

David Berliner

Abstract

Participant observation nowadays constitutes a fully legitimate research method as well as an existential attractor for many anthropologists. In this essay, I look at the desire for ethnographical participation and the pleasure and pain that can result from this experience. I describe the participatory inquiry as an existential and intellectual adventure, that of a chameleon-man, which involves complex human skills, such as empathy, imitation and playing to be another.

En regardant dernièrement *Zelig* (1983), la comédie de Woody Allen où le personnage principal est celui d'un « homme-caméléon » dont l'identité se transforme au contact d'autres identités (il devient gros parmi les obèses, nazi en présence de Nazis, noir avec des Noirs et j'en passe), j'ai été frappé par la ressemblance avec la figure contemporaine de l'anthropologue. Non que l'anthropologue soit, en toutes circonstances, cet homme-caméléon que *Zelig* incarne, mais, dans le répertoire des postures de recherche qu'il déploie régulièrement figure une quête expérientielle, emblématique de notre discipline (même si elle est aujourd'hui partagée par des sociologues compréhensifs et des spécialistes du qualitatif) : tenter de se mettre temporairement dans la peau de quelqu'un d'autre. Au nom d'une nécessaire intimité avec leurs sujets d'étude, les anthropologues ont, depuis Malinowski (selon l'histoire officielle) jusqu'à ce jour, fait de l'observation participante le squelette méthodologique de leur discipline. Mais, peut-on la réduire à un seul dispositif de production du savoir anthropologique ? À la considérer uniquement comme une tactique de recherche, comportant pièges et limites, ne risque-t-on pas d'évacuer ce qui en a fait un attracteur existentiel et intellectuel

pour des générations d'anthropologues qui, par-delà les difficultés matérielles et psychologiques de l'entreprise, ne cessent d'y revenir ? Alors que de nombreux textes proposent de réfléchir sur les conditions de possibilité de la participation (Berliner 2008 ; Favret-Saada 1990) et sur les divers types de participation possibles (DeWalt & DeWalt 2002), je m'étonne que l'on ne se soit pas davantage intéressé au désir que suscite, pour l'anthropologue, l'expérience du « prendre-part », ainsi qu'au plaisir grisant et aux souffrances qui peuvent en découler. Certes, la jubilation du chercheur s'exprime aussi dans sa capacité à résoudre une énigme scientifique, que Ramon Sarró et Antónia Pedrosa de Lima (2006) associent au travail d'un détective, celui qui interroge des témoins, suit des pistes et accumule des faits. Il y aurait, pour Jean Pouillon, un plaisir ressenti « à ne pas comprendre », car « on se plaît à imaginer qu'il y a beaucoup à comprendre » (1993 : 152) ; ou encore, celui d'avoir réussi à faire entrer certains aspects complexes du réel dans des mots et phrases rigides, l'anthropologue-écrivain contemplant parfois son texte fini avec une certaine satisfaction. Mais il y a plus. Dans cet essai, je vais porter mon attention sur la dimension participative de l'anthropologie et montrer combien cette dernière constitue une aventure existentielle et intellectuelle qui fait intervenir des compétences humaines complexes, celles de l'empathie, de l'imitation et du jeu à être un autre. Je ne prétends pas que ces réflexions permettront d'englober la diversité de toutes les enquêtes ethnographiques (ceux qui revendiquent une observation sans participation ne s'y retrouveront certainement pas), mais de nombreuses lectures, discussions et mes propres expériences de recherche m'ont convaincu que participer, c'est aussi souvent jouer à être quelqu'un d'autre, une entreprise où l'anthropologue flirte avec le danger, la sortie de soi dans l'autre.

Le processus d'indigénisation d'un *outsider* est une opération aussi vieille que le furent les rencontres interculturelles. Les exemples abondent d'Occidentaux capturés par des populations autochtones et qui deviendront eux-mêmes des indigènes. En témoigne déjà aux^e siècle, Diogo Álvares Correia, dit « Caramuru », dont le navire coule au large du Brésil. Recueilli par des Indiens Tupinamba, il se marie avec la fille d'un chef local et devient un intermédiaire commercial entre les colons portugais et les populations du lieu. Pourtant, une telle proximité constitue également un problème. À l'époque coloniale, se déploie une peur de la contagion inhérente au racisme de l'époque, qui instaure des frontières étanches entre colonisateurs et colonisés (Stoler 2002). L'angoisse du *going native*, de devenir indigène, s'empare des colons qui sont invités à ne pas entretenir de contacts prolongés avec les locaux et même à éviter les ressemblances vestimentaires (Fontaine 2001). Qu'il suffise de penser à Kurtz, le collecteur d'ivoire d'*Au cœur des ténèbres*, un individu abîmé physiquement et psychologiquement parce qu'il est resté trop longtemps dans la jungle,

au contact de ses habitants et de ce climat délétère, lui aussi tenu pour responsable d'une telle transformation. Effrayants, les espaces lointains colonisés constituent également, pour certains, des

hétérotopies¹, des espaces de libération, surtout sexuelle, qui contrastent avec l'Europe bourgeoise. Au loin, l'on peut aimer des femmes très jeunes (tel un Gauguin) et des hommes (comme Lawrence d'Arabie), un désir d'ailleurs que le tourisme sexuel d'aujourd'hui continue à rendre possible (Berliner 2011). Et le trope de ces Occidentaux qui participent « trop » dans les mœurs locales hante toujours la culture populaire contemporaine (souvenons-nous seulement de quelques films comme *Danse avec les loups* de Kevin Costner ou *Avatar* de James Cameron).

À la fin du XIX^e siècle, la question de la participation devient partie prenante d'un projet scientifique de description de l'altérité. Nul besoin de revenir ici sur les principes méthodologiques systématisés par Malinowski (nous invitant à quitter les missions et les administrations coloniales et à vivre au milieu des indigènes)². Devenir l'un des leurs et tenter de saisir le point de vue des indigènes afin de produire un savoir scientifique constitueront désormais la pierre angulaire de notre discipline. Certes, nombreux sont ceux qui poursuivront leurs enquêtes à la *Griaule* en convoquant leurs informateurs sous la tente ou dans la véranda. Malinowski lui-même n'a pas été un fervent participant, comme en témoigne son *Journal*. Pourtant, nombre de ses successeurs ont mis en pratique les conseils éclairés du maître. Lors de son terrain chez les Lesu de Papouasie en 1930, alors qu'elle doit prendre part à un rite devant deux mille individus, Hortense Powdermaker écrit :

« Les tambours ont commencé ; je me suis mise à danser. Quelque chose s'est produit. Je me suis oubliée et j'étais au milieu des danseurs. Sous la pleine lune, j'ai cessé d'être l'anthropologue issue du monde moderne. Je dansais. Quand la danse s'acheva, je réalisai que, durant cette courte période, j'avais émotionnellement pris part au rite ». (1966 : 112)³

Quand elle décrit, ensuite, son expérience participative parmi les Afro-Américains d'une ville du Mississippi (Indianola), Powdermaker souligne combien « [elle a] aimé la participation. Je suis ce genre de personne qui aime participer » (*Ibid.* : 171), bien qu'elle soit toujours « restée une anthropologue » (*Ibid.* : 115). C'est d'ailleurs l'absence de participation et d'enjeux émotionnels forts qui ont rendu assez ennuyeux son terrain parmi les producteurs hollywoodiens, dont elle n'a jamais pu « ressentir la culture dans ses tripes » (*Ibid.* : 222), comme ce fut précédemment le cas chez les Lesu et les habitants d'Indianola.

Lors de ses diverses recherches en Afrique, Edward Evans-Pritchard confie, quant à lui, avoir eu « une hutte et une étable comme eux ; je suis allé chasser avec eux avec lance, arc et flèches ; j'ai appris à confectionner des poteries ; j'ai consulté des oracles, et ainsi de suite » (1973 : 3), et ce « pour comprendre pourquoi et comment les Africains font certaines choses » (*Ibid.*). De même, Michel Leiris participa activement à des cérémonies religieuses, quitte d'ailleurs à être en désaccord avec Griaule qui, parfois, lui reprochait une trop grande proximité avec les coutumes locales. Le lecteur de *L'Afrique fantôme* sent combien Leiris est tiraillé entre les impératifs de la science de l'époque, « cette position si inhumaine d'observateur » (2011 [1932] : 433) et son désir de participer, désir auquel il finira par s'abandonner, lui-même « possédé » (*Ibid.* : 423) au milieu des femmes possédées de Gondar en Éthiopie. « Je ne peux plus supporter l'enquête méthodique », écrit-il. « J'ai besoin de tremper dans leur drame, de toucher leurs façons d'être, de baigner dans la chair vive » (*Ibid.* : 436) ; « la connaissance abstraite ne sera pour moi qu'un pis-aller » (*Ibid.* : 402). Et l'on pourrait multiplier les exemples d'anthropologues qui, avant les années 1970, ont contribué à pérenniser la participation comme expérience et méthode de recherche, même si les traces écrites sont rares, confinées à des parties introductives ou à des notes de terrain non publiées (Tedlock 1991). De manière intéressante, comme en témoignent les lignes de Powdermaker et de Leiris, c'est la dimension émotionnelle du prendre-part anthropologique qui prévaut, un thème devenu central depuis les années 1970.

Avec le tournant expérientiel des années 1970, la participation perd définitivement toute connotation péjorative. À la suite, côté français, des textes fondateurs de Jeanne Favret-Saada (1977), et du succès du postmodernisme nord-américain avec Nancy Scheper-Hughes (1995, parmi bien d'autres), l'expérience participative de l'anthropologue, l'intimité qu'il crée avec ses interlocuteurs qui, à l'entendre, sont ses « amis » (l'usage du terme est révélateur) sur le terrain, devient hautement valorisée. Loïc Wacquant insiste : « “Go native”, mais “Go native armed”, soit équipé de tous vos outils théoriques et méthodologiques [...]. Allez-y, devenez indigènes mais revenez en sociologues » (2010 : 117). De fait, la position de l'anthropologue est toujours déjà celle de l'entre-deux (Stoller 2009), déchiré qu'il est entre le monde académique et celui auquel il entend participer. L'on connaît aussi ceux qui ont passé la frontière et ne sont jamais revenus, comme Colin Turnbull qui s'établit en Inde où il fut ordonné moine bouddhiste par le Dalaï-lama. À l'instar du Kurtz de Conrad, ceux-là servent de délinéateur disciplinaire pour une anthropologie désormais pleinement participative, mais qui ne souhaite pas non plus devenir complètement subjectiviste, voire solipsiste. Sans devenir indigènes, nous pouvons au moins aspirer à être « biculturels »⁴ (Tedlock 1991 : 82)...

À l'image publique de l'anthropologue héroïque des années malinowskiennes vient s'ajouter celle de l'anthropologue pathétique (McClancy 2005), un chercheur vulnérable dont la mise en scène du *pathos*, mais aussi du viscéral et du corporel, constitue un véritable supplément d'âme épistémologique. Souvent, les domaines de la participation nécessitent l'engagement de l'ethnologue dans des univers dont l'intensité émotionnelle se révèle particulièrement forte pour lui. Par exemple, le champ de l'anthropologie religieuse, historiquement dominé par des militants athées (à l'exception d'Evans-Pritchard et de Turner), regorge d'exemples de participation à des pratiques rituelles ou de réflexions sur la question du prendre-part : faut-il être soi-même initié pour décrire un processus initiatique (Halloy 2007) ? Dois-je me convertir au pentecôtisme pour en comprendre les mécanismes (Blanes 2006) ?

Généralement, les récits d'expérience participative présentent un anthropologue plongé dans des situations violentes qui peuvent menacer son intégrité physique et morale. De 1982 à 1984, Patrick Declerck s'est parfois mis, une nuit durant, « dans la peau d'un clochard » pour « essayer de ressentir dans la chair ce qu'ils ressentent » (2002), comme Philippe Bourgois (1998) qui raconte avec moult détails son expérience dangereuse parmi les dealers de crack du El Barrio new-yorkais, ou encore, un Loïc Wacquant qui, menant « une existence à la “Doctor Jekyll and Mister Hyde” » (2010 : 116), boxait le jour et passait « [ses] nuits à écrire de la théorie sociologique » (*Ibid.*), oscillant entre les « tripes » et l'« intellect » (*Ibid.* : 121). Quand, dans les années 1980, pendant quatre mois, Anne Allison cherche à se mettre dans la peau d'une hôtesse d'un club pour hommes à Tokyo, cette expérience, plutôt désagréable, l'oblige à « accepter la position de subordonnée et parfois d'esclave » (1994 : 30) dans un univers phallocrate (notamment, les remarques sur son physique différent et le fait de devoir flatter des hommes parfois insultants à son égard). Pourtant, la plupart du temps, la participation est présentée comme une nécessité impérieuse de l'entreprise gnoséologique. Sans participer, pas moyen de comprendre les ressorts de la sorcellerie en France, ni ceux de la boxe dans un ghetto américain⁵. Surtout, cette nécessité est imposée par le terrain lui-même, trop complexe, trop opaque, trop émotionnel pour être abordé du point de vue de Sirius. Tout se passe comme si l'appel participatif du terrain était trop fort pour que l'on puisse y résister.

Cette rhétorique de l'appel du terrain à participer, qui se traduit par la métaphore, aujourd'hui galvaudée, du « être-pris », me semble problématique à plusieurs égards. D'abord, il y a beaucoup à écrire sur la manière dont nos interlocuteurs perçoivent cette entreprise d'indigénisation. Il existe une littérature impressionnante sur les réactions de cynisme, de colère, de sympathie, de curiosité, de suspicion, et les intérêts multiples que suscite la présence de

l'ethnologue, souvent dans le cadre de formes interactives inégalitaires liées au passé colonial ou à la hiérarchie sociale en vigueur (dans le cas de l'anthropologie domestique, par exemple). En son temps, Jomo Kenyatta, parmi d'autres, avait dénoncé l'attitude trompeuse des anthropologues, ces « amis professionnels de l'Africain » (Kenyatta 1938), tandis qu'Evans-Pritchard soulignait, avec clairvoyance, la simulation inhérente à ces tentatives de participation, et le fait « que les gens ne les apprécient pas toujours » (1973 : 3). Ces accusations de singerie ne portent pas que sur les anthropologues. Au Laos (où j'effectue mes recherches depuis 2007)⁶, pour se moquer de ces Occidentaux qui s'y installent et s'approprient certains traits culturels locaux, j'ai entendu mes interlocuteurs utiliser la formule « ils veulent être plus laotiens que les Laotiens eux-mêmes ». Une telle expression dénonce la tentative d'indigénisation, en soulignant son manque de sincérité et d'authenticité, perçue en définitive comme un psittacisme. Plus que le fait d'être pris par leur nouvel environnement social, c'est surtout l'intention de ces Occidentaux de vouloir imiter qui est ici mise en cause. Dans la même veine, Leslie Sowers s'indigne de voir se développer le tourisme *going native* parmi les Navajos, Zuni et Hopis aux États-Unis :

« Tandis que certains réagissent avec un amusement tolérant aux Blancs vêtus de peaux de daim et de plumes, d'autres sont en colère. Dérangés par la captation de leur culture, et plus particulièrement de leurs traditions spirituelles, les Amérindiens ressentent cette appropriation comme au mieux naïve, au pire insultante et pillarde ». (1993)

Un tel renversement de situation n'est qu'un retour de manivelle de l'accusation de singerie, de tricherie que les colonisateurs ont jadis portée sur les colonisés, l'original étant toujours préféré à la copie (Dias 2005).

Mais revenons aux anthropologues, dont l'effort d'indigénisation s'inscrit dans un projet de production d'un savoir scientifique, des « tripes à l'intellect » (et non pas une activité touristique, en passant). Pourquoi donc la participation est-elle si régulièrement relatée en utilisant la voie passive ? S'il ne fait pas de doute que la participation enrichit la compréhension de certains aspects du réel, je suis étonné que la métaphore de la prise du chercheur par son terrain oblitère, aussitôt, le désir de ce dernier à prendre part. Rarement sont explicités les ressorts du désir de la participation, ce qui en fait une aventure exaltante et douloureuse, mais toujours mémorable. Discutons maintenant de cette question.

Mon hypothèse de travail est la suivante : jouer à être l'homme-caméléon constitue l'un des attracteurs centraux, existentiel et intellectuel, de la quête participative. Dans les lignes qui suivent, je vais revenir sur les motivations d'une telle entreprise et sur les

compétences cognitives et émotionnelles qu'elle nécessite. À ma connaissance, le seul qui ait posé cette question de manière frontale est Don Kulick, dans un texte provocateur dont il a le secret (2006). Afin d'expliquer pourquoi le chercheur tend à s'identifier, souvent inconsciemment, à des interlocuteurs sans pouvoir (*powerless*), Kulick invoque l'existence d'un plaisir masochiste dont « l'essence est la substitution du soi par un autre » (*Ibid.* : 936) qui souffre. À relire les textes de Freud sur le masochisme, il existerait, selon Kulick, une structure libidinale qui nous pousserait à nous identifier, nous substituer aux faibles et qui nous procurerait du plaisir, le « nous » désignant ici les gens privilégiés socialement et économiquement que sont la plupart des anthropologues. La discipline anthropologique serait motivée par un désir réprimé de pouvoir (colonial et capitaliste). Comme les masochistes décrits par Freud, une telle répression du désir de pouvoir se manifesterait par une substitution fantasmatique d'être à la place de l'autre « faible ». Le texte de Kulick pose de nombreux problèmes, notamment son utilisation d'une explication psychanalytique pour décrire l'essence d'une discipline. En particulier, son hypothèse ne résiste pas à l'analyse dès qu'il est question de ces anthropologues qui ont, depuis longtemps, porté leur attention sur les gens de pouvoir (*studying up*). Toutefois, il faut reconnaître à Kulick l'ambition de placer la question du plaisir émanant de l'identification au cœur de la quête ethnographique, des prémisses qui me semblent passionnantes à explorer. Pour ma part, et quand bien même je souscris à l'idée que la participation n'est pas de « tout repos » (pour reprendre une formule d'Yves Winkin) – peut-être est-elle fondamentalement masochiste ? –, je voudrais réfléchir sur les compétences cognitives et émotionnelles qu'elle met en jeu et qui peuvent aussi déclencher le plaisir. Des générations de psychologues et de philosophes ont analysé les mécanismes de l'empathie, le plaisir suscité par l'imitation, mais aussi le plaisir transgressif de jouer à être quelqu'un d'autre, trois dimensions centrales de la quête participative, bien que diversement mises en œuvre par les anthropologues.

La participation est avant tout une expérience empathique destinée à obtenir des informations sur autrui. Émotionnelle, elle consiste pour l'anthropologue à tenter de ressentir les émotions vécues par ses interlocuteurs. De fait, nos émotions peuvent s'accorder avec les leurs. Exemple à cet égard est l'épisode du combat de coqs au cours duquel Clifford Geertz (1980) et sa femme prennent leurs jambes à leur cou et filent comme tout le monde, réaction quasi instinctive qui, dans l'urgence, les installe dans une relation de confiance avec leurs interlocuteurs balinais. Alors qu'il fréquente depuis trois ans les fumeurs et dealers de crack à Harlem, Philippe Bourgois (1998) passe une nuit à chercher de la drogue et accompagne ses informateurs à l'endroit même où ils se shootent, ce qui suscite chez lui effroi et montées d'adrénaline, mais lui donne aussi une idée de ce que peut être l'expérience de la « peur du flic » et de l'achat de drogue en pleine

ru. La plupart du temps, la performance interprétative de l'anthropologue consiste à s'ingénier à penser ce qu'il penserait s'il était une autre personne. Cette capacité à saisir de l'intérieur est aussi bien imaginative qu'émotionnelle, mêlant l'exercice de l'imagination et une « transmutation des sensibilités » (Csordas 2007). Thomas Csordas a décrit trois expériences de participation (le discernement d'une prophétie divine parmi des évangélistes, l'expérience d'une vision chez les Navajo et une interprétation mystique lors d'une séance de prise de *peyotl*), au cours desquelles il a vécu une transmutation des sensibilités, expériences religieuses qui, au prix d'un effort cognitif considérable, lui ont permis d'imaginer la nature de ces phénomènes, sans pour autant qu'il soit devenu « ni converti, ni indigène » (*Ibid.* : 108). À bien y regarder, ce sont ces pics imaginatifs et émotionnels qui caractérisent l'expérience de la participation anthropologique. Alliant empathie émotionnelle et inférences cognitives, ces « exercices de psychologie ordinaire » (Lenclud 2013 : 109) s'inscrivent généralement dans le cadre d'un dispositif volontaire et conscient mis en place par le chercheur, même si, à l'instar de la fameuse fuite geertzienne, leur déclenchement peut se révéler involontaire et produire des effets inattendus. Nombreux sont les anthropologues qui décrivent, par exemple, comment, après des mois de recherche, ils se sont surpris à utiliser l'idiome de la sorcellerie pour expliquer une affliction qui les frappait alors⁷.

On le sait aujourd'hui, l'empathie n'est pas une faculté réservée aux humains. Certains animaux, comme les cétacés et les éléphants, ont également des compétences leur permettant de saisir ce qui se passe dans la tête de leurs congénères, voire probablement une théorie de l'esprit, comme par exemple chez les grands singes. Mais l'homme possède une capacité spéciale à se mettre à la place des autres qui lui donne la possibilité d'appréhender « plus pleinement que n'importe quel autre animal ce que ressentent les autres et ce dont ils auraient besoin » (De Waal 2011 : 162). Ce que font les anthropologues dans l'expérience de la participation, c'est pousser cette capacité humaine à son paroxysme. Certes, l'histoire de l'anthropologie montre que l'identification empathique ne fonctionne pas de la même manière avec toutes les catégories d'acteurs, et les anthropologues ont aussi leurs favoris, ces altérités historiquement constituées pour lesquelles l'effort d'empathie mérite d'être déployé. Je ne sais si l'on touche ici à un masochisme fondateur (pour reprendre Kulick utilisant la psychanalyse), mais il est surtout question des fondements de l'altruisme humain (et animal). Autant dire que, outre leur statut d'intrus et d'étrangers professionnels, les anthropologues sont des spécialistes de l'empathie (et ce, quand bien même cet exercice peut parfois se transformer en antipathie, elle-même source possible de savoir).

Si, dans la participation, se jouent des mécanismes émotionnels et

imaginatifs liés à l'empathie, il s'y trouve aussi quelque chose qui tient de l'imitation. Tenter de se mettre temporairement dans la peau de quelqu'un d'autre passe par des phases d'imitation où, parce qu'il ne les maîtrise pas encore de façon naturelle, l'anthropologue cherche à « reproduire des gestes, des paroles, des apparences et des actions d'autres individus pris comme modèles » (Dias 2005 : 6). Dans sa *Poétique*, Aristote soulignait déjà que les hommes « sont très enclins à l'imitation et qu'ils acquièrent leurs premières connaissances par l'imitation, et ils trouvent tous plaisir aux imitations » (2010 : 12), faisant ici allusion au plaisir ressenti à la contemplation d'œuvres imitant le réel et face au faire-semblant théâtral. Mais l'anthropologue de terrain n'est pas un artiste : ce qu'il fait ne constitue pas une représentation, et la notion d'imitation doit être ici utilisée dans un sens plus large. Chez les humains, l'imitation prend une dimension toute singulière en ce qu'elle nous permet non seulement de reproduire, mais surtout qu'elle donne la capacité d'identifier les intentions d'un autre sujet agissant que l'on peut imiter (Tomasello 2001). En particulier, ce qui distinguerait les humains des autres espèces, c'est qu'ils comprennent les états mentaux de façon récursive, c'est-à-dire se représentent « des intentions et des croyances qui portent sur d'autres états mentaux (d'autres intentions, d'autres croyances) » (Morin 2011 : 67). Ils peuvent méta-représenter et imiter très fidèlement. L'empathie que nous ressentons pour des gens, ainsi que la « communication ostensive », selon les linguistes et les psychologues (Sperber & Wilson 1989), peuvent faciliter ces mécanismes d'imitation. Pour l'anthropologue participatif, la faculté d'imitation est mobilisée de manière intentionnelle dans le cadre d'un apprentissage de nouveaux répertoires culturels et linguistiques. « Un faire comme les autres » qui, surtout lors des premiers pas du chercheur sur le terrain, permet d'assimiler certaines des manières de ses interlocuteurs, et d'acquérir de nouvelles postures, accents et habitudes. Seul Blanc parmi une rangée d'acheteurs de crack new-yorkais, Bourgois fait comme ses informateurs et rejoint le concert de récriminations contre un client qui « achète trop », ressentant aussitôt un état de « confort et de sécurité » (1998 : 43). Dans le cadre de sa recherche auprès des clochards de Paris, Declerck décide de se faire « ramasser incognito avec les clochards par la police » (2001 : 44). Les jours et les nuits d'enfer passés au milieu des naufragés consistent à « faire comme les autres » : dormir dehors, mendier passivement, se faire arrêter par la police. Pour lui, l'expérience bouleversante de cette clochardisation temporaire constitue un véritable exercice de camouflage :

« [...] vêtu d'un vieux pantalon avec une ficelle en guise de ceinture, de deux tee-shirts tâchés, d'un blouson de cuir déchiré, et de chaussures éclatées. Un chapeau maculé de peinture et une écharpe aidaient à masquer le visage qui aurait pu être reconnu ». (*Ibid.* : 64)

L'expérience *undercover* de Declerck représente une situation extrême

à laquelle bien des anthropologues ne s'identifieront pas. En général, l'imitation est une technique volontaire qui permet à l'homme-caméléon de continuellement peaufiner son entreprise d'intégration et de se faire oublier petit à petit par ses interlocuteurs. Dans le cas de Wacquant, il faudra passer ses journées au « gym » et « mettre ses gants » pour que, finalement, après des mois de pratique partagée, ses interlocuteurs lui confient « leurs joies et leurs peines, leurs rêves et leurs déboires, leurs pique-niques, leurs soirées dansantes et leurs soirées familiales » (2002 : 8), jusqu'à participer à des meetings politico-religieux avec eux, « seul non-croyant européen parmi dix mille dévots afro-américains en transe » (*Ibid.*). Déjà dans les années 1930, lors de son audacieuse recherche menée auprès d'Afro-Américains du Mississippi, Hortense Powdermaker avait remarqué que, sans pour autant endosser les vêtements ou les apparences de ses interlocuteurs, elle avait commencé à prendre la « couleur » de son milieu d'enquête. À force de fréquenter les restaurants, les hôtels et les églises pour Noirs, elle fut souvent perçue comme une femme de couleur par ses interlocuteurs blancs, tandis que « la rumeur circulait parmi les Noirs que j'étais une vraie Noire [...]. Je suppose que c'était la seule manière dont ils pouvaient me considérer, vu que je différais tant des autres Blancs avec lesquels ils étaient en contact » (1966 : 148). Dans un univers aussi ségrégué que celui des années 1930 aux États-Unis, la participation de cette étudiante de Malinowski, américaine blanche d'origine juive, dans la « Negro life » représente bel et bien celle d'une femme-caméléon. Quand bien même ce genre de discours fait aussi partie d'une rhétorique de l'intégration utilisée par des générations d'anthropologues (Geertz 1992), c'est une forme de mimétisme qui est en jeu dans l'effort participatif : tenter de se fondre dans un nouveau milieu et d'entrer dans la peau de ses interlocuteurs, en adoptant des comportements mimétiques, souvent de manière volontaire.

Il nous faut aller plus loin encore dans l'analyse. Car le mimétisme de l'anthropologue est aussi une affaire de jeu. Tout se passe comme si, dans de nombreuses expériences ethnographiques, le « faire comme » consistait en un « faire comme si », le « comme si » introduisant l'idée de rôle et de distance au rôle dans la participation de l'anthropologue à la vie de ses interlocuteurs. À lire les récits d'expériences ethnographiques de Powdermaker, Wacquant, Bourgois et Declerck, l'on pensera à la description que, dans *L'Être et le Néant*, Sartre donne du garçon de café qui « joue à être garçon de café » :

« Il en a revêtu le costume, il en prend les attitudes, le langage. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte

de témérité de funambule [...]. Toute sa conduite nous semble un jeu [...]. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café ». (1976 : 94)

Plusieurs idées sont importantes dans le texte de Sartre. D'abord, le mimétisme, parfois grossier, trop appuyé, du jeune homme qui prend son rôle très au sérieux. Force est également de constater le plaisir ressenti par celui qui le joue. Dans bien des circonstances, alors qu'il se livre à un exercice scientifique destiné à produire des données inaccessibles autrement, l'anthropologue qui participe, lui aussi, joue à être un Sdf avec les Sdf, un pentecôtiste parmi les pentecôtistes ou encore un boxeur chez les boxeurs (Loïc Wacquant affirme d'ailleurs s'être pris « au jeu »). Il joue à être un autre. Pour se faire, l'anthropologue se grime parfois, se travestit, et se livre à une performance qui, surtout lors des premiers pas sur le terrain, peut tenir de la performance théâtrale, réflexive, consciente et voulue. Mais, comme l'écrit Sartre un peu plus loin :

« [...] le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser ». (*Ibid.* : 94)

Ce point est crucial. Il touche à la nature même de l'apprentissage ethnographique (et de l'apprentissage, en général). En effet, ce jeu, qui peut être agréable et/ou éprouvant, est le lieu même où le chercheur peut déployer son empathie émotionnelle et ses efforts imaginatifs. À propos des oracles zandé, Evans-Pritchard remarque qu'il a dû « agir comme s'[il] faisait confiance aux oracles [...] peu importe les réserves qu'[il] ait pu avoir » (1973 : 4). À force de faire comme si, l'anthropologue « finit par croire, ou croire à moitié quand [il] agit » (*Ibid.* : 4). À l'image de Quesalid, le sceptique devenu shaman décrit par Lévi-Strauss dans son *Anthropologie structurale*, Evans-Pritchard a peu à peu « accepté » les notions zandé de sorcellerie : « Je n'avais pas le choix », écrit-il, et « d'une certaine manière, j'y ai cru » (*Ibid.*). Un peu aussi comme Agnès, cette jeune transsexuelle américaine, dont Garfinkel a analysé l'accomplissement en tant que femme. « Pour apprendre "à se conduire comme il convient à une femme" » (2007 : 240), Agnès faisait « comme si », participant incognito et de manière quotidienne à des formes interactives qui lui permettaient d'acquérir les règles « de conduite, d'apparence, de savoir-faire, de sentiments, de motivations et d'aspirations » d'une vraie femme (*Ibid.* : 242). Contrairement à l'apprentissage clandestin brossé par Garfinkel, l'anthropologue qui prend part se montre souvent en train d'apprendre face à ses interlocuteurs, mais, à l'instar d'Agnès, son « faire comme si » procède également du « continuel auto-perfectionnement » de son jeu (*Ibid.*).

Possédé un temps par son rôle, généralement transformé, enrichi

voire même abîmé par lui, l'anthropologue sait bien que l'expérience de jouer à être un autre sera temporaire, bien qu'elle puisse être répétée dans le temps. Cela la rend, sans doute, encore plus exaltante ou, dans certains cas, supportable. Comme l'indique Declerck :

« [...] c'est absolument abyssal, terrifiant mais en même temps la réalité est bien pire que ce que j'ai pu en percevoir parce que, moi, quand j'ai fini, quand j'en ai marre, je rentre chez moi, je prends une douche et je passe à autre chose, à la différence des clochards qui, eux, sont dans ce monde à vie ». (2002)

Aussi, l'anthropologue participatif est-il passé maître dans les arts du passage (la notion est de Garfinkel), un « faire comme si » pour apprendre et obtenir un riche matériel ethnographique, mais aussi pour sortir de lui-même, une qualité hétérotopique que je vais finalement aborder dans les lignes qui suivent.

Pour comprendre le désir de participation et le plaisir qui peut en découler, il nous faut approfondir cette troisième dimension, intimement liée au désir d'empathie et d'imitation : celle de la participation comme sortie de soi. Il y a quelque chose de fondamentalement hétérotopique dans le terrain participatif, une opération contextuelle qui permet à l'anthropologue de jouer avec les fondements mêmes de son identité sociale, « ce "moi-même" stabilisé de l'affirmation identitaire » (Grossman 2008 : 37). Avec justesse, Evans-Pritchard remarquait que l'anthropologue devient, « du moins temporairement, une sorte de double homme marginal, aliéné à deux mondes » (1973 : 4). Dans la même veine, Powdermaker a relaté combien ses diverses expériences de recherche lui ont permis « de dépasser les frontières de son propre *background* » (1966 : 197), abordant l'exercice des anthropologues comme « un mouvement continu d'entrée et de sortie de leur société » (*Ibid.* : 291). Dans *L'Afrique fantôme*, Leiris ne décrit-il pas l'itinéraire africain d'un homme à la recherche d'une nouvelle peau et ce, quand bien même il lui faudra admettre, à la fin de l'aventure, qu'il « reste le même homme d'angoisse, [...] une sorte de bourgeois artiste » (2011 [1932] : 162) ?

Non seulement par ce mouvement d'entrée et de sortie, les tranquilles assises de certaines dimensions de notre identité se voient ébranlées. Mais surtout, c'est un véritable exercice de « désidentité » (Grossman 2008 : 12) auquel se livre l'anthropologue participatif. Non qu'il soit question pour le chercheur de renoncer à son identité (pour reprendre la formule de Devereux), ni de ne plus être personne (l'anthropologue étant toujours l'objet de nouvelles ascriptions identitaires sur le terrain) mais, dans la participation observante, ce sont certains aspects, parfois les plus intimes, de notre moi stabilisé que l'on peut, momentanément, mettre à distance. À cet égard, les propos de Powdermaker doivent être nuancés lorsqu'elle affirme, avec un

angélisme vertueux, que « le soi de l'anthropologue est fondamentalement le même sur le terrain qu'ailleurs » (1966 : 289) et ce, même si, le temps d'une danse leu, elle a « cessé d'être l'anthropologue issue du monde moderne » (*Ibid.*) ou si, à Indianola, elle s'est parfois demandée « si elle était Noire ou Blanche » (*Ibid.* : 292). Prenons l'exemple du sens moral analysé par Ruwen Ogien dans son dernier ouvrage (2011). Des expériences de philosophie expérimentale ont montré que l'idée de l'existence de personnalités morales stables est contestable et qu'« il n'y aurait pas de "noyau dur" de la personnalité, stable, unifié, invariant d'une situation à l'autre » (*Ibid.* : 40). Comme le souligne Ogien, des facteurs apparemment futiles peuvent orienter nos conduites dans un sens moral ou immoral, comme par exemple la simple odeur de croissants chauds diffusée dans un supermarché qui incitera davantage les individus à se soucier d'un mendiant et à lui donner de l'argent. Il n'est pas difficile d'imaginer que, dans les situations complexes et chargées d'émotions que sont les terrains ethnographiques, le sens moral de l'anthropologue puisse se caractériser par une relative instabilité. Progressistes chez eux, certains anthropologues ne se muent-ils pas en conservateurs au loin, quand ils s'évertuent à y préserver des traditions d'un autre âge ? Qu'il suffise aussi de penser à l'expérience-limite de Kenneth Good (1991), dont la participation dans la vie des Yanomami fut intense et controversée, pour s'être marié sur place avec une jeune fille de 15 ans, Yarima (qui lui avait été présentée alors qu'elle en avait 9). Dans le contexte de vie yanomami, une telle conduite, moralement inacceptable aux États-Unis, se révélait non seulement morale mais aussi souhaitable (pour faciliter son intégration, insiste Good). De même, en suivant les dealers de crack de Harlem, Philippe Bourgois n'a-t-il pas pris part et cautionné des pratiques qu'il jugerait moralement répréhensibles dans son contexte de vie habituelle ? Certes, en théorie, les anthropologues d'aujourd'hui, encore plus que jadis, sont invités à adopter sur leur terrain une posture éthique similaire à celle qu'ils ont chez eux (Scheper-Hughes 1995). Bien des chercheurs soutiendront que l'effort intégratif de l'anthropologue nécessite de telles variations morales ou alors qu'elles préexistaient à son expérience de recherche, mais il me semble toutefois très compliqué de distinguer les enjeux personnels, moraux et professionnels. Reste que l'expérience participative de l'homme-caméléon permet souvent un tel balancement moral, pour le meilleur et pour le pire.

Plus généralement, ce que le terrain participatif rend possible, c'est que, dans l'espace de quelques mois et années, l'on puisse s'imaginer, sous certains aspects, être juif parmi les Juifs, homosexuel parmi les homos, africain parmi les Africains, indien parmi les Indiens, pauvre au milieu des pauvres, et j'en passe. Se dessaisissant de lui-même, « soulagé de ne plus être rivé à soi, comme dit Levinas » (Grossman 2008 : 17), le « je » de l'anthropologue entrevoit la possibilité de

devenir « autre », de transgresser les limites de l'affirmation identitaire et de réaliser, provisoirement, et de manière fragmentaire, le « je est un autre » de Rimbaud. Certainement y a-t-il dans ce déplacement identitaire quelque chose de grisant, peut-être une *hubris*, dont les principes fondateurs sont comparables à d'autres figures de la désidentité. Je pense, par exemple, à ces pratiques qui jouent, elles aussi, sur le registre du déplacement vertigineux entre l'identité et l'altérité : le « mysticisme religieux » (*Ibid.* : 21), le jeu d'acteur, l'écriture, mais aussi la possession (où le soi devient autre, possédé par une entité invisible qui parle à travers lui), l'anthropophagie (où s'opère une absorption de l'identité de l'autre afin d'être encore plus fort), ou encore la performance *queer* du travesti (où le soi peut se transformer en un autre pour dénoncer, avec plaisir, le monde genré dans lequel il vit).

Je l'ai dit, la participation constitue un exercice de désidentité souvent temporaire. Nombreux sont les anthropologues participatifs qui racontent comment, tentés par le *going native*, ils sont quand même rapidement revenus à leur *habitus* académique (comme Wacquant qui aurait envisagé d'interrompre son parcours universitaire pour devenir boxeur professionnel). Pourtant, l'expérience de jouer à être un autre a rarement laissé ceux et celles qui l'ont entreprise indemnes, même si la plupart considèrent que ces séquelles doivent rester du domaine de l'intime. Elle a suscité mélancolie pour un Leiris qui a, finalement, pris conscience que « le voyage ne nous change que par moments. La plupart du temps vous resterez tristement pareil à ce que vous avez toujours été » (Leiris 2011 [1932] : 225), sombre constat que le « je », bien que transformé par cette aventure, ne deviendra pas « autre ». Comme Devereux l'a montré, l'expérience participative rend également possible le surgissement d'angoisses, notamment par le « chevauchement entre le sujet d'étude et l'observateur » (1980 : 16). Par exemple, « des angoisses surgissent aussi lorsque l'ethnologue trouve attrayant le style de vie d'une tribu dont les conduites sont taboues dans sa propre société » (*Ibid.* : 79), une attitude qu'illustre justement le cas de Kenneth Good chez les Yanomami. Souvent, la position professionnelle et l'utilisation d'une rhétorique du relativisme culturel permettent de réduire l'angoisse liée au processus vertigineux de sortie de certains aspects de soi, ces mécanismes de défense permettant de « soigneusement stériliser l'affect » (*Ibid.* : 134). Mais cette mise à distance académique et littéraire n'anesthésie-t-elle pas aussi, dans le même mouvement, le plaisir né du sentiment d'avoir participé, voire « communié » avec autrui lors de certains moments privilégiés ?

En définitive, l'expérience participative, transgressive et transformatrice est décrite comme glorieuse et initiatique. Pour beaucoup, elle se révèle stabilisatrice, constituant non seulement une méthode scientifique professionnellement reconnue par la discipline, mais aussi charriant un répertoire de valeurs multiculturelles et

relativistes désormais valorisé par les élites occidentales. Un peu à l'image de la figure du cannibale, l'anthropologue qui prend part joue à être un autre pour devenir encore plus lui-même, et stabiliser certains aspects de son identité sociale *at home*, qu'elle soit professionnelle ou personnelle. Surtout, force est de constater qu'il y a bien des façons de mettre en œuvre ces compétences empathiques et imitatives. Inégalement réparties chez les ethnologues, certains les utilisent plus et les maîtrisent mieux que d'autres ; d'aucuns réussissent, plus aisément que d'autres, à participer à plusieurs environnements culturels, devenant « pluri-culturels » ou capables de maintenir un principe de coupure entre différents mondes. Dans ces cas-là, tout se passe comme si le « faire comme si » devenait une seconde peau. À la dimension vertigineuse des débuts succède, peu à peu, une hétérotopie stabilisée, celle d'être un homme devenu caméléon.

Notes

[1.](#) Dans sa conférence sur les « Espaces autres » à Tunis en 1967, Michel Foucault explique : « Parmi tous ces lieux qui se distinguent les uns des autres, il y en a qui sont absolument différents : des lieux qui s'opposent à tous les autres, qui sont destinés en quelque sorte à les effacer, à les neutraliser ou à les purifier. Ce sont en quelque sorte des contre-espaces [...]. La société adulte a organisé elle-même, et bien avant les enfants, ses propres “contre-espaces”, ces utopies situées, ces lieux réels hors de tous les lieux. Par exemple : il y a les jardins, les cimetières, il y a les asiles, les maisons closes, les villages du Club Méditerranée et bien d'autres » (2009 : 24-25).

[2.](#) Toutefois, il ne fut pas le premier à prôner l'enquête participative. Pensons à Frank Cushing devenu prêtre chez les Zuni ou à Beatrix Potter Webb qui s'infiltra parmi les ouvriers londoniens à la fin du XIX^e siècle.

[3.](#) Toutes les traductions de l'anglais vers le français sont les miennes.

[4.](#) « Biculturel » est un terme problématique en ce qu'il est empreint de dualisme. Si le sens d'avoir un moi constitue une donnée psychologique universelle, il est infiniment plus compliqué de distinguer de combien de cultures (deux ? trois ? dix ?) nous serions les héritiers.

[5.](#) Une proposition nuancée par Mitchell Duneier qui s'interroge, à juste titre, sur la nature exceptionnelle du savoir issu de la participation, en comparant le texte de Loïc Wacquant à celui de Joyce Carol Oates, « une femme blanche qui n'a jamais mis les pieds sur un ring, et pourtant elle est parvenue à de nombreuses conclusions similaires à celles de Loïc Wacquant » (2006 : 154).

[6.](#) Cf. David Berliner (2010).

7. Cf. notamment, Jeanne Favret-Saada (1977), mais aussi Paul Stoller (2009).

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#), PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, [IMAGILE](#), [MY SCIENCE WORK](#). DESIGN : [WAHID MENDIL](#).

