

Connaissance par corps et distanciation : la spécificité de l'exploration anthropologique entre émotion et cognition

Brigitte Steinmann
Professeur des Universités
Université Lille I
Laboratoire du Clersé UMR 8019 du CNRS
Brigitte.steinmann@univ-lille1.fr

Nous nous étions donné pour objectif dans l'atelier de mettre en avant la spécificité d'un travail anthropologique dans lequel les objectivités ne seraient pas présupposées : le terrain consistant à se laisser affecter par la vie qu'on explore, et au-delà, l'utilisation et la construction d'instruments de distanciation. Nous avons dégagé ainsi un certain nombre d'idées précises sur les rapports entre affect et émotion, en fonction du choix de l'enquête de terrain et d'un motif en général peu explicite au départ, mais qui oriente dans la plus grande partie des cas les choix d'objets d'enquête ethnologique - motif défini au préalable comme « objet interne », en référence au discours psychanalytique kleinien -.

Il semble aller de soi « qu'être affecté » ne s'accompagne pas nécessairement d'une manifestation émotive ; à l'inverse et de diverses manières, il faut étudier la question des « émotions déplacées », c'est-à-dire qui ne sont pas immédiatement des symptômes d'affects ou d'émotions ordinaires : ainsi, rire et pleurer ne sont pas nécessairement synonymes d'affectation profonde ; par ailleurs, la joie et la douleur ne s'exprimeront pas dans les mêmes registres d'expression. A cet égard, le travail ethnologique pouvait bien n'avoir rien à envier à un théâtre, dans lequel, tous, auteurs comme acteurs, s'échangeraient constamment les rôles. De manière générale, sans parler des émotions 'déplacées' ou des émotions 'affectées', l'atelier a permis d'illustrer comment le cours ordinaire de la vie émotionnelle ne rend nullement transparent *ipso facto* les affects qui travaillent profondément chacun. Il s'agit-là d'un constat banal dans l'anthropologie comparée des émotions. Très grande est la difficulté, pour les anthropologues sociaux (comme d'ailleurs pour les psychanalystes), de parvenir à ne pas se « laisser affecter » par les affects d'autrui (ce qui ne signifie pas là non plus « partager ses émotions », rire et pleurer avec quelqu'un d'autre n'impliquant pas qu'on participe à ce qui l'affecte). La question générale qui est ressortie et qui s'est posée à tous les communicants a donc été d'arriver à détecter ce qui était significatif pour soi et pour l'autre, dans sa perception du réel, et d'argumenter sur l'importance du matériau émotionnel dans la constitution de l'expérience ethnologique : sa place réelle dans le champ du savoir anthropologique constitué. « Ce qui est objectif n'est pas donné », a été un constat élémentaire de départ ; mais ce qui est crucial et névralgique dans l'expérience d'enquête ethnologique ne pouvait se faire en général connaître non plus qu'au terme de longs détours d'enquête. D'où un paradoxe d'avoir à rendre compte, dès les débuts d'une enquête de terrain, des longues errances et confusions de méthode dues à cet entrelacs permanents entre le matériau émotionnel subjectif et le matériau de représentation reconstruit.

Toutes les contributions partent donc d'abord d'un certain nombre de constats, issus de l'expérience ethnographique du terrain aussi bien que des innombrables approches théorisées par les ethnologues, pour montrer comment on n'a jamais fini de se déprendre de la croyance à la positivité du fait social, même si le catalogue des analyses de ce piège est inépuisable. Au début de chaque enquête, il est difficile de ne pas présumer que nous croyons toujours 'savoir

ce qui est social' et que cette connaissance est évidemment 'objective'. Découvrir que l'on est membre d'une société quelconque, d'une institution particulière ('groupement', 'cercle', 'famille', 'organisme de développement', etc.), peut, ou bien être une position *a priori* (on pense avoir toujours eu une forme de légitimité d'appartenance à...), ou bien une position *a posteriori* (on acquiert une forme d'identité en entrant dans tel ou tel groupement social). Chacune des communications propose ainsi une interrogation sur le statut empirique et théorique que l'ethnologue a donné ou cru donner aux objets mêmes sur lesquels il a enquêté, en remettant en question les quelques axiomes et croyances élémentaires qui conditionnent les idées *a priori* sur la réalité et la matérialité des contacts sociaux noués dans le but de collecter des informations. Une grande difficulté de méthode provient par exemple de la communication que l'ethnologue est obligé de tenter dans une langue qui n'est pas la sienne, et qu'il a souvent à découvrir sur le terrain. L'ethnologue soupçonne assez vite qu'il n'est pas un interlocuteur valable, pour cela même dont il tente d'apprendre l'idiome : se présenter même comme « béotien » dans tous les domaines n'améliore en général pas le statut minimal qu'on peut penser à lui donner !

Du point de vue ethnologique, il est apparu très précieux pour l'ethnologue de comprendre ce qui fait, parmi ses interlocuteurs mêmes, que quelqu'un, à un moment donné, est devenu un interlocuteur valable. Personne ne se sent « autorisé » à parler de n'importe quoi, à n'importe qui et à n'importe quel moment ; *a fortiori*, quand il s'agit d'un entretien avec un étranger à cette société, étranger qui souvent ne connaît pas bien la langue, et dont la tentative de parler constitue parfois un simple exercice d'apprentissage. Du point de vue des autres, les communications ont reflété aussi ce problème général de l'ethnologue vu comme quelqu'un « qui parle pour ne rien dire », ou qui est un « gêneur » particulièrement intrusif. L'ethnologue sur son terrain renforce un sentiment 'd'incongruité' ; il s'agit de quelqu'un qui 'n'a pas les bonnes manières', et qui va donc renforcer à l'opposé, le sentiment de 'bien connu' et 'd'entre soi' qui anime l'individu 'enfermé' dans son ethnie ou son groupe d'appartenance, ou sa pratique légitime (d'où les 'sourires entendus', les 'signes de connivence', et plus loin, la fermeture totale à laquelle peut se heurter l'ethnologue qui insisterait...). Les communications reflètent l'existence d'un très grand matériau émotionnel, mais non véritablement traité méthodologiquement, de la part de ceux qui jouent avec le 'sens du bon usage', de la 'décence', et en sens inverse de 'l'incongruité' et de la 'loufoquerie'. Mais l'ethnologue n'est pas équipé d'emblée pour saisir ce qui mériterait peut-être d'être appelé 'structures émotionnelles', entièrement liées à certaines 'logiques des usages'. A la lumière de cette expérience première, souvent dissuasive, l'ethnologue va travailler sa propre épreuve en la réorganisant. Ce travail produira une réorganisation de sa propre perception, une détection des traits significatifs qui, au départ, n'étaient pas aperçus. Des traits cruciaux pour les autres, n'étaient pas de prime abord détectables pour l'ethnologue. Ce dernier devra donc changer, d'une certaine manière, les pondérations de sa perception ; mais en même temps, il sera converti à une nouvelle compréhension de sa propre vie et à une nouvelle vue des autres, « co-naissance », n'hésite pas à dire S. Dericke.

Dans un second temps, l'atelier s'est présenté donc comme une nouvelle invite à la réflexion sur la question des transformations effectives que cette expérience de contact personnel et unique, entreprise par les ethnologues sur leurs terrains d'enquête, faisait subir aussi bien à leur propre subjectivité qu'à celle de leurs partenaires en interaction (saisis comme objets d'étude ou bien du point de vue de contacts divers, nouement d'amitiés, relations informelles, etc.). A quel titre ces transformations devenaient-elles des opérateurs de connaissance ? La restitution par l'ethnologue de la structure des traits significatifs qu'il a été amené à dégager,

constituait bien le moment même de l'objectivation d'un savoir qui était sujet, dès lors, à une discussion scientifique. On ne peut certes pas demander à l'ethnologue qui commence un terrain de prévoir les modifications affectives et corporelles réelles qu'il est sur le point de subir, et qui vont transformer sa vision ; et finalement, la structure même de son enquête. Mais si cette enquête méritait le nom « d'ethnologie », ces transformations avaient lieu de toute façon.

Synthèse des différentes contributions

Au travers du cadrage instrumental et interprétatif rigoureux que décrit Gilles Rémillet dans le cadre de sa pratique cinématographique relative à des séances d'acupuncture, il apparaît clairement à quel point le matériau émotionnel est constitutif de la pratique des trois acteurs en présence : l'ethnologue-caméraman, voyeur malgré lui et inquisiteur, le patient et le médecin-acupuncteur, affairés autour de la détection et de l'interprétation de la douleur. Les éléments constitutifs essentiels des émotions en question s'ordonnent autour de la « mise en mots » autour d'un corps souffrant et l'acte thérapeutique de « piquer ». Là où l'ethnologue, ce « gêneur professionnel », parvient à satisfaire sa passion favorite qui est de regarder et de montrer des « corps soignants-soignés » (en l'occurrence ici un malade et un médecin-acupuncteur en action), répond en écho le soulagement émotionnel (et réel) du malade qui se sent simultanément pris en compassion, « bordé », compris et investigué dans son intimité la plus profonde, dans un véritable rituel comprenant une « plainte » initiale, qui donne lieu à un diagnostic et à tout un dispositif d'interprétation ultérieure ; enfin, une parole « salvatrice » du médecin qui, tel 'la voyante' ou le psychanalyste va aider à opérer un passage décisif « d'un vécu social à des sensations corporelles », dit Gilles Rémillet. Si cet acte de puncture et la recréation d'un sens global qui lui est conféré par le regard ethnologique (mêlant récit et image) mérite la qualification d'« objet interne » de l'ethnologue, ce serait parce que ce travail de recherche n'a pas été produit de l'extérieur, n'a pas été défini au départ comme un « objet nouveau » de l'anthropologie, parmi d'autres ; mais bien parce ce terrain, ce dispositif, cette mise en scène, sont « secrétés », dirions-nous, inventés 'en vérité', par une nécessité d'attention, celle du médecin qui décrypte l'expression de la douleur à travers les mots de son patient (et l'ethnologue avoue que son premier sujet-médecin d'observation est son épouse) ; et l'attention de l'ethnologue qui cherche lui aussi à interagir au mieux, s'attachant à laisser caméras et micros disposés très techniquement dans tels et tels angles de vue et de sonorisation, afin de pouvoir monter à nouveau la scène comme « film » et conférer ensuite un sens nouveau à l'acte thérapeutique (ainsi qu'à l'acte ethnologique). Au médecin armé de ses aiguilles répond l'ethnologue armé de sa caméra : effet thérapeutique renforcé et effet de connaissance assuré.

Ce que nous apprend l'expérience retracée par Clarita Femenias lors de son assistance à des obsèques népalaises chez les Raï, c'est bien à quel point l'ambiguïté entre émotion/sentiment et expressions organiques de ces émotions (pleurs, spasmes de rire ou d'effroi, honte, rougeurs, etc.) se déclinent diversement selon les cultures et sont communicatives. L'expérience de l'ethnologue attachée à étudier les rites funéraires dans ce contexte népalais donnerait entièrement raison à l'analyse sartrienne de l'émotion comme épreuve fondamentale de la perception du monde et configuration de cet espace perçu vers ce qui a de l'importance, indépendamment de toute question du vrai et du faux. L'objet interne figuré par l'ethnologue semble avoir trait ici à la question complexe de « l'expérience du social » comme radicale empathie. Est-on réellement libre de ne pas « s'émouvoir » devant une scène de la douleur ? Au-delà, a l'air de s'étonner l'auteur, pourquoi la vie ne ressemble-t-elle pas au théâtre ? Faut-il pleurer ou non pour paraître sincère ? Mais lorsque l'évocation même de

la douleur observée chez les autres suscite l'expression d'une nouvelle émotion organique, peut-on en rester au simple constat de la « communicativité » de certaines émotions (comme le fait que pleurer fasse pleurer, que rire puisse dégénérer en fou-rire, que l'angoisse puisse s'attraper autant qu'un éternuement, lui-même communicatif, etc. ?). C'est là sans aucun doute que le travail de l'ethnologue peut commencer, dans la définition d'une juste méthode, à éviter les pièges du « retournement et de l'imitation », bien analysés plus loin, nous le verrons, par Mahamondou N'Djambara. Mais on ne peut faire l'économie de la recherche de distanciation.

Il semblerait en être de même, mais sur un autre registre, de l'expérience de terrain chinois de Marjorie Meunier, qui prend pour point focal le début d'un apprentissage du taoïsme de type initiatique, à partir de la pratique du Taiqi quan auprès d'un maître dans le 'Temple du Nuage Blanc' à Pékin. C'est dans une interpellation directe, un corps à corps très engagé avec l'informateur-prêtre (autant que dans le cas de l'ethnologue filmant l'intimité d'une séance d'acupuncture chinoise), que l'ethnologue comprend à quel point l'économie de l'engagement émotionnel est illusoire ; engagement émotionnel qui peut aller jusqu'à la remise en question radicale de soi et de ses 'connaissances sur soi', le fameux 'bien-connu' hégélien. Cette impossibilité, cette injonction paradoxale à savoir 'observe, rends compte mais fais semblant', est remarquablement mise en scène par Sylvaine Dericke, à travers ce qu'elle définit comme le rapport entre 'immersion réflexive' et 'dessaisissement de soi'. Nous ne choisissons pas d'être affectés, pas plus que nous ne sommes libres d'appréhender à l'avance le chemin de l'expérience qui nous guidera vers cet 'être nouveau' que nous visons, cet 'ethnologue-nourrisson', dirais-je, qui se repaît de lui-même et du corps de l'autre, *a fortiori* doublement nourri lorsqu'il s'agit d'un seul et même corps : 'mon corps d'athlète-mon corps savant', speculum d'une autre femme, théorisait Luce Irigaray. C'est dans l'authenticité de ce regard-sur-soi dédoublé que se fait jour chez Sylvaine Dericke une démarche expérimentielle et méthodologique ouverte sur la connaissance de ce qui se joue dans l'épreuve sportive de haut niveau.

Pour Claire Martinus, il va s'agir de ré-expérimenter le cadre général d'un choix de vie maritale à partir de sa mise à distance au Népal : « une société n'est pas figée dans ses traditions », insiste-t-elle d'emblée, désireuse tout autant de déconstruction d'une réalité occidentale éventuellement lourde à porter et stéréotypée, vécue sur des modes affectifs aussi peu maîtrisés par ses 'ressortissants' que les choix matrimoniaux conditionnés par l'éclatement des cadres religieux et urbains du Népal contemporain. C'est donc à un retour salutaire sur des catégories ethno-centrées qu'invite cette recherche, et au-delà, au démontage de faux universels abstraits à propos de notions comme 'la rencontre, l'échange - amoureux ou non -, la sexualité maritale', et peut-être et surtout, le corps public/privé de la femme mariée, népalaise ou belge. A cette problématique, les réflexions et les recherches de Carine Plancke répondent d'une façon magistrale et claire, à travers le constat premier de 'l'insatisfaction profonde face à la dévalorisation persistante du corps, du féminin et du maternel dans la société occidentale'. L'objet interne visé ici est axé sur une double négativité : la négation des potentialités multiples des femmes en Occident, et le manque conceptuel de la théorie anthropologique pour rendre compte de ces potentialités. D'où le projet d'apprendre à danser 'avec les Punu' du Congo Brazzaville, pour tout à la fois réapprendre le contact, le rythme, les vibrations des corps en transe et en communion ; et d'autre part 'danse et chant' dans ce contexte africain-là, comme thérapies cognitives. Il demeure une question importante dans ce choix-là, non entièrement élucidé, à savoir celui de la relativisation culturelle : pourquoi l'Afrique (ou pourquoi le Népal, le Tibet), et pas

l'Auvergne, par exemple, où pourtant, tous les dimanche, des couples dansent dans les campagnes (ainsi que dans le *Bal des célibataires* de Bourdieu), femmes aux bras d'anciens qu'on aurait jadis appelés sorciers guérisseurs, leveurs de feu, ou hommes entrepris par d'honorables sorcières, elles aussi efficaces guérisseuses des maux secrets de la sexualité. Pour Mahamondou N'Djambara, le constat de Bourdieu dans son *Homo Academicus*, qui souligne l'absolue imposture de la 'distanciation affectée' est un pré-réquisit : on ne peut être à la fois dedans et dehors. C'est pourquoi, Kabié parmi les Kabié, il propose de dépasser d'emblée les fausses distinctions pour aborder un terrain qui est autant un lieu de vie que de travail et de recherche, et où la 'connaissance située' est un combat quotidien qui se joue dans une interaction complexe mêlant ressentiment, envie, attraction, répulsion, mises en scène à travers et à cause des politiques développementales. L'ethnologue patient et exemplaire qu'est Mahamondou N'Djambara déjoue les ruses de la raison ratiocinante en montrant en finesse comment 'tel est pris qui croyait prendre' ; surtout lorsque tous, ethnologues comme enquêteur, endossent tour à tour les mêmes oripeaux du discours du développement, quitte à en faire même un 'fait social total' façon Marcel Mauss. C'est bien sûr à la métaphore du théâtre permanent à laquelle nous fait penser l'auteur, qui procède tour à tour comme un peintre expressionniste des mœurs de ses contemporains, ou comme un naturaliste façon Flaubert, nous décrivant par la négative les attentes et les espoirs déçus d'une Madame Bovary. Émotions imitées, incorporées, dessinent un champ de la domination où l'ethnologue-enquêteur se sent le devoir de mettre à nu les mécanismes mêmes du consentement des dominés à leur domination, en termes de M. Godelier, et à en rechercher les logiques fines, entre défiance et confiance retrouvée dans les pouvoirs de la machine analytique.

Nous sommes revenus, dans la discussion, sur cette question de la 'connaissance par corps' en référence aux dichotomies faites par Pierre Bourdieu, et à une critique de l'apparente universalité de l'habitus. Comment le corps, à la fois sujet connaissant et corps social ayant incorporé toutes les injonctions qui le déterminent, y compris ses propres 'émotions', est aussi le sujet de clivages qui peuvent rendre problématique son expérience pour lui-même, ce que Bourdieu range sous la rubrique de 'rites d'institution', actions psychosomatiques inscrivant leurs règles sur les corps-mêmes, au travers de la souffrance et de l'émotion ? Une discussion sur les clivages théorisés dans la psychanalyse kleinienne et à partir des écrits de W. Bion, nous a permis de tenter d'élargir l'expérience méthodologique de l'ethnologue, confronté à des configurations émotives 'extraordinaires'. Les exemples ont été puisés dans différentes enquêtes (B. Steinmann) sur les rites d'exorcisme tibétains, la guerre maoïste au Népal entre 1996 et 2006, observée en contrepoint d'événements similaires et très différents en France dans les années 1968), des 'climats émotifs' qui invitent à sortir du champ de la subjectivité occidentalocentrée et du conflit 'objectivité-subjectivité' proposé par Bourdieu (dans les *Méditations pascaliennes*), qui ne permettent pas de rendre compte des transformations profondes et des changements de vertex qui peuvent affecter l'ethnologue, aussi bien que la réalité sur laquelle il enquête ; transformations et clivages qui peuvent, dans le meilleur des cas, devenir véritables effets théoriques de savoir.