Pour une prise en compte du corps sensible dans la recherche de terrain : un savoir communicationnel

For a Consideration of the Sensitive Body in Field Research : a Communicative Knowledge

Philippe Hert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/6928>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.6928

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2012

Pagination : 251-272

ISBN : 978-2-8143-0130-6

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Philippe Hert, « Pour une prise en compte du corps sensible dans la recherche de terrain : un savoir communicationnel », *Questions de communication* [En ligne], 22 | 2012, mis en ligne le 31 décembre 2014, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/6928> ; DOI : 10.4000/questionsdecommunication.6928

> NOTES DE RECHERCHE

PHILIPPE HERT
Centre Norbert-Elias
Aix-Marseille Université
philippe.hert@univ-amu.fr

POUR UNE PRISE EN COMPTE DU CORPS SENSIBLE DANS LA RECHERCHE DE TERRAIN : UN SAVOIR COMMUNICATIONNEL

Résumé. — Cette contribution interroge ce qu'implique, en termes de savoir, la présence corporelle du chercheur sur le terrain. En se fondant sur une enquête exploratoire en Bolivie, elle indique que la prise en compte du corps et des affects participe à la compréhension de la manière dont se construit le savoir. Elle aborde l'expérience de terrain comme étant de l'ordre de la rencontre, à partir des questions de la coprésence, de la perception sensible et de la restitution, à la lumière d'une conception des savoirs qui n'oppose pas savoirs savants et profanes, mais considère le savoir comme une production communicationnelle en situation et comme un partage du sensible. Cette contribution montre l'importance d'intégrer dans les approches théoriques la pensée par le corps et la dimension sensible du savoir.

Mots clés. — Enquête de terrain, présence, partage du sensible, corps, savoir, restitution.

L'origine de cette contribution provient d'une interrogation sur la manière de prendre en compte les « données » de terrain : par principe de méthode, l'expérience subjective du chercheur est écartée de l'analyse pour respecter une neutralité axiologique du chercheur (Heinich, 2006), ou pour effacer sa parole derrière celle de l'autre. Cette posture est certes fondée, mais elle élimine une partie de l'expérience complexe que constitue la rencontre avec un terrain. À l'inverse, porter l'attention à la dimension irréductible du terrain et de la rencontre peut donner l'impression d'abandonner toute position d'extériorité et empêcher, dès lors, de différencier clairement les catégories scientifiques des catégories de sens commun. L'ethnologie connaît ces problèmes dans l'exercice de l'observation participante ou de la participation observante, et y répond par des modalités méthodologiques de construction de la juste distance et de la place négociée du chercheur. Cependant, si la prise en compte de la dimension vécue dans l'expérience de terrain – avec ses émotions, ses craintes, ses affects – permet de mieux l'interroger, l'ethnologue considère également que ses propres affects, sentiments et valeurs doivent interférer le moins possible dans les résultats de la recherche. Le principe ainsi posé est solide, parce qu'il doit permettre de rendre compte des positions des personnes sans que celle du chercheur interfère, mais il rend alors invisible la complexité communicationnelle et relationnelle de la situation d'enquête qui découle de la présence corporelle et sensible du chercheur. Le problème abordé ici est celui de la prise en compte de ce qu'implique la présence du chercheur au niveau d'une réalité relationnelle du terrain, sensible, affective, en ce qu'elle constitue un savoir qui passe par le corps du chercheur. Ce savoir peut être qualifié de communicationnel au sens où il se construit en relation avec autrui à partir de cette présence sensible. Il participe du savoir plus général que produit le terrain et en modifie potentiellement la teneur.

Perspective choisie

Ce texte questionne donc le terrain de recherche en sciences sociales en tant qu'expérience communicationnelle au sens fort, c'est-à-dire une expérience de vie, sensible et affective, largement imprévisible, avec pour fondement une perspective empruntée aux sciences de l'information et de la communication (sic). Je propose une réflexion sur l'épistémologie de l'enquête qui se fonde sur plusieurs expériences personnelles, dont les résultats ont été publiés ailleurs (Hert, 2008, 2005, 1999), et sur d'autres en cours : un terrain exploratoire en Bolivie (rapidement développé ici) et un autre qui questionne directement ce que peut être un savoir issu d'une expérience incarnée qui porte sur le théâtre corporel, la danse butô et le clown contemporain, où je cherche à comprendre comment le corps est pris en compte dans ces arts vivants en tant qu'« outil » de l'artiste (Hert, 2012).

La perspective s'inscrit au croisement de trois frontières. D'abord, à celle de l'anthropologie et de la communication. Ce travail se situe à la suite d'une première analyse de l'expérience de terrain (Hert, 2005)¹ en réponse à une vision de celle-ci comme constituant un jeu stratégique (Olivesi, 2005). Comme toute analyse à la frontière des disciplines, celle-ci présente un certain nombre de difficultés et de risques. Une série de textes publiés dans la rubrique « Échanges » de *Questions de communication* témoigne de ces difficultés. Ainsi, dès qu'une écriture s'aventure hors des cadres socialement et historiquement définis d'une discipline ou même d'un domaine de recherche, se posent les problématiques de territoire (Bourdon, 2011), de légitimité (Walter, Fleury, 2011 : 146), d'identité (Vidal, 2011), ou encore de bricolage méthodologique et conceptuel (Leleu-Merviel, 2010). Une telle approche peut provoquer des incompréhensions si l'on ne prend pas en compte un horizon de pertinence plus large qui inclut les espaces frontières et la marge des disciplines ici considérées (Hert, Paul-Cavallier, 2007), pour pouvoir réintégrer des expériences différentes entre chercheurs de disciplines proches. Sans aucun doute, cet horizon de pertinence peut être pris en compte par le dialogue, tel que le pratique d'ailleurs *Questions de communication* dans sa rubrique « Échanges ». Et c'est là la force d'une telle approche : à ce titre Yves Jeanneret (2008), dans son analyse de la trivialité, montre comment les objets culturels – et la recherche en fait partie – se chargent de sens en circulant.

La seconde frontière touchée par ce travail concerne le rapport entre nature et culture ou entre affects et raison (j'en détaillerai les enjeux plus loin). Enfin, la troisième frontière se situe entre formes de savoirs. Les *Sciences Studies* montrent que, dans la construction de la scientificité, il existe simultanément de la contingence et de la stabilité, et de la variabilité interprétative selon le contexte considéré (Galison, 1996 ; Hacking, 1999). En sciences sociales, la question de la scientificité de la démarche de recherche se pose en permanence (Jurdant, 1999). La recherche de terrain est toujours confrontée au caractère situé et interprétatif, et au risque de la production d'artefacts ou de la surinterprétation (Lahire, 1996). Il s'agit de faire science à partir des méthodes de production et d'interprétation des données (Passeron, 2005) et de produire des données stables et non contingentes. Cette dimension cognitive de la démarche scientifique met en œuvre une certaine forme de savoir, mais elle ne permet pas de dire comment le chercheur vit le caractère situé de sa recherche. Parce que l'anthropologie travaille bien à l'endroit de cette articulation toujours en construction, par tous les acteurs, entre des contextes particuliers et des formes plus globales de valeurs ou de principes (Strathern, 1995), parce qu'elle fonde son savoir sur l'expérience du terrain, et donc sur une immersion – problématique et de plus en plus négociée – dans une altérité plus ou moins lointaine, elle contribue ainsi à maintenir le fondement empirique de toute recherche en sciences sociales. Les *scs*, quant à elles, peuvent également y contribuer. En particulier, à partir de la

¹ Dans ce travail, j'abordais la question du rapport au terrain du point de vue de la réflexivité, en réponse à S. Olivesi qui voyait dans le terrain en sciences humaines et sociales une mythologie bien commode permettant de masquer certains rapports de pouvoir et, avant tout, un moyen de se placer dans un échiquier stratégique de places de légitimité scientifique.

place du corps affectif en situation de communication dans la recherche de terrain, on peut définir le corps affectif comme ce qui « est à la fois le médiateur à partir duquel l'individu peut conscientiser ses affects et le support de communication de ces derniers » (Martin-Juchat, 2008 : 87). Il est alors possible « d'appréhender ce que font les acteurs du corps affectif en communication, leur "bricolage" (M. de Certeau), leur "faire avec" (J. Perriault) » (*ibid.* : 86).

Ainsi ce qui peut sembler être des obstacles à la connaissance, là où le corps interfère, dans des situations où les affects se manifestent dans un espace et un temps qui ne sont pas l'ordinaire du chercheur, peut-il se constituer en objets de recherche en *sic*. Ces affects peuvent être multiples : de la gêne à la joie, en passant par le dégoût, ils peuvent également donner lieu ou non à des manifestations, délibérées ou involontaires, du silence discret au soutien appuyé envers une personne qui offre son témoignage. De plus, l'ambiguïté ou le malentendu dans la communication font intégralement partie des affects manifestés en situation : je ne sais pas si ce que je ressens est avant tout lié à la situation d'enquête (peut-être n'aurais-je jamais imaginé rencontrer une telle situation) ou à mon parcours personnel m'y ayant amené, ou encore à ce que me fait éprouver une rencontre inattendue. À ce propos, Vinciane Despret (1999) pose une interprétation radicale : ce sont les émotions qui nous fabriquent. Selon elle, et à la suite de William James, les émotions sont des pratiques de l'affect, des « outils performatifs de modification des expériences » (*ibid.* : 265), des propositions inductrices de mouvement, de perplexité, d'hésitation, d'indétermination et d'affects, induisant également un rapport au savoir de l'émotion. La prise en compte de la réalité sensible et communicationnelle (parce que suscitant le doute et le questionnement, tourné vers autrui), uniquement possible par la présence du chercheur, est donc également porteuse d'une forme de savoir, fortement lié aux interactions en situation. Il est donc intéressant d'opérer un déplacement du questionnement par rapport aux travaux fondateurs de Jean-Claude Passeron sur l'épistémologie de l'enquête : c'est moins « l'espace mental de l'enquête » (Passeron, 1996) que je cherche à interroger que l'espace physique, communicationnel et affectif, c'est-à-dire l'espace tel que le perçoit un corps. En effet, on peut considérer que vivre le caractère irréductible de l'expérience du terrain amène le chercheur à prendre conscience d'un savoir *autre* distinct de formes de croyances. Le chercheur peut même chercher à être déstabilisé par ce que le terrain lui fera sentir et comprendre. En anthropologie, certains considèrent même comme essentiel la prise en compte de l'imprévisible et de l'indicible de la présence, comme condition du savoir (Caratini, 2004). L'expérience consiste dans ce cas à aller à la rencontre des savoirs *autres* : « Être fait par le terrain » autant que faire du terrain. Dans ce cas, l'anthropologie se trouve face à une sorte de paradoxe : entre une volonté de faire émerger un savoir plus un moins général à partir de la singularité d'expériences souvent très personnelles, dont la singularité en fait précisément un objet ethnographique. Les recherches sur les savoirs autochtones posent très clairement cet enjeu de déplacement par rapport au savoir scientifique et de prise en compte d'autres formes de savoirs (Sillitoe, Bicker, Pottier, 2002).

La question de la présence située du chercheur sur le terrain n'est pas nouvelle. Johannes Fabian l'a thématisée dans une publication de 1983 (traduite en français en 2006), lorsqu'il montre que certains anthropologues placent ce dont ils parlent dans une autre temporalité que celle du chercheur. Le temps de la rencontre et le temps des interactions communicatives, du « partage du temps » et de la présence, disparaissent dans l'écriture. Le chercheur prône alors une réinscription dans la pratique de l'anthropologie – et donc de l'enquête de terrain – de la rencontre avec l'autre dans une présence et un temps partagés. Comment ? Par la prise en compte de « la matérialité temporelle de la communication par le biais du langage » (Fabian, 2006 : 263) et par une prise en compte de la tension entre représentation et présence² (Fabian, 1992 : 208). La réponse de Johannes Fabian est un appel à donner une présence à l'autre dont on ne parle qu'en son absence, et ce à partir d'une réflexion communicationnelle : comment parler de l'absent dans le texte et comment rendre compte de la matérialité de la communication. Mais l'auteur parle très peu de ce qu'implique pour le chercheur sa présence sur le terrain. Or, pour parvenir à rendre compte de la présence de l'autre et de la rencontre, il est nécessaire de prendre en compte une présence symétrique du chercheur, même s'il est plus important de laisser la place à la parole de ceux dont on veut parler. Dans la pratique, ce ne sont pas les *autres* qui parlent ou écrivent, mais bien le chercheur qui témoigne d'une expérience, donc d'une présence, lorsqu'il en parle en séminaire par exemple, ou lorsqu'il écrit le terrain, et nous en évoquerons certains aspects ici³. D'où l'intérêt et l'importance d'une réflexion sur ce que fait le chercheur, en termes de savoir, de sa présence et de ce qu'il ressent sur le terrain, de ses affects donc, non pas pour l'effacer derrière la parole et l'expérience des autres, par une écriture *neutre*, mais pour en faire un objet de recherche en soi.

Devant cette question de la prise en compte de ce savoir sensible, affectif et relationnel du terrain, les *sic* ne sont peut-être pas désarmées parce que nous travaillons sur les phénomènes de réception, sur le sens, sur une réalité relationnelle du social et sur les processus de médiation, en incluant également la matérialité de ces situations et des dispositifs de transformation. Ainsi, dans le cadre de la réflexion sur les pratiques de communication dans l'enquête de terrain, Joëlle Le Marec a-t-elle mis au jour l'importance des situations de communication comme étant des processus observables où prennent corps des savoirs appartenant à plusieurs points de vue simultanés et pas forcément complémentaires. Ceux-ci ne sont pas le résultat de l'enquête de terrain et la communication le moyen d'accéder à ces données, mais les savoirs sont constitutifs des situations d'enquête : « Ceux-ci n'existent que par les communications qui les actualisent en permanence » (Le Marec, 2002 : 66-67). Envisager le savoir comme étant partagé en situation, c'est-à-dire dynamique, parce qu'en dialogue, et toujours inscrit dans des relations, y

² « *Tension between re-presentation and presence* ».

³ La livraison de *Communications* (1994) consacrée à « l'écriture des sciences de l'homme » donne un bon aperçu de la question.

compris dans sa circulation ou non circulation, permet de sortir des clivages entre savoirs savant et profane ou universel et local. Le chercheur devient un témoin situé de ce savoir, impliqué dans ce qui s'énonce de ce qui se perçoit, mais également dans ce qui se perçoit de ceux qui énoncent. Cela évite de renoncer au sens, comme on peut le voir dans les approches – devenues dominantes – de l'acteur réseau qui donnent aux savoirs une perspective surtout relationnelle et logistique (Callon, 1988). Cela évite également de se limiter à une simple perspective de valorisation des savoirs dits locaux. Il est donc important d'interroger ce savoir en partage, de l'ordre de la communication, du vécu et de la rencontre.

Ceci posé, je souhaite explorer plusieurs dimensions. D'abord, je vais évoquer un terrain mené en Bolivie qui a servi de point de départ à ma réflexion. Il s'agissait de mesurer les effets du déplacement sur un lieu choisi pour son exotisme et sa distance, donc susceptible de montrer, en situation, ce que la présence physique du chercheur lui donne à sentir et comprendre, et qui reste généralement confiné dans une dimension tacite de la communication. La visée de cette enquête n'était pas ethnographique, mais épistémologique, comprendre la place du corps et des affects dans l'émergence du savoir pour le chercheur. L'approche peut sembler assez autocentrée : c'est moins *l'autre*, en tant que tel, qui m'intéressait que ce qu'il *nous* fait éprouver (en incluant dans ce nous le chercheur, ses *autres* et ses lecteurs). En fait, il s'agit d'un choix méthodologique, de comprendre la place du corps affectif du chercheur dans la recherche et non d'une volonté de produire de la connaissance ethnographique. Bien entendu, cela ne signifie pas pour autant une indifférence à l'autre, ni à sa compréhension du monde, mais constitue en quelque sorte un préalable : que me dit ce corps affectif qui me met en relation avec autrui et avec son monde ? J'essaierai ensuite de préciser conceptuellement ces formes de savoirs à partir de la coprésence des affects et du corps. Je conclurai sur une approche de la recherche de terrain qui assume son caractère limité et incarné, à partir de la perspective que propose Donna Haraway (2007).

Le terrain dit le sensible

Territoire indigène de Pilon Lajas et Parc Madidi, en Bolivie⁴ : j'arrive dans un village amérindien tacana après cinq jours de marche dans la forêt, en compagnie de deux membres du village à qui j'ai demandé de me servir de guide, afin de m'imprégner d'un environnement avant même d'arriver à mon lieu de séjour prévu. Je les ai rencontrés après plusieurs semaines de recherches pour trouver un moyen d'entrer en relation avec une communauté relativement isolée. Le caractère d'isolement était important pour moi, je voulais pouvoir éprouver

⁴ Le terrain exploratoire que je présente ici a été effectué à mes propres frais en 2010. Il avait pour but de fournir des éléments de contexte et d'analyse pour l'écriture d'un projet financé par l'Agence nationale de la recherche (ANR), avec une anthropologue spécialiste des Wayāpi, portant sur la communication des savoirs autochtones amérindiens. Ce projet n'a pas été retenu par l'ANR.

ce que signifie aller *au bord* de *l'Occident*, tout en dépassant les représentations nombreuses et très en vogue de populations indigènes vivant en harmonie avec la nature, largement inspirées de la littérature et du cinéma. Il ne s'agissait pas pour autant d'essayer d'entrer en contact avec une communauté ayant fait le choix d'un isolement volontaire, comme il en existe encore en Bolivie, c'est-à-dire qui fait le choix d'éviter tout contact extérieur. En fait, il s'agit plutôt d'un isolement relatif, mais qui constitue simultanément une entrave à l'amélioration des conditions sanitaires et au développement du système éducatif. Cependant, malgré une législation bolivienne en faveur de la protection des territoires indigènes, l'autonomie n'est pas garantie par l'éloignement géographique ou la présence dans un territoire indigène : il existe un conflit avec d'autres communautés (chimane surtout) sur l'extension du territoire qui subit, par ailleurs, une pression de colonisation à ses marges. De plus, il existe des campements illégaux pour l'exploitation forestière. Il reste que le territoire, et donc la revendication territoriale, est, pour la majorité des populations amérindiennes, le plus sûr moyen pour pouvoir et maintenir un mode de vie traditionnel (Robison, 2000).

Dès mon arrivée en Bolivie, je trouvais des agences de voyages à La Paz organisant des séjours en *ecolodge* de luxe à l'entrée du parc National Madidi et vantant la proximité de communautés amérindiennes vivant en pleine nature. Je voulais saisir des aspects de la vie d'une population amérindienne loin de ces clichés, donc loin des zones de contact avec les colons (zones d'abattage illégal de bois, tourisme à l'entrée du parc Madidi). Mon choix s'est porté sur la population tacana, pour les raisons évoquées plus haut, mais également parce que, depuis peu, elle s'ouvre timidement à l'extérieur en proposant un carbet ou un espace pour planter une tente dans un de leurs villages. Cela me donnait le bon prétexte pour me rendre sur place sans avoir à justifier de manière particulière ma présence.

Sur place, je me suis intéressé à ce qu'impliquait ma présence de touriste/chercheur pour les villageois et comment ceux-ci percevaient, prenaient en compte, comprenaient ma présence et m'en faisaient éventuellement part. Je cherchais à éprouver dans une configuration exotique le savoir tacite relationnel (Collins, Pinch, 1982), en me fondant sur l'hypothèse que ce savoir tacite ne fonctionnerait pas, nous obligeant à rendre plus explicites toutes les interactions. La langue ne pouvait pas suffire : nous nous exprimions dans un espagnol très approximatif, tous les gestes du corps devenaient d'autant plus signifiants, sans que nous ayons pour autant de code commun d'interprétation. Bien sûr, il s'agit d'une situation classique en ethnologie qui implique en général d'apprendre la langue autochtone. Ce qui m'intéressait était de faire apparaître l'épaisseur communicationnelle de toute situation de terrain, à partir de cette situation exotique, donc limite, en éprouvant les interactions au quotidien, les attentions, l'indifférence, les manières d'entrer en relation, les regards, les gestes, les invitations à partager de la nourriture, des techniques de pêche. Pour cela, il était nécessaire que s'installe une relation de confiance, qui se construit dans le temps et dès

la première rencontre. Tous les récits ethnographiques indiquent nettement la dimension du temps passé, du retour sur le terrain, parfois pendant des dizaines d'années, pour donner de la profondeur à la rencontre. La confiance donnée ne dépend bien sûr pas seulement du temps passé, mais aussi de l'intention du chercheur, de son implication, de son comportement. Or, comportement et intentions n'ont pas simplement à voir avec l'objet de la recherche, ils ont encore à voir avec la présence physique et ce qu'elle induit chez les hôtes (voir *infra*). À chaque interaction, j'étais jaugé et je m'interrogeais sur le type de présence que je livrais, produisant autant de matériel d'enquête pour essayer d'observer l'écart éprouvé par moi et par autrui, et pour voir ainsi comment la distance construit du sens partagé ou non. En l'occurrence, ce que j'aurai observé est fondamentalement tout l'indicible et le caractère ténu des observations, lié à ma présence *étrangère* et à ce que l'on peut appeler l'énigme de la rencontre (au sens de la *tuche* des Grecs).

Je citerai deux événements pour illustrer ma posture. Le premier est une partie de pêche et concerne le « faire avec », selon Johannes Fabian ou Jacques Perriault ; le second, que je détaillerai davantage, la relation sensible à l'autre, *via* une rencontre particulière.

Ce type d'immersion donne accès à la fois à une compréhension matérielle et symbolique d'un mode de vie, mais également à un partage sensible. Ainsi, au bout de onze jours passés dans le village, ce qui me semblait long et c'est déjà là une forme de partage sensible des temporalités de l'autre, on me proposa de participer à une matinée de pêche. Par le fait d'être invité à exprimer mes talents de pêcheur face aux jeunes (aux techniques de pêche élaborées) et sous le regard de leurs pères, j'ai pu saisir dans mon corps, ce que signifiait dépendre d'une source d'alimentation et être intégré totalement dans un écosystème. J'ai mesuré à la fois la joie de la pêche, clairement exprimée par mes hôtes, et le lien très fort à cet environnement sauvage dont *nous* dépendions entièrement, et en même temps la dignité que cela impliquait, du moins la dignité que je prêtais à cette population qui accepte les conditions de la vie dans la nature, et revendique une isolation volontaire (Napolitano, Ryan, 2007) face à différentes menaces (déforestations de plus en plus proches) et tentations (appel de main-d'œuvre des grandes fermes du Béni).

Il s'agissait pour moi de voir ce que la prise en compte de telles situations fait au savoir que nous en avons. Faire le choix d'aller à la rencontre de ce village à pied, par la seule voie terrestre accessible, m'a permis de vivre l'éloignement de ce village, dans un faire avec, et m'a fait sentir des décalages qui restent généralement hors propos, à la fois inscrits dans l'espace, dans les dispositifs, dans les discours, mais aussi dans ce que l'on appelle la matérialité et qui est difficile à comprendre si l'on ne vit pas effectivement les conditions pratiques de dénuement, et l'omniprésence de la forêt, de la pluie, des jaguars qui rôdent, des chiens à moitié sauvages qui aboient toutes les nuits, mais aussi la beauté et la diversité de la flore, les parfums et goûts, la présence étrange de quelques

objets de nos sociétés de consommation qui y trouvent une nouvelle vie. Cette immersion m'a permis d'approcher la compréhension de la complexité et de la difficulté de traduire des situations, en vivant le décalage, à partir d'un déplacement physique et d'une présence, et à partir d'une attention rendue aiguë du fait de vivre dans une situation physique que l'on ne saisit pas de l'extérieur : il ne s'agit pas que de la pluie et les conditions climatiques, mais aussi de la présence des animaux, de l'immensité perceptible de la forêt, de l'accès à l'eau et le rapport à l'eau, de l'indifférence des villageois au monde extérieur et à ma présence, et du partage à l'inverse d'avis et d'appréciations, par exemple sur la beauté d'un arbre, la saveur d'un poisson.

Mais je ne voudrais pas me contenter d'une description impressionniste d'une situation pour laquelle mes compétences de chercheur étaient finalement peu sollicitées, même si cette expérience a été tout à fait importante pour moi. Aussi voudrais-je relater un second événement qui m'a marqué, et qui permet de saisir le type de tension, tout d'abord émotionnelle, puis mentale, à laquelle j'ai été confronté dans cette situation limite. Après deux semaines passées à éprouver une sorte de distance enchantée, installée dans une cabane en *Jatata* (les feuilles d'un palmier) appartenant au frère du chef du village et située à côté de la sienne, celle-ci fut vite mise à mal par l'arrivée de visiteurs. Une rivière se trouvait à une demi-heure de marche du village, elle permet de rejoindre, en un à deux jours de pirogue à moteur, la première route. Pour moi, il était important de ne pas utiliser ce mode de transport, mais de me rendre à pied au village en passant par leurs territoires de chasse. Hélas, je vis arriver, par bateau à moteur, une mission médicale de promoteurs de santé (bien sûr, il s'agit d'une traduction de mon état émotionnel). Ceux-ci apportèrent six grosses caisses de matériel. Mon arrivée fut très discrète à côté de cette mise en œuvre, impressionnante dans l'environnement dans lequel je me trouvais. Bien sûr, cette situation est classique en termes d'intervention sur un territoire périphérique, et il est toujours possible de rationaliser la démarche d'intervention, ou de la justifier dans une approche de recherche-action ou même en termes de médiation. D'ailleurs, l'anthropologie de la santé est fortement concernée par ce type de questionnement et l'aborde largement par les thématiques du développement et de la participation négociée avec de multiples acteurs et contraintes (Vidal, 2010). Mais c'est précisément cette perspective dont je souhaiterais m'écarter. Le qualificatif de colonisateur me vint alors à l'esprit. Il est certainement excessif mais traduit ce que mon corps affectif éprouvait à ce moment. Le fait d'accepter cette pensée, au lieu de l'éliminer au nom d'un *ethos* scientifique, d'une neutralité axiologique, ouvre alors de nouvelles pistes. Qu'est-ce qui me donnait ce sentiment de colonisation ? Il ne provenait pas de l'attitude des infirmiers, du médecin et des bénévoles qui débarquaient ainsi. Après quelques échanges, je compris qu'ils n'étaient pas dupes du double rôle qu'ils jouaient : apporter une aide concrète – bien que peu aisée, dans le cas présent (une action de vaccination pour les enfants du village), à faire accepter comme telle par la population – pouvant susciter des réactions hostiles et participer à une forme de *disciplinarisation* et d'inscription des Tacana

dans des programmes gouvernementaux de prévention sanitaire. Ils pensaient même m'enrôler, si je le souhaitais, dans leur action, ce qui aurait pu constituer une entrée intéressante sur un terrain dans une autre situation. Mon malaise provenait plutôt des dispositifs déployés qui ne laissaient pas de doute quant à leurs manières de convaincre et d'imposer un point de vue et un programme d'action (ou bien : d'étendre les réseaux technoscientifiques). Tout ce qu'ils faisaient ne pouvait exister ou se développer en dehors de leur présence dans le contexte où l'on se trouvait : la mise en place d'un poste de vaccination, l'installation d'un groupe électrogène, d'une télévision et un lecteur de DVD. Dans quel but ? Permettre aux promoteurs de santé de montrer des vidéos de bonnes pratiques de santé. Mais ce que le film montrait était tellement éloigné de la situation sur place que cela en devenait absurde (se laver les mains au robinet... mais il n'y a pas d'eau courante et le savon est rare ; demander conseil dans une pharmacie... mais la première est à deux jours de bateau, quand il y a un bateau ; se faire vacciner... ah voilà justifiée la raison de leur présence), enrobé de clips de fête et de danses andines (rien à voir avec les peuples indiens des terres basses de l'Amazonie, c'est là au mieux une curiosité pour eux, au pire un affront dans le déni historique qui distingue et oppose les peuples andins et ceux de la forêt : les Incas ne sont jamais parvenus à les conquérir).

Ces clips étaient proposés en guise de distraction pour faire venir les villageois. J'en étais encore à éprouver un malaise vis-à-vis de ce mode d'imposition de ce qui ressemblait, au-delà des messages de prévention, à un discours sur la modernité, lorsque je vis que les Indiens commencèrent à se moquer des vidéos et que des éclats de rire gagnèrent toute la place. Je demandais autour de moi ce qui se passait. Mon voisin me dit que les danses les faisaient rire et qu'ils se demandaient pourquoi on leur montrait cela. En effet, utiliser la télévision comme moyen de rabattage était certes efficace (tout le village était venu), mais ne produisait probablement pas l'effet escompté. Plutôt qu'un dialogue, les intervenants sanitaires avaient choisi une approche technocentrée de leur intervention : le dispositif devait parler pour lui-même. La violence de la situation m'apparaissait soudain. Fascination du dispositif et pauvreté de la communication. Si la vaccination est un bien, ce ne peut être simplement une action menée sans la moindre attention portée à ce qui est simultanément véhiculé. En apportant ce bien, les membres de la mission fabriquent concomitamment une dimension de dépendance supplémentaire de celle déjà existante, dans le sens où ils fabriquent de la passivité et de la fascination (« là-bas tout est moderne ») vis-à-vis d'un monde lointain. La présence de la télévision – là où il n'y a ni électricité, ni téléphone – indiquait la valorisation d'un rapport au monde et à l'environnement en même temps que la campagne médicale. Par chance, les destinataires en riaient, et moi avec. Pour autant, cela ne signifie pas qu'ils ne voudront pas de cette télévision à l'avenir. Mais cela nécessiterait de posséder un groupe électrogène et d'aller s'approvisionner en essence alors même que le village ne possède aucun moteur pour pirogue. Cela impliquerait donc une modification de l'économie locale, une dépendance accrue envers l'extérieur, ce que les Tacana

ne désirent pas en raison de l'importance qu'ils accordent à leur autonomie sur leur territoire et à leur indépendance. En cela, ils diffèrent des Chimane. Mais il suffirait, par exemple, d'un don par une organisation non gouvernementale (ONG) d'une télévision à visée *éducative*, d'un groupe électrogène et de suffisamment d'essence, pour que de nouveaux réseaux sociotechniques apparaissent. Ce qui serait alors transformé dans l'opération, ce ne sont pas seulement les réseaux – on voit combien une perception sensible aborde différemment la situation – mais également le rapport subjectif à l'autre et à l'environnement.

C'est là que la compréhension éprouvée d'une situation locale peut venir éclairer des choix et conduire à une certaine prudence face aux programmes de développement, même si cette compréhension reste ténue, fondée sur de l'indicible et essentiellement consommée dans la relation (Certeau, 1980). On peut parler d'écosystème, à la suite d'Igor Babou (2011), qui ne se comprend que par imprégnation, montrant par là qu'il est impossible de proposer une solution externe en termes de développement par exemple. Ainsi ne s'agit-il pas de déterminer s'il serait bon ou non d'introduire des technologies de communication et des médias dans ces communautés. Le chercheur ne peut qu'observer et comprendre les pratiques. Toute compréhension vécue et affective de la situation ne pourra qu'être bénéfique à l'analyse, l'inscrivant dans l'épaisseur d'une compréhension incarnée et d'une rencontre, et revêt une dimension éthique qui ne dispense pas d'une vigilance méthodologique (voir, *infra*, Olivier de Sardan). On rejoint là les questions relatives à l'engagement du chercheur sur son terrain. À ce propos, dans le domaine de l'anthropologie – directement concerné par ces enjeux –, Barbara Glowczewski et Rosita Henry (2007), parmi d'autres chercheurs, montrent comment l'ethnologie peut être engagée, parce qu'impliquée sur ses terrains, et poursuivre une réflexion scientifique sur la construction des identités et des représentations dans un monde globalisé. Les dimensions affectives des rencontres comptent alors effectivement, même si elles sont tuées dans le discours scientifique que l'ethnologue rapporte de son terrain. Mais jusqu'où comptent-elles ? Comment prendre en compte ce savoir lié à la dimension affective de sa production ? Ce savoir de l'ethnologue rejoint ici celui de l'autochtone tel que défini par certains auteurs : caractérisé par son caractère ancré et holiste, tout en ayant une capacité analytique et susceptible d'évolution (Berkes, 1999). Ce qui peut alors devenir objet de recherche est la manière dont le savoir reste lié à son contexte de production.

Bien sûr, cette prise en compte sensible semble dire peu de la condition amérindienne ou même de la dignité des hôtes, mais elle les éclaire peut-être autrement. Beaucoup a été écrit au sujet de la dignité des Amérindiens qui ne se sont jamais laissés conquérir (Maybury-Lewis, 1992) et de leur lutte sur les terrains politique et juridique face à des entreprises intéressées par les ressources du sous-sol de leur territoire (Sawyer, 2004) et en Bolivie (Finer *et al.*, 2008 ; Postero, 2005). Il faut préciser que, en 2000 (la guerre de l'eau) et 2003 (la guerre du gaz), les protestations indigènes ont abouti à l'élection d'Evo Morales. Mais il s'agit

d'un mouvement essentiellement quechua et aymara, qui a néanmoins permis aux populations amazoniennes de revendiquer une participation démocratique alors que leur choix portait davantage vers un repli dans les territoires indigènes (Albro, 2010). À ce titre, la situation de la Bolivie est relativement singulière en Amérique latine, dans la mesure où la majorité de la population du pays est d'origine amérindienne et qu'il existe, à présent, une réponse politique gouvernementale quant au respect des droits des Amérindiens. À cet endroit, l'anthropologie s'intéresse beaucoup plus aux développements sanitaire, social, économique et politique de ces populations qu'à un maintien, parfois nostalgique, souvent idéalisé, dans une sorte d'état de nature rousseauiste (voir Th. Perreault, 2006). Il me semble qu'à travers ce que je décris il est possible de défendre une position différente, qui prenne en compte un rapport à la nature très fort sans pour autant tomber dans une idéalisation de l'état de nature.

Une telle prise en compte de la situation locale et sociopolitique constitue évidemment le fondement de toute enquête de terrain. Cependant, elle ne remplace ni n'élimine ce que la présence physique et affective permet de saisir de l'immersion dans un univers étranger; faisant vaciller les cadres de compréhension établis (du développement, des relations interculturelles, etc.) et permettant de les interroger autrement, d'un point de vue donnant une autre épaisseur aux choix locaux. L'isolement des Amérindiens se comprend comme un choix de vie assumé, comprenant le moins de contacts possible avec le monde moderne. *A contrario*, à deux journées de pirogue à perche, se trouve un autre village ayant fait un choix différent : il s'ouvre à un tourisme – dit durable et solidaire – promu par quelques agences qui tentent de développer des relations avec les Amérindiens et accueille dans deux cases des touristes ayant soif d'aventure insolite. Là-bas, la population chimane joue les *indiens à plumes* pour les touristes, contre bolívianos et dollars, et attend l'acquisition d'une télévision pour le village⁵.

Certes, le caractère ténu de ces observations montre qu'il est aisé d'ignorer ces éléments uniquement perceptibles par une imprégnation directe, par ce que *me* fait la présence en territoire tacana. Néanmoins, cette situation rapidement décrite témoigne d'une rencontre et d'un savoir situés dans un contexte d'intervention technologique et sanitaire dans un cadre pluriculturel. Au-delà des constats que l'on peut faire sur les politiques de développement ou sur la circulation généralisée des images, l'apport des sciences sociales dans ce type d'action concerne, au moins en partie, la prise en compte de la situation vécue par les populations locales, des conditions matérielles, des savoirs des populations destinataires, pour une construction d'un savoir *situé*. Bien sûr, l'avis des Tacana

⁵ Il s'agit d'un tout autre choix que j'ai pu éprouver en tant que touriste (bien) accueilli. On me demandait de rester à ma place de touriste-client, principale source de revenus pour les habitants qui leur permettrait d'accéder, du moins l'espéraient-ils, à une certaine modernité, sanitaire, économique, technologique. En m'abstenant de jugement de valeur quant à leurs choix, il reste que le rapport à l'autre s'en est trouvé bouleversé au point d'avoir dû chercher la rencontre à la marge du rapport contractuel imposé.

est prioritaire. Cependant, la perspective que je défends consiste également à prendre en compte le savoir sensible livré par le terrain. Celui qu'aucun savoir externe ne peut remplacer et qui a influencé ma compréhension de la situation amérindienne en Bolivie. Reste ensuite à comparer cette situation rencontrée localement avec d'autres, documentées, et à prendre en compte des enjeux sociaux, historiques et politiques plus larges.

Ce passage par la présence et la rencontre directe reste indispensable, non seulement pour la collecte de données et sa transformation en savoir (Passeron, 1996), mais aussi pour explorer d'autres types de savoirs. En effet, de quel type de savoirs sommes-nous dépositaires si ceux-ci se construisent sans, voire aux dépens des populations concernées ? Et sans une prise en compte de l'environnement, pas seulement social, culturel et matériel, mais également relationnel et inscrit dans le sensible, en particulier dans la relation à la nature ? Et, enfin, sans prendre en compte la manière dont ces savoirs sont travaillés par des rencontres sensibles et affectives ? Or, une telle posture n'est pas toujours admise car elle repose sur des éléments liés à un vécu qui reste ambigu comme dans toute situation de communication lorsqu'il n'y a plus de tacite relationnel qui puisse nous donner des cadres d'interprétation, mais que cette situation fournit simultanément une grande quantité de petits événements ténus qui dressent une vision incarnée et affective, non directement transposable en rapport de recherche.

Présence sensible sur le terrain et construction de savoir

Le terrain présenté a constitué une ouverture sur les savoirs communicationnels du terrain, c'est-à-dire des savoirs issus de cette expérience d'immersion, qui touche aux affects et à l'indicible de la rencontre. Pour désigner le savoir situé que le chercheur trouve et construit avec ceux qu'il rencontre à partir des expériences qu'il traverse, et non celles qui seraient imposées de l'extérieur, Anne-Marie Losonczy (2002) utilise le terme de « co-savoir relationnel ». Celui-ci se construit à partir d'une coprésence que l'auteure définit comme l'effet d'un ensemble de paroles échangées, de choses vues ensemble, d'émotions partagées, de vécu commun. Il ne peut donc pas être complètement séparé de ce terrain, c'est l'une de ses spécificités, mais aussi sa condition. Pour saisir ce savoir relationnel, il est nécessaire que le chercheur intègre son perçu, son vécu et son expérience sensible. Ce co-savoir n'est donc pas détaché de l'expérience de présence subjective du chercheur. Au contraire, il s'en nourrit. Comment intégrer cette expérience dans la recherche ? Selon Anne-Marie Losonczy, non pas en relatant simplement ces expériences dans un journal de terrain, mais en essayant de les partager lorsqu'elles se manifestent avec ses interlocuteurs par des paroles, des gestes, des attitudes en attente d'attitudes en retour qui sont autant de modalités de communication, certes ambiguës, que va mobiliser le chercheur pour travailler à ce que l'auteure appelle « l'énigme réciproque » et

construire, ensuite, un objet relationnel. Cet objet est « un co-savoir, une sorte de représentation commune, compromis négocié entre un savoir externe et un savoir interne, créant une relation affectée d'une forte composante émotionnelle entre observateurs et observés » (Losonczy, 2002 : 95).

Plutôt que de savoir si les sentiments du chercheur interfèrent ou non avec la recherche, ou si le chercheur est émotionnellement trop impliqué sur son terrain, la question qui se pose alors est celle du savoir, comment prendre en compte ce savoir produit par l'exégèse interne. L'exégèse interne concerne les « gloses et conduites, spontanément produites lors d'événements, en situation d'intimité culturelle entre les interlocuteurs » (Galinier, 1997 : 11, 203), à la différence de l'exégèse externe qui concerne les énoncés produits à la demande du chercheur. Si l'on considère cette exégèse interne, on comprend que la recherche n'est possible qu'à la condition que ces sentiments soient entendus et pris en compte. Bien entendu, s'ensuit la question de la traduction du co-savoir relationnel en texte ethnographique (voir *supra*). Pour le moment, il est important de pointer que ce savoir est inscrit dans l'espace physique, affectif et communicationnel.

Lors de l'exégèse interne, la qualité de présence du chercheur importe. Autrement dit, elle suppose un engagement corporel du chercheur en tant que présence d'un sujet. Une telle présence implique des qualités d'écoute des paroles que le chercheur entend ou qui lui sont confiées. Celle-ci n'est en aucun cas une chambre d'enregistrement de données scientifiques. En un sens, elle constitue le fondement de toute situation de rencontre, mais elle permet une écoute *sensible* dont l'importance n'est pas négligeable pour la compréhension du social (Barbier, 1997). D'ailleurs, c'est souvent ce qui surprend dans les enquêtes : les personnes que l'on rencontre sont satisfaites de parler et acceptent de prendre du temps pour le faire. Je suis convaincu que les Tacana ne m'auraient pas invité à leur pêche s'ils n'avaient pas vu que j'étais réellement à l'écoute de leurs positions, sans condescendance et sans naïveté. Cette écoute prend le parti de l'attention à la complexité de chaque situation d'interlocution et à ce qui fait la spécificité de chaque rencontre. Plus encore, elle peut s'entendre en anthropologie du développement, par exemple contre la tentation interventionniste ou des postures plus ou moins *populistes* (Olivier de Sardan, 1995b)⁶, comme une attention réflexive sur sa propre posture, notamment par rapport à ce qui sera fait des témoignages recueillis. Cette attention portée à sa propre posture n'est pas qu'une exigence méthodologique, il s'agit également d'une exigence éthique et épistémologique.

⁶ J.-P. Olivier de Sardan (1995b) distingue populismes moral, idéologique et méthodologique. Le premier considère que ceux d'en bas doivent être pris en compte (mais comment, par qui ?) parce qu'ils ne le sont pas. Le deuxième exalte les vertus du peuple, sur un mode souvent stéréotypé, qui peuvent cependant s'inverser en valeurs. Le troisième s'intéresse aux systèmes de représentation, aux rationalités et logiques de production symbolique, en prenant en compte les contextes et les significations. Seule l'analyse du populisme méthodologique, éventuellement combinée avec celle de la domination (mais pas une analyse de la domination seule), permet de prendre en compte le savoir de l'autre.

Beaucoup de nuances sont nécessaires à la prise en compte des émotions. À chacun de voir la finesse de l'analyse qu'il peut produire du moment qu'il sait qualifier les états qu'il éprouve. Ce n'est pas toujours facile et témoigne parfois d'inégalités dans les capacités expressives de chacun. D'où un rôle possible de l'ethnologue comme médiateur. Mais l'enjeu n'est pas seulement communicationnel, il est aussi politique : prendre en compte cette parole des émotions, c'est recueillir un témoignage sur la manière de vivre des relations, de la vie en commun et du partage possible ou non des émotions. Et si ce savoir du corps est politique, sa non-prise en compte l'est tout autant. À ce titre, et à la suite de travaux tels ceux de Georges Balandier, d'Alfred Métraux, de Michel Leiris et de Georges Bataille – qui ont précisément cherché à penser le corps et le vivant qui s'y exprime –, certains anthropologues, dont François Laplantine (2009), s'emploient à (re)donner un corps aux sciences sociales en prenant en compte le sensible. Dans son anthropologie modale, le chercheur propose de prendre en compte tous les éléments qui renvoient à l'indicible, mais qui peuvent néanmoins être considérés par le langage (Laplantine, 2009). En outre, ses références nombreuses aux œuvres cinématographiques indiquent que le recours à l'art et à l'image filmique constitue un moyen, et non un obstacle, pour accéder à une compréhension plus dynamique des réalités sociales ou humaines telles qu'elles sont vécues dans des corps.

La connaissance par corps

Si la connaissance du terrain est une connaissance incarnée, alors il faut expliciter ce que signifie penser avec le corps dans les sciences sociales, et apprendre à comprendre le discernement que permet ou non le corps sensible, discernement qui est à la base de toute faculté critique. Le corps est ici le vecteur indispensable qui permet d'expérimenter un tel savoir acquis par l'expérience et l'échange. Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995a : 76) parle de connaissance sensible par imprégnation sur un terrain, qui « s'acquière pour une grande part inconsciemment, comme une langue, par la pratique ». Seul l'engagement de son corps permet de faire un lien entre ce que l'on a vu, vécu, expérimenté et ce que l'on énonce, autrement dit, d'incarner un questionnement. Le corps est l'opérateur qui permet d'isoler le caractère spécifique d'une situation par rapport aux autres vécues. Ainsi, si le corps est bien étudié en sciences sociales comme objet scientifique, dans le sens *d'avoir un corps* (Le Breton, 1990), peut-il également être considéré comme la modalité d'accès au monde (être un corps), comme *notre* sensibilité et *nos* affects d'humains. Avant d'avoir un corps, nous sommes un corps. Il ne s'agit pas d'étudier les effets des affects sur la cognition (ce serait encore envisager le corps comme objet), mais bien de prendre en compte la nature corporellement impliquée, ou incarnée, de la recherche de terrain. Ce que j'interroge concerne donc ce second aspect, c'est-à-dire la perception vivante d'un sujet qui explore un terrain, avec tout ce que cela implique au-delà du représenté, ou même du représentable.

Selon Jeanne Favret-Saada, rendue célèbre par son ethnographie de la sorcellerie dans le bocage (2009), le terrain est une situation dans laquelle chacun, y compris l'ethnologue, est totalement impliqué dans des relations qui ne sont jamais neutres, et chaque parole, chaque geste sont chargés de sens. Certes, le terrain particulier de son étude implique peut-être un type extrême de rapport avec celui-ci. Le corps de l'ethnologue devient le lieu d'expression d'affects qui constituent des éléments essentiels de compréhension des situations d'ensorcellement qui, bien entendu, ne sont jamais des *informations*, des *documents*, des *faits*. En d'autres termes, comme moi ici, elle travaille sur ce qui ne fait pas trace, au sens sémiotique, mais qui peut uniquement se vivre en situation. Selon la chercheuse, un obstacle épistémologique doit être vaincu pour pouvoir rendre compte d'un élément essentiel du terrain : la présence des affects (Favret-Saada, 2009 : 145). Ceux-ci ne sont pas simplement des constructions culturelles qui n'ont pas de consistance en soi. L'affect est une impression, un ressenti ou une qualité émotionnelle, c'est-à-dire une disposition tant physiologique que psychique qui peut donner lieu à représentation, mais qui n'est pas de l'ordre de l'idée. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il soit impossible de produire des concepts partant de cette réalité. L'obstacle épistémologique en question est celui du grand partage entre raison et nature : d'une part, ce qui se décrit par l'entendement et, d'autre part, tout ce qui – incontrôlable – ne suit pas les modèles rationnels de description du monde. D'ailleurs, il s'agit d'une question à laquelle on est confronté dans toute analyse du rapport à la nature. Par exemple, le fait d'être touché par la beauté de la nature (Babou, 2009) participe de la construction du sens d'une expérience de terrain, en relation avec d'autres qui éprouvent un tel sentiment, même si cela semble difficile à prendre en compte par les sciences sociales (pas assez de distance, trop de subjectivité, d'idéologie, d'imaginaire, de sensible, etc.)⁷. De même, ce que je retiens de ma rencontre avec les Tacana est bien de l'ordre du sensible et de l'affect : rencontrer un mode d'existence radicalement autre permet de percevoir comment les corps existent en relation avec un environnement, ce que nous avons tendance à oublier dans nos modes d'existence occidentaux.

Pour faire science, il faut recourir aux concepts, et en cela se détacher d'une réalité sensible. Mais cela n'implique pas de l'évacuer purement et simplement. Les notions d'engagement et de distanciation selon Norbert Elias (1993) permettent de mettre cette tension en évidence. Le sociologue souligne la nécessité et la difficulté d'arriver à une distanciation dans les sciences de l'homme, car « il est indispensable pour comprendre le mode de fonctionnement des groupes humains, d'avoir accès aussi de l'intérieur à l'expérience que les hommes ont de leur propre groupe et des autres groupes ; or on ne peut le savoir sans participation et engagement actifs » (*ibid.*: 28). Selon l'auteur, dans

⁷ Il s'agit également de prendre en compte la nature autrement : la nature (dont le corps fait partie), domaine que seules les sciences pourraient étudier, a été pensée comme extérieure à la civilisation (Latour, 2004) bien qu'elle n'ait jamais été hors de l'humanité.

les sciences sociales, il y a *double bind* (« double contrainte ») car nous étudions des situations qui nous engagent émotionnellement tout en nécessitant une distanciation de notre part. Il semble que c'est l'écriture qui permet largement ce travail de distanciation, mais il est important de ne pas simplement évacuer la charge émotionnelle par le contrôle intellectuel sans se laisser *traverser* par elle. L'opposition entre affects et raison masque des enjeux importants pour les sciences sociales, car cette opposition est commode pour pouvoir construire un modèle rationnel de la culture, de la nature ou du savoir, tout en évacuant ce qui pourrait troubler la généralisation de ce modèle.

Selon Jeanne Favret-Saada (1994), la question des émotions et de l'affect a abouti à une mise à distance et à une séparation plus qu'à une réelle prise en compte de ceux-ci. Elle précise que, pour Max Weber, l'opposition entre compréhensions émotionnelle (ce qui n'est pas le cas le plus fréquent) et intellectuelle renvoie à la séparation, classique, entre l'idée et le sensible. Par voie de conséquence, cette opposition renvoie également au fait que l'affect défait, par le *parasitage* que produisent les émotions, ce que l'intellect construit (en termes d'idéaltype), indiquant par là une opposition entre ce qui construit le social et ce qui n'y aide pas, à savoir tout ce qui ne rentre pas dans une forme *routinisée* de procédures ou de traditions. Or, Jeanne Favret-Saada (2004 : 8) indique pour la connaissance ethnographique toute l'importance des affects du chercheur lui-même, car, si les chercheurs « maîtrisaient à ce point leurs propres paroles, leurs gestes et leurs affects, comment pourraient-ils apprendre quoi que ce soit qui compte » ? Du même coup, le corps est évacué, non pas en tant qu'objet à étudier, mais en tant qu'élément faisant irruption dans l'intelligibilité du monde et de la société, à travers ce qui n'est pas considéré, précisément, par cette intelligibilité. Seuls les aspects idéels, symboliques et culturels de l'expérience humaine sont pris en compte. Si d'autres chercheurs, à commencer par Charles S. Peirce et Sigmund Freud, ont œuvré à l'intégration de cette sensibilité inscrite dans le corps, les sciences sociales ne sont pas pour autant sorties d'une coupure entre ce qui est compréhensible par la raison et par la représentation, et ce qui reste dans les eaux troubles du sensible, de l'affect... et de la nature. Un exemple caractéristique est le fait de rejeter les émotions dans les disciplines de la psychologie et de la psychanalyse (Devereux, 1967), ou de cantonner l'expression des états émotionnels au journal de terrain. Au lieu de prendre en compte ce que le sensible peut exprimer à l'endroit de ce qui existe en commun, les relations sur le terrain sont considérées à partir des transferts et contre-transferts qui s'y jouent, donc à partir de ce qu'apporte le chercheur et non de ce qui peut exister, en dehors de lui.

Pour en revenir à l'enquête de terrain, dans la prise en compte du sensible, l'important n'est pas tant le fait que le chercheur témoigne ce qu'il éprouve sur le terrain (éventuellement par rapport à sa propre histoire) que de prendre en compte pour sa recherche ce que produit cette épreuve dans la relation aux autres et dans l'orientation qu'elle donne à son enquête. Cette dernière ne dure qu'un temps, et il n'y a pas de réciprocité entre le chercheur et ceux qui vivent

(parfois difficilement) la situation qu'il tente de décrire. Il ne s'agit pas d'essayer de rendre les situations réciproques, dont le travail sur l'empathie en ethnologie en rend compte (Gallenga, 2008). Cependant, ce qu'éprouve le chercheur sur le terrain a du sens car cette épreuve est partagée avec d'autres. L'enjeu est donc bien celui d'un partage du sensible, ce qui ne signifie pas partager les mêmes émotions, mais mettre à l'épreuve les paroles et les affects à l'aune d'un sensible. Comme l'exprime Jacques Rancière (1995), ce partage est politique car il touche au vivre ensemble, à l'éprouver ensemble, qui ne saurait être réduit à l'unicité d'un récit de la raison, c'est-à-dire à un discours qui n'a plus de corps. Prendre en compte ce partage du sensible constitue une entrée dans la relation, avec tout ce que cela suppose de difficultés, d'incompréhensions ou de ruptures possibles, c'est entrer dans la rencontre. Selon cette perspective, c'est moins le savoir construit – *a posteriori* et à partir du terrain – qui est précieux, que le savoir incarné qui s'élabore depuis une expérience de la relation. La prise en compte du sensible conduit le politique dans le terrain de recherche, en posant, dans la rencontre avec autrui, « l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant » (*ibid.* : 53). Ainsi prendre en compte les affects ne revient-il pas à proposer une auto-analyse de ses motivations pour aborder tel ou tel terrain, ou à questionner les interférences projectives dans ses relations à autrui, mais à interroger ce qui se partage sur le terrain et qui construit le sens. Bien sûr, ce sens dépasse le dit, comme le visible et le dicible⁸.

Conclusion

J'ai voulu montrer qu'un ensemble de savoirs du terrain n'existent que par la prise en compte de la présence du chercheur, et par la posture politique du partage du sensible, c'est-à-dire de l'égalité des êtres parlants dans toute rencontre et interlocution. Je propose une lecture relationnelle *incarnée* de tout savoir de terrain. Les techniques d'enquête n'imposent pas cette condition et pour cause, puisqu'il ne s'agit pas, en général, de rendre compte de relations ou de présences. Considérer le savoir du terrain comme un résultat de la rencontre sensible et incarnée conduit à une tout autre approche : celle qui consiste à assumer son caractère limité, ambigu et ténu, c'est-à-dire non transparent. Or, les *sic* travaillent précisément sur cette non-transparence des communications et des savoirs, aux médiations que ceux-ci impliquent, aux ambiguïtés de la relation, aux formes de confiance, au-delà de tout *contrat de communication* (Jeanneret, Patrin-Leclerc, 2004). Il devient alors possible d'intégrer, dans le savoir du terrain, les affects en situation, l'énigme de la rencontre, les temporalités vécues et le faire avec, le

⁸ A.-M. Losonczy (2002) insiste, par exemple, sur le silence, chargé de sens, qui permet à la relation à l'autre de s'installer dans sa culture, de se développer et qui donne de l'épaisseur aux paroles. Particulièrement en situation de conflit, le silence (mais pas sans présence !) permet d'articuler de manière non violente des conflits d'interprétation, de territoire, ou de tisser du lien là où les questions ne trouvent pas de réponses.

partage du sensible, la connaissance qui se fait par imprégnation, la construction d'un co-savoir actualisé dans les communications qui le fonde, les déplacements et médiations qu'ils impliquent. Toutes ces notions participent d'une approche du terrain fondée sur le corps ; articulées à une perspective utilisant les *sic*, elles précisent ce qu'est un savoir incarné du terrain.

Ce savoir concerne peut-être davantage l'expérience de vie du chercheur, les rencontres qu'il aura pu faire, en ce qu'elles lui auront permis d'avancer dans sa compréhension partagée et partageable, que la production de résultats autonomes. Ainsi cette exploration de la place du sensible et du corps dans l'enquête de terrain interroge-t-elle la peur de ne pas (plus) avoir de maîtrise sur le savoir produit. La perte des repères, l'incompréhension, l'indécision, l'errance, l'usurpation de soi, sont peut-être des caractéristiques de l'enquête de terrain. Accepter de ne pas maîtriser une situation est concevable sur le terrain, mais l'est moins dans l'écriture scientifique. Cette référence au corps, loin de donner prise à l'irrationalité, est un appel à une démarche plus modeste, qui considère le savoir comme lié au corps et à ses expériences. Cela signifie que le point de départ est le corps, et que l'on ne doit cesser d'y faire référence. Éliminer le corps de la connaissance en sciences sociales revient à évacuer ce qui témoigne de la limite de la connaissance possible. Ce geste renvoie à une volonté de maîtrise par les sciences sociales dans la compréhension des expériences humaines. Donna Haraway (2007) a précisément pointé les conséquences épistémiques d'un tel déni. À travers une analyse des sciences considérée comme une entreprise de conquête épistémique, sémiotique et territoriale, son approche s'inscrit à la fois dans les *Sciences studies* et les *Gender studies*. Elle pense des savoirs situés, par opposition à une volonté scientifique d'une perspective qui englobe tout par rapport à la vérité :

« Il nous faut apprendre dans nos corps, ces corps doués d'une vision de primate, en couleur et stéréoscopique, comment relier [l'objectif de défendre le caractère incarné de toute vision] à nos scanners théoriques et politiques de façon à dire où nous sommes et où nous ne sommes pas, dans ces dimensions de l'espace mental et physique que nous savons à peine nommer. Alors, de façon moins perverse qu'il n'y paraît, l'objectivité s'affirme comme une affaire d'incorporation particulière et spécifique, et plus du tout comme la vision mensongère qui promet de s'affranchir de toutes les limites et de la responsabilité. La morale est simple : seule la perspective partielle assure une vision objective » (Haraway, 2007 : 117).

Donna Haraway déconstruit les oppositions entre objet et sujet, ou encore entre nature et culture. Mais son objectif n'est pas que théorique, elle travaille aussi aux moyens d'arriver à une posture *réellement* scientifique, en posant la question de la responsabilité du chercheur pour qu'il assume une vision partielle. Cette responsabilité est mise à mal dans le contexte actuel d'injonctions de plus en plus pressantes portées à l'endroit des sciences sociales pour qu'elles donnent des gages de leur efficacité et de leur capacité à produire, par indicateurs interposés, des savoirs maîtrisés et *utilisables*, et non d'un questionnement vivant qui s'alimente des situations partagées et incarnées et des limites de ce qui peut être avancé au nom de ce qui fait sens en commun.

Références

- Albro R., 2010, « Confounding Cultural Citizenship and Constitutional Reform in Bolivia », *Latin American Perspectives*, 37 (3), pp. 71-90.
- Babou I., 2009, *Disposer de la nature. Enjeux environnementaux en Patagonie argentine*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- 2011, « Le déplacement : une dimension d'analyse et une modalité pour comprendre les relations entre nature, science et société », *Questions de communication*, 19, pp. 215-234.
- Barbier R., 1997, *L'approche transversale. L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Éd. Economica.
- Bateson G., 1977, « Les usages sociaux du corps à Bali », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 14, avr., pp. 3- 33.
- Berkes F., 1999, *Sacred Ecology*, New York, Routledge, 2008.
- Bourdon J., 2011, « L'interdisciplinarité n'existe pas », *Questions de communication*, 19, pp. 150-170.
- Callon M., dir., 1988, *La science et ses réseaux*, Paris, Éd. La Découverte.
- Caratini S., 2004, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Certeau M. de, 1980, *L'invention du quotidien, tome 1 : les arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- Collins H., Pinch T., 1982, *Frames of meaning*, London, Routledge.
- Communications, 1994, « L'écriture des sciences de l'homme », 58.
- Despret V., 1999, *Ces émotions qui nous fabriquent : ethnopsychologie de l'authenticité*, Paris, Éd. Les Empêcheurs de tourner en rond.
- Devereux G., 1967, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, trad. de l'anglais par H. Sinaceur, Paris, Flammarion, 1980.
- Elias N., 1993, *Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance*, trad. de l'allemand par M. Hulin, Paris, Fayard.
- Fabian J., 1992, *Time and the work of anthropology, critical essays 1971-1991*, Philadelphie, Harwood Academic Publishers.
- 2006, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Paris, Anacharsis.
- Favret-Saada J., 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, 22, pp. 93-108.
- 2004, « Glissements de terrain », *Vacarme*, 28. Accès : <http://www.vacarme.org/article449.html>. Consulté le 14/11/12.
- 2009, *Désorceler*, Paris, Éd. L'Olivier.
- Finer M. et al., 2008, « Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples », *PLOS ONE*, 3 (8). Accès : <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0002932>. Consulté le 10/11/12.
- Fleury B., Walter J., 2011, « Interdisciplinarité, interdisciplinarités (2) », *Questions de communication*, 19, pp. 143-154. Galinier J., 1997, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel otomi*, Paris, Presses universitaires de France.
- Galisson P., 1996, *The Disunity of Science Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, Stanford University Press.

- Gallenga Gh., dir, 2008, « L'empathie en anthropologie », *Journal des anthropologues*, 114-115, pp. 9-219.
- Glowczewski B., Henry R., éd, 2007, *Le défi indigène*, Paris, Éd. Aux lieux d'être.
- Hacking I., 1999, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. de l'anglais par B. Jurdant, Paris, Éd. La Découverte, 2001.
- Haraway D., 2007, *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Éd. Exils.
- Heinich N., 2006, « Pour une neutralité engagée », in : Meyer V., Walter J., dirs, *Formes de l'engagement et espace public*, Nancy, Presses universitaires de Nancy.
- Henry M., 1987, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, Presses universitaires de Nancy.
- Hert Ph., 1999, « Quasi-oralité de l'écriture électronique et lien social : la construction du vraisemblable dans les communautés scientifiques », *Réseaux*, 97, pp. 211-260.
- 2005, « Le terrain irréductible », *Questions de communication*, 8, pp. 121-134.
- 2008, « L'image comme analyseur de pratiques médiatiques dans le laboratoire de sciences », *Communications et langages*, 157, pp. 63-76.
- 2012, « Art, anthropologie et corps : la réflexivité du chercheur... et celle du clown », *Espaces réflexifs (carnet de recherche)*, 14 févr. Accès <http://reflexivites.hypotheses.org/815>. Consulté le 10/11/12.
- Hert Ph., Paul-Cavallier M., dirs, 2007, *Sciences et frontières : délimitations du savoir, objets et passages*, Cortil-Wodon, EME.
- Jeanneret Y., 2008, *Penser la trivialité. Tome 1 : la vie triviale des êtres culturels*, Paris, Hermès.
- Jeanneret Y., Patrin-Leclerc V., 2004, « La métaphore du contrat », *Hermès*, 38, pp. 133-140.
- Jurdant B., 1999, « Le désir de scientificité », *Alliage*, 41-42, pp. 147-145.
- Lahire B., 1996, « Risquer l'interprétation », *Enquête*, 3, pp. 61-88.
- Laplantine F., 2009, *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Éd. Le Tetraèdre.
- Latour Br., 2004, *Politiques de la nature*, Paris, Éd. La Découverte.
- Le Breton D., 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France.
- Leleu-Merviel S., 2010, « De l'infra-conceptuel à des données à horizon de pertinence focalisé », *Questions de communication*, 18, pp. 171-184.
- Le Marec J., 2002, *Ce que le « terrain » fait aux concepts : vers une théorie des composites*, habilitation à diriger des recherches, université Paris Diderot – Paris 7.
- 2008, « Un nouveau regard sur le terrain en communication : les banques d'images des organismes scientifiques », *Communication et langages*, 157, pp. 49-62.
- Losonczy A.-M., 2002, « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique », in : Ghasarian C., éd., *De l'ethnographie à la l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Paris, A. Colin.
- Martin-Juchat F., 2008, « Penser le corps affectif comme un média », *Corps*, 4, 1, pp. 85-92.
- Maybury-Lewis D., 1992, *Millenium : tribal wisdom and the morden world*, Michigan, Viking.
- Napolitano D. A., Ryan A. S., 2007, « The dilemma of contact : voluntary isolation and the impacts of gas exploitation on health and rights in the Kugapakori Nahua Reserve, Peruvian

- Amazon », *Environmental Research Letters*, 2 (4). Accès : stacks.iop.org/ERL/2/045005. Consulté le 10/11/12.
- Olivesi, S., 2005, « Le terrain : une mythologie scientifique ? », *Questions de communication*, 7, pp. 161-184.
- Olivier de Sardan J.-P., 1995a. « La politique du terrain », *Enquête*, 1, pp. 71-109.
- 1995b, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.
- Passeron J.-C., 1996, « L'espace mental de l'enquête II : l'interprétation et les chemins de la preuve », *Enquête*, 3, pp. 89-128.
- 2005, *Le raisonnement sociologique : un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, A. Michel.
- Perreault Th., 2006 « From the Guerra Del Agua to the Guerra Del Gas: Resource Governance, Neoliberalism and Popular Protest in Bolivia », *Antipode*, 38 (1), pp. 150-172.
- Postero N., 2005, « Indigenous Responses to Neoliberalism : A Look at the Bolivian Uprising of 2003 », *Polar : Political and Legal Anthropology Review* », 1, 28, pp. 73-92.
- Rancière J., 1995, *La mésentente*, Paris, Galilée.
- Robison D. 2000. « Los primeros pasos para un monitoreo social y medio ambiental de la Tierra Comunitaria de Origen y Reserva de Biosfera Pilon Lajas », in : Miranda C., Oetting I., dirs, *Experiencias de monitoreo socio-ambiental en Reservas de la Biosfera y otras áreas protegidas en la Amazonía*, La Paz, Unesco.
- Sawyer S., 2004, *Crude Chronicles : Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Durham, Duke University Press.
- Sillitoe P., Bicker A., Pottier J., 2002, *Participating in development*, London, Routledge.
- Strathern M., 1995, *Shifting Contexts : Transformations in Anthropological Knowledge*, London, Routledge.
- Vidal L., 2010, *Faire de l'anthropologie : santé, science et développement. Santé, science et développement*, Paris, Éd. La Découverte.
- 2011, « La focale anthropologique : l'interdisciplinarité à travers la "fabrique" de la discipline », *Questions de communication*, 19, pp. 201-214.