

La restitution des savoirs

Qu'est-ce que *la restitution* et comment est-elle prise en charge dans la pratique scientifique ? Les chercheur-e-s peinent à trouver matière à réflexion concernant cet aspect de leur travail, le plus souvent limité à la communication de résultats de recherche.

Ce constat renvoie à la façon de *penser* la restitution, encore largement tributaire d'une tradition positiviste, où seules les questions *quand* et *à qui* restituer sont abordées. Une restitution aux pairs et aux instances décisionnelles s'inscrit alors dans une temporalité ultérieure à la recherche, sans être l'objet d'une réflexion critique et novatrice.

Cet ouvrage prend le contre-pied d'un tel *impensé*, et développe un questionnement élargi dans lequel chaque chercheur-e devrait être engagé-e : *quoi, à qui, comment, quand, pourquoi et pour quoi restituer ?*

Quelles sont aujourd'hui les lignes de force d'une problématisation renouvelée de la restitution ? Cette question est à l'origine de la constitution de cet ouvrage et le traverse de part en part. Les auteur-e-s proposent diverses façons de *repenser* la restitution, avec le souci de traiter conjointement les dimensions épistémologiques, méthodologiques et empiriques de leurs activités de recherche.

L'objectif de cet ouvrage consiste donc à... restituer une problématisation de la restitution, qui se dessine collectivement avec des accentuations et des centrations diverses, dans le paysage des sciences sociales.

Maximos ALIGISAKIS, Fernando CARVAJAL SANCHEZ, Denis CERCLÉ, Maryvonne CHARMILLOT, Caroline DAYER, Monique DOLBEAU, Joaquim DOLZ, Marie-Chantal DOUCET, Jean FOUCART, Cédric FRETIGNE, Roxane GAGNON, Pascal LAFONT, Judith le MAIRE, Anne-Laure OBERSON, Jean-Pierre OLIVIER de SARDAN, Laurence OSSIPOW, Marcel PARIAT, Chloé RENAUD, Marc ROISSARD de BELLET, Héroïse ROUGEMONT, Marie-Noëlle SCHURMANS, Filomena SILVANO, Marc SURIAN.

Collection « Logiques Sociales »
dirigée par Bruno Péquignot

Crédit photo pour la couverture : © Joanna Osbert.

ISBN : 978-2-343-03221-4

31,50 €



Sous la direction de
Caroline DAYER
Marie-Noëlle SCHURMANS
Maryvonne CHARMILLOT

La restitution des savoirs

L'Harmattan
LOGIQUES SOCIALES

Sous la direction de
Caroline DAYER
Marie-Noëlle SCHURMANS
Maryvonne CHARMILLOT

La restitution des savoirs

Un impensé des sciences sociales ?



L'Harmattan
LOGIQUES SOCIALES

De la restitution à l'altération

Denis Cerlet

L'expérience de recherche a longtemps été marquée par une certaine distance entre observateurs et observés. Lévi-Strauss pronostiquait la fin de l'anthropologie parce que les autres se mélangeraient aux Européens. Cet écart semble reposer sur une contradiction digne d'Aristote que l'on pourrait traduire par « des cultures différentes ne sont pas vraies simultanément ». Cette distinction a généré un rapport de domination des observateurs sur les observés. Dans cette contribution, nous souhaitons envisager la restitution comme le symptôme d'une certaine conception de l'anthropologie, dissymétrique en raison de la prééminence de la démarche scientifique. Ce rapport de domination est remis en cause par les « observés » eux-mêmes qui souhaitent établir des modalités coopératives de recherche. L'anthropologue peut lui aussi participer à la réduction de la distance en accordant toute son importance à la praxis et à l'inscription de l'individu dans son environnement. Nous aurons recours à certaines réflexions issues des sciences humaines et sociales ainsi que des neurosciences pour envisager la relation de l'un à l'autre comme un processus réciproque d'altération qui rend la restitution soit caduque soit continuellement à l'œuvre dans la relation.

La restitution comme symptôme d'une contradiction

La question de la restitution s'est posée à plusieurs reprises, entre autres lors de la parution en 1951 de l'ouvrage de Wylie, *Un village du Vacluse*. Wylie avait fait parvenir un abrégé en français de son travail à certains des habitants de Peyrane. Il écrivait dans la préface de la seconde édition aux États-Unis : « Les habitants de Peyrane avaient entendu que le livre comprenait des détails intimes, mais aussi longtemps que les faits seraient enregistrés dans un langage incompris de leurs voisins, les Peyranais ne seront pas concernés » (Wylie, 1964, p. viii). Il note que les habitants lui ont réservé un accueil cordial mais qu'en revanche, la critique vient des touristes et des vacanciers,

d'origine urbaine, qui n'ont pas retrouvé dans ces pages la vision qu'ils ont de Peyrane : « un refuge idyllique pour artistes et intellectuels ».

Cette question s'est aussi posée lors de la publication du livre de Morin (1967), *Commune de France. La métamorphose de Plozévet*. Comme le montre très bien le film de Nathan (2000), *Retour à Plozévet*, les habitants de cette commune ne conservent pas tous un agréable souvenir de cette rencontre. Quarante ans après, en 2002, la délégation régionale Bretagne-Pays de Loire du CNRS²² a organisé les Premières Rencontres régionales « Sciences et Citoyens » consacrées à la restitution. Les organisateurs de cette manifestation espéraient, en lien avec d'anciens chercheurs, lever des malentendus toujours persistants avec la population locale.

Zonabend a publié un article en 1994 dans lequel elle aborde la question de la restitution en connaissance de cause : le livre qu'elle a publié avec Jolas, Pingaud et Verdier, *Une campagne voisine*, a été très mal reçu à Minot et son ouvrage *La Presqu'île au nucléaire* a suscité « des réactions violentes de rejet » à La Hague. Son approche de la restitution est pleinement attachée à une certaine conception de la discipline. Dans cet article de 1994, Zonabend présente le travail de l'ethnologue en trois temps : 1) La rencontre observateur/observé qui est bien plus qu'un face à face. Il s'agit d'une rencontre, de la constitution d'un lien affectif ; 2) La prise de distance. Le chercheur quitte le terrain pour procéder à l'analyse et rédiger son texte. Là, « l'ethnologue est sommé de dire la vérité » (p. 9). Pour défendre cette idée, Zonabend cite un passage d'*Anthropologie structurale* de Lévi-Strauss (1958) dans lequel il évoquait le type d'objectivité auquel prétend l'anthropologue : il s'agit « d'atteindre à une formulation valide, non seulement pour un observateur honnête et objectif, mais pour tous les observateurs possibles » (p. 4). 3) Le troisième temps évoqué par Zonabend (1994) se déroule alors que le savoir est constitué (« mis en texte ou en image ») : « Il s'agit alors de le donner à voir ou à lire, en un autre terme, de le restituer » (p. 9). La restitution lui apparaît comme « un contrôle a posteriori de l'enquête », faisant « partie du contrat implicite qui lie l'observateur et l'observé ».

Lorsque Kant travaille la notion de sens commun, il fait appel à la sympathie d'une manière qui n'est pas sans rappeler la position de Lévi-Strauss lorsqu'il fait du regard de l'ethnologue un universel non situé, libéré de la relativité des points de vue. La deuxième des trois

²² Centre National de la Recherche Scientifique (en France).

maximes qui conditionnent, selon Kant (1790/1985), la faculté d'émettre un jugement en se référant à tous est la suivante : « penser en se mettant à la place de tout autre être humain ». Kant explicite cette phrase par la suivante : elle est la condition qui rend possible la réflexion « sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se mettant à la place des autres) » (p. 246). Mais il faut aussi se référer à la troisième maxime, celle de la pensée conséquente, « penser toujours en accord avec soi-même ». Kant mais aussi Zonabend échappent à la contradiction (celle entre la diversité des jugements de goût pour Kant et celle entre esprits scientifique et non scientifique pour Zonabend) par la raison.

Ce système d'opposition n'a pas été sans appeler des critiques. Dumont (1983) fustigeait, il y a près de trente ans, la distinction observateur/observé. Il reconnaissait une certaine responsabilité au « nominalisme, qui accorde réalité aux individus et non aux relations, aux éléments et non aux ensembles » (p. 22) dans l'absolutisation des sujets (individus, communautés, nations, etc.) et la relégation de la relation dans un espace tiers. Pour manifester contre cette partition, il reprenait cette phrase de Douglas (1978) : « les oppositions binaires sont une procédure analytique, mais leur utilité ne garantit pas que l'existant (en anglais existence) se divise de la sorte. Nous devons être soupçonneux vis-à-vis de quiconque déclare qu'il y a deux sortes de gens, ou deux sortes de réalité ou de processus » (p. 161). Dans le même ordre d'idée, les critiques furent précoces qui fustigeaient ce que certains ont appelé « le grand partage » (Goody, 1979 ; Latour, 1983 ; Lenclud, 1992) ou le classement des sociétés humaines et de leurs caractéristiques en deux catégories parmi lesquelles nous et eux en tant qu'Autre.

Plaidoyers pour une relation de terrain non dissymétrique

Il semble désormais que le travail de terrain ne puisse plus être pensé comme « un mouvement pour surmonter cette extériorité, un voyage qui amènera [l'ethnologue] dans ce monde dont il produira une connaissance de l'intérieur » (Cunin & Hernandez, 2007). La distinction entre l'ethnologue et ses interlocuteurs s'estompe et il devient possible de parler de « coproduction de sens » ou de « principe fort de coconstruction collective dans la production des savoirs » (Jamoulle, 2004). Abélès (2002) insiste, pour sa part, sur la nécessité d'établir un contrat, même informel car, « ce qui importe, c'est le processus tel qu'il se déploie, avec sa temporalité singulière, et, par-dessus tout, me semble-t-il les éléments d'intelligibilité qu'il produit » (p. 42). Comme nous avons essayé de l'approcher, le point

de vue de l'ethnologue est étroitement associé à celui de son « interlocuteur » et le processus que celui-ci connaît est aussi vécu par autrui. Autrui peut aussi être dans une démarche de recherche. Nous connaissons tous des exemples qui montrent que les résultats de la recherche en anthropologie nourrissent d'autres usages qu'académiques : Bensa (1995) décrit comment les Kanaks utilisent à leurs fins les écrits des ethnologues. Il est intéressant de noter le rôle mémoriel que jouent les textes de Bastide dans les *terrerros* de candomble au Brésil. La relation n'est pas seulement orientée de l'observateur vers l'observé ; elle est au moins à double sens car les observés ont aussi la capacité de mener leur enquête à l'encontre de l'ethnologue (Gallenga, 2008).

Le temps semble venu, pour certains, qu'un dialogue entre la recherche scientifique et les connaissances autochtones s'impose. L'adoption, au Canada, en 1998, des principes PCAP (propriété, contrôle, accès et possession) fut un grand pas dans le processus d'autodétermination appliquée à la recherche. Certes de telles revendications accentuent la distinction entre des nous et des eux (le nous pouvant émerger de toutes parts) car elles mettent en évidence la collectivisation des cultures et des savoirs. Elles conduisent cependant à la négociation qui ne peut que travailler la distinction entre observateurs et observés. Et généralement, elles engagent à un traitement non dissymétrique de la contradiction. Cette situation pourrait être le nouveau moteur de la recherche : non plus recueillir des matériaux mais négocier la participation mutuelle à un processus de compréhension et à la résolution partagée d'un questionnement.

Dans son ouvrage *Decolonizing methodologies*, Smith (1999) fait l'inventaire des modalités que pourrait prendre une recherche libérée de la distinction observateurs/observés. Toutes les réflexions sur la recherche des Maori mettent l'accent sur le partage des sujets de recherche et la composition d'équipes mixtes. Certains des auteurs évoqués par Smith insistent sur la nécessité de négocier avec soin le programme de recherche qui s'avère être un processus politique et recommandent de construire une problématique avant que la recherche ne soit entreprise.

Contre le concept d'individu et de propriété individuelle, les peuples autochtones mettent en avant le droit collectif de la propriété intellectuelle et culturelle. Ainsi, une personne ne peut décider d'elle-même de participer à une enquête. Plusieurs déclarations de peuples autochtones appellent les gouvernements et les États « à développer les politiques et les pratiques qui reconnaissent les peuples

autochtones comme les gardiens de leurs savoirs coutumiers et leur droit de protéger et de contrôler la diffusion de cette connaissance et leur rappellent que les peuples autochtones ont le droit de créer de nouvelles connaissances basées sur leurs traditions culturelles » (p. 119). Tous ces protocoles de recherche impliquent une approche égalitaire. Je cite Smith (1999), « [l]e terme respect est uniformément employé par les peuples autochtones pour souligner la signification de nos relations et de notre humanité. Par le respect, la place de chacun et de tous dans l'univers est maintenue en équilibre et en harmonie. Le respect est un principe réciproque, partagé, constamment échangé qui est exprimé par tous les aspects de la conduite sociale » (p. 120).

Les trois conseils de la recherche du Canada se sont réunis pour énoncer les termes de leur politique en matière d'*Éthique de la recherche avec des êtres humains* (2010) : « L'objet de la Politique est d'énoncer des principes pour guider, sur le plan de l'éthique, l'élaboration, la réalisation et le processus d'évaluation des projets de recherche avec des êtres humains » (p. 15). Leurs conclusions vont dans le même sens : respect pour les personnes participant à un programme de recherche ; justice en refusant d'exclure quiconque d'un projet ; accessibilité aux résultats de la recherche. Le chapitre 9 de ce document est exclusivement consacré à « la recherche visant les premières nations, les Inuits ou les Métis du Canada ». Une très grande importance est donnée à l'élaboration conjointe de la recherche, pendant tout le processus pour mettre fin à la production extérieure de connaissances et aux malentendus qui ont pu émerger de cette situation. Ainsi, l'article 9.15 de ce texte enjoint les chercheurs à associer les « aînés et autres détenteurs du savoir afin qu'ils participent à l'élaboration et à l'exécution du projet de recherche ainsi qu'à l'interprétation des résultats, dans le contexte des normes culturelles et des connaissances traditionnelles » (p. 142). Et dans le cas où la recherche serait de type émergent, le projet « se transforme alors souvent en un processus de collaboration négocié entre les participants et le chercheur, ce qui oblige à consacrer initialement un temps considérable uniquement à déterminer précisément l'objet de la recherche » (p. 155).

De l'optique à l'haptique : vers une attention aux corps

La mise à distance des observés par les observateurs a souvent été exprimée en terme de regard. Elle aurait favorisé un éloignement et une objectivation propices à l'observation et à la compréhension d'autrui. Désormais, la perception est relationnelle et s'appuie sur la proximité des corps. Parret (2009) mène une réflexion qui a pour

ambition de déconstruire et détrôner une approche platonicienne de l'espace, bien implantée dans les sciences et la vie quotidienne. Selon Parret, « l'espace et la mise-en-espace sont l'affaire de la *vision*, de l'œil, rétinale ou mentale, l'affaire de la pure opticalité, passive, réceptive, transparente et objectivante » (para. 2). Cette conception repose sur l'idée d'un monde créé, qui préexiste à l'expérience que chacun des groupes humains a pu établir. Une bonne partie de l'anthropologie et des sciences sociales se sont situées dans ce rapport au monde.

A cette approche, Parret oppose l'hapticalité, notion travaillée par Deleuze (1989) qui se réfère au terme *haptisch* créé par Riegl au début du XX^e siècle à partir du grec *haptein*, toucher : « On parlera d'haptique, écrivait Deleuze, chaque fois qu'il n'y aura plus subordination étroite dans un sens ou dans l'autre, ni subordination relâchée ou connexion virtuelle mais quand la vue elle-même découvrira en soi une fonction de toucher qui lui est propre, et n'appartient qu'à elle-même, distincte de sa fonction optique » (p. 146). Nous nous rapprochons ainsi de Merleau Ponty et de ses successeurs parmi lesquels Noé (2005) qui considère que le rapport que l'homme entretient avec son environnement passe par le corps en acte et la palpation. Cette activité exploratoire opère à travers une succession de contacts visuels, auditifs, olfactifs, gustatifs, gestuels et kinesthésiques.

L'hapticalité entraîne une étroite proximité. Parret (2009) rappelle, en référence à Deleuze, que le peintre doit « être trop proche », « en intime fusion », « il doit se fondre avec le flux de son objet », état qu'il ne peut atteindre que par « la mise entre parenthèses de toute *dimension narrative* puisque la narrativité installe une structure dialogique » (para. 9). Critiquant « le tout interprétation », Shusterman (1994) s'élève contre les théories selon lesquelles il n'y aurait de médiation avec le réel que langagière. Il relève que la compréhension peut passer par des signes modestes du corps et pas seulement par des interprétations : « une réaction particulière, un frémissement, un petit geste, peuvent suffire à indiquer que l'on a compris » (p. 75). Cet engagement à aller vers une prise en compte des modalités de la relation à autrui passe par un renouvellement de la démarche de recherche.

L'empathie est souvent évoquée (voir le numéro 114-115 du *Journal des anthropologues* qui lui est consacré) pour signifier un rapprochement méthodologique avec le terrain et/ou une relation privilégiée avec les personnes rencontrées. La perspective annoncée

est de parvenir à partager le point de vue des autres, voire « la capacité d'entrer en résonance (et en 'raisonnance') avec autrui afin de comprendre ce qu'il éprouve » (Bottineau, 2008, para. 2). Nicolas (2008, para. 7) défend, à travers l'empathie, « une forme de connaissance intuitive, notion à laquelle se réfère d'ailleurs le terme allemand *einfihlung*, se basant sur une appréhension immédiate et sensible du réel ». Jorland (2005) revient sur l'histoire du concept d'empathie, et conclut que l'empathie a « la structure d'une relation d'équivalence » et fonde ainsi l'intersubjectivité. Reprenant l'expression de Thom « Le chat est la souris », Jorland affirme que « seule l'empathie permet à l'un d'anticiper le comportement de l'autre et donc de l'atteindre ou de l'esquiver » (p. 48). Berthoz (2010) distingue sympathie et empathie : « L'idée centrale de notre théorie est que la sympathie n'exige pas de changement de perspective. C'est un mécanisme de contagion émotionnelle. L'empathie exige un processus complexe qui permet à la fois de se mettre à la place d'autrui en changeant de perspective, et de rester de son point de vue. Elle permet aussi à la fois d'éprouver les émotions d'autrui et de les inhiber » (para. 20). De son côté, Georgieff (2008) insiste sur la réciprocité de l'empathie : « La théorie de l'empathie définit un processus par lequel l'activité psychique de l'un est modifiée, transformée, ou influencée par celle de l'autre, parce qu'elle est conduite à reproduire partiellement, pour la partager, celle d'autrui » (p. 386).

Empathie et activité coopérative

L'empathie relèverait moins de la contagion des émotions que d'un travail réciproque, une activité coopérative et co-créative parce qu'elle requiert une mutuelle adaptation et une synchronie des corps des observateurs et des observés. Pensée de cette manière, l'empathie nous rapproche de la position de Piette (1996) qui développe une vision interactionniste du terrain. Cette pratique est présentée comme un processus de socialisation réfléchi : « le *fieldwork* constitue un processus d'apprentissage pour l'observateur et l'observé qui ressemble à toute interaction conversationnelle » (p. 69). Il s'agit pour le chercheur de « prendre le rôle de l'autre » à la façon d'un comédien afin de comprendre, par l'analyse de ses propres kinesthésies, le sens qu'autrui donne à ses actes.

Varela, Thompson et Rosch (1991) ont développé une théorie de l'action incarnée : « Par le mot *incarné*, nous voulons souligner deux points : tout d'abord, la cognition dépend des types d'expériences qui découlent du fait d'avoir un corps doté de diverses capacités sensori-

motrices ; en second lieu, ces capacités individuelles sensorimotrices s'inscrivent elles-mêmes dans un contexte biologique, psychologique et culturel plus large. En recourant au terme *action*, nous souhaitons souligner une fois de plus que les processus sensoriels et moteurs, la perception et l'action sont fondamentalement inséparables dans la cognition vécue » (p. 234). L'individu est partie prenante de son environnement. Dans la lignée des travaux sur les neurones miroirs, Meltzoff (2002) tablait sur un « appariement transmodal entre les actes des autres qui sont vus et les actes produits par soi-même » (p. 35). Le soi ne se constitue pas de la séparation et de sa différenciation progressive d'avec autrui mais « naît et perdure au sein d'une expérience psychique nécessairement et constamment partagée, dans une copensée et coconscience originaires » (Georgieff, 2008, p. 368).

L'être humain établit une relation avec autrui non pas avec des représentations ou une pensée explicite : « je ne comprends pas les gestes d'autrui par un acte d'interprétation intellectuelle. [...] C'est par mon corps que je comprends autrui, comme c'est par mon corps que je perçois des 'choses' » (Merleau Ponty, 1945, p. 216). Il est important de rappeler que l'individu communique avant tout avec « un sujet parlant » sur un mode particulier qui met en œuvre un certain style d'être, « une modulation synchronique de sa propre existence, une transformation de son être » (p. 214). Merleau Ponty ajoute, « tout se passe comme si l'intention d'autrui habitait mon corps ou comme si mes intentions habitaient le sien » (p. 215). La notion de résonance s'est imposée pour tenter de saisir ce qui se déroule à l'échelle interindividuelle. Elle implique une très grande proximité, si ce n'est le partage des mêmes réseaux cérébraux par l'action, la perception et l'exécution des tâches. Ce lien entre perception et action – que l'on désigne par l'expression *résonance motrice* – a été renforcé par l'équipe de Rizzolatti à l'université de Parme à l'occasion de la découverte des neurones miroirs.

Ce corps en acte conduit à penser le social sur le mode de Latour (2005) : le social ne se réalise qu'à travers des connexions entre individus. Il ne préexiste pas à l'expérience mutuelle des corps. Des réflexions comparables ont fait de l'espace et du temps des produits de l'action collective. Lussault (2007) considère que « l'espace n'est pas une simple étendue matérielle support des pratiques, ce que l'expression 'agir sur' dénote et connote, mais une *ressource sociale* hybride et complexe mobilisée et ainsi transformée dans, par et pour l'action » (p. 181). Klein (2007), physicien, tient à peu près le même discours à propos du temps : s'il est « de nature relationnelle, alors

nous ne pouvons plus dire que nous évoluons *dans* le temps. Le temps n'est plus que le reflet d'une dynamique liée aux phénomènes » (p. 39). Dans ce sens, la restitution est à comprendre comme un effet de la dynamique sociale : elle n'est ni un temps particulier de la recherche, ni le compte rendu de la rencontre de deux espaces provoquée par l'enquête mais elle est à l'œuvre, continuellement, comme une altération des personnes provoquée par les connexions interindividuelles.

Se laisser travailler par le terrain

Ma rencontre avec Marin, chorégraphe qui joue un rôle déterminant dans la création contemporaine depuis le début des années 80, s'est faite sur le partage d'un questionnement que nous avons déjà éprouvé au cours de rencontres professionnelles. Elle et les danseurs ont accepté que je suive le travail de création d'un spectacle intitulé *ha ! ha !*²³ qu'ils allaient entamer. Marin mature ses intuitions à partir de lectures et de rencontres avec des chercheurs de différentes disciplines et elle était intéressée par ce regard et les échanges qu'il pourrait provoquer. Ses pièces traitent de la difficulté d'être ensemble et de construire une communauté. Elle travaille avec les danseurs pour que le spectacle apparaisse comme une nécessité qui se réalise chaque soir comme si c'était la première et l'unique fois. Par son écriture, le recours à la combinatoire, elle amène les danseurs à être toujours à la limite d'eux-mêmes sans pour autant qu'ils puissent se réfugier dans un personnage. Le geste, l'acte est bien là, en train de se faire instant après instant.

Pour ma part, je ne cherchais pas à prendre cet espace de travail comme un objet ni même à le considérer comme un contexte qui me permettrait d'observer la mise en œuvre de techniques, de savoir-faire ou la construction d'une performance. Je cherchais avant tout à me laisser travailler par le processus de recherche d'un mouvement chorégraphique. J'écrivais à l'époque (décembre 2005) : « Construction d'un monde commun, d'un espace-temps qui émerge au fur et à mesure de l'action, au fil des déplacements, des rencontres, des intentions, des corps, des regards qui nourrissent le

²³ Ce spectacle de Maguy Marin a été créé au Centre chorégraphique national à Rillieux-la-Pape le 6 avril 2006, avec Ulises Alvarez, Teresa Cunha, Jordi Gali, Cathy Polo, Jeanne Valauri, Vania Vanneau et Vincent Weber.
http://www.numeridanse.tv/?option=com_mediacenter&Itemid=7&task=how_media_public&mediaRef=MEDIA110118151839208

mouvement. [...] Le corps est musical et dès les premiers jours du travail de création, les danseurs se sont retrouvés avec Maguy devant des instruments de percussions à battre un rythme ensemble, alternativement, successivement. A travers ces exercices, ils se synchronisent et construisent ce mouvement d'ensemble dans la toujours plus grande proximité de leurs individualités ».

Et parce que ce spectacle contaminait les spectateurs et provoquait parfois des réactions violentes, je me suis fondu dans le public pour ressentir la dissonance cognitive que Festinger (1962) évoquait lorsque le comportement ou la situation vécue par un individu sont en conflit avec ses connaissances ou ses convictions et tenter de la comprendre en discutant avec des spectateurs.

A la fin de ce compagnonnage, il n'y a pas eu de restitution mais une poursuite de notre réflexion commune à travers des rencontres régulières, des échanges autour de textes (par exemple Cercllet, 2011) et de spectacles, deux conférences à deux voix avec Marin (Marin & Cercllet, 2009) et Leck puis la création d'une formation universitaire (troisième année de licence professionnelle) pour danseurs, mêlant différentes disciplines du spectacle vivant et l'anthropologie à la fois comme modalité d'enquête et discours à propos du corps.

Mon cheminement, fait de collaborations étroites à travers les disciplines où se mêlent sans distinctions fondamentales travail théorique et expériences de terrain m'a amené en 2012 à Beyrouth. Dans la même perspective, je souhaitais faire l'expérience de synchronisations des corps en dehors d'un espace artistique. Mon intention était d'observer les comportements des piétons aux heures d'influences en étudiant plus particulièrement les interactions, les trajectoires de marche, l'évitement de collisions, voire la propagation de vagues de vitesse. J'avais oublié que les Libanais marchent peu et que les trottoirs, lorsqu'ils existent, sont encombrés. Certes, j'aurais pu me rabattre sur les stratégies adoptées pour contourner, éviter les obstacles mais j'ai préféré reporter mon attention sur les piétons lorsqu'ils traversent la rue.

Préoccupé par ce questionnement et une préparation théorique qui engage à une attitude réflexive sur son propre comportement physique, j'ai été amené à traverser la rue. Premier moment de surprise ; si je m'arrête au bord de la rue, le flux de voiture est ininterrompu et aucun n'espace ne se dégage suffisamment pour permettre un usage alterné de la voie. Les seules voitures qui stoppent devant moi sont les taxis car, selon eux, tout indique dans mon comportement que je les attends. Dans un deuxième temps, j'aperçois

des personnes autour de moi qui s'engagent dans la rue et atteignent sans encombre la rive opposée. Je les observe et de manière non consciente, leurs mouvements m'habitent puis, peu à peu, me mettent en état de traverser. Il s'agit de passer de l'opticalité à l'hapticalité et d'émuler les gestes et les rythmes d'autrui dont le corps devient comme un prolongement de soi-même. Une telle mise en résonance motrice correspond à une modification du schéma corporel qui se trouve à la base de la perception du corps dans l'espace. Il nous permet d'éprouver des sensations qui résultent de postures, de gestes qui se déroulent au-delà du corps propre.

A Beyrouth, il n'y a pas de séparation forte entre deux types d'espaces ou d'usagers. Les piétons se comportent comme des automobilistes et s'insèrent dans les flux. Cet espace urbain ressemble à une conversation où chacun peut s'immiscer dans le tour de parole. Plutôt que de s'affronter sur des positions, ils vont saisir leurs trajectoires et vont être attentifs à se synchroniser. La rue est ainsi un espace continu de négociation. Les accidents arrivent lorsqu'un piéton hésite, s'arrête ou recule car ces arrêts ou ces retraits brisent une manière d'être ensemble. Les ralentissements de la marche en pleine rue ou les traversées qui s'éternisent provoquent l'impatience des chauffeurs qui se mettent à klaxonner. Parfois, certains automobilistes font signe au piéton pour lui laisser le passage. Puig (2006) qui travaille au Caire a remarqué que « [d]ans le domaine de la circulation par exemple, on constate une présence importante de petits gestes, pacificateurs ou non, à visée fonctionnelle mais aussi sociable (remerciements, excuses), de mimiques, de coups de klaxons, formant le langage de micro-coopérations substituant à l'image d'une rivalité sauvage entre anonymes celle, plus nuancée, d'une multiplicité de contacts (pas toujours pacifiques et coopératifs, il est vrai) entre les usagers de la route » (p. 74). Il s'agit bien là d'une palpation constante de l'environnement.

La recherche de l'altération

Ces deux cas n'exemplifient pas la recherche en sciences sociales mais ils permettent de poser certaines limites à la restitution. En effet comment restituer le travail de recherche à ces passants dont j'ai été « très proche » sans pour autant faire leur connaissance. Ces deux cas permettent de plaider pour une relation observateurs/observés et sa réciproque perçues comme un processus continu d'altération permettant à l'un et à l'autre de prendre part à la recherche. Les chauffeurs libanais avaient bien conscience que j'étais étranger et, en

me voyant traverser, ils faisaient l'apprentissage d'un autre type de comportement et élargissaient ainsi leurs compétences.

Manchev (2009) considère que l'altération « est tout autre chose que la *mimesis*, elle n'a rien à voir avec une re-présentation passive ou ré-active. Le geste altérant n'imité ni ne copie aucun objet » (p. 48). C'est un travail du corps qui permet à l'individu d'élargir ses propres compétences en effectuant un détour par autrui en lui-même. La matière du corps est le lieu de l'altération : elle se modifie en travaillant à la constante actualisation de soi. Il s'agit de plonger dans la dynamique sociale. La notion d'altération repose à la fois sur l'idée d'un individu toujours changeant, altérable et sur celle d'une continuité fondamentale entre les individus : ils sont à la fois indivisibles et en indivision, toujours en capacité de se connecter, directement ou par le biais de leur environnement. L'altération contredit la constitution d'un sujet par lui-même – un moi souverain – autant que l'opposition radicale avec un Autre, fut-il d'une autre culture ou d'un autre monde possible. La notion d'altération est voisine avec le principe d'individuation (Simondon, 2005), ou le processus matériel de subjectivation (Manchev, 2009) et les théories de la cognition incarnée (Varela *et al.*, 1991) ou du corps en acte (Merleau Ponty, 1945 ; Berthoz, 1997). Elle s'apparente à l'idée que Elias (1987) se fait de la relation individu société que Chartier évoquait en ces termes : « ce sont les dépendances réciproques – ce qui ne veut pas dire égalitaires ou équilibrées – qui construisent les sujets eux-mêmes. Ceux-ci n'existent pas avant ou en dehors des relations qui les font être ce qu'ils sont, à chaque moment du jeu social » (p. 15).

La connaissance n'est pas une tâche solitaire qui consiste seulement à interpréter ou à simuler les actions des autres mais elle émerge de l'inscription de soi – aussi comme étranger – dans un processus local. Comme le déclarait Simondon (2005), « l'individu n'est pas un être mais un acte » (p. 191) et rappelons avec lui que « l'acte n'est ni matière ni forme, il est devenir en train de devenir, il est l'être dans la mesure où cet être est, en devenant » (p. 334), c'est-à-dire profondément relationnel. En référence à l'haptique et à la transduction (Simondon), la contradiction entre l'observateur et l'observé se résout sans perdre ce que chacun a de singulier et sans faire appel à un principe extérieur. Il semble suffire que l'un et l'autre acceptent de partager la réflexion et soient attentifs à la relation. L'intérêt pour les neurosciences permet de développer une acuité perceptible. Ce mode d'approche peut nous permettre d'accéder à un niveau de réalité que l'on pourrait qualifier de *à grains fins* en

opposition à la réalité *à gros grains* dans laquelle nous avons l'habitude de travailler. Ce qui nous intéresse alors, ce ne sont plus des individus et des objets qui interagissent dans un espace et un temps circonscrits mais ce que nous pouvons saisir des échanges permanents et des circulations d'informations localisées et de leur capacité altérante. Le terme restitution, exprimé en termes de retour, renvoie bien souvent à une logique de la séparation qui traverse les approches par la seule raison ; entendre la restitution comme une altération permet de prendre en compte les dynamiques sociales, parmi lesquelles le processus de recherche, à travers leur dimension sensible.

Références bibliographiques

- Abélès, M. (2002). Le terrain et le sous-terrain. In Ch. Ghasarian (Ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (pp. 35-43). Paris : Armand Colin.
- Bensa, A. (1995). *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*. Paris : Survival International.
- Berthoz, A. (1997). *Le sens du mouvement*. Paris : Odile Jacob.
- Berthoz, A. (2010). Physiologie de la perception et de l'action. *L'Annuaire du Collège de France 2008-2009*, 109, 371-403. Repéré à <http://annuaire-cdf.revues.org/358>
- Bottineau, A. (2008). L'empathie pour comprendre le métier de chorégraphe. *Journal des anthropologues*, 114-115, 45-64. Repéré à <http://jda.revues.org/303>
- Cerclé, D. (2011). Les corps en mouvement comme lieu de constitution du temps. In A. Berthoz & B. Andrieu (Ed.), *Le corps en acte. Centenaire Maurice Merleau Ponty* (pp. 171-185). Nancy : Presses universitaires de Nancy.
- Chartier, R. (1987) Avant-propos. Conscience de soi et lien social. In N. Elias, *La société des individus* (pp. 7-29). Paris : Fayard.
- Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada (2010). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa : Gouvernement du Canada. Repéré à <http://www.ger.ethique.gc.ca/fra/policy-politique/initiatives/tps2-eptc2/Default/>

- Cunin, E. & Hernandez, V.A. (2007). De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie. *Journal des anthropologues*, 110-111, 9-25. Repéré à <http://jda.revues.org/899>
- Deleuze, G. (1989). *Francis Bacon, Logique de la sensation*. Paris : Seuil.
- Douglas, M. (1978). Judgments on James Frazer. *Daedalus*, 107, 151-164.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.
- Elias N. (1987). *La société des individus*. Paris : Fayard.
- Festinger, L. (1962). Cognitive dissonance. *Scientific American*, 207, 93-99.
- Gallenga, G. (2008). L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique. *Journal des anthropologues*, 114-115, 145-161. Repéré à <http://jda.revues.org/319>
- Georgieff, N. (2008). L'empathie aujourd'hui : au croisement des neurosciences, de la psychopathologie et de la psychanalyse. *La psychiatrie de l'enfant*, 51(2), 357-393.
- Goody, J. (1979). *La raison graphique*. Paris : Minuit.
- Jamouille, P. (2004). Approche clinique et posture ethnologique. *Pensée Plurielle*, 2(8), 31-37.
- Jorland, G. (2005). L'empathie, histoire d'un concept. In A. Berthoz & G. Jorland (Ed.), *L'empathie* (pp. 19-49). Paris : Odile Jacob.
- Kant, E. (1790/1985). *Critique de la faculté de juger*. Paris : Gallimard, Folio Essais.
- Klein, E. (2007). *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*. Paris : Flammarion.
- Latour, B. (1983). Comment redistribuer le grand partage ? *Revue de synthèse*, 14(110), 203-236.
- Latour, B. (2005). *Changer la société, refaire de la sociologie*. Paris : La Découverte.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lenclud, G. (1992). Le grand partage ou la tentation ethnologique. In G. Althabe, D. Fabre & G. Lenclud (Ed.), *Vers une ethnologie du présent* (pp. 9-37). Paris : Maison des Sciences de l'Homme.

- Lussault, M. (2007). *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*. Paris : Seuil.
- Manchev, B. (2009). *L'altération du monde. Pour une esthétique radicale*. Paris : Nouvelles Éditions Lignes.
- Marin, M. & Cerlet, D. (2009). *Donner corps à l'insaisissable* [en ligne]. Avignon : Arts vivants en Vaucluse. Repéré à <http://www.artsvivantsenvaucluse.fr/medias/files/Publications/donnercorpsainsaisissable.pdf>
- Meltzoff, A.N. (2002). La théorie du "like me", précurseur de la compréhension sociale chez le bébé : imitation, intention et intersubjectivité. In J. Nadel & J. Decety (Ed.), *Imiter pour découvrir l'humain. Psychologie, neurologie, robotique et philosophie de l'esprit* (pp. 33-57). Paris : PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1981). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Morin, E. (1967). *Commune de France. La métamorphose de Plozévet*. Paris : Fayard.
- Nathan, A. (2000). *Retour à Plozévet* (Vidéo couleur, 52 min.). Rennes : Vivement Lundi.
- Nicolas, L. (2008). L'empathie, aporie ou doute méthodologique ? *Journal des anthropologues*, 114-115. Repéré à <http://jda.revues.org/316>
- Noé, A. (2005). *Action in perception*. Cambridge/London : MIT Press.
- Parret, H. (2009). Spatialiser haptiquement : de Deleuze à Riegl, et de Riegl à Herder. *Actes Sémiotiques*, 112. Repéré à <http://epublications.unilim.fr/revues/as/>
- Piette, A. (1996). *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Paris : Métailié.
- Puig, N. (2006). La civilisation des mœurs orientales. De quelques civilités en usage dans Le Caire contemporain. *A contrario*, 4(1), 71-89.
- Shusterman, R. (1994). *Sous l'interprétation*. Paris : L'Éclat.
- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Préface de Georges Garelli. Grenoble : Jérôme Million.

- Smith, L.T. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and indogenous people*, London-New-York/Dunedin : Zed Books Ltd/ University of Otago Press.
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge : MIT Press.
- Wylie, L. (1964). *Village in the Vaucluse. An account of life in a french village*. New-York-Evanston-London : Harper Colophon Books.
- Zonabend, F. (1994). De l'objet et de sa restitution en anthropologie. *Gradhiva*, 16, 3-14.