

Université Catholique de Louvain-la-Neuve  
Faculté des Sciences politiques économiques et sociales



**Des images du terrain au terrain en images :**  
**De l'implication sensible à une écriture sensible en anthropologie**

Alexia BONTA

Travail de Jury  
Tutrice : Julie HERMESSE  
Première année du Master en Anthropologie 120  
Année académique 2007-2008

# Table des matières

<b>Introduction .....</b>	<b>3</b>
<b>1. Des images du terrain.....</b>	<b>4</b>
<b>1.1. L'illusion du « voir » .....</b>	<b>4</b>
<b>1.2. L'expérience sensible .....</b>	<b>6</b>
1.2.1. Qu'est ce qu'une relation ethnographique ? .....	6
1.2.2. Le décentrement et l'implication sensible : .....	8
1.2.3. Les biais de l'implication sensible : .....	12
<b>1.3. Le terrain, une réflexivité co-construite .....</b>	<b>13</b>
<b>1.4. Au-delà de l'image... Le silence partagé.....</b>	<b>15</b>
<b>2. ... au terrain en images. ....</b>	<b>17</b>
2.1. La crise du « donner à voir » et la réponse des postmodernes.....	18
2.2. Interprétation ; l'anthropologue interprétatif .....	20
2.3. La réflexivité en écriture .....	22
2.4. Les enjeux éthiques d'une écriture multiple : l'implication de l'anthropologue cinéaste .....	24
<b>3. Ouverture : une méthodologie pour une anthropologie de l'errance ?.....</b>	<b>28</b>
<b>Conclusion : pour une image vivante de l'Autre .....</b>	<b>31</b>
<b>Références bibliographiques.....</b>	<b>33</b>

## Introduction

Monsieur Robert, *passant dans le couloir,*  
*s'arrête devant moi, et me répète, sa main sur le*  
*cœur* : « J'ai mal au cœur. Je suis malheureux.  
Où est ma place ? » <sup>1</sup>

Monsieur Robert vit avec d'autres résidents dans une maison de repos et de soins fermée et spécialisée pour personnes démentes. C'est le lieu à la fois de mon terrain, dans le cadre de mes études d'anthropologie, et de mon prochain film documentaire dans un cadre professionnel. Les personnes rencontrées ne se souviennent généralement plus de mon identité quelques minutes après les présentations, et me confondent bien souvent avec leur fille, leur voisine ou leur amie d'enfance. Du terrain est né un questionnement épistémologique, éthique et méthodologique que je pose dans mon travail : Comment penser une ethnographie de la discontinuité ? Comment un croisement d'interprétations entre l'anthropologue et les personnes dites « démentes » est-il pensable ? Jusqu'où l'anthropologue se décentre-t-il et s'implique-t-il pour comprendre l'Autre ? Comment m'impliquer, en tant qu'anthropologue-cinéaste, dans une écriture de l'anthropologie de l'errance, de la mémoire et de l'oubli ?

La mise en mouvement et la tentative de réponses à ces questions sont mises en perspective à partir des images du terrain au terrain en images. L'image ne concerne pas uniquement celle des arts, tels que la photographie ou le film, mais comporte également les représentations mentales de l'anthropologue, et de l'Autre.

Il s'agit bien de questionner une image au pluriel, mise en jeu dans une relation ethnographique, et dans une écriture de l'expérience sensible, porteuse d'un savoir. Par ailleurs, mon travail se nourrit des expériences ethnographiques vécues avec les personnes de l'institution fermée.

Cependant, l'article n'a pas la prétention de cerner toute la complexité du débat autour de l'anthropologie de l'errance, et des images, et il ne s'agit, en effet, que d'une des versions

---

<sup>1</sup> Extrait de mon cahier de terrain.

possibles du débat de la discipline qui gagnerait à s'ancrer dans une dynamique d'avantage pluridisciplinaire et empirique.<sup>2</sup>

## **1. Des images du terrain...**

L'image intervient au sein même d'une réflexion épistémologique, méthodologique et éthique pour une jeune « apprentie anthropologue » métissée par une identité de cinéaste. L'anthropologie tente de comprendre et de faire comprendre comment les sujets de la recherche donnent sens à ce qu'ils vivent, mais celle-ci se nourrit aussi de l'évolution et des débats de la discipline.

Les enjeux sont nombreux pour le chercheur, pour l'anthropologie et les sujets de la recherche. D'autant plus que nous sommes baignés d'images, dans une multitude d'informations qui nous arrivent du monde entier et qui sont accessibles à un grand nombre avec notamment la parabole, la publicité, etc. Ce que nous renvoie le terrain est riche, trop riche parfois si nous ne nous questionnons pas sur « le voir », sur ce qui se donne à voir, et sur l'expérience sensible porteuse d'un savoir.

C'est aussi la mise en perspective de ma double identité qui se trame au travers de ce questionnement et qui, sur mon terrain, se démultiplie encore car d'une part, le terrain produit sans cesse des images et des représentations et d'autre part, ces images ne restent pas figées, elles sont vivantes.

### **1.1. L'illusion du « voir »**

L'observation anthropologique est née sous un paradigme positiviste. Influencé par les sciences de la nature, le regard du chercheur se voulait neutre et purement objectif. Le terrain était un objet observé en toute extériorité qui existait indépendamment de ses conditions historiques et des conditions de production des données. Autrement dit, la réalité

---

<sup>2</sup> En effet, il s'agit d'un premier terrain : je ne me suis donc pas encore confrontée pratiquement à tout le processus de travail d'un anthropologue.

de ce dernier était une entité « déjà là », prête à être vue, et précédant le travail de l'anthropologue.

Mondher Kilani souligne la double illusion du point de vue objectiviste (1994). (1) Tout d'abord, l'extériorité à l'objet n'est pas en soi un gage d'objectivité. En effet, ce n'est pas parce que le chercheur est extérieur à l'objet étudié que « le voir » de celui-ci est neutre. C'est ainsi, notamment, que Christophe Colomb, en découvrant l'Amérique, pense voir la nudité car le mythe de l'Eden l'habitait bien avant l'entreprise de son voyage. Paradoxalement, « le voir » de l'anthropologue ne commence pas dès le premier contact avec le terrain, il le précède bien souvent par une lecture, une image, un rêve, une autre rencontre ou un désir de comprendre. De même l'Autre sur le terrain est également habité par des images du chercheur, liées à son système de croyance, qui pré-existe à la première rencontre : la relation avec un chercheur précédent, l'image du Blanc, de l'étudiant, etc. « Le voir » est profondément « enculturé », et la réalité de l'objet de l'anthropologue n'est pas transparente. Le terrain ne contient pas de vérité *essentielle*, mais est plutôt le produit de constructions culturelles constituantes de la différence entre l'anthropologue et l'Autre.<sup>3</sup> Il ne s'agit donc pas de penser le rapport au terrain en termes d'essence, mais bien en termes de construction et de processus. (2) Ensuite, l'autre illusion du point de vue objectiviste est de confondre l'objet vu et l'acte « de voir ». Autrement dit, cette illusion correspond à la confusion entre le présent de l'anthropologue et le présent du terrain. Celle-ci rejoint l'illusion du preneur d'images qui pense, ou fait penser que le monde, parce qu'il est filmé, représente « ce qu'il est » alors que la caméra, même à trois cents soixante degrés, n'est pas neutre, et prend place à un moment donné depuis un lieu précis.

Par ailleurs, une troisième illusion « du voir » de l'anthropologue consiste à penser que non seulement ce dernier est l'unique injonction méthodologique du « dire vrai », mais qu'il est également un moyen survalorisé pour comprendre l'Autre. La vue, et l'image en général, prennent une place croissante dans notre société occidentale, mais ce n'est pas pour autant que celles-ci ont la même importance, ou le même statut social dans l'être au monde des personnes étudiées. En effet, il me semble, pour paraphraser Abel Gance<sup>4</sup>, que « le voir » - ou l'image - n'est que l'accessoire du travail anthropologique - ou du film. Ce qui compte, c'est l'âme « du voir » du chercheur – ou de l'image. En d'autres termes, « le voir » se doit

---

<sup>3</sup> Anne-Marie Vuilleminot soulignait le 15 Mai 2008, à l'UCL, au Colloque International : « S'impliquer : réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'observation participante » lors de sa conférence « L'anthropologue initié, une implication et un décentrement particuliers ? » que se demander si le terrain était la vérité n'est pas une bonne question. Il s'agit plutôt, pour l'anthropologue, d'étendre ses normes de vérité.

<sup>4</sup> GANCE A., cinéaste et producteur français, cité dans l'article de DE LATOUR E., « Ethnologie et cinéma : regards comparés », *Communications*, n°80, 2006, pp. 183-198.

ainsi de s'ouvrir à la sensibilité du chercheur et du terrain, et d'accompagner les autres sens de l'anthropologue pour comprendre l'Autre, au risque de s'enfermer dans ses propres pièges.

## **1.2. L'expérience sensible**

Parler de l'Autre et de l'anthropologue n'est pas impersonnel. Au contraire, il s'agit d'une rencontre. Cette rencontre est avant tout une expérience sensible qui précède toute forme de compréhension et qui contient aussi une forme d'appréhension de rencontrer l'Autre.

Les sens du chercheur, qui s'inscrit dans une observation participante, sont en activité dans cette rencontre avec des gens, des couleurs, des odeurs, des lumières, des sons, etc. Néanmoins, c'est bien d'une relation ethnographique dont il s'agit ici : les sens sont au service de la production d'un savoir anthropologique.

### **1.2.1. Qu'est ce qu'une relation ethnographique ?**

*De la confrontation naissent de part et d'autres  
de nouvelles images de soi.*<sup>5</sup>

Ce que je vois sur le terrain est différent de ce que quelqu'un d'autre peut voir sur le même terrain, et inversement. Par ailleurs, ce que le sujet de la recherche me laisse voir ne correspond pas tout à fait non plus à ce que je vois, et vice-versa. En effet, selon Mike Singleton, chaque personne vit dans un certain espace-temps, appelé de manière imagée « une résidence socio-culturelle »<sup>6</sup>, et qui semble naturelle pour le résident. Les habitants de « résidences » différentes, ne se trouvant dès lors pas sous un même paradigme, ne vivent pas et ne communiquent pas selon les mêmes logiques socio-culturelles. Pour l'auteur, le rôle de l'anthropologue, qui est un interprète, est de comprendre et de faire comprendre son terrain. Il est à cheval entre deux mondes, mais lui-même n'échappe pas à sa propre histoire qu'il tente de mettre à jour. Le lieu de l'anthropologue-interprète est « un lieu inter-

---

<sup>5</sup> CARATINI S., Les non-dits de l'anthropologie, Paris, PUF, 2004, p. 66

<sup>6</sup> SINGLETON M., Amateurs de chiens à Dakar : plaidoyer pour un interprétariat anthropologique, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998, p. 121.

médiateur »<sup>7</sup> : un lieu où sont réunis dans un nouveau langage plusieurs points de vue qui se comprennent par l'intermédiaire de l'anthropologue. Cependant, l'auteur souligne que ce dernier ne doit pas favoriser l'un ou l'autre groupe de personnes étudiées, dans la mesure où, de toute façon, il existe des vérités différentes, mais pas de meilleure vérité.

Anne-Marie Losonczy rejoint Mike Singleton en parlant « d'énigme réciproque »<sup>8</sup> dans la relation ethnographique. L'anthropologue et l'Autre représentent l'un pour l'autre une énigme à élucider sur le terrain. De là naissent des interprétations, des demandes et des questions qui font émerger un savoir partagé, négocié et co-construit : une représentation commune qui réunit le parasol et le parapluie de Mike Singleton. C'est entre autres pour cela que le savoir anthropologique sur une même société est différent selon les divers auteurs.

La rencontre ethnographique inclut, par définition, selon François Laplantine, l'implication du chercheur (1987). La relation ethnographique se situe à l'intersection (1) du point de vue dit déviant de l'observé sur la pratique étudiée, (2) du point de vue dit normalisant de la société étudiée sur la pratique en question, et (3) de l'implication du chercheur et du point de vue de l'observateur. Pour l'auteur, l'implication sensible du chercheur est son rapport sociologique, affectif, psychologique et historique avec la différence. C'est à l'intersection de ces trois éléments que se situe la rencontre ethnographique, mais c'est aussi là que se trouve la réalité anthropologique qui a un statut scientifique. C'est là également que se loge le paradoxe de l'anthropologie qui n'est ni le point de vue de l'observé ni celui de l'observateur.

Par ailleurs, la relation entre l'observateur et l'observé est de l'ordre de la contractualité selon Marc Abélès (2002). Pour l'auteur, la notion de contrat est primordiale dans la pratique ethnographique. En effet, l'information qui résulte de la relation ethnographique n'est pas gratuite : l'observé a lui aussi un intérêt propre dans le lien qui l'unit au chercheur, et celle-ci se base sur un jeu, sur un accord implicite ou explicite, entre les deux parties que l'auteur appelle le « pacte ethnographique »<sup>9</sup>. Eliane de Latour, cinéaste et anthropologue, évoque elle aussi le « jeu troublant » qui se joue dans la relation ethnographique : *Avec la caméra on est là, au-delà des yeux et des questions, dans un jeu troublant où chacun sait que l'autre sait.*<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> SINGLETON M., op. cit., p. 124.

<sup>8</sup> LOSONCZY A.-M., « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, pp. 94.

<sup>9</sup> ABELES M., « Le terrain et le sous-terrain », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 37.

<sup>10</sup> DE LATOUR E., « Ethnologie et cinéma : regards comparés », *Communications*, n°80, 2006, p. 183.

Sur mon premier terrain, dans l'institution fermée pour personnes démentes, il est vrai que l'accès à la connaissance des résidents passe, dans un premier temps, par l'accord du directeur de l'institution. Notre « pacte ethnographique » s'est scellé concrètement par la donation d'un badge magnétique. Celui-ci a un rôle important. D'une part, il sépare dans l'institution ceux qui le possèdent (les soignants, les familles et les membres du personnel), et ceux qui ne le possèdent pas, en l'occurrence, les personnes dites « démentes ». D'autre part, il me permet surtout de rencontrer les résidents qui vivent dans des pavillons différents en fonction du stade de la maladie, et qui sont séparés les uns des autres par des portes coulissantes magnétiques et automatiques. Cette double clôture (de l'extérieur, et à l'intérieur de l'institution) se multiplie encore en miroir par la séparation entre les chambres des internes et le pavillon dit « de vie », entre le couloir principal du bâtiment et le couloir du pavillon, etc. Ces trajets ne peuvent être réalisés par les personnes dites « démentes » qu'à certaines heures du règlement de l'institution, en groupe, et les résidents doivent être accompagnés de l'aide soignant, qui se déplace à l'aide du badge magnétique.

Seulement, avec les personnes dites « démentes », comment penser une relation ethnographique en termes de contrat quand mon identité est multiple pour celles-ci ? Les parties du contrat changent-t-elles dès lors à chaque instant ? Comment penser l'interprétariat anthropologique, la co-construction des savoirs, la naissance d'une image partagée suite à une relation prolongée entre l'observateur et l'observé, quand les personnes étudiées m'oublient de rencontre en rencontre et de minutes en minutes ? En d'autres termes, comment penser une ethnographie de la discontinuité et de l'errance ? A moins que cette dernière question ne soit de l'ordre de l'ethnocentrisme, et que je me dois de me décentrer dans le temps des personnes étudiées ? Par conséquent, peut-être que la continuité du discours des personnes dites « démentes » est présente au sein même de la discontinuité ? Dès lors, jusqu'où se décentrer et s'impliquer pour comprendre l'Autre ?

### **1.2.2. Le décentrement et l'implication sensible :**

La démarche d'Erving Goffman (1968) dans « Asiles » propose une lecture du décentrement de l'anthropologue par rapport à son propre système de croyances. En effet, celui-ci considère « les fous » comme sensés et normaux, et ouvre l'accès à une parole perçue habituellement comme « folle ». Selon l'auteur, « les fous » ne sont pas fous à cause de la maladie, mais à cause du contexte social de « l'institution totalitaire » qui pose une distance sociale vis-à-vis du monde extérieur. En d'autres termes, les reclus auraient un autre

comportement dans un autre contexte social. Natalie Rigaux (1998), sociologue, a étudié la démence sénile en s'immergeant par observation participante, dans une institution fermée lyonnaise. Pour elle, l'appréhension des personnes dites « démentes » comporte plusieurs risques : celui de placer celles-ci dans le tout Autre, ou celui d'essayer de ramener celles-ci dans notre réalité, à ce qu'elles étaient avant. L'auteure nous invite à nous décentrer par rapport à ces deux risques, et à nous ouvrir à l'expérience de l'altérité, sans laquelle l'échange, et la question du sens ne sont pas envisageables. Par ailleurs, s'intéresser aux conditions asilaires selon Goffman, c'est mettre en lumière notre société et ses logiques sociales. Pour l'auteur, l'étude des asiles permet de mieux comprendre nos institutions « normales » : l'école, la famille, l'entreprise, etc. L'asile est un lieu où les comportements des « fous », et les processus sociaux qui les traversent, se retrouvent exacerbés. Michael Pollak qui a étudié l'expérience concentrationnaire s'appuie également sur le postulat que « toute expérience sociale extrême est révélatrice des constituants et conditions de l'expérience sociale « normale ». »<sup>11</sup> Pierre-Joseph Laurent souligne dans la préface de l'ouvrage « L'adolescence en rupture : le placement au féminin » de Jacinthe Mazzocchetti (2005) que l'anthropologie, proche ou lointaine, est avant tout une discipline du décentrement : *En véritable empêcheur de tourner en rond, elle [l'anthropologie] rend compte d'expériences inédites qui, tel l'effet boomerang, conduisent à nous interroger sur nos propres pratiques et sur nos institutions sociales, politiques et culturelles.*<sup>12</sup>

C'est justement « la profondeur de la faille »<sup>13</sup>, l'ancre liée au bouleversement du cadre de référence du chercheur, qui permet, pour Sophie Caratini, la connaissance de l'Autre et par là même la connaissance de soi (2004). Les premières images du savoir sur l'Autre et sur soi se construisent dans ce contexte émotionnel où l'anthropologue est comme un enfant qui découvre l'être au monde de l'Autre par le geste. Il regarde et il écoute l'Autre, mais il ne comprend pas ce qui se passe. En effet, la compréhension de l'Autre s'inscrit d'abord dans le corps de l'anthropologue, et à travers le sensible. Pour Caratini :

*L'ouverture mentale que recèle l'anthropologie vient de ce qu'elle n'exerce pas en premier lieu sur des idées, mais qu'elle oblige l'individu à retourner au stade émotionnel en le mettant dans une situation physique totalement inédite, donc dominée par l'étonnement : idéalement plus « rien » ne correspond à rien.*<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> POLLAK M., avec HEINICH N., « Le témoignage », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Volume 62, n°1, 1986, p. 3.

<sup>12</sup> LAURENT P.-J., « Préface », in MAZZOCCHETTI J., *L'adolescence en rupture : le placement au féminin*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2005, p. 7.

<sup>13</sup> CARATINI S., *op. cit.*, p. 36.

<sup>14</sup> CARATINI S., *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. 31.

Jeanne Favret-Saada (1977, 1990) donne une lecture du décentrement : se laisser « affecter » par son terrain pour comprendre l'Autre lui a permis de dépasser le discours des médias, de l'Eglise, de l'école, etc. sur son sujet d'étude, à savoir la sorcellerie dans le Bocage. En effet, tant que les Bocains ne pensaient pas que l'anthropologue n'était pas elle-même « prise » dans le système sorcellaire, ils restaient dans une parole stéréotypée. Celle-ci a été affectée, et s'est laissée affectée par les Bocains à une place qui lui a permis de rentrer dans l'intime des personnes étudiées, dans le non-dit, dans une communication qui dépasse l'intentionnalité d'un entretien classique, et qui peut être verbale ou non. L'auteure précise que cette place n'est en rien similaire à l'empathie qui implique une position de distance du chercheur. En effet, la qualité empathique suppose de pouvoir se mettre à la place de l'Autre pour imaginer ses images mentales, ses représentations. Pour Favret Saada, la seule façon d'approcher les Bocains était d'être à leur place réellement : d'être agitée par les pensées, les émotions et les sens de l'indigène.

De son côté, Olivier Sacks, neurologue et anthropologue, décide d'enlever sa blouse blanche de médecin, et de quitter son bureau de consultation, pour rencontrer le patient. L'auteur délaisse cette place qui, selon lui met d'or et déjà une distance, pour tendre vers une implication sensible de proximité dans la vie du malade. Olivier Sacks choisit d'étudier des « cas » en médecine de troubles neurologiques (1996) ; un peintre qui perd la perception des couleurs, un autiste, ou un chirurgien atteint du syndrome de La Tourette. La démarche de l'auteur est de tenter de voir le monde pathologique avec les yeux de la personne étudiée. Il perçoit la maladie comme un voyage existentiel, et par son approche intersubjective, l'auteur essaye d'explorer ce voyage, et leurs perceptions.

La place de l'anthropologue sur son terrain permet également de comprendre comment l'Autre perçoit celui-ci. Par exemple, les jeunes filles de l'IPPJ dans laquelle Jacinthe Mazzocchetti s'est immergée, appelaient cette dernière « Petite Madame » sur le terrain. Par cette affectation à une certaine place, les jeunes lui montraient que celle-ci n'était ni du côté des adultes, ni du côté des jeunes filles, mais à une place intermédiaire et particulière qui lui a donné un accès à la connaissance de l'Autre.

Ma place sur mon terrain est définie, voire contrôlée, par les membres du personnel de l'institution. En effet, le bâtiment est quasi circulaire, composé de grandes baies vitrées, et doté de caméras de surveillance extérieures et intérieures. Je suis vue autant que je vois d'un lieu de vie à un autre, d'un étage à l'autre, depuis les écrans liés aux caméras, etc. Autant ma place dans l'institution vis-à-vis des membres du personnel me semble parfois

« étroite », et révélatrice d'une promiscuité sociale presque totale, autant ma place vis-à-vis des résidents est mouvante et glisse d'une identité à une autre.

Outre les questions méthodologiques et éthiques importantes que cela pose au chercheur, ces glissements d'identités révèlent ce que Jean-Pierre Dozon appelle « un inconfort ethnographique »<sup>15</sup>. Marc-Éric Gruénais, qui mène une recherche sur le sida (1997), se sent dans un inconfort permanent sur le terrain car d'une part, mener une investigation sur le sida, c'est se confronter à la mort en permanence, et d'autre part, le sida est déjà une catégorie scientifique occidentale qui comporte ses images mentales sur la transmission, l'origine, etc. de la maladie. L'anthropologue est en tension par rapport aux frontières entre lui et l'Autre, et aux rôles « affectés » par le terrain, qu'il s'autorise, ou non, à franchir et à prendre. En effet, qu'en est-il de l'implication de l'Autre parfois plus importante que celle du chercheur ? Si certaines résidentes de l'institution fermée me prennent pour leur fille, je ne peux pas dire en retour que je considère celles-ci comme ma mère. Par ailleurs, Jean-Pierre Dozon (1997) précise que « l'inconfort ethnographique » ne se limite pas à un objet d'étude tel que le sida, mais il se révèle plus sur certains terrains que d'autres, et en particulier sur les nouveaux terrains qu'une anthropologie sans frontières aurait du prendre en compte depuis longtemps : les milieux de la guerre, de la drogue, de la violence, de la prostitution, etc.

Le « je » peut être un autre sur le terrain, et l'implication sensible de l'anthropologue dépend de sa capacité à se laisser porter par son terrain. En effet, l'errance du chercheur dans la rencontre ethnographique et dans les livres a un rôle important pour Sophie Caratini car il permet d'ouvrir la pensée du chercheur à de nouvelles connexions (2004). La place et l'implication de l'anthropologue sur son terrain rejoint la question cruciale de la place de la caméra. La place de la caméra, et de l'anthropologue est une question directement liée à celle de la « bonne distance » par rapport à l'Autre. Se laisser affecter à une place, se laisser affecter à un cadre est au cœur des tensions anthropologiques entre la proximité et la distance, entre le dedans et le dehors, entre le point de vue de l'observé et de l'observateur, entre le non-dit et le dit, entre le hors champ et le champ. Rester dans cette tension inhérente à la discipline permet, selon Eliane de Latour, d'aller derrière les images types de l'Autre, comme par exemple, celles du Grand Prêtre, du détenu, du paysan ou du fou (2006).

---

<sup>15</sup> DOZON J.-P., « L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique », in AGIER M. (dir.), *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place, 1997, p. 118.

### 1.2.3. Les biais de l'implication sensible :

*L'ethnologue qui essaierait de comprendre l'univers  
des Bororo et de l'expliquer de l'intérieur, ne serait plus un  
ethnologue, mais un Bororo.*<sup>16</sup>

Les biais d'une implication sensible peuvent être multiples, et peuvent conduire à ce que Pierre-Joseph Laurent appelle « la mise à mort de soi »<sup>17</sup>. A l'inverse, en paraphrasant l'auteur, une implication trop peu sensible peut contribuer à la mise à mort de l'Autre.

Jean-Pierre Olivier de Sardan rappelle qu'une implication forte de la part de l'anthropologue n'est pas synonyme d'une bonne enquête anthropologique (2000). En effet, une implication trop sensible de la part de l'anthropologue peut conduire à une fusion illusoire avec l'Autre, à la projection ethnocentrique de ses propres images mentales sur l'Autre, ou à un ethnocentrisme inversé quand l'anthropologue est trop émerveillé par son terrain. A l'inverse, une implication antipathique de l'anthropologue ne favorise pas non plus le travail anthropologique. L'auteur en appelle à « une implication douce »<sup>18</sup> de la part de l'anthropologue sur son terrain qui ne serait ni forte, ni tout à fait extérieure à la population étudiée comme ce fut le cas lors de la période coloniale. La distance avec l'Autre n'est pas à éliminer, et l'anthropologue « ne se marie pas sur place pour parler parenté »<sup>19</sup>. Marc Augé (1998) rejoint le propos d'Olivier de Sardan, et avance que l'anthropologue est plus intégré sur son terrain qu'un explorateur qui s'intéresse principalement à la nouveauté, et qu'un touriste qui pense déjà aux images à ramener de son voyage, mais ce n'est pas pour autant que l'implication de l'anthropologue va jusqu'à une identification de l'Autre.

Selon Albert Doutreloux (2001), il existe toujours une frontière entre l'anthropologue et l'Autre. Celle-ci maintient une juste distance primordiale pour que la relation soit équilibrée, et il n'est jamais possible de la supprimer. Il me semble que la frontière de la relation ethnographique rejoint le concept de « l'étranger » de Martin Heidegger. Selon ce dernier, l'homme est toujours étranger : c'est-à-dire suffisamment semblable pour être reconnu, mais

---

<sup>16</sup> AUGÉ M. cité par LAPLANTINE F., *L'anthropologie*, Paris, Payot, 1987, p. 195.

<sup>17</sup> Citation de l'exposé des conclusions générales du Colloque International : « S'impliquer : réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'observation participante » de LAURENT P.-J. le 16 Mai 2008 à l'UCL.

<sup>18</sup> OLIVIER DE SARDAN J.-P., « Le « je » méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, vol 41, n°3, 2000, p. 432.

<sup>19</sup> OLIVIER DE SARDAN J.-P., *op. cit.*, p. 433.

suffisamment autre pour ne pas être confondu<sup>20</sup>. Ce paradoxe philosophique, même si il concerne la nature de l'homme, peut éclairer, à mon sens, le paradoxe de la relation anthropologique qui contient à la fois la distance et la proximité avec l'Autre.

Pour Partick Gaboriau, la compréhension intérieure du point de vue de l'Autre comporte ses limites. La présence prolongée de l'anthropologue sur le terrain permet surtout d'introduire la complexité dans la compréhension de l'être au monde d'autrui, et le point de vue de l'anthropologue se doit d'être « un point de vue sur le point de vue » (Gaboriau, 2002, 103). En effet, qu'est-ce que la connaissance anthropologique sinon « un travail de médiation sur la distance et la différence » (Kilani, 1994, 41).

### 1.3. Le terrain, une réflexivité co-construite

Certains terrains ont la particularité de créer des nœuds que nous devons apprendre à défaire pour avancer. Ces nœuds sont au cœur de la pratique anthropologique car ils nous affectent (au sens donné par Favret Saada) et nous conduisent vers nos solutions aux problèmes épistémologiques et méthodologiques soulevés par le terrain. Ainsi, lorsque Patrice Cohen est confronté lors d'une recherche sur le sida, à des difficultés qui questionnaient tant sa sphère privée (réactions de l'entourage) et sa capacité à tenir son rôle de chercheur, il a été mis en face des réalités qui ont émergé de ce terrain (2002). L'auteur propose dès lors un dialogue intérieur avec « le double du chercheur »<sup>21</sup>. Ce dernier est celui avec lequel l'anthropologue, seul sur son terrain, peut communiquer pour l'aider à prendre de la distance, et à ne pas être trop affecté. Il s'agit de mener une relation intérieure, et réflexive, avec un soi dédoublé qui n'est pas directement tourné vers la recherche, pour mieux comprendre l'Autre. De même, ce regard réflexif qui vise la connaissance « fine » de l'Autre sur son terrain est posé par Mondher Kilani : *Pour surmonter ses limites et parvenir à un sens, le regard doit assumer une part préconstruite de lui-même qui l'accompagne dans son voyage.*<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> L'explication du concept de « l'étranger » de Heidegger est largement inspirée du cours de DUPUIS M. « Anthropologie philosophique du couple, de la famille et de la sexualité », Année académique 2007-2008, UCL, Louvain-la-Neuve.

<sup>21</sup> COHEN P., « Le chercheur et son double. A propos d'une recherche sur le vécu des jeunes de la Réunion face au sida », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, pp. 77.

<sup>22</sup> KILANI M., *L'invention de l'Autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994, p. 65.

Pour Kilani, comprendre l'Autre, c'est prendre en compte les images préconstruites de l'Autre qui nous habitent, l'inventer et, par là même, se comprendre soi. C'est ce que l'auteur appelle « l'invention du possible »<sup>23</sup>. En d'autres termes, l'anthropologue et l'Autre, en se renvoyant une image contrastée l'un à l'autre, peuvent mutuellement se comprendre par comparaison identitaire. Marc Augé rejoint le propos de Kilani en soulignant l'intuition des écrivains du voyage qui, seuls, partaient à la rencontre d'un continent pour se rencontrer soi à l'épreuve de l'altérité et de la différence (1998).

Pour Pierre Bourdieu, la relation d'enquête n'est pas symétrique (1993). Par exemple, rien que le fait d'être en possession d'un badge magnétique sur mon terrain rend la relation asymétrique avec les résidents de l'institution fermée. En effet, l'implication de l'Autre n'est pas égale à l'implication du chercheur dans la recherche, et c'est là que se joue aussi les dimensions de « la violence symbolique », intrinsèque à la relation ethnographique. Pour maîtriser « les distorsions » de la relation d'enquête, Pierre Bourdieu propose « une réflexivité réflexe » : essayer de prendre conscience des images, des représentations que la personne étudiée se fait du chercheur et de l'enquête, ainsi que des raisons qui poussent celle-ci à accepter la relation ethnographique.

Ainsi, la réflexivité touche également l'Autre, et pas uniquement l'anthropologue pour Paul Rabinow (1977). En effet, par les questions que l'anthropologue pose à l'Autre, ce dernier est amené à réfléchir à ses propres pratiques qui allaient souvent de soi pour lui, et à poser des questions à l'anthropologue qui, en retour, se raconte également. Autrement dit, l'anthropologue apprend à l'Autre à objectiver son univers, et de la rencontre ethnographique naît ainsi « un rapport d'intelligibilité mutuelle » pour Michel Agier (2004). Selon ce dernier, « la sagesse de l'ethnologue » est ce regard, cette attitude réflexive de l'anthropologue, qui permet une distance à soi-même et le respect de l'Autre. L'altérité est ainsi un « jeu de distanciation intellectuelle » pour Michel Agier (2004), et une « gymnastique intellectuelle » pour Patrice Cohen (2002).

Ce qui compte pour Michel Agier n'est pas de savoir si l'Autre dit la vérité, mais de comprendre pourquoi et comment les personnes étudiées parlent. Autrement dit, comprendre dans quel contexte et à quelles conditions le sujet prend la parole. Seulement, comment penser une réflexivité sur la prise de parole de la personne dite « démente » quand d'emblée lui rappeler qui je suis et le contexte de l'enquête renvoie à leurs conditions de vie dans l'institution et à la maladie souvent oubliées ? Outre les questions éthiques importantes

---

<sup>23</sup> KILANI M., *op. cit.*, Lausanne, Payot, 1994, p. 15.

liées au droit à l'image et à l'accès à la connaissance, dois-je apprendre à l'Autre à objectiver ses propres pratiques ? Est-ce à moi de leur rappeler que nous sommes dans un contexte d'enquête ethnographique, et par ce biais leur rappeler que je ne suis pas, par exemple, leur mère déjà décédée et qu'ils sont bien dans une institution fermée, et non pas à la mer du Nord ?

#### **1.4. Au-delà de l'image... Le silence partagé.**

S'interroger sur la parole de l'Autre, c'est aussi s'interroger sur ses silences. Anne-Marie Losonczy (2002) met en perspective l'importance du silence partagé, et peut être mis en écho avec mon terrain où mes questions sont rares, car elles mettent d'emblée une distance entre ma réalité et leur réalité. C'est dans le silence partagé que Losonczy a pu rencontrer les réfugiés magyarophones de Voïvodine (province de Yougoslavie). Selon l'auteure : *Suivre le fil ténu des silences permet d'avancer vers les couches profondes et tacites de la culture, où celle-ci se manifeste comme conversion en expérience intime d'un rapport non verbal aux représentations collectives.*<sup>24</sup>

Le dialogue du silence ne renvoie pas nécessairement aux mêmes représentations culturelles et relationnelles pour l'anthropologue et l'Autre. L'apprentissage du silence de l'Autre, et de son sens, a ouvert l'accès à la rencontre de l'Autre, et a permis à Losonczy de s'imprégner « d'une lourde connaissance non verbale du deuil entre mémoire et oubli. »<sup>25</sup>

Cette perspective met en lumière le questionnement nécessaire de l'anthropologue sur le contexte de l'échange. Pour Michel Agier, ce contexte et l'identité des interlocuteurs sont aussi déterminants que la volonté ou les questions de l'anthropologue (2004). L'auteur met en avant l'intérêt d'une anthropologie des prises de paroles parce qu'il a été mis en question par les souffrances et les silences des personnes rencontrées dans les camps de réfugiés. Il considère que le silence de ces personnes est une manière de « parler » et de défendre le silence comme stratégie d'oubli.

---

<sup>24</sup> LOSONCZY A.-M., « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 99.

<sup>25</sup> LOSONCZY A.-M., *op. cit.*, p. 102.

Cette expérience avec les réfugiés et le statut du silence nourrissent empiriquement (Singleton) ce qui m'est donné à voir, sentir et entendre sur mon terrain. Comment comprendre le silence des personnes démentes, comment associer ce silence aux images, comment aussi le silence donne de la profondeur aux images ?

Si le silence est un dialogue partagé, il me semble également, et inversement que la parole soit un silence partagé. Ainsi, « les paroles prennent toujours appui sur le silence, les unes et l'autre se donnant de l'épaisseur. »<sup>26</sup> Sur mon terrain certains résidents se taisent parfois, et soudainement coupent notre conversation à l'approche d'un aide soignant, ce qui renforce mon identité de confidente tout en mettant en perspective le statut de la parole dans un contexte tel qu'il se présente dans cette institution fermée.

L'écoute est une des dimensions de l'implication sensible de l'anthropologue souvent oubliée selon Irène Bellier (2002). De cette manière, et sans vouloir survaloriser l'écoute du chercheur, celle-ci complète « le regard éloigné » traditionnel de la discipline par la notion « d'oreille tendue ».

L'implication de l'anthropologue-cinéaste se traduit dans ses choix de points de vue, et aussi probablement dans sa capacité à accepter que le silence et l'image peuvent parler tout autant que les mots. En effet, le statut de la parole, du silence et des identités dans la rencontre mettent alors l'anthropologue dans une tension permanente de comprendre le sens de ce qui lui est donné à voir, entendre, sentir et ressentir : comprendre que le silence peut donner plus de sens à l'oubli qu'une parole, ou que le « hors champ » peut donner plus à voir que l'image.

Pour l'anthropologue dont le corps se prolonge d'une caméra, il s'agit probablement de s'inscrire dans une dynamique d'imprégnation du sensible mais aussi du compréhensible, c'est-à-dire de se mettre en posture d'être acteur et sujet dans la compréhension de l'Autre dans un contexte d'expériences ethnographiques.

---

<sup>26</sup> LOSONCZY A.-M., *op. cit.*, p. 100.

## 2. ... au terrain en images.

La relation de l'anthropologue avec son terrain est de l'ordre de « l'itinéraire anthropologique » pour Marc Augé (2004). En effet, le départ de l'anthropologue n'est pas unique, le séjour de ce dernier sur son terrain est aussi un voyage, et le retour n'est jamais définitif. En d'autres termes, le terrain commence déjà chez soi par les images, les représentations qui habitent l'anthropologue avant son départ, l'écriture commence déjà dans le carnet de terrain, et la relation ethnographique entre l'Autre et l'anthropologue sur le terrain ne se termine pas au retour de celui-ci dans son lieu de vie d'origine. Elle se transforme. La relation ethnographique continue, en effet, d'exister par le rêve, les discussions ou la nostalgie pour certains anthropologues, mais surtout à travers l'écriture de la monographie. Par ce biais, une nouvelle relation se crée entre le terrain et le chercheur, et entre celui-ci et le lecteur, qui comprend de plus en plus les personnes étudiées.<sup>27</sup>

Clifford Geertz nous invite à prendre conscience du pouvoir de la monographie qui fait circuler des images sur d'autres peuples (1996). La manière dont un anthropologue construit ses textes ne va pas de soi et constitue un problème littéraire : *Ecrire un texte qui puisse être en même temps un sentiment intime et un compte rendu distancié est presque aussi difficile que satisfaire ces deux exigences sur le terrain.*<sup>28</sup>

Dès lors, comment est-ce que l'anthropologue auteur écrit l'Autre et son terrain ? Quelles images sont ici en jeu ? Nous avons vu que « le voir » de l'anthropologue n'était pas neutre, mais quand est-il du « donner à voir » et du « faire comprendre » de l'anthropologue ? Comment passer d'une implication sensible « là-bas » à une écriture sensible « ici » ? Jusqu'où s'impliquer dans l'écriture de la monographie, et quelle place donnée à l'Autre et à Soi ? Quels sont les enjeux éthiques d'une écriture multiple pour l'anthropologue-cinéaste ?

---

<sup>27</sup> Ce passage est largement inspiré de l'ouvrage de LAPLANTINE F., *La description ethnographique*, Paris, Nathan, 1996.

<sup>28</sup> GEERTZ C., *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, p. 18.

## 2.1. La crise du « donner à voir » et la réponse des postmodernes

Dans l'introduction de la monographie de Malinowski « Les Argonautes du Pacifique occidental » (1989), l'auteur nous fait part des images stéréotypées de l'Autre que le chercheur doit laisser de côté : *Si un homme s'embarque pour une expédition, décidé à prouver certaines hypothèses, et qu'il se montre incapable de modifier sans cesse ses vues ou de les quitter de bonne grâce sous l'effet des témoignages, inutile de dire que son travail sera sans aucune valeur.*<sup>29</sup>

Cependant, il faudra attendre la période de la décolonisation, et la disparition des terrains classiques de la discipline pour qu'une véritable remise en question de l'autorité monologique de l'anthropologue ait lieu. En effet, jusqu'à la fin des années soixante, les grands anthropologues tels que Malinowski ne mettaient pas leurs données dans un contexte historique, et ne prenaient pas en compte le problème de l'interprétation en anthropologie. Les théories se voulaient totalisantes, c'est-à-dire explicatives de la totalité de la culture de l'Autre par la seule présence de l'anthropologue sur le terrain. Par ailleurs, le chercheur effaçait son implication personnelle dans le texte, de sorte à ne laisser aucune trace de ce que le terrain pouvait amener comme changements dans sa vie, et inversement. En effet, les anthropologues occultaient le processus anthropologique qui leur permettait d'arriver au résultat final. Par sa seule qualité empathique, le chercheur était donc en fusion avec le terrain, et l'anthropologue affirmait détenir la vérité, sur base de l'injonction méthodologique : « j'y étais, j'ai vu ». Le but de l'anthropologue était « de voir », et de « faire voir » des faits objectifs et neutres. Cependant, la neutralité revendiquée par le chercheur, et la conception de la théorie comme étant une représentation fidèle de la réalité est à comprendre dans le contexte historique de la discipline : l'anthropologie se voulait scientifique, au même titre que les sciences de la nature.

Les postmodernes, courant américain inspirée de la philosophie française dite post-moderne, remettent en cause les Grands Récits et l'objectivité du discours anthropologique. Cette période correspond à une désillusion du monde occidental, à une perte de croyance dans le Progrès et à une crise de la représentation en anthropologie. Entre autres, les questions du débat sont les suivantes : Est-ce que le réel existe ? Est-ce que il y a bien un terrain « réel » sous les mots utilisés par l'anthropologue ? Comment être objectif alors que l'homme est le sujet et l'objet de son étude ? Est-ce que l'anthropologue peut encore affirmer son terrain ou doit-il simplement évoquer son terrain ? Les postmodernes sont sceptiques

---

<sup>29</sup> MALINOWSKI B., *Les argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard, 1989, p. 65.

par rapport à « la raison référentielle », à « la neutralité », à « la dichotomie sujet et objet » et à « la vérité unique ». Influencé par l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz (1996)<sup>30</sup>, les postmodernes pointent du doigt la nature construite de la monographie : l'anthropologie est bien plus qu'un genre littéraire et le texte est le lieu où l'anthropologue exerce son autorité. En effet, l'Autre n'était pas présent dans le texte, et la distance entre le chercheur et l'Autre était annulée par l'utilisation du « présent ethnographique », qui donnait un effet d'immédiateté dans le texte. Les postmodernes veulent par contre donner une place à l'Autre qui soit égale à celle de l'anthropologue, et appelle à une co-énonciation entre le chercheur et l'Autre dans un texte qui se veut par conséquent, dialogique.<sup>31</sup>

Cependant, Mondher Kilani (1994) souligne que la volonté de co-énonciation des postmodernes donne le même effet que la monographie standard : l'autorité de l'anthropologue reste présente dans la monographie dialogique car le lecteur n'est pas indépendant de l'interprétation de l'auteur anthropologue. La volonté de symétrie entre l'Autre et le chercheur est, en effet, une vision naïve de la relation anthropologique : « une anthropologie symétrique relèverait de l'utopie »<sup>32</sup> selon Mike Singleton.

Par ailleurs, les postmodernes oublient que le texte continue à fournir un savoir anthropologique. Le relativisme des postmodernes amène à une déconstruction intellectuelle trop radicale pour Christian Ghasarian (2002), et Jean Copans (2005) rejoint ce dernier en ces termes : *A force de vouloir préciser le sens des mots, les anthropologues postmodernes en oublient la réalité sociale elle-même qui n'a pas besoin des mots de l'ethnologue pour exister.*<sup>33</sup>

Néanmoins, les postmodernistes ont le mérite d'avoir remis en question les certitudes anthropologiques, et aujourd'hui « dire les choses telles qu'elles sont ne convient plus ! ». <sup>34</sup> Ils ont permis un décentrement des perspectives établies, et ont constitué un véritable tournant dans la discipline.

---

<sup>30</sup> Clifford Geertz est le premier auteur à avoir remis en question les évidences anthropologiques des monographies classiques.

<sup>31</sup> Cette partie est une synthèse des ouvrages de COPANS J., *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Barcelone, Armand Colin (pour la seconde édition), 2005, de KILANI M., *L'invention de l'Autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994, et de ADAM J.-M., BOREL M.-J., CALAME C. et KILANI M., *Le discours anthropologique*, Paris, Méridien-Klincksieck, 1990.

<sup>32</sup> SINGLETON M., « Présentations », in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n°1, 2001, p. 4.

<sup>33</sup> COPANS J., *op. cit.*, 2005, p. 25.

<sup>34</sup> GEERTZ C., *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, p. 133.

## 2.2. Interprétation ; l'anthropologue interprétatif

A la différence des postmodernes, l'anthropologue interprétatif affirme qu'il y a bien quelque chose à dire de la réalité de l'Autre. Si l'anthropologue n'explique pas son terrain, il l'interprète en tant qu'acteur et auteur pour Clifford Geertz. En effet, selon ce dernier, l'anthropologie est une science interprétative (1996, 2002). D'une part, Geertz souligne par sa métaphore « la culture comme texte » que le terrain de l'anthropologue est déjà une pratique discursive, et non une observation pure, et que le texte joue un rôle essentiel dans l'interprétation des objets du savoir. D'autre part, l'anthropologie interprétative s'appuie sur l'herméneutique, l'interprétation des textes, et la phénoménologie, courant philosophique selon lequel, entre autres, le monde n'est pas réel, mais constituant, et constitué par le sujet. Par conséquent, « le voir », comme nous l'avons vu dans la première partie de mon travail, est déjà porteur de significations, et l'écrit « du voir » est aussi conceptuellement déterminé. C'est pour cela que le texte reflète plus la sensibilité de l'anthropologue que « la réalité » de son terrain, et qu'un même sujet d'étude peut donner des descriptions variées.

Pour Geertz, l'anthropologie est ainsi une mise en récit narrative qui admet le lien entre l'histoire personnelle de l'anthropologue, et sa manière d'identifier la population étudiée. Le chercheur ne traduit pas son terrain, mais celui-ci l'exprime autrement. Interpréter, c'est partir de ce qu'on est, ou dans les termes de Mike Singleton partir « d'où pointent nos vues »<sup>35</sup>. Alain Reyniers et Olivier Servais soulignent le caractère personnel de l'interprétariat anthropologique : *Interpréter est un acte éminemment singulier à partir de son lieu, de ses pré-compréhensions, de son ethos et de son rapport au texte ou au terrain.*<sup>36</sup>

Dire que l'anthropologie est narrative introduit la notion de « fiction » et de « récit ». La notion de « fiction » ne veut pas dire que l'anthropologue invente les faits. Celle-ci est à comprendre dans le sens où l'anthropologue façonne ce qu'il donne à connaître dans sa monographie. En effet, les textes et les faits sur le terrain ne parlent pas par eux-mêmes, mais prennent place dans des récits partagés. Pour Mike Singleton, « rien n'a de sens hors récit »<sup>37</sup>. Il me semble que le propos de l'auteur peut rejoindre celui du philosophe Wilhelm Schapp pour lequel l'humain et les choses du monde sont englués dans leurs histoires qui

---

<sup>35</sup> SINGLETON M., *Amateurs de chiens à Dakar : plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998, p. 25.

<sup>36</sup> REYNIERS A. et SERVAIS O., « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir du tunnel épistémologique... », in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n°1, 2001, p. 52.

<sup>37</sup> SINGLETON M., op. cit., p. 131.

font la cohérence, et le sens de leurs vies.<sup>38</sup> Marc Augé ajoute que les récits se situent dans un mouvement ininterrompu entre la mémoire et l'oubli, et que c'est dans ce mouvement qu'une identité se construit (1998). Pour ce dernier, il est donc important que l'anthropologue tienne compte de ses propres récits, mais aussi de ceux de l'Autre : *Ceux que l'ethnologue rencontre et interroge vivent aussi leurs propres récits, leurs propres voyages réels ou métaphoriques.*<sup>39</sup>

Outre la variabilité de l'outil anthropologique qui met en jeu de manière importante, et conséquente, le rapport à l'Autre, au terrain, à la matière, au temps et à la production d'un savoir, il me semble qu'un film n'explique pas l'Autre, mais est plutôt le récit d'une rencontre avec l'Autre. C'est d'ailleurs peut-être là que la vérité d'un film se construit. C'est, entre autres, une des raisons pour lesquelles il y a peu de différences entre le documentaire et la fiction, car il s'agit avant tout de filmer, et de rendre intelligible pour le spectateur une relation.

Cependant, pour Mondher Kilani, si le rôle de l'imagination de l'anthropologue sur le terrain et dans l'écriture est important pour pouvoir comprendre l'Autre et faire comprendre l'Autre, elle doit, tout comme la notion de fiction, rester au service de la compréhension du social, et permettre au lecteur de s'interroger sur les processus qui l'ont mené à l'interprétation (1990).

---

<sup>38</sup> Ce passage est largement inspiré du cours de DUPUIS M. « Anthropologie philosophique du couple, de la famille et de la sexualité » qui m'a permis de découvrir le philosophe Wilhelm Schapp, fondateur de la phénoménologie de la narrativité.

<sup>39</sup> AUGÉ M., « Voyage et ethnographie. La vie comme récit », *L'homme*, vol 39, n°151, 1998, p. 19.

### 2.3. La réflexivité en écriture

Nous avons vu que les anthropologues des monographies dites « standard » taisaient les conditions de production de leurs données, et le chemin personnel parcouru sur le terrain, mais aujourd'hui il n'est plus possible d'écrire comme les pères fondateurs de la discipline.

Selon Christian Ghasarian (2002) et Jean-Claude Muller (2007), pour mieux comprendre l'Autre et mieux l'écrire, l'anthropologue essaye aujourd'hui de se comprendre soi. En effet, la réaction de l'anthropologue à l'Autre, ainsi que les raisons, le désir et l'enjeu personnel de l'expérience ethnographique ont un impact direct sur les interprétations du chercheur. Le propos du cinéaste Krzysztof Kieślowski rejoint celui des anthropologues : *Si l'on ne comprend pas sa propre vie, on ne peut comprendre celle des personnages dont on veut parler, celle des autres gens. Les philosophes le savent bien. Les artistes devraient aussi en prendre conscience, ceux du moins, dont le métier est de raconter des histoires.*<sup>40</sup>

Néanmoins, la réflexivité dans la discipline ne se limite pas au « je », et à l'histoire personnelle du chercheur. Ainsi, l'anthropologue tente aussi d'élucider le rapport de l'Autre à l'enquête ethnographique et à la monographie qu'il aura peut-être lu et le rapport socio-historique dans lequel s'inscrit le terrain. De plus, l'anthropologue réflexif tente de faire comprendre au lecteur le processus de construction des interprétations de ce dernier, et de l'Autre.<sup>41</sup>

La réflexivité est nécessaire car l'anthropologue est un sujet qui étudie d'autres sujets : il fait partie également de l'observation sur le terrain et de l'écriture de son texte. Aussi, le sujet de la recherche est en position d'écrire lui-même, de contester et de construire le savoir avec l'anthropologue. L'anthropologie restitue cette négociation du savoir avec l'Autre, et se doit d'être, selon Kilani, « une anthropologie de la connaissance anthropologique. »<sup>42</sup> Ainsi, pour l'auteur, la réflexivité est une forme d'objectivité : le partage de l'écriture intersubjective objective l'expérience ethnographique.

---

<sup>40</sup> KIESLOWSKI K., *Le cinéma et moi*, Lausanne, Noir sur Blanc, 2006, p. 52.

<sup>41</sup> Ce passage ne prétend pas définir la globalité de la notion de la réflexivité en anthropologie. Par exemple, la revisite des terrains déjà ethnographiés est une autre forme de réflexivité anthropologique qui n'est pas abordé dans mon travail.

<sup>42</sup> KILANI M., *L'invention de l'Autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994, p. 62.

Néanmoins, l'excès de réflexivité peut menacer la discipline pour Jean-Pierre Olivier de Sardan (2000), et les biais de celle-ci sont multiples.<sup>43</sup>

D'une part, la réflexivité pose encore beaucoup de questions aujourd'hui en anthropologie. Si tout le monde est d'accord de dire que les faits ne parlent plus d'eux-mêmes et que le langage n'est pas transparent, la place laissée à l'Autre et à soi dans le texte n'est pas évidente, et s'inscrit dans une tension permanente. En effet, pour Clifford Geertz (1996), « le malaise de l'ethnographe »<sup>44</sup> correspond à son devoir de produire des textes scientifiques sur base d'expériences liées à sa vie personnelle. « Le dilemme de la signature de l'ethnographe » balance dès lors entre une écriture neutre, au risque d'être perçue comme insensible, et une écriture trop sensible, au risque d'être perçue comme impressionniste par la communauté scientifique. Paul Rabinow (1977), un des précurseurs de l'utilisation du « je » et de la réflexivité en anthropologie, propose une lecture du dilemme de Geertz. Si traditionnellement, le « je » était utilisé dans la préface du texte de l'anthropologue, ou dans des ouvrages d'un genre distinct, chez l'auteur, les événements et les rencontres ethnographiques auxquels celui-ci a été confronté sur le terrain sont la matière même de sa monographie.

D'autre part, l'anthropologie trop réflexive peut mener à la dérive auto-référentielle de l'auteur « narcissique ». En effet, même si la vie personnelle de l'anthropologue, qui pratique l'observation participante, interagit, et se superpose pour un temps au terrain, il ne faut pas les confondre pour Olivier de Sardan. L'ouvrage de Nigel Barley « Un anthropologue en déroute » donne une lecture extrême de cette confusion (2001). L'auteur rapporte toutes les difficultés rencontrées sur son terrain à la manière d'un héros solitaire, et nous n'apprenons pratiquement rien de la tribu étudiée.<sup>45</sup> Aller trop loin dans la contextualisation de son propre parcours sur le terrain, ou du processus de construction du savoir avec l'Autre peut annuler le projet de connaissance, qui reste l'objectif premier de l'anthropologue.

Par ailleurs, pour Olivier de Sardan (2000), la dérive du compte rendu de la co-construction des savoirs et de la réflexivité en anthropologie serait de l'assimiler à la vertu du chercheur : *Seuls respecteraient l'Autre ceux qui ne camoufleraient pas leur propre situation personnelle*

---

<sup>43</sup> Pour plus de précisions, voir OLIVIER DE SARDAN J.-P., « Le « je » méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, vol 41, n°3, 2000, p. 417-455.

<sup>44</sup> GEERTZ C., *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996, p. 21.

<sup>45</sup> L'auteur a publié cet ouvrage plus pour faire « un pied de nez » vis-à-vis de l'observation participante, et de la discipline que pour parler scientifiquement de la tribu étudiée.

et tout ce que l'enquête doit à leur relation aux « informateurs » et autres « collaborateurs ».<sup>46</sup>

Le respect de l'Autre et l'éthique du chercheur ne se confondent pas nécessairement avec la mise en mots de la monographie. Même si à l'évidence, une écriture pudique ne révèle pas forcément un comportement déontologiquement problématique sur le terrain, celle-ci n'en constitue pas le garant non plus. Autrement dit, le comportement pratique du chercheur sur le terrain et après le terrain, compte plus que ce qu'il en dit pour Olivier de Sardan (2000).

## **2.4. Les enjeux éthiques d'une écriture multiple : l'implication de l'anthropologue cinéaste**

*Les conséquences sur le dément d'une hypothèse sont bien plus importantes que la recherche d'une vérité qui n'aurait aucune incidence sur la relation.*<sup>47</sup>

Si l'anthropologue est un raconteur d'histoires et, même s'il y participe temporairement, il n'en est pas le faiseur. Le chemin qui mène à l'interprétation est par conséquent un processus d'implications multiples.

Filmer n'est pas un acte neutre. L'implication éthique de l'anthropologue-cinéaste est directement liée à la question de « la bonne distance » de la caméra, de la vision de l'Autre que le chercheur transmet, de ce qu'il choisit de mettre ou de laisser de côté au montage, et de la place de l'Autre et de sa parole dans le film. Ainsi, l'implication de l'anthropologue-cinéaste se lit à travers les choix techniques, et les choix de mise en scène de son film.<sup>48</sup>

Il me semble que ces choix tournent autour d'une question centrale : Quelle(s) personne(s) le réalisateur choisit-il de filmer sur le terrain, et/ou quelle(s) personne(s) choisissent le réalisateur ? Ainsi, le cinéaste peut être comparé à un sculpteur : il enlève de la matière. Le

---

<sup>46</sup> OLIVIER DE SARDAN J-P., « Le « je » méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, vol 41, n°3, 2000, p. 424.

<sup>47</sup> RIGAUX N., *Le pari du sens, une nouvelle éthique de la relation avec les patients âgés déments*, Le plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998, p. 137.

<sup>48</sup> Ce passage est largement inspiré du cours d'anthropologie audiovisuelle, année académique 2007-2008, SERVAIS O., UCL, Louvain-la-Neuve.

terrain est riche, trop riche d'odeurs, d'images, de rencontres, de lumières, de paroles, etc. Ainsi, la douleur de l'anthropologue-cinéaste à mon sens, est de cadrer le terrain.

Par ailleurs, les questions importantes de l'implication du chercheur sont multiples : Comment présenter l'Autre au spectateur dans les premières minutes du film ? Comment quitter l'Autre à la fin du film ? Quel est le point de vue du réalisateur ? Comment sont utiliser la voix de l'Autre, les sons ambiants et la voix du réalisateur ? Autrement dit, comment le son, le montage et l'image participent à imprimer sur le support audiovisuel une relation partagée qui s'inscrit dans un projet de connaissance ?

Eliane de Latour, anthropologue et cinéaste, réalise le film « Bronx-Barbès » en co-construction avec les personnes qui vivent dans les ghettos d'Abidjan (2000). D'un point de vue éthique, celle-ci évite de trahir son terrain ou, au contraire, de se rendre complice de ce dernier. Le genre de la fiction lui permet ainsi de filmer la mort, le viol ou le hold-up, en partenariat avec les sujets de la recherche qui écrivent le film à voix multiples : ceux-ci jouent dans le film, font partie de l'équipe technique ou donnent des retours sur le contenu du scénario et de la période de montage. L'implication éthique de la chercheuse, mise au service de la compréhension du social, permet une représentation « fine » des personnes vivant dans les ghettos, qui fasse sens pour eux.

Il est important de rappeler que lorsque l'anthropologue-cinéaste utilise la fiction ou le documentaire, l'objet du film reste construit. Aussi, même si ce n'est pas le cas d'Eliane de Latour qui, dans sa démarche éthique, pousse loin le partenariat avec les sujets de la recherche, il me semble que le travers de la fiction consisterait à se servir de celle-ci comme unique injonction méthodologique et éthique de la part du chercheur. Alors que le seul choix de la fiction n'annule pas la question de l'implication éthique de l'anthropologue-cinéaste. En effet, jusqu'où le réalisateur se permet-il de diriger l'acteur pour « avoir » une scène « juste » du film ? <sup>49</sup>

Par ailleurs, il me semble que ce que l'anthropologue fait sur son terrain, et après son terrain ne peut être qualifié d'éthique à priori, mais dépend des sujets de la recherche. En effet, si procéder par rétroaction photographique, a permis à l'anthropologue Luciana Hartmann, de construire un savoir avec la population étudiée (2004), il n'en est pas de même pour tous les terrains. Il me semble que procéder par rétroaction filmique avec les résidents de l'institution

---

<sup>49</sup> Par exemple, Francis Ford Coppola, cinéaste, a fortement manipulé le comédien principal pour la scène d'ouverture d'« Apocalypse Now ». Le réalisateur a utilisé des éléments de la vie personnelle du comédien, l'a fait boire réellement et la pousser dans un état second pour la scène.

fermée de mon terrain risque, au contraire, de blesser les sujets de la recherche.<sup>50</sup> Ce choix méthodologique serait « non-éthique » à mon sens, et la question de la rétroaction mérite une profonde réflexion de l'anthropologue-cinéaste avant qu'il ne passe à l'acte pour construire son savoir avec l'Autre.

Dès lors, comment m'impliquer d'un point de vue éthique, en tant qu'anthropologue-cinéaste, dans une anthropologie de l'errance, de la mémoire et de l'oubli ?

Raymond Depardon (2005), cinéaste, donne une lecture de l'implication éthique d'un réalisateur, dans un entretien oral réalisé par Arte, à propos de son film « Afriques : comment ça va avec la douleur ? » :

*Les gens me posent la question : vous leur demandez une autorisation aux gens que vous filmez en Afrique, vous leur donnez votre carte, vous leur envoyez des photos ? Mais c'est de la démagogie ça. Je crois que le meilleur service qu'on puisse rendre aux gens, c'est de faire une bonne photo, et que cette photo soit vue, et qu'elle passe, et qu'elle transmette... Jouer des grandes tapes dans le dos. Non... C'est dans le silence, c'est dans le regard qu'il y a une espèce de solidarité. Faut rien dire, faut rien montrer, faut rien donner, faut pas juger. C'est une forme de générosité de filmer. Il y a pleins de pièges évidemment. C'est pas parce qu'on veut bien faire qu'on fera un bon film. Il faut bien définir ça. Je rencontre beaucoup de jeunes qui ont pleins de bonnes intentions. Mais elles les trahissent, au contraire. Il faut être humble, ne jamais être rassuré, ne jamais être certain de quoique ce soit. Là je parle beaucoup par exemple, mais quand je tourne, je ne parle pas.*<sup>51</sup>

Il me semble que le propos de Mike Singleton (2001) rejoint celui de Raymond Depardon. En effet, celui-ci dit que l'anthropologue-interprète impliqué déclare comment l'Autre l'a interpellé sur le terrain et « en quoi il pourrait être une source d'inspiration pour tout le monde. »<sup>52</sup> Même si l'écriture textuelle et audiovisuelle implique un rapport différent à l'altérité et au récepteur, il me semble qu'il s'agit avant tout de transmettre une relation partagée et le faire sens de l'Autre pour les deux auteurs. Par ailleurs, c'est peut-être dans la transmission de la connaissance anthropologique que se situent les promesses de

---

<sup>50</sup> En faisant le trajet avec les résidents jusqu'à leurs chambres, Madame Brochart (nom fictif) ne s'est pas reconnue dans le miroir de l'ascenseur de l'institution fermée. Celle-ci s'inquiétait à propos de l'identité de son reflet en me posant des questions, et en agissant par des actes qui traduisaient sa souffrance.

<sup>51</sup> Interview de Raymond Depardon réalisé par Arte Développement pour l'édition 2005 du DVD « Depardon, cinéaste ».

<sup>52</sup> SINGLETON M., « De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'Anthropologie Prospective », in *Recherches sociologiques*, vol XXXII, n°1, 2001, p. 36.

l'anthropologue faites à soi-même, à sa discipline et à son sujet de recherche pour Sophie Caratini (2004). Pour Laplantine (1987), il s'agit de transmettre des textes anthropologiques accessibles à tout le monde, car l'anthropologie appartient à tout le monde.

A ce stade-ci de mon terrain, il me semble que mon implication éthique vis-à-vis des personnes dites « démentes » consiste, dans un premier temps, à accepter les places auxquelles celles-ci m'affectent (dans le sens de Favret Saada). Accepter ma place de fille, de mère ou de voisine veut dire que je ne ramène pas les résidents dans ma réalité, comme le font la plupart des soignants qui doivent leur rappeler l'heure, le jour ou l'année dans laquelle nous vivons, pour « réactiver » la mémoire de ceux-ci. A l'inverse, cela ne signifie pas non plus que je renforce ma place dans la relation ethnographique, en rentrant « trop » dans l'être au monde des résidents. En effet, je ne cherche pas non plus à faire croire que je suis la personne en question. Mon implication éthique est dès lors une tentative de rester sur le fil, en balancement constant entre le « trop » et le « pas assez ».

Ensuite, mon implication éthique se prolonge probablement avec la caméra dans ma propre prise de risque : un choix de mise en scène qui nous implique dans un destin commun, non pas pour rendre notre relation symétrique, ce serait illusoire, mais pour être dans une relation partagée. La question méthodologique, nécessairement en interaction avec l'implication éthique du chercheur, sera abordée dans le point suivant.

Néanmoins, les biais d'un film sont nombreux. En effet, quand bien même l'implication du chercheur serait éthique et co-construite, les conditions de production du film restent voilées, c'est ce qu'on appelle « la boîte noire » d'un film.<sup>53</sup> En effet, le dispositif économique, le débat dans lequel s'inscrit le film, et la méthodologie de l'auteur ne nous sont pas présentés, mis à part dans les bonus d'un film, lors d'un entretien, dans un ouvrage à part, etc. Aussi, il existe une part d'imprévisibilité à la réception des images par le spectateur.

Par ailleurs, beaucoup de questions éthiques ne sont pas encore élucidées sur mon terrain, et certaines me placent dans un grand « inconfort ethnographique »<sup>54</sup>, dans les termes de Jean-Pierre Dozon (1997). En effet, quelques résidents me demandent souvent où ils sont, où ils doivent aller et les raisons pour lesquelles ils sont « enfermés ». Est-ce à moi de prendre la place d'un soignant ou d'un médecin ?

---

<sup>53</sup> Ce passage est largement inspiré du cours d'anthropologie audiovisuelle, année académique 2007-2008, SERVAIS O., UCL, Louvain-la-Neuve.

<sup>54</sup> DOZON J.-P., « L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique », in AGIER M. (dir.), *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place, 1997, p. 118.

### 3. Ouverture : une méthodologie pour une anthropologie de l'errance ?

Ce point de mon travail est à lire comme des pistes de recherche, de questions et de nœuds qui mériteraient d'être approfondis par la suite de mon terrain<sup>55</sup>, dans un aller-retour avec la théorie.

Quand Glaser et Strauss<sup>56</sup> nous disent que l'analyse des données est « ancrée dans la réalité », je peux dire que dans le cas de mon terrain, la *réalisation* de toute prise de position méthodologique devient également « ancrée dans la réalité », ancrée dans le cadre de vie des personnes dites « démentes », et en « mouvement ». Ainsi, je me « laisse porter » physiquement et psychiquement par le mouvement du monde vécu des personnes « démentes », tout en étant centré sur mon objet de recherche. La difficulté rencontrée est de garder l'équilibre entre « l'objet » et « le laisser porter ». Sachant que « l'objet » se dévoile *par* le laisser porter, et *dans* la relation que j'ai avec eux.

L'outil méthodologique se doit de s'adapter à la conception du temps des personnes « démentes ». Ce qui apparaît pour nous comme des moments succincts, rompus dans le temps est considéré dans mon travail comme porteur de sens. La durée est un élément qui m'est impossible de maîtriser car la plupart des résidents s'en vont ou viennent vers moi à leur guise. C'est donc au cœur de mon errance, qui me faisait d'abord entrevoir « les échecs » de toute tentative méthodologique, que se construit petit à petit le monde vécu des personnes étudiées.

Dans ce contexte d'enquête, j'ai essayé plusieurs dispositifs cinématographiques. (1) La caméra portée par l'enquêteur, mais je me suis aperçue que mon regard se devait d'être entièrement disponible pour les sujets de la recherche. En effet, mon regard qui était dans l'ocilleton de la caméra mettait alors une distance entre nous. (2) La caméra portée par une cadreuse, une preneuse d'images. C'est la situation qui s'est avérée la plus adéquate au terrain. J'étais à côté de la caméra, mon regard pouvait alors être disponible pour la personne filmée. Aussi, mon engagement sur le terrain est également corporel : les enquêtés me touchent, me prennent la main, me guident, s'approchent de moi, s'éloignent,

---

<sup>55</sup> La suite de mon terrain se déroulera au premier trimestre de l'année académique 2008-2009.

<sup>56</sup> Nous avons vu la « Grounded Theory » de GLASER B. et de STRAUSS A. au cours de Méthodologie qualitative : entretien compréhensif et récit de vie, année académique 2007-2008, VERHOEVEN M., UCL, Louvain-la-Neuve.

etc. A ce titre, je m'engage dans un savoir sensible, tout en essayant d'être particulièrement attentive aux « révélations masquées » de Jean-Claude Kaufmann, à savoir les gestes, les mimiques, les lapsus, les silences, etc. qui révèlent « le contenu profond » de la relation ethnographique pour l'auteur (1996).<sup>57</sup>

Il me semble que si la co-construction des savoirs ne peut se réaliser dans la continuité, elle est présente autrement dans une anthropologie de l'errance : au travers le don et le contre don de l'image de soi dans le maintenant, et l'ici des personnes « démentes ». Du processus de connaissance émerge ainsi une forme contractualisée, qui se joue d'instant en instant à travers le regard, le toucher, le silence, etc., de dons de soi à l'autre, voire aux autres car, au-delà du cinéaste, les lecteurs de cette forme d'écriture peuvent participer au processus.

Néanmoins, la relation entre le sujet et le chercheur ne doit pas occulter les enjeux de la connaissance et de ce que signifie filmer. La caméra n'est pas neutre, elle transmet, transforme, médiatise le rapport à l'altérité, au sein même de la relation ethnographique et au-delà dans la production et la projection d'un savoir.

Par ailleurs, la flexibilité méthodologique est une des particularités du modèle de « l'artisan intellectuel » de Wright Mills<sup>58</sup>. Pour lui, la méthode de recueil et d'analyse s'adapte aux sujets de la recherche, et le chercheur donne une importance « équivalente » au terrain, à la méthode et à la théorie. Toutefois, cela reste, tout comme la « bonne distance » de la caméra, « un idéal » à atteindre. Aujourd'hui, c'est là, dans cette flexibilité constante, tout en essayant de « briser le miroir de soi » pour Maurice Godelier (2002), que se situe mon engagement méthodologique et éthique d'une anthropologie de l'errance.

Si pour Patrice Cohen, la création d'un espace de confiance avec les personnes étudiées a joué un rôle important lors de sa recherche sur le sida (2002), de mon côté, il me semble que la peur soit un nœud soulevé par mon terrain, qui me reste encore à défaire. D'une part, l'appréhension de rencontrer la folie, la mort, la vieillesse et l'enfermement est liée à mon histoire personnelle. D'autre part, ce nœud peut se transformer en moteur de comprendre l'Autre : la caméra devient alors un outil de transformation de la peur en connaissance sensible.

---

<sup>57</sup> Néanmoins, la retranscription ethnographique s'avère complexe par le « trop » d'informations disponibles : regards, vêtements, parole, gestes, interactions, voix extérieures, bruits, couleurs, etc.

<sup>58</sup> Référencé par KAUFMANN J.-C., *L'enquête et ses méthodes, l'entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université, 1996, p. 15.

« La pensée métisse » de François Laplantine (2002) permet une lecture, une définition non circonscrite de l'anthropologie de l'errance. En effet, « la pensée métisse » ne se limite pas à un espace de jeu, à un entre-deux, où s'inscrivent la perte, l'oubli et l'absence, mais implique également la catégorie temporelle, et permet dès lors de penser les allers-retours des résidents de l'institution, entre les mémoires et les oublis. Ainsi, « la pensée métisse » permet probablement de penser le voyage des personnes dites « démentes », et de voyager avec elles, en acceptant la dissonance et la discordance.

## Conclusion : pour une image vivante de l'Autre

Au terme de mon travail, je me rends compte que de nombreuses questions épistémologiques et éthiques se posent à l'anthropologue : L'image de l'Autre est-elle mise sur « pause » ? L'anthropologue et l'Autre sont-ils pris au piège dans leurs propres images ? Qui écrit cette image ? Et pour qui ? Peut-être pour tout le monde, mais l'anthropologue-cinéaste n'est-il pas déjà dans une censure : celle des goûts du spectateur ?

François Laplantine (2002) donne une lecture de la nature du savoir anthropologique qui a un « statut de genre mineur »<sup>59</sup> : un savoir expérimental, de nature inachevé qui introduit rigoureusement la nuance, et ne cesse de remettre en question les voies instituées.

Dès lors, les premières pistes de mon travail pour une anthropologie de l'errance qui se veut sensible et impliquée ne sont pas figées, mais sont à remettre en question sans cesse.

Par ailleurs, Alain Reyniers, et Olivier Servais nous montrent qu'une anthropologie métissée est nécessaire pour donner à comprendre une image vivante de l'Autre :

*N'est-il pas grand temps d'édifier une anthropologie (mais également une histoire) véritablement métissée, qui fasse place non seulement au croisement et à la fécondation mutuelle des disciplines comme méthodes dans la réflexion du chercheur, mais également à une co-construction du savoir, à l'aune des points de vue cernés sur le terrain...<sup>60</sup>*

Dans ce contexte, le travail collectif interdisciplinaire permet au chercheur d'échanger, de soulever les enjeux du savoir, de prendre position, d'apprendre, etc. Pour Caratini (2004), « la fécondité de sa démarche [de l'anthropologue] provient de ce qu'elle est avant tout une aventure et une création »<sup>61</sup>, et dans ce sens, le travail intergénérationnel et collectif porte probablement ses fruits.

---

<sup>59</sup> LAPLANTINE F., « L'anthropologie genre métis », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 145.

<sup>60</sup> REYNIERS A. et SERVAIS O., « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir du tunnel épistémologique... », in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n°1, 2001, p. 52.

<sup>61</sup> CARATINI S., *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. 123.

Néanmoins, Jean Copans met en lumière le risque d'une anthropologie figée dans ses propres images, au risque de séparer les anthropologies « authentiques » des autres formes de la discipline :

*L'anthropologie est devenue réflexive : pour que cette démarche ne se réduise pas à un simple effet de mode, il convient de proposer qu'elle ne devienne pas subrepticement une nouvelle image de marque qui distinguerait les « vraies » anthropologies des autres, les autres renvoyant comme à l'habitude aux Autres des nations non-occidentales, les vraies désignant les traditions fondatrices, propriétaires d'un copyright exclusif et non-cessible.*<sup>62</sup>

Si l'image et l'anthropologie sont plurielles, l'Autre l'est également : celui-ci ne peut pas être compris totalement. L'anthropologue ne peut que s'approcher de l'Autre pour saisir les nœuds, les dissonances et les détails du terrain, non pas dans une volonté de les aplanir pour rendre son savoir harmonieux, mais pour une meilleure compréhension de la différence.

De retour sur mon terrain, j'espère que l'écriture de mon film et celle de mon mémoire pourront continuer à se nourrir mutuellement pour s'approcher de la « bonne distance » de la caméra, et de celle de l'anthropologue affecté.

---

<sup>62</sup> COPANS J., *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Barcelone, Armand Colin (pour la seconde édition), 2005, p. 114.

# Références bibliographiques

## Ouvrages :

ADAM J.-M., BOREL M.-J., CALAME C. et KILANI M.

1990 *Le discours anthropologique*, Paris, Méridien-Klincksieck.

AGIER M.

2004 *La sagesse de l'ethnologue*, Paris, L'œil neuf éditions.

AUGE M.

2004 *Le sens des autres : actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.

BARLEY N.

2001 *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot & Rivages.

CARATINI S.

2004 *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, PUF.

COPANS J.

2005 *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Barcelone, Armand Colin (pour la seconde édition).

FAVRET-SAADA J.

1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

GEERTZ C.

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

GHASARIAN C. (dir.)

2002 *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin.

GOFFMAN E.

1968 *Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les éditions de Minit.

KAUFMANN J.-C.

1996 *L'enquête et ses méthodes, l'entretien compréhensif*, Paris, Nathan Université.

KIESLOWSKI K.

2006 *Le cinéma et moi*, Lausanne, Ed. Noir sur Blanc.

KILANI M.

1994 *L'invention de l'Autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.

LAPLANTINE F.

1987 *L'anthropologie*, Paris, Payot.

LAPLANTINE F.

1996 *La description ethnographique*, Paris, Nathan.

MALINOWSKI B.

1989 *Les argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Gallimard.

MAZZOCHETTI J.

2005 *L'adolescence en rupture : le placement au féminin*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.

RABINOW P.

1977 *Un ethnologue au Maroc. Une enquête de terrain*, Paris, Gallimard.

RIGAUX N.

1998 *Le pari du sens, une nouvelle éthique de la relation avec les patients âgés déments*, Le plessis-Robinson, Institut Synthélabo.

SACKS O.

1996 *Un anthropologue sur Mars, sept histoires paradoxales*, Paris, Seuil.

SINGLENTON M.

1998 *Amateurs de chiens à Dakar : plaidoyer pour un interprétariat anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.

### **Articles :**

AGIER M.

1997 « Nouveaux contextes, nouveaux engagements. Comment être sur le terrain aujourd'hui ? » in AGIER M. (dir.), *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place, pp. 9-28.

ABELES M.

2002 « Le terrain et le sous-terrain », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 35-43.

AUGE M.

1998 « Voyage et ethnographie. La vie comme récit », *L'homme*, vol 39, n°151, pp. 11-19.

BOURDIEU P.

1993 « Comprendre », in BOURDIEU P. (dir.) *La misère du monde*, France, Editions du Seuil, pp. 903-925.

COHEN P.

2002 « Le chercheur et son double. A propos d'une recherche sur le vécu des jeunes de la Réunion face au sida », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 73-89.

DE LATOUR E.

2006 « Ethnologie et cinéma : regards comparés », *Communications*, n°80.

DOUTRELOUX A.

2001 « Anthropologie sans frontières », in *Recherches sociologiques*, vol XXXII, n°1, pp. 7-14.

DOZON J.-P.

1997 « L'anthropologie à l'épreuve de l'implication et de la réflexion éthique », in AGIER M. (dir.), *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, Paris, Jean-Michel Place, pp. 109-121.

FAVRET-SAADA J.

1990 « Etre affecté », *Gradhiva*, n°8, pp. 3-10.

GABORIAU P.

2002 « Point de vue sur le point de vue. Les enjeux sociaux du discours ethnologique : l'exemple des sans logis », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 103-115.

GEERTZ C.

2002 « « Du point de vue de l'indigène » : sur la nature de la compréhension anthropologique » in GEERTZ C., *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.

GHASARIAN C.

2002 « Sur les chemins de l'ethnographie réflexive », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 5-33.

GHASARIAN C.

2002 « Eclaircissements conceptuels », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 221-242.

GODELIER M.

2002 « Briser le miroir du soi », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 193-212.

HARTMANN L.

2004 « Une rencontre à la frontière : Tradition orale, anthropologie et technologie audiovisuelle », <http://www.comite-film-ethno.net/colloque/pdf/borders-lines/hartmann.pdf>. Consulté le 2 Juin 2008.

LAPLANTINE F.

2002 « L'anthropologie genre métis », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 143-152.

LOSONCZY A.-M.

2002 « De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, pp. 91-102.

MULLER J.-C.

2007 « Du monologue au dialogue ou de l'ambiguïté d'écrire des deux mains », *Altérités*, vol. 4, n°1, pp. 99-117.

OLIVIER DE SARDAN J-P.

2000 « Le « je » méthodologique. Implication et explication dans l'enquête de terrain », *Revue Française de Sociologie*, vol 41, n°3, pp. 417-455.

POLLAK M., avec HEINICH N.

1986 « Le témoignage », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 62, n°1, pp. 3-29.

REYNIERS A. et SERVAIS O.

2001 « Ethnohistoire ou anthropologie prospective ? Quelques balises pour sortir du tunnel épistémologique... », in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n°1, pp. 41-54.

SINGLETON M.

2001 « Présentations », in *Recherches sociologiques*, vol. XXXII, n°1, pp. 1-6.

SINGLETON M.

2001 « De l'épaississement empirique à l'interpellation interprétative en passant par l'ampliation analogique : une méthode pour l'Anthropologie Prospective », in *Recherches sociologiques*, vol XXXII, n°1, pp. 15-40.

### **Cours :**

Anthropologie philosophique du couple, de la famille et de la sexualité, année académique 2007-2008, donné par DUPUIS M., UCL, Louvain-la-Neuve.

Conclusions générales du Colloque International : « S'impliquer : réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'observation participante », données par LAURENT P.-J., le 16 Mai 2008, à l'UCL, Louvain-la-Neuve.

Anthropologie audiovisuelle, année académique 2007-2008, donné par SERVAIS O., UCL, Louvain-la-Neuve.

Méthodologie qualitative : entretien compréhensif et récit de vie, année académique 2007-2008, donné par VERHOEVEN M., UCL, Louvain-la-Neuve.

Conférence « L'anthropologue initié, une implication et un décentrement particuliers ? » du Colloque International : « S'impliquer : réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'observation participante », donnée par VUILLEMENOT A.-M., le 15 Mai 2008, à l'UCL, Louvain-la-Neuve.

### **Vidéos et films :**

Interview de DEPARDON R. réalisé par Arte Développement, DVD « Depardon, cinéaste », 2005.

« Bronx-Barbès », un film de DE LATOUR E., 2000.