in Moderne Contexts*, Éditions@anthro, Université de Montréal, Département d'anthropologie. En ligne : <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/23849>.
- MORIZOT Baptiste, 2020, *Manières d'être vivant. Enquête sur la vie à travers nous*, Editions Actes SUD
- MURATORIO Blanca, 1998, *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo (1850-1950)*, Quito, Abya-Yala, (1^{re} éd.: 1987).
- NAVARO-YASHIN Yael, 2009, « Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge », in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 15, no 1, p. 1-18.

O

- OKELY Judith, 1992, « Anthropology and autobiography: Participatory experience and embodied knowledge », Okely Judith & Callaway Helen (éd.), *Anthropology and autobiography*, 1st edition, London, Routledge.

- OKELY Judith, 2012, *Anthropological practice, fieldwork and the ethnographic method*, London, Bloomsbury,
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 1995, “La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie”, *Enquête*, n. 1, p. 70-109
- OUASSAK Fatima, 2023, *Pour une écologie pirate. Et nous serons libres*, Editions La Découverte

P

- PERRIARD Anne, Christe Carole, GRESET Cécile, & LOIS Micaela, 2020, « Les affects comme outils méthodologiques dans la production d'un savoir collectif », in *Recherches qualitatives*, vol. 39, no 2, p. 237-259.
- PERULLI Adalberto, 2016, “L'idea di diritto del lavoro, oggi”, *Lavoro e diritto*, n. 1, Bologna, Il Mulino, p. 17-34
- PERULLI Adalberto, 2021, *Oltre la subordinazione. La nuova tendenza espansiva del diritto del lavoro*, Torino, Giappichelli
- PIANTA Bruno, 1982, *Cultura popolare*, Milano, Garzanti
- PIASERE Leonardo, 1999, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Napoli, L'Ancora
- PIASERE Leonardo, 2008, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza
- PIASERE Leonardo, 2009, *L'etnografia come esperienza*, in CAPPELLETTO Francesca (éd.), *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID, p. 65-94
- PICCARDO Claudia, BENOZZO Angelo, 1996, *Etnografia organizzativa. Una proposta di metodo per l'analisi delle organizzazioni come culture*, Milano, Raffaello Cortina Editore
- PINK Sarah, 2015, *Doing sensory ethnography*, 2nd edition, Los Angeles, Sage.
- PINO Nehemias & Uzendoski, Michael, 2022, « Memorias rituales en el río Napo. El comercio cauchero y los napuruna en el noreste peruano », *Anthropologica*, (48), pp. 199-225.
- PLANCKE Carine & VALERIO Simoni, 2018, « Ethnographier les affects: captures, résistances, attachements. Introduction au dossier », in *Tsantsa – Journal of the Swiss Anthropological Association*, volume 23, p 4-13.

Q – R

- QUARANTA Ivo, 2006, *Sofferenza sociale. Introduzione*, in *Sofferenza sociale*, “Annuario di Antropologia”, n. 8, Roma, Meltemi

- QUARANTA Ivo, 2021, « Ethnography and embodiment », Matera Vincenzo & Biscaldi Angela (éd.), *Ethnography: a theoretically oriented practice*, Cham, Palgrave Macmillan, p 227-292.
- RAJAOBELINA Prosper, 1987, *Manao Ahoana- initiation à la langue malgache, méthode d'auto-enseignement*, Paris, centre Georges Pompidou éditeur.
- RIGOUSTE Mathieu, 2018, *La police du futur. Le marché de la violence et ce qui lui résiste*, Editions La Découverte
- ROCHER Paul, 2020, *Gazer, mutiler, soumettre. Politique de l'arme non-létale*, Editions La Fabrique
- ROCHER Paul, 2023, *Que fait la police ? Et comment s'en passer*, Editions La Fabrique
- ROSALDO Michelle, 1984, « Toward an Anthropology of Self and Feeling », Le Vine Robert A. & Shweder Richard A (éd.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 135–157.
- ROSS Kristin, 2023, *La forme-Commune. La lutte comme manière d'habiter*, Editions La Fabrique
- ROULAND Norbert, 1992, *Antropologia giuridica*, Milano, Giuffrè
- S
- SACCO Rodolfo, 2007, *Antropologia giuridica : contributo ad una macrostoria del diritto*, Bologna, Il Mulino
- SANGA Glauco, *Antropologia e oralità*, 2008, in BERMANI Cesare, DE PALMA Antonella (éd.), *Fonti orali. Istruzioni per l'uso*, Venezia, Società di Mutuo Soccorso Ernesto De Martino, p. 203-218
- SCHECHNER Richard & BRADY Sarah, 2002, *Performance studies: an introduction*, London, Routledge.
- SCOTT James C., 2019, *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*, Editions La Découverte
- SCOTT Joan W., TILLY Louise A., 1979, *Lavoro femminile e famiglia nell'Europa del XIX secolo*, in ROSENBERG Charles E. (éd.), *La famiglia nella storia : comportamenti sociali e ideali domestici*, Torino, Einaudi, p. 185-227
- SEDGWICK Mitchell W., 2017, “Complicit Positioning: Anthropological Knowledge and Problems of ‘Studying Up’ for Ethnographer-Employees of Corporations”, *Journal of Business Anthropology*, vol. 6. (n. 1), p. 58-88
- SÉLIM Monique, 1996, “L’entreprise. Emprise idéologique, mondialisation et évolution des problématiques”, *Journal des Anthropologues*, (66-67), p. 19-28
- SÉNÉCHAL Clément, 2024, *Pourquoi l'écologie perd toujours*, Editions Seuil

- SIGNORELLI Amalia, 2011, *La domesticità utilizzabile : un'ipotesi per le convivenze multiculturali*, in MIRANDA Adelina, SIGNORELLI Amalia (éd.), *Pensare e ripensare le migrazioni*, Palermo, Sellerio, p. 43-46
- SLOVIC Paul, Finucane Melissa L, Peters Ellen & MacGregor Donald G., mars 2007, « The Affect Heuristic », in *European Journal of Operational Research* 177 (3), p 1333-1352.
- SOARES Marin, 2003, « Vécu sensible de l'événement migratoire », in *Parcours anthropologiques*, no 3, p. 51-54.
- STODULKA Thomas, Dinkelaker Samia & Thajib Ferdiansyah (éd.), 2019, *Affective dimensions of fieldwork and ethnography*, New York, Springer.
- STREECK Wolfgang, 2014, *Buying Time. The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, London-New York, Verso
- STREECK Wolfgang, 2016, *How Will Capitalism End ? Essays on a Failing System*, London-New York, Verso
- SUPIOT Alain, 2001, *Pour une politique des sciences de l'homme et de la société*. Paris, PUF.
- Weber Jacques, 1996, « Conservation, développement et coordination : peut-on gérer biologiquement le social ? », communication au colloque Panafricain *Gestion communautaire des ressources naturelles renouvelables et développement durable*, Harare, 24-27 juin.

T – U

- TEDLOCK Barbara, 1991, « From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography », *Journal of Anthropological Research*, 47(1) : 69-94.
- TEDLOCK Barbara, 2011. « La décolonisation et le double langage du rêve ». *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 43–62.
- THRIFT Nigel, 2006, « Space » in *Theory, Culture, Society*, 23 (2-3), p.139-146
- TURNER Edith, 1993, « The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study? », *Anthropology of Consciousness*, 4(1), pp. 9-12.
- TURNER Edith, 1994. « A Visible Spirit Form in Zambia », Young David & Goulet Jean-Guy (éd.), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, Peterborough, Broadview Press, pp. 71-95.
- UEXKÜLL Jacob (von), [1956] 2010, *Milieu animal et milieu humain*, Editions Payot & Rivages
- UZENDOSKI Michael A. & CALAPUCHA-TAPUY, Edith Felicia, 2012, *The Ecology of the Spoken Word. Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*, University of Illinois Press.

UZENDOSKI Michael, 2010, *Los Napo Runa de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala, (1^{re} éd. anglaise 2005).

V – W – X – Y – Z

VAN DER LINDEN Marcel, 2008, *Workers of the World. Essays Toward a Global Labor History*, Leiden e Boston, Brill

VAN MAANEN John, 1995, *La realtà dell'invenzione*, in GAGLIARDI Pasquale (éd.), *Le imprese come culture. Nuove prospettive di analisi organizzativa*, Torino, Isedi, p. 33-50

VAN MAANEN John, 2011, *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, Chicago and London, UCP

VANDERLINDEN Jacques, 1989, "Return to Legal Pluralism: Twenty Years Later", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, p. 149-157

VERCELLIN Giorgio, 2000, *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Venezia, Marsilio

VILLALBA Bruno, 2022, *L'écologie politique en France*, Editions La Découverte

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2019, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, Editions Dehors

YOUNG, David & GOULET Jean-Guy (éd.), 1994, *Being Changed by Cross-Cultural Encounters, The Anthropology of Extraordinary Experience*. Peterborough, Broadview Press.

ZETKIN COLLECTIVE, 2020, *Fascisme fossile. L'extrême droite, l'énergie, le climat*, Editions La Fabrique.

Table des illustrations

Figure 1 : Région habitée par les Napo Runa (carte : Arthur et Lilas Cognet)	24
Figure 2 : Ophélie Gavillet en train d'aider Tamya Grefa à fabriquer de la bière de manioc Akiwari, canton Lago Agrio, 2022 (photo : Arthur Cognet)	26
Figure 3 : Travail dans les champs à Akiwari, 2017 (photo : Lilas Cognet).	26
Figure 4 : Fête dans la communauté Akiwari en 2019 (photo : Ophélie Gavillet)	27
Figure 5 : Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona. Ingaru supay (Alvarado 2010 : 97)	33
Figure 6 : Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona. Un sacha runa (personne de la forêt) (Ibid. : 79)	34
Figure 7 : Chulla chaqui supay (dessin inédit de Mishqui Chullumbu) – 2009	34
Figure 8 : Shipati supay (dessin inédit de Mishqui Chullumbu) – 2009	34
Figure 9: Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona. Le supay luciole (Alvarado 2010 : 44).	35
Figure 10 : Archive scannée le 07-07-2022, à Archidona. Sacha/yacu huarimi, femme de l'eau/de la forêt (Alvarado 2018 : 69).	36
Figure 11 : Un lieu apprécié des supay: atun rumi (le gros rocher), canton d'Archidona, 2022 (photo : Ophélie Gavillet).	37

- Figure 12 : Un lieu apprécié des supay/ chalua yacu (rivières des poissons chalua), près de Yahuar Urcu, canton d'Archidona, 2017 (photo : Ophélie Gavillet). 38
- Figure 13 : Gervacio Grefa en train de réaliser une cure chamanique dans le but d'éloigner les supay qui s'en prennent à Arthur Cognet. Akiwari, 2022 (photo : Ophélie Gavillet). 39
- Figure 14 : La maison de Bolivar et Eudisia. Canton d'Archidona, 2022 (photo : Ophélie Gavillet) 44
- Figure 15 : Le ruisseau qui passe près de la maison. Canton d'Archidona, 2022 (photo : Ophélie Gavillet). 45
- Photo 16 : Des personnes brûlent leurs vêtements suite à la manifestation de Sainte-Soline le 25 mars 2023 (Crédit photo Lucas Lartigue). 60