

Quelles connaissances pour la connaissance anthropologique ?

Frida Calderon-Bony
Doctorante, GGSEU
EHESS-Paris
(Paris – France)
fridacal@hotmail.com
Elena Nava-Morales
Doctorante
Laboratoire d'Anthropologie
Université de Brasilia
(Brasilia – Brésil)
elena_val@yahoo.com.mx

Le propos de notre communication est de réfléchir à la production de la connaissance anthropologique, en rendant visibles les processus d'intersubjectivité présents entre anthropologues et acteurs/sujets d'étude. Nous considérons l'expérience ethnographique comme un ensemble de situations à partir desquelles l'anthropologue établit des relations variées avec les sujets qu'il rencontre, pour défendre ensuite l'idée que ce sont ces mêmes relations qui peuvent permettre la production d'une connaissance sur l'autre. Nous guiderons notre réflexion en nous interrogeant sur la manière dont ces relations nourrissent autant qu'elles modèlent la connaissance des mondes sociaux que nous étudions. Au long de notre réflexion, nous soutiendrons l'idée que l'horizontalité avec les « sujets d'étude », pendant l'enquête de terrain, n'empêche en aucun cas la construction d'une connaissance, car, au contraire, c'est cette horizontalité, selon les processus d'intersubjectivité qu'elle provoque, qui doit devenir un outil incontournable dans la validation de la production des connaissances. Nos propres enquêtes nous permettront d'illustrer les formes d'intersubjectivités auxquelles nous faisons référence. Dans un premier temps, chaque auteur décrit des moments de sa propre expérience de terrain pour proposer ensuite une lecture commune sur la manière dont ces expériences peuvent participer à la production d'une connaissance anthropologique.

I. Retour sur le lieu d'enquête, faire famille avec « ses indigènes » ?

Lors d'un deuxième séjour de terrain à Tlahuitoltepec Mixe (région de l'Oaxaca au sud-est du Mexique) l'anthropologue qui est maintenant connue des autorités du village et principalement d'une famille qui l'a hébergée lors de son premier séjour dans la communauté¹, rencontre un jour, pendant qu'elle se balade dans le village, Juan, un cousin du chef de famille chez qui elle a habité. A partir de cette rencontre, l'anthropologue et Juan ont souvent de longues conversations. Progressivement, leurs rencontres deviennent de plus en plus fréquentes et au fil du temps leur relation s'enrichit et prend des chemins inespérés.

L'anthropologue tombe amoureuse de Juan et déménage chez lui. Dans la communauté, vivre avec quelqu'un a une signification semblable à celle de se marier. « Vivre ensemble, c'est se marier ». En raison de cette union de nouvelles relations naissent avec la famille de Juan, qui transforment le type de rapport qu'avait entamé l'anthropologue avec d'autres personnes de la communauté. Elle est devenue l'épouse de Juan. Elle a une belle-

¹ Ce premier exemple correspond à l'enquête réalisée entre 2002 et 2003 par Elena Nava dans le cadre d'une recherche sur l'usage de l'Internet dans la communauté indienne de Tlahuitoltepec (Oaxaca, Mexique). Cette recherche a été publiée en 2011 sous le titre : *Prácticas culturales en movimiento. Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe*, Oaxaca.

mère, deux belles-sœurs et trois beaux-frères. Elle est, en quelque sorte, « entrée » dans la famille. A cause de cette nouvelle position, elle a aussi participé à plusieurs rituels qui ont eu lieu pendant le temps où elle a habité avec Juan. Dans la famille de Juan en particulier, elle a appris beaucoup de secrets du « vivre *ayuujk* »² -la manière de faire le feu pour chauffer l'eau pour pouvoir se laver ou cuisiner, ou encore préparer les aliments rituels-.

Les tantes de Juan invitaient l'anthropologue à déjeuner ou à dîner, elles lui rendaient visite à la maison pour savoir si tout marchait bien. Quand elle est tombée malade, elles l'ont amenée voir les guérisseurs. Quand elle a eu besoin de parler, elles l'ont écoutée. Et quand elle ne comprenait pas, elles lui donnaient des explications. Les oncles de Juan l'accompagnaient quand elle retournait le soir chez elle après ses travaux de recherche. Ils lui ont expliqué les relations politiques qui se nouent dans l'assemblée communautaire et ils l'ont poussée à participer aux fêtes du village. La mère de Juan est devenue la belle-mère/mère de l'anthropologue à Tlahuitoltepec, elle lui a appris les détails les plus importants de la vie sociale dans le village et lui a dévoilé la configuration politique du système des charges. Elle a guidé son comportement dans la communauté et l'a calmée lors des bouleversements vécus dans la relation entre elle et son fils.

Entrer dans le réseau de parenté de Tlahuitoltepec a fait vivre à l'anthropologue la réalité de la famille. Les oncles et tantes de Juan, autant que la famille étendue l'appelaient, en *ayuujk* : *uu'nk*, ce qui signifie fille. La vie quotidienne, les conversations avec plusieurs membres de la famille et les promenades ensemble dans la communauté ont amené le couple à être assimilé au statut de personnes mariées. Cette intégration de l'anthropologue au réseau de parenté se reflétait principalement dans les nouvelles manières de s'adresser à elle selon chacun des noms qu'on lui donnait en *ayuujk*. Progressivement, une série de questionnements personnels en relation à sa condition non plus d'*ayuujk* mais d'*akäts* –c'est-à-dire d'étrangère- se sont manifestés. Par exemple, la manière dont elle devait se comporter avec les hommes et femmes de la communauté à cause de sa condition de femme mais surtout pour cette nouvelle position que sa relation avec Juan entraînait.

L'anthropologue a été une sorte de réservoir dans lequel convergeaient différentes formes de relations sociales. Elle a toujours été à la fois *akäts* et *uu'nk*. Les termes pour la désigner se sont mélangés car elle a continué à être *akäts* (par le fait de ne pas être née *ayuujk* à Tlahuitoltepec) mais elle a simultanément été *uu'nk*. Les deux termes, l'un déterminé par le processus de colonisation et l'autre par la force des liens de parenté, se retrouvent mélangés dès lors, autant dans la construction de la subjectivité de l'anthropologue que dans celle de Juan et de sa famille.

L'anthropologue s'est beaucoup interrogée sur la possibilité de devenir *ayuujk* et de quitter le monde académique pour rester vivre à Tlahuitoltepec pour toujours. Elle ne peut pas déclarer de manière ferme qu'elle a adopté la vie *ayuujk*, car beaucoup de choses continuent à lui sembler différentes. Par exemple, la langue - qu'elle a apprise seulement un peu - l'alimentation, l'univers religieux. Cependant, ce qu'il est pertinent de retenir ici pour suivre les effets de notre réflexion, c'est la manière dont ce vécu a constitué la possibilité d'une compréhension plus profonde de la cosmologie et l'épistémologie *ayuujk*, ainsi qu'une proximité avec cette altérité.

² *Ayuujk* est, à la fois, le nom de l'ethnie et le nom de la langue.

II. Proximité et distance, la relation à l'autre dans une enquête dans son propre village

L'anthropologue choisit de réaliser une recherche sur les transformations identitaires provoquées par la mobilité migratoire en direction des Etats-Unis dans le village mexicain de Patamban, où elle est née et où elle a vécu jusqu'à l'âge de dix-huit ans.³ Elle commence son enquête aux Etats-Unis comme une stratégie pour délimiter un terrain « nouveau ». Elle cherche par là à provoquer une certaine distance ou dépaysement pour rester « objective » étant donné la proximité avec l'espace et les sujets de sa recherche.

En Floride (E.U), elle vit dans une famille grâce à laquelle elle arrivera très rapidement à entrer en contact avec l'ensemble des familles originaires du village qui se trouvent à cette destination. Au début, elle rend visite à plusieurs familles parce que les gens l'invitent et pas seulement parce qu'elle le décide dans le cadre de son enquête. Pendant ces visites, les gens lui posent beaucoup de questions sur sa présence aux Etats-Unis, ils veulent avoir des nouvelles de sa famille et s'intéressent aussi à ce qu'elle a fait ces dernières années, depuis qu'elle ne vit plus au village. Ces échanges concernent également des nouvelles récentes telles que le mariage de telle ou telle connaissance, le décès de telle personne au village. La recherche semble dans ce contexte avancer dans une direction de moins en moins précise. Elle décide néanmoins de laisser les gens définir les thèmes des conversations échangées et les laisse guider, en quelque sorte, les temps de leurs échanges. Découragée et même un peu frustrée, elle note plusieurs fois dans son journal : Comment faire pour parler des pratiques de l'espace, comment réussir à les interroger sur la maison ?

La rencontre avec ses hôtes est chargée d'un passé de vie commune. Une connaissance empirique accompagne ainsi la place qu'elle occupe vis-à-vis de ses « indigènes ». Inutile de chercher une distance en vue de réussir une objectivité possible, au contraire, il s'agit d'analyser : dans quelle intention, pourquoi, et comment les autres s'adressent à elle ; justement en considérant la proximité. Parler de telle famille, évoquer un lieu précis au village, faire référence à une activité précise de la vie quotidienne à Patamban (aller à la montagne, donner à manger aux animaux, égrainer le maïs, etc.) et aussi le style narratif auquel elle est habituée sont des éléments qui lui permettent de discuter avec les Patambeños selon une fluidité particulière qui accompagne leurs conversations. L'enquête se retrouve immergée dans le flux des interactions que provoquent les Patambeños sans qu'elle réussisse à pouvoir diriger l'attention des autres vers ses interrogations de recherche. En réalité, ces interactions doivent devenir les lignes thématiques de la recherche, elles sont la seule possibilité de pouvoir construire une certaine connaissance des Patambeños maintenant, aux Etats-Unis, où ils habitent, et où cette anthropologue qu'ils connaissent leur rend visite. Deux situations enregistrées dans le journal d'enquête nous permettront d'expliquer cette situation.

« Je rends visite à Lilia. Dès mon arrivée, elle fond en larmes et me parle de la mort de sa mère au village, l'année antérieure. Lilia m'explique pourquoi elle n'est pas allée à Patamban pour l'enterrement. Elle venait de déménager depuis la Caroline du Nord pour s'installer en Floride, elle n'avait pas l'argent nécessaire, son mari n'avait pas de boulot à ce moment. Elle insiste sur le fait qu'il est toujours difficile de changer de lieu de résidence, car c'est comme « recommencer à zéro ». Pourquoi me parle-t-elle de cette mort de l'année passée ? »

³ Ce deuxième exemple correspond à l'enquête réalisée depuis 2005 par Frida Calderon dans le village de Patamban (Michoacan, Mexique) et aux Etats-Unis, dans le cadre d'une recherche doctorale sur la signification de l'espace domestique dans le contexte migratoire. Le titre de la recherche est « *La maison du migrant : mobilités et identités à Patamban.* »

« Lupe et moi nous connaissons depuis notre enfance. Quand je vais habiter chez elle je lui explique que je réalise un travail sur la migration des gens de Patamban. Lupe me dit : « Si j'avais eu un appareil photo, j'aurais pu prendre des photos des endroits que j'ai traversés pour arriver à franchir la frontière et tu aurais eu la meilleure note dans ton travail à l'école ». Les jours que je passe chez elle, elle veut surtout parler de son frère qui est mort. Lupe m'explique que la dernière fois qu'elle est allée à Patamban, ça a été pour ramener le corps de son frère et pour pouvoir le faire enterrer à Patamban. Elle ne se serait jamais pardonnée de l'avoir laissé aux Etats-Unis. »

Ces deux moments de l'enquête sont devenus peu à peu un projet de connaissance. Pourquoi Lilia se justifie-t-elle d'avoir été absente à l'enterrement de sa mère ? Pourquoi Lupe insiste sur la réalisation de l'enterrement de son frère au village ? Parce qu'elles s'adressent à moi en tant que personnes originaires du village, comme à quelqu'un qui connaît les familles patambeñas. A Patamban, les morts doivent être accompagnés dans leur cheminement vers l'autre monde, le monde de la mort. Car en allant avec eux jusqu'à la sépulture, on leur redonne une place convenable parmi les morts. Lilia s'adressait en réalité à tous ceux de Patamban qui pourraient évaluer de manière négative son comportement. Inversement, Lupe faisait preuve de son bon comportement. Lors de ces échanges, l'anthropologue ne considère pas forcément que ces épisodes feront partie de sa recherche, mais sa proximité lui laisse néanmoins comprendre l'importance de la mort et du rituel qui l'accompagne en tant que pratique qui soutient les liens des Patambeños. Si la mort est présente malgré la dispersion provoquée par la migration, cela veut dire que la mort peut être une source d'analyse pour avancer dans la compréhension des sentiments d'appartenance qui servent de support à la pratique d'un espace déterritorialisé comme l'est celui de la mobilité des Patambeños. En même temps, ces épisodes mettent en scène la distance qui sépare l'anthropologue de ses informateurs dans la mesure où elles ne partagent pas les mêmes représentations sur la mort. Quand Lupe et Lilia parlent de la mort d'un proche, elles expliquent cet événement en considérant la manière dont elles agissent au sein de leur culture. Dans cette rencontre, l'anthropologue situe la distance qui la sépare de la culture de l'autre, mais aussi, elle provoque chez l'autre une prise de distance vis-à-vis de sa propre culture. Distance et proximité deviennent ainsi les coordonnées essentielles du questionnement anthropologique dans l'envie de comprendre quelles sont les manières dont l'autre vit et agit dans le monde, depuis sa culture, mais sans négliger l'expérience de cette rencontre d'altérités.

III. De l'expérience ethnographique à la production de connaissances anthropologiques

Ces épisodes nous permettent d'insister sur la centralité du travail de terrain comme fondement pratique de notre discipline et sur la particularité de l'expérience de l'enquête ethnographique comme source de la connaissance anthropologique. Nous pensons « *le travail de terrain, à la fois comme une méthode et comme un temps à partir duquel la connaissance anthropologique se construit au pluriel. Cette connaissance se construit dans l'interaction entre des subjectivités, autant les sujets de la recherche que l'anthropologue lui-même* » (Nava, 2011). Pourquoi veiller à une « objectivité » de nos recherches si nous vivons des expériences de terrain où nous sommes « prises » ou « affectées » selon les termes de Favret-Saada (1990). La critique que Johannes Fabian adresse à l'anthropologie en dénonçant « le déni de co-temporalité » nous amène également à insister sur le besoin de considérer le travail ethnographique dans la co-temporalité, c'est-à-dire dans un partage du temps présent, condition indispensable pour la communication. « *Le Temps, au sens d'un Temps partagé intersubjectif, est une condition nécessaire à la communication* » dit Fabian (2006 : 88). L'objectivité ethnographique est dès lors intersubjective et communicative. Ainsi, « *tous les*

moments dans lesquels les sujets d'étude et l'anthropologue vivent ensemble ou cohabitent, s'observent, se posent des questions, dorment, mangent, voyagent ou même tombent amoureux font partie de cette intersubjectivité qui devrait par la rigueur de l'analyse être considérée et pensée par l'anthropologue » (Nava, 2011).

Nous pensons qu'il est indispensable de reconsidérer l'horizontalité du couple anthropologue-sujet dans l'optique d'aborder une épistémologie dans laquelle sujets et chercheurs se restituent mutuellement des éléments conceptuels. Ceci équivaut à adopter une perspective dialogique et de négociation entre les savoirs. Il s'agit de réaliser dès lors « *un travail réflexif fondé sur la réciprocité, ainsi que le croisement de subjectivités* » (Bensa, 2010 : 42). C'est à partir d'une analyse constante de la place qu'occupent le chercheur et le sujet-objet d'étude qu'on peut formuler un mode de communication où la rencontre est aussi reconnaissance de l'autre et, en conséquence, production d'une connaissance.

Une deuxième perspective qui aide à penser ce processus de travail commun entre anthropologue et sujet d'étude est la proposition de l'anthropologue brésilienne, Alcida Ramos (2010), sous le nom d'« Anthropologie oecuménique », notion à partir de laquelle cet auteur suggère un scénario de transfert des savoirs entre les sujets qui participent à la construction de la connaissance anthropologique. L'intersubjectivité constitue, dans cette perspective, une entreprise minutieuse pour la construction d'ethnographies plus riches, pas seulement dans le sens d'une « description dense » (Geertz, 1973) car l'ethnographie doit l'être en elle-même, mais dans la mesure où il s'agit de produire des textes ethnographiques qui ambitionnent une compréhension détaillée de la réalité vécue dans l'altérité.

Les deux cas d'enquête que nous avons présentés montrent la nécessité de repenser, dans l'ensemble de notre discipline, aux implications du processus de compréhension de l'altérité pendant le travail d'enquête et d'écriture, ceci aussi afin de rendre plus flexibles les champs de pouvoir (Ribeiro, 2009) dans lesquels est construite la connaissance anthropologique.

Bibliographie

- BENSA, A. (2010), *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*, Textuel, Paris.
- CEFAÏ, D. (2003), *L'enquête de terrain*, La découverte/Gauss, Paris.
- DURANTI, A. (2010), « Husserl, intersubjectivity and anthropology », *Anthropological Theory* 10 (1-2) : pp. 16-35.
- FABIAN, J. (2006), *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Anacharsis, Toulouse.
- FASSIN, D., et BENSA, A. (2008), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, La Découverte, Paris.
- FAVRET-SAADA, J. (1990), « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, pp. 3-10.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Folio/Essais, Gallimard, Paris.
- GEERTZ, C. (1973), *The interpretation of cultures*, USA, Basic Books.
- JACKSON, M. (1998), *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RIBEIRO, L.-G., ESCOBAR,(ed) (2009), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Ciesas. Mexique.
- NAVA, E. (2011a), « Los ayuujk y la akäts: notas sobre la intersubjetividad », Communication présentée à la Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba, Brasil.

NAVA, E. (2011b), *Prácticas culturales en movimiento. Internet en Santa María Tlahuitoltepec Mixe*, Oaxaca. Ed. Académica Española. Allemagne.

RAMOS, A. R. (2010), « Revisitando a antropologia à brasileira », in DUARTE L. F. D. (eds.), *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 1, Ed. Rio de Janeiro, Barcarola, pp. 1-48.