



HAL
open science

Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. Réflexions de terrain.

Pascale-Marie Milan

► To cite this version:

Pascale-Marie Milan. Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. Réflexions de terrain.. *L'Ethnographie: création, pratiques, publics*, 2013, Laplantine F. et Deshayes P. (dir.) Terrain, mondialisation et (nouvelles) écritures de l'anthropologie, 6. hal-03379497

HAL Id: hal-03379497

<https://hal.science/hal-03379497>

Submitted on 3 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. Réflexions de terrain

(Dernier document avant publication)

Milan Pascale-Marie, 2013, « Positionnalité et intersubjectivité d'une recherche en contexte touristique. Réflexions de terrain », dans Laplantine F. et Deshayes P. (dir.) *L'Ethnographie. « Terrain, mondialisation et (nouvelles) écritures de l'anthropologie »*, n°6.

Résumé

Ce texte propose un retour sur mes premières expériences de terrain chez les Mosuo de Chine. Le contexte touristique dans lequel a été menée mes recherches met à jour la complexité de la position de l'anthropologue. Dans le contexte globalisé actuel, un lot d'images clichées sur l'identité de l'anthropologue émerge, qui ne manque pas de bouleverser les stratégies de collecte de donnée. Assigné à des positionnalités souvent univoques, celui-ci doit négocier sa place. L'intersubjectivité devient alors une source infiniment féconde pour apprendre en faisant. Différents contextes mettent en exergue les positionnalités composites qui émergent des multiples scènes du terrain touristique. S'esquisse alors dans l'intersubjectivité un entre-deux, source d'informations bien plus féconde que le regard surplombant classique de l'anthropologue. L'analyse de cette situation au regard d'une littérature réflexive qui a su extirper la richesse d'une réflexion sur les expériences de terrain montre que le savoir produit dépend alors pleinement de ces positionnalités et de l'intersubjectivité qui se joue en réponse. Sans poser de conclusions hâtives, ce texte montre qu'il est plus que jamais nécessaire d'interroger les conséquences épistémologiques des conditions de la production de la connaissance anthropologique.

Abstract

This paper wishes to return to my first fieldwork experiences with the Mosuo society in China. The context of tourism in which my research was conducted updates the complexity of self-positioning as an anthropologist. In a current globalized context, many clichés regarding the data collection strategies of the ethnologist do emerge. Assigned to some positionalities often unambiguous, the anthropologist must negotiate his place. Intersubjectivity therefore becomes a highly fertile source in order to learn by doing. Different contexts highlight the complex positionalities which emerge from multiple scenes of doing fieldwork in a context of

tourism. At that time comes out with intersubjectivity an *entre-deux*, a far more resourceful source of information than the usual overlooking observations done by the anthropologist. The analysis of this situation, in regard to a reflexive literature that already pointed out rich

reflexivity on fieldwork experiences, shows that the production of knowledge fully depends on these positionalities and on the intersubjectivity played in response. Without going too far in the conclusions, this text wishes to show that it is now more necessary than ever to question the epistemological consequences of the conditions of production of anthropological knowledge.

L'auteur

Pascale-Marie MILAN est doctorante en anthropologie en cotutelle à l'Université Lyon 2 et l'Université Laval. Ces recherches portent principalement sur le tourisme et le changement social en Chine chez les Na, une société connue pour être sans père ni mari. Elle s'intéresse particulièrement à la coutume singulière de visite sexuelle, au centre des principes et au fondement des valeurs culturelles qui donnent un sens à la vie des Mosuo. Articulée à l'analyse de la mise en tourisme de la culture Mosuo, l'étude de cette coutume permet de comprendre les conditions contemporaines de la reproduction sociale et des changements socio-économiques à l'œuvre.

Introduction

Tout anthropologue a déjà fait l'expérience déstabilisante des premiers pas de la recherche de terrain. Alors qu'il doit déployer les outils méthodologiques appris sur les bancs de l'université, il doit également faire face à des façons de faire et de penser qui diffèrent très souvent de ses habitudes. Dans ce contexte, des obstacles à la recherche sont inévitables. L'incompréhension culturelle, les représentations identitaires ou encore les différences de langages viennent obscurcir l'enquête de terrain. Depuis plus de quarante ans, une littérature abondante s'est consacrée à analyser les obstacles que peut rencontrer l'anthropologue. Une certaine désillusion méthodologique, après la découverte posthume des carnets de terrains de Bronislaw Malinowski, a conduit nombre d'anthropologues à interroger la singularité du terrain anthropologique (Copans, 1996, Althabe, 1990). La méthode ethnographique qui oscillait entre théorie et recette de cuisine nécessita une mise au point épistémologique (Olivier de Sardan, 1995). Toutefois dès lors que l'anthropologue s'assigne pour tâche d'étudier, les sociétés contemporaines, la nécessité de réfléchir aux conditions actuelles de l'enquête étaient nécessaires (Leservoisier et Vidal, 2007 ; Bensa et Fassin, 2008, Ghasarian et Abélès, 2002). La réalité labile d'un monde soumis aux dynamiques de la mondialisation concède en effet à une remise en question continue des outils théoriques et méthodologiques

classiques. La nature multiple des liens qui se tissent sur le terrain (Leservoisier 2005; Obadia 2003) ne peut alors manquer de se prêter aux réflexions concernant les situations sociales de l'enquête (Ghasarian, 1997, 2002). L'anthropologue est parfois totalement engagé dans les faits qu'il s'emploie à étudier (Favret-Saada 1994 ; Agier et Bruce, 1997). Il arrive même que l'anthropologue soit amené à déployer plus ou moins volontairement des stratégies subtiles, des ruses et des négociations pour accéder à la profondeur du tissu social étudié (Blanes, 2006, Smith, 2006).

Mes recherches ethnographiques conduites chez les Mosuo du lac Lugu (Yunnan, Chine) depuis 2007 m'ont menée à interroger ces conditions d'enquête. Le contexte touristique imposait en effet un retour réflexif *in situ* pour comprendre les situations labiles auxquelles j'étais confrontée. Cet article est l'occasion d'un « arrêt sur enquête » dont le but est de proposer une lecture des interactions dans lesquelles j'ai pu être prise malgré moi (Ghasarian, 1997 : 197). Au regard des notions de positionnalité et d'intersubjectivité, la rencontre ethnographique permet alors d'interroger la production du savoir scientifique. Une question s'impose donc. En quoi l'anthropologue aurait-il la prérogative de la construction du savoir qu'il entend mettre à jour ? Que le lecteur ne s'y trompe pas, ce retour réflexif sur les questions méthodologiques, politiques et épistémologiques qui entourent l'expérience de terrain ne cherche aucunement à poser des constructions théoriques achevées, ou un regard narcissique sur le terrain. L'objectif est plutôt de proposer des pistes de réflexion pour contribuer à un débat nécessaire à la démarche anthropologique. L'idée soutenue est qu'un défi réel et inévitable s'impose aujourd'hui afin d'ouvrir un réel dialogue avec les « ethnologisés » et dépasser ainsi les contradictions dialogiques de la production de savoir.

Positionnalité de l'anthropologue

D'aucuns ne sauraient nier que l'anthropologue se trouve de plus en plus confronté à des situations de recherche où ses interlocuteurs émettent des représentations essentialisantes à son égard. Des représentations véhiculées par les précédents contacts des populations qu'il étudie, attribuables au passé colonial ou à ses prédécesseurs, se sont inscrites durablement dans l'imaginaire local à propos de ces étrangers. Aujourd'hui la circulation des images et des personnes que permet la globalisation a amplifié le phénomène. L'autre n'est plus porteur d'une altérité absolue, car l'interlocuteur l'identifie à de grandes catégories, se vêt souvent des mêmes habits que lui et est connecté au monde via des réseaux similaires (Internet, télévision...). L'anthropologue se voit alors souvent confronté à un certain nombre de clichés

sur sa personne, lui assignant une positionnalité sous-tendue non pas uniquement par ce qu'il essaye de dégager, mais également par les images essentialisantes qui circulent sur ce que semble être sa positionnalité (Anthias 2001 : 634). Cette notion de positionnalité, conceptualisée par les géographes, a curieusement été plus largement mobilisée par les *Halfies*¹ ou les féministes. Jusqu'à présent ceux-ci semblaient devoir se justifier plus que d'autres de leur position et de leur positionnement vis-à-vis de l'objet étudié (Abu-Lughold, 1991). Cela paraît étonnant que l'anthropologie, science dont l'exercice tient spécialement en la déconstruction du regard porté sur l'autre, ne se soit pas plus interrogée sur cet aspect de la recherche. Cette notion renvoie en premier lieu aux aspects essentialisés de l'identité. Globalement elle permet une lecture réflexive du soi (des multiples soi). Deux géographes ont porté certains traits caractéristiques de cette notion au-devant de la réflexivité. La « race » (j'emploie le mot *race* au sens anglais), l'ethnicité, la nationalité, l'âge, le genre, le statut économique et social, la sexualité, le niveau d'éducation, ou encore les habilités de langage et le réseau social, sont pour elles autant de signes distinctifs que le chercheur se doit d'interroger pour comprendre le regard porté sur lui (Madge, 1993 ; Sultana, 2007). Pour ma part les représentations que les Mosuo émettaient à mon égard, renvoyaient avant tout à une inégalité sociale, culturelle et économique que je ne pouvais négliger.

Comme tous les touristes, ma première arrivée au lac Lugu se fie dans les villages aux infrastructures d'accueil développées. Le chauffeur du bus avec lequel je voyageais supposa à mon apparence qu'il me fallait résider dans une *guest house* luxueuse et confortable. Il me dirigea donc vers la plus onéreuse des *guest houses* du village dont le propriétaire parlait couramment anglais. La conclusion hâtive du conducteur de bus augura les déterminants économiques par lesquels je fus perçue par la suite. Mes premiers contacts furent également marqués par les us et coutumes de présentations chinois. La rencontre de l'altérité en Chine est en effet l'occasion d'une présentation formelle où l'on énonce sa provenance. Chacun de mes interlocuteurs me demandait ainsi de quel pays je venais. Habitué à voir beaucoup d'anglophones, les Mosuo exprimaient un certain ravissement quand je leur apprenais que j'étais française. Les relations politiques, plutôt cordiales, qu'entretenaient à l'époque la Chine et la France participaient également à l'amorce d'une amitié possible. Souvent les jeunes garçons Mosuo épilogaient sur la force de caractère de l'emblème national de l'époque Zinedine Zidane, qui avait assené un coup de tête à son adversaire italien, et me conféraient de concert un fort caractère avant même avoir pu nouer des liens assez forts pour

¹ Ceux et celles qui appartiennent « à moitié » à la société étudiée par ce que métissés.

me connaître. Partout en Chine une femme occidentale peut être également confrontée aux compliments sur sa blancheur ou sur son « long nez ». Des images largement réifiées par les publicités à propos de la beauté de la peau blanche participaient de conceptions essentialisantes sur mon aspect physique. Un cliché romantique sur les Françaises et un fantasme sexuel solide me valaient d'être associée à des mœurs sexuelles libres. Quoi que j'entrepris pour donner à mes interlocuteurs une idée de mon identité, ils me renvoyaient la plupart du temps à ces images réifiantes. Ces « positionnalités » auxquelles on m'assignait sont autant de vérités ontologiques que les Mosuo percevaient.

Au début de mon séjour, je demeurais également cantonnée dans la catégorie de touriste, malgré mes tentatives pour nouer des relations avec la population locale. La plupart du temps j'étais prise pour le pourvoyeur des soirées auxquelles j'étais invitée. Dans le meilleur des cas, je pouvais servir d'interprète entre des touristes occidentaux de passages (deux à trois jours) et les Mosuo avec qui j'avais réussi à me lier petit à petit. Le contexte touristique auquel j'étais confrontée rendait les situations de la rencontre ethnographique labile, au point que je me heurtais à l'impossibilité d'énoncer concrètement ma position de chercheur.

De la difficulté d'être anthropologue.

Après les premiers contacts mesurés, réduits aux aspects visuels et aux politesses d'usages, ma présence prolongée suscita des questions. Je devenais pour les Mosuo un curieux touriste. Débute alors pour moi la possibilité d'essayer de prendre un positionnement. Sur le terrain, l'anthropologue a en effet la possibilité d'interagir afin de prendre une « positionnalité » (Cornet, 2010, Smith, 2006). Autrement dit, la notion de positionnalité renvoie à la fois au résultat de la position sociale réelle ou imaginée et du positionnement social entendu comme un ensemble de pratique, d'action et de significations, soit un processus (Anthias 2001 : 634). Cela ne fut toutefois pas chose aisée puisque « Faire du terrain » en Chine, se confronte à une tradition disciplinaire différente (Boskovic, 2008 ; Restrepo, 2005, Ribeiro, 2006). J'étais confrontée à un certain « provincialisme » de la discipline. Ce que l'on appelle communément ethnologie en France est tributaire en Chine d'un sceau politique datant des années 1950

(Smart, 2006 :2). Littéralement il s'agit de l'étude des minzu² (*Minzuxue*, 民族学). Le but premier de cette science vu de Chine est l'étude descriptive des non-Han et de leurs cultures. Ce n'est que très récemment que l'Anthropologie (*renleixue*, 人类学) a fait son apparition, littéralement : l'étude de l'humanité. Si d'apparence ces deux disciplines relèvent d'un projet

² Minzu signifie à la fois nation, nationalité et ethnique.

initial commun, bien des différences existent. Les multiples emprunts des minzuxué à la discipline occidentale, à l'*ethnografia* russe ou encore aux concepts japonais ont fait advenir en Chine une discipline singulière (Smart, 2006). Les concepts sont parfois remodelés pour correspondre aux idées politiques nationales : évolutionnisme social, grand partage entre les minoritaires crus et cuits (remodulation des théories Levi-Straussienne...). La méthode d'enquête ethnographique chinoise, elle remonte aux profondeurs dynastiques. « Recueillir et enquêter » (*caifang*, 采访) était une méthode utilisée par les fonctionnaires à propos de tout ce qui concernait la localité (Baptandier, 2001 : 14). Les ethnologues chinois (minzuxuejia 民族学家) ont activement participé à ce « grand partage » (minzu shibie 民族识别) qui conduisit à identifier officiellement 55 minorités ethniques (shaoshu Minzu 少数民族) (Baptandier, 2001 : 22). Une production standardisée au service de l'État (Harrell, 2001 : 45) reléguait ainsi les Mosuo aux premiers stades de l'évolution. Les « recueils étaient des instruments de censure, de contrôle culturel et social que les gens savaient identifier et dont ils se méfiaient » (Baptandier, 2001 : 14), il n'est pas étonnant alors, que les Mosuo aient été méfiants à l'égard des chercheurs chinois (Cai, 1997). Dans ces conditions, le champ de l'ethnologie chinoise prenait des configurations politiques qu'il me fallait contourner. En outre, mes interlocuteurs n'ayant jamais été confrontés au vocable anthropologue, j'éprouvais quelques difficultés à faire valoir mon positionnement. Les Mosuo m'assignèrent alors une positionnalité intelligible localement (Obadia, 2003). Dans le meilleur des cas, j'étais une étudiante d'une discipline axée sur l'étude de la vie des personnes et des cultures. Si au premier abord la situation paraissait inconfortable, la réflexivité déployée *in situ* sur ces positionnalités qui m'étaient assignées me permit de mettre en place des stratégies nécessaires aux besoins de l'enquête, pour modifier et parfois jouer de celles-ci.

Stratégies pour se défaire de la positionnalité du touriste

Après une quinzaine de jours passés dans le premier village, l'observation des interactions entre touristes et Mosuo, mis en évidence que l'usage de l'appareil photo était une barrière symbolique entre le soi et l'autre. Les touristes chinois l'utilisent de manière exagérée pour rapporter l'image précieuse d'une femme locale, symbole par excellence d'une possible conquête (Guyader, 2009 : 73). Ils photographient tout, jusqu'à s'immiscer dans l'intimité des personnes, les obligeant parfois à prendre la pause, capturant discrètement des instants sans demander quoi que ce soit aux locaux. La plupart du temps ce sont juste des gestes, des mouvements qui contraignent les Mosuo à participer. En présence de touristes les Mosuo vont

donc mettre en scène leurs gestes, poser. Évitant au plus possible le regard des touristes, les femmes Mosuo font sentir à qui est assez familier, leur dégoût de ces comportements en grimaçant et expriment par ailleurs leur aversion pour ces façons de faire dans leur propre langue. Cet objet symbolique du touriste trouvait une autre fonction lorsque je le laissais aux enfants Mosuo à leur demande. Friands de l'utilisation de cet objet moderne, ils éprouvaient un certain sentiment de sympathie envers moi lorsque je le leur prêtais.

Je décidais également de me déplacer à pied entre les villages que je fréquentais. En empruntant des chemins encore peu explorés par les touristes, je cherchais principalement à pouvoir me détacher de la position univoque que l'on m'assignait. Cette attitude modifia considérablement le regard que l'on me portait. L'expérience touristique au lac Lugu se mesure en effet dans un temps court et rapide, très différent de celui de la vie quotidienne dans la mesure où un champ balisé conduit les actions des touristes. Généralement présents pour un ou deux jours, ceux-ci sont en effet séparés des locaux par une temporalité et une spatialité distinctes. Mes va-et-vient permirent ainsi de changer de statut partiellement. Devenue plus familière des lieux et des personnes, et parlant l'anglais, je pouvais entrer dans le jeu touristique et rabattre de potentiels touristes occidentaux dans les échoppes des Mosuo avec qui j'avais noué des liens. Parfois je servais de guide à la demande des Mosuo pour les touristes occidentaux éprouvant des difficultés à se faire comprendre et voulant toutefois faire une rencontre culturelle. Je les dirigeais alors vers mes contacts, ce qui me valut d'être en partie au cœur des rouages du tourisme. Dès lors, je pouvais, à ma guise, passer converser dans la journée avec les Mosuo que je connaissais. Il ne suffisait cependant pas d'emprunter d'autres chemins peu explorés par les touristes pour se positionner. Je fus confrontée à d'autres catégories locales émises à mon égard dont la fine description de Joanne Smith chez les Ouïghours permet de dégager l'aspect interactionnel et stratégique de la positionnalité :

"Soucieuse d'éviter d'être dirigée vers des activités considérées comme étant appropriées pour les femmes, j'ai renégocié de nouveau mon rôle selon le genre, du milieu éducatif et religieux (nominal ou observateurs) des compagnons. Avec les hommes ruraux et la plupart des femmes, j'étais l'incarnation de la modestie féminine. Avec les hommes instruits, j'ai joué de mon image occidentale et de mon statut académique. Cela m'a permis d'assumer un rôle neutre vis-à-vis des hommes, et d'observer depuis le côté homme de la salle aux mariages ouïghours, où les clients sont conventionnellement séparés. J'ai donc été inclus dans la «fraternité masculine" fermée aux femmes de la société. J'ai gagné un accès peut-être supérieur à un chercheur de sexe masculin, qui aurait eu accès à des domaines masculins, mais seulement un accès limité à des domaines féminins. Cependant, mes relations de "genre

neutre" avec les hommes instruits, urbains ont provoqué un ressentiment chez certaines femmes ouïgoures, qui me voyaient comme une rivale romantique"³

(Smith, 2006: 143).

Je déployais dans l'interaction un certain nombre de stratégies similaires pour tenter de me défaire d'abord de la catégorie de touriste. Sébastien Roux a déjà mis en évidence que la positionnalité du chercheur est éminemment liée aux aspects visuels de son identité. Homme blanc occidental travaillant sur le tourisme sexuel à Patpong, il lui était difficile de faire valoir un statut de chercheur. Il décida donc d'endosser le rôle d'un professeur d'anglais dans une ONG pour rendre sa recherche plus réalisable (Roux, 2010). La couleur de ma peau réifiait l'image d'une femme blanche et occidentale à laquelle est associée une sexualité débridée. Cela me valut bien des fois d'être courtisée ou d'être prise à partie des plaisanteries des touristes. Les situations parfois burlesques auxquelles j'étais confrontée étaient une riche source de connaissance. J'apprenais par exemple que le succès du tourisme culturel local est avant tout rattaché à l'exotisation et l'érotisation des Mosuo. Quelques Mosuo s'aventuraient à me courtiser, mais toujours dans un jeu ambivalent entre clichés à mon égard et un discours public destiné aux touristes. Lorsque j'abordais clairement le sujet des relations de la coutume du séssé, qui consiste en la visite nocturne des hommes chez les femmes la nuit venue, des stratégies discursives de fuite leur permettaient d'échapper aux questions trop intrusives qui sortent du discours public. Afin de récuser cette catégorie de touriste, il me fallait donc me dissocier le plus possible du genre féminin occidental qui réifiait autant pour les touristes que pour les Mosuo plusieurs clichés, en particulier celui des mœurs sexuelles débridées, afin d'avoir accès à la scène privée du tourisme et comprendre pleinement la situation locale.

Intégrer la scène privée

Dans le contexte asiatique, être une femme anthropologue peut être un avantage non négligeable. L'anthropologue homme éprouve en effet souvent plus de difficultés à intégrer la dimension féminine des sociétés qu'il étudie (Turner, 2010 : 126). Mes habitudes étaient

³ Ma propre traduction. *"Keen to avoid being channeled into activities considered suitable for women, I renegotiated my role afresh depending on the gender, educational and religious (nominal or observant) background of companions. With rural men and most women, I was the epitome of female modesty. With educated men, I played up my Western image and academic status. This enabled me to assume a neutral role vis-à-vis men, and to observe from the men's side of the room at Uyghur weddings, where guests are conventionally segregated. I was thus included in the "male fraternity" closed to the society's female members. I gained perhaps greater access than a male researcher, who would have had access to male domains but only limited access to female domains. However, my "genderneutral" relationships with educated, urban men caused ill-feeling among some Uyghur women, who saw me as a romantic rival."*

cependant fortement associées au genre masculin local. Si je parvenais facilement à intégrer les sphères masculines de la société Mosuo, en participant aux dîners arrosés ou en échangeant des cigarettes, un signe de politesse qui permettent d'entrer en contact avec les hommes, il était difficile pour les femmes locales d'accepter ces comportements. La catégorie de touriste est également associée à une apparente oisiveté, comme le notait Lionel Obadia dans un article à propos de l'identité de l'anthropologue en terrain touristique (Obadia, 2003). Or, dans la société Mosuo, l'oisiveté est ontologiquement associée à l'homme. Être une femme et apparemment oisive devenait problématique pour être pleinement acceptée dans la sphère privée. Mon âge et le fait que je n'avais pas encore d'enfant étaient également deux paramètres qui me valaient d'être considérée comme infertile pour les femmes Mosuo, ce qui n'arrangeait rien aux positionnalités que l'on me conférait. Il me fallait donc me rapprocher le plus possible des catégories locales du genre féminin. Un travail stratégique m'amena donc par mimesis à devenir une femme, au sens local. Pour ce faire, j'avais décidé de participer aux tâches quotidiennes. Chaque jour je prenais part aux activités locales, au point d'être engagée dans un terrain, non pas uniquement comme chercheuse, mais également comme membre d'un quotidien par l'adaptation aux réalités ordinaires.

L'expérience de Joanne Smith chez les Ouïghours de Chine s'avère encore éclairante sur ce point. Désapprouvée par les femmes Ouïghours quant à son attitude qui renvoyait à un genre masculin, ses dreadlocks, et d'autres appareils vestimentaires, elle décida d'effectuer quelques changements pour ressembler aux femmes rurales (Smith, 2006 : 145). Comparablement, je choisis très vite de me défaire des objets ostentatoires de richesse que je pouvais avoir afin de paraître le plus simple possible. Je choisis de porter des sandales plutôt que des chaussures de montagne, puisque la plupart des Mosuo arpentent les chemins dans ces conditions. Je m'adaptais aux temporalités locales en matière d'hygiène et faisais fis des conventions occidentales relatives à la propreté. Pour ce qui concerne la nourriture, je mettais de côté mon aversion pour certains plats et avalait, autant que possible, tout ce que mes hôtes mangeaient. Ces stratégies ramènent avec force l'idée que la positionnalité de l'anthropologue se négocie avec les catégories locales qu'on lui prête. Le corps tout entier s'engage dans le terrain (Conquergood, 1991). En concédant à des ajustements afin de prendre une place dans le groupe étudié et me dissocier autant que possible du sens univoque des images essentialisantes du touriste ou de la femme occidentale, plus rien, si ce n'est l'apparence raciale (au sens anglais du terme) et ma naïveté culturelle, ne me distinguait réellement de mes interlocuteurs. La modification du regard que les Mosuo portèrent sur moi à partir de ce moment-là, dévoile clairement que la notion de positionnalité « va donc au-delà de

l'identification avec un récit d'appartenance — cette identification est vécue, dans la réalité de chacune et de chacun — elle est mise en pratique (performé) par l'intermédiaire de multiples processus sociaux dans les domaines expérientiel, intersubjectif, organisationnel et « représentationnel » (Anthias 2001). À l'évidence, le travail de l'anthropologue, même s'il suit sa propre logique, implique de mettre en place des stratégies qui permettent de renvoyer une autre image de lui et de s'adapter aux structures temporelles du quotidien. De fait, l'écart entre la recherche et la pratique s'amointrit et l'on s'aperçoit que « ce qui compte en somme est moins celui ou celle qui va sur le terrain que ce qui vient du terrain, mieux, ce qui advient dans une expérience de terrain » (Laplantine 2009 : 224). Cela conduit à affiner les connaissances au prix d'une autre attitude (Fabian, 2001). Si la prise de conscience *in situ* de ces positionnalités me menaient à improviser, à manquer des moments, à essayer d'en provoquer d'autres, une profondeur ethnographique sans équivalent se dévoila. J'apprenais *in situ* que les revirements de catégories n'étaient possibles que par une négociation constante de celles-ci (Smith, 2006). Vu sous cet angle, c'est l'intersubjectivité qui permet le travail ethnographique et non l'inverse.

De l'interaction et de la relation

L'enquête voit ses potentialités se démultiplier dès lors que le chercheur prend en compte sa positionnalité dans les relations sociales qu'il noue sur le terrain, dès lors qu'il a conscience du/des statut(s) locaux auquel il est assigné. J'étais alors engagée dans un réseau social, pris part aux conversations de femmes, aux conversations entre amis, aux ruses touristiques employées par les locaux... À chaque fois ces moments se sont avérés les plus propices pour saisir le « texte caché » de cette société (Scott, 2008). Mais l'implication personnelle que nécessitent ces interactions ne laisse pas le chercheur indemne. L'intersubjectivité du travail ethnographique montre que nos interlocuteurs sont tout aussi avides d'apprendre de nous que nous d'eux. Il y a partage et échange. L'engagement politique et moral de ces moments dépasse l'effet surplombant que la restitution écrite laisse concevoir. Je répondais donc aux questions que l'on me posait sur ma vie, ma famille, mes amis. Être l'aînée de quatre filles me valait beaucoup d'intérêt. J'appris ainsi l'importance du féminin dans la cosmogonie Mosuo et la nécessité sociétale d'avoir des filles dans la maisonnée. Mon hôte me posait également des questions sur mes relations amoureuses, ce qui me permettait de lui retourner ces questions et donc d'apprendre les modalités de fonctionnement du système de visite nocturne local en dehors du discours servi aux touristes. Très vite l'« illusion de la séparation entre le personnel et le professionnel » n'existait plus (Ghasarian, 2002 : 11). L'expérience de terrain devient ainsi communication

intersubjective (Kilani, 1994 ; Fabian, 2000: 266, 295, 2001; Goulet 1998, 2007; Goulet et Miller 2007) ; dialogue (Obadia, 2003). Je n'étais « pas confronté à » des interlocuteurs « mais pris dans des interactions » (Laplantine, 2009 : 225). Lorsque je notais des informations essentielles et que les regards se posaient sur moi, je devenais une écrivaine et les vieilles dames analphabètes me demandaient parfois de leur lire des documents ou des notices. Lorsque mes explications d'étudiantes prenaient, on me renvoyait à une intelligence supérieure. Mes hôtes me demandaient alors parfois de leur donner la bonne mesure des médicaments qu'on leur avait prescrits.

Contrairement au dogme paradoxal de l'observation participante qui nécessite un certain degré d'implication pour se faire accepter dans la société étudiée et un degré d'extériorité par rapport à l'objet étudié, j'étais à l'évidence engagée dans ce terrain. Leur hospitalité sans concessions, leur sens du partage, les moments de joies et de tristesses que je vivais avec eux, furent autant d'engagements émotionnels qui participèrent alors activement à mon intégration. Les va-et-vient entre les deux villages me permirent d'« apprendre en faisant » et de réinterroger les méthodes classiques de l'ethnographie *in vivo*. Cette « observation flottante » me rendait ainsi disponible à ce qui peut surgir du terrain (Pétonnet, 1982). Cette attitude menait à une communication entre l'anthropologue et l'interlocuteur que Gérard Althabe ne dissociait pas du quotidien (1990 : 126). Dans ce contexte les outils méthodologiques classiques devaient se moduler dans l'interaction⁴. C'est ainsi que les rapports directs et intimes du terrain sont devenus des outils méthodologiques essentiels sinon des plus riches du travail anthropologique. Une attitude à même de nouer avec les ethnologisés un rapport sincère, indétachable du quotidien. Cette posture définit alors le rapport ethnographique non pas à partir d'Ego, mais bien à partir de l'expérience relationnelle. Comme Joannes Fabian l'exprimait, « la connaissance commence dans une confrontation qui devient productive à travers la communication » (Fabian 2001 : 25). C'est un truisme alors de rappeler alors que la parole circule et informe, différemment selon les personnes qu'elle lie, et le statut de celui qui parle (Bensa et Fassin, 2008 : 325). La multiplicité des situations possibles dans la rencontre ethnographique rend le terrain labile au point de reconnaître la portée heuristique d'une méthode inductive. À partir de là, les différentes stratégies qui me conféraient des places singulières suivant les contextes me permirent l'accès aux deux scènes du terrain touristique. Ma

⁴ Ce constat ne mène pas à nier pour autant la nécessité pour l'étudiant le travail du projet de thèse qui se doit de mettre en lumière une littérature lui préexistant, et d'expliquer les stratégies qu'il compte mettre en œuvre sur son terrain.

connaissance anthropologique de la société Mosuo provient ainsi pour l'essentiel de l'espace interstitiel existant entre mes différentes positionnalités.

Une ethnographie à l'entre-deux.

Ignorant, l'anthropologue est pris au piège de complexes relations de pouvoir sur le terrain, dont la première celle par laquelle il est perçu. Émergent dans leurs sillages toutes sortes de données, dépendantes de la place qu'on confère à l'anthropologue. Les deux villages que je fréquentais offraient deux configurations de travail singulières, liées à mes positionnalités différentes. Dans le premier village, très touristique, je gardais un statut ambivalent de touriste. Dans l'autre j'avais un accès privilégié à la scène privée puisque j'étais pleinement intégrée dans le quotidien. Comme le rappelle l'anthropologue Florence Piron, « Tout savoir est enraciné dans une expérience individuelle marquée, surtout dans le monde contemporain, par des appartenances complexes à des identités multiples et ambiguës. » (Piron, 1997: 109). L'anthropologue espagnol Ruy Llera Blanes (2006) avait bien compris cette configuration. De manière délibérée, il se décrivait, dans une des églises pentecôtistes qu'il fréquentait, comme croyant. À l'inverse, il se décrivait comme non-croyant dans une autre. Ce sont donc deux configurations différentes qui se sont alors ouvertes à lui. D'un côté, il lui fallait entretenir les conversations de sa position, de l'autre il était mésestimé et on ne se confiait pas à lui. Loin d'être anecdotiques, les relations sociales qui se nouent sur le terrain sont là aussi fortement nourries par ces positionnalités assignées ou négociées. L'anthropologue participe en effet d'une histoire locale qui tisse « les places et rôles successifs attribués à l'observateur, celle aussi des stratégies rhétoriques des informateurs. » (Bensa, 2006 : 34). Les différentes positionnalités que j'entretenais dans les deux villages que je fréquentais me confrontèrent à ces situations. Une anecdote reflète particulièrement bien cet « entre-deux » que François Laplantine a conceptualisé comme le lieu décisif qui surgit de l'articulation de ces positionnalités (Laplantine, 2009). Alors que je me situais sur les bords du lac Lugu, un jeune garçon Mosuo accosta avec quelques touristes. Comme à l'accoutumée, ceux-ci me posèrent des questions, curieux de me voir « perdue au milieu de la Chine » et qui plus est dans un village d'un groupe minoritaire considéré comme « arriérés » ou « primitif ». Après les formalités d'usages, ils me dirent qu'ils se rendaient chez la sœur de ce jeune homme pour déjeuner. À cette époque, seule mon hôte servait des repas aux touristes. Pour être familière des lieux, je savais que ce garçon travaillait dans une auberge du village touristique et ne faisait nullement partie de la même famille que mon hôte. L'entre-deux ethnographique dévoilait le décalage entre un discours touristique public et la scène privée. Ce terrain

multisitué aux positionnalités variables que je menais révéla donc les modalités du tourisme local. Un échange de bon procédé régissait en réalité les liens entre cette auberge et la famille chez qui je résidais. Je regardais donc ce jeune homme de manière dubitative. Lui demandant chez qui ils allaient, il me regarda avec de grands yeux sans rien répondre. Il était conscient que je savais qu'aucun lien mis à part économique n'existait entre lui et mon hôte. Je savais donc une « vérité », qu'il fallait absolument taire pour garantir le succès de la relation touristique. La profondeur ethnographique de cette anecdote dévoile une ruse du tourisme local. Niant une relation purement économique, les Mosuo vendent aux touristes, sous un air d'hospitalité familiale, un repas chez l'habitant.

Ce moment incongru fait également émerger la force heuristique des situations informelles. Les entretiens trop policés, bien qu'ils soient une source intéressante d'informations, ne me permettaient pas d'identifier un discours autre que celui destiné aux touristes. Il est en effet peu judicieux pour les Mosuo de tenir formellement un discours qui exprimerait explicitement les relations de pouvoirs qu'ils mettent en place en réponse à l'entreprise impérialiste du tourisme. C'est donc sur le terrain que s'est réellement construite ma méthode ethnographique, car le plus souvent, les situations alambiquées (alcoolisées), les moments incongrus, les situations banales de la vie quotidienne dont la teneur ethnographique est trop souvent omise étaient porteuses d'une profondeur sociale.

En résultait une évidence épistémologique. Comme le démontre la géographe Gillian Rose, la « la « position » indique une sorte de pouvoir qui permet une certaine forme de savoir. Le savoir alors positionné ou situé ne peut plus revendiquer l'universalité » (Rose 1997: 308)⁵. François Laplantine rappelait également avec d'autres mots la force de la réflexivité sur sa propre positionnalité:

« La perturbation de l'ethnologue impose par sa présence à ce qu'il observe et qui le perturbe lui-même, loin d'être considéré comme un obstacle épistémologique qu'il conviendrait de neutraliser, est une source infiniment féconde de connaissance. S'inclure non seulement socialement, mais subjectivement fait partie de l'objet scientifique que nous cherchons à construire, ainsi que du mode de connaissance caractéristique du métier d'ethnologue. L'analyse, non seulement des réactions des autres à la présence de ce dernier, mais de ses réactions aux réactions des autres, est l'instrument même susceptible de procurer à notre discipline des avantages scientifiques considérables, pour peu que l'on sache en tirer parti. »

(Laplantine et De Singly, 2000 : 21)

⁵ Ma propre traduction. « « Position » indicates the kind of power that enabled a certain kind of knowledge. Knowledge thus positioned, or situated, can no longer claim universality. »

Le chercheur ne domine alors pas son objet, car « l'observation ethnographique n'est pas qu'un regard extérieur posé sur un objet inanimé et figé, elle est expérience intersubjective, désorientation au cœur des modulations sensibles et de l'intelligible » (Saillant, 2009 : 17). Expliciter les liens relationnels noués, les situations d'interaction comme source première d'information permet alors de souscrire définitivement à l'assise d'une relation « politique au terrain », largement admise aujourd'hui comme une méthode clef de l'anthropologie (Ghasarian, 1997 : 190, Bensa et Fassin, 2008). Ces moments heuristiques restituent toute la force explicative du terrain et donc la nécessité d'une méthode inductive.

Perspectives épistémologiques.

Le processus dialogique de l'enquête de terrain, au cœur de l'intersubjectivité, qui diffère d'une approche classique d'échange d'information, entre en contradiction avec un dualisme latent de l'anthropologie qui n'arrive pas à combiner, dans la restitution du savoir, les points de vue de l'*insider* et de l'*outsider*, ces moments où « les ethnographes vont et viennent entre l'observation et la participation, selon les situations » (Ghasarian, 2002 : 10). Ce « statut épistémologique imprécis » de l'enquête de terrain, parce qu'« à l'entrecroisement de l'expérience personnelle et de la mise en pratique de méthodologies éprouvées. » (Obadia, 2003) oblige l'anthropologue à un dédoublement quasi schizoïde afin d'observer de l'extérieur et participer à la vie sociale. Pourtant, la « pratique » du terrain (Copans 1998), éminemment liée à la positionnalité et aux relations que l'anthropologue a entretenues, fait émerger de la rencontre ethnographique un savoir à partir des théories élaborées au sujet de l'anthropologue. L'exemple de la célèbre controverse posthume entre Derek Freedman et Margaret Mead montre qu'un anthropologue, même averti, ne se rend « pas toujours immédiatement compte de ce qu'il(s) doi(ven)t à tel ou tel aspect de ce qu'il(s) [est] (sont) » (Giglio-Jacquemot, 1998 : 150). La positionnalité de l'anthropologue conduit en effet à des conclusions qui peuvent être diamétralement opposées alors même qu'il s'agit d'étudier les mêmes groupes. Autrement dit, le terrain anthropologique n'a, en réalité, jamais été complètement déterminé par le chercheur (De Neve et Unnithan-Kumar, 2006: 5) et « le « travail de terrain » peut prendre autant de formes qu'il y a d'anthropologues. » (Ghasarian, 2002 : 5). Tout ce que l'anthropologue sait, il l'a appris sur le terrain, dans l'interaction de son immersion, dans l'expérience bien plus qu'en portant un regard sur un objet ou un lieu.

Dès lors « « l'illusion méthodologique » qui consiste à prendre la dichotomie sujet/objet (l'objet prêt à être étudié par un observateur neutre) comme allant de soi », ne fait qu'inverser la relation originelle au terrain (Ghasarian, 2002 : 10). Le principe académique de

l'objectivation, littéralement issu du processus épistémologique rationnel des sciences dites dures, et contredit par le principe d'incertitude d'Heisenberg d'un observateur perturbant l'observation microphysique, crée en effet une dissension entre le terrain et la connaissance qui n'a pour autre but que de participer à l'entreprise positiviste de cumulation du savoir. À la suite de Georges Devereux, de nombreux chercheurs ont posé le constat raffiné que le principe méthodologique classique de l'objectivation est non seulement une entreprise vaine, mais aussi contreproductive (Fabian 2001; Devereux, 1980 ; Goulet 1998, 2007; Goulet et Miller 2007). Le supposé regard surplombant de l'anthropologue est en réalité soumis à une intersubjectivité qui pose la relation de sujet à sujet comme heuristique. Il ne peut porter un regard sur les situations sociales comme s'il s'agissait d'un objet purement matériel. La question se pose donc de savoir si ce rapport ne pourrait pas trouver dans la subjectivation une dimension épistémologique pour rééquilibrer les rapports de pouvoir que l'anthropologie perpétue.

George Marcus exprimait la nécessité de se prémunir de réduire ce dialogue, ce savoir anthropologique, à l'unique voix du chercheur (1997 : 92). Si à l'évidence l'anthropologue met en forme ce savoir, le processus d'écriture sépare au lieu d'expliquer, donnant à Égo la légitimité scientifique de ce savoir créant de la sorte un effet de domination. Le processus d'écriture en lui-même cristallise les points de vue du terrain en arguments (Bensa, 2006 : 206). Ni la critique de l'autorité ethnographique, ni celle du processus d'écriture, interrogées au tournant post-moderne (Geertz, 1998 ; Kilani, 1994, 1995 ; Affergan, 1999) ne sont de nature à rééquilibrer ce « grand partage » anthropologique. Ego passerait d'un statut où il était pris dans des relations de pouvoir à un statut où il les dominerait. Or, il n'en reste pas moins un doute quant à la réelle possibilité de maîtriser l'interaction du terrain et le savoir qui émerge en retour. Si cela est légitimé par le processus d'objectivation ou ce que Pierre Bourdieu avait théorisé comme l'objectivation du rapport subjectif du chercheur à son objet : « l'objectivation participante », cela active également une distance entre les détenteurs de la production de la connaissance et ceux qui la vivent. L'idée selon laquelle la « rigueur du qualitatif » est un axiome indispensable à la mise en perspective du terrain, nie clairement l'enchevêtrement social incluant le chercheur lui-même (Olivier de Sardan, 1995). Le processus ethnographique tel qu'il a été dessiné, nous emmène en effet loin « du bien artificiel « présent ethnographique » » qui, traitant les faits sociaux comme des choses, abolit le temps et le mouvement et dessine l'épure d'une éternité sociale » (Bensa, 2006 : 213). La dimension intersubjective du terrain est ainsi annihilée (Bensa 1995, 2006 ; Fabian, 2001). Une

disjonction s'opère de fait entre le présent du terrain et le présent de l'écriture, réactivant une dualité de la légitimité du savoir anthropologique (Bensa et Fassin 2008, Fabian 2000).

Tirer les conséquences du déni de l'échange de savoir qui s'opère dans la rencontre ethnographique *in situ* et qui écarte la force productrice de l'attitude (Fabian, 2001), dévoile une construction théorique classique à forte teneur positiviste et scientiste. Alors bien entendu des réponses ont été apportées à cette dichotomie. En écrivant contre la culture⁶ au moyen d'une ethnographie du particulier (Abu-Lughod, 1991) les processus sociaux pourraient être restitués dans leur temporalité propre. Les notions de positionnalité et d'intersubjectivité ont cependant ceci d'intéressant qu'elles permettent la prise de conscience et la reconnaissance explicite et théorique « du fait d'être situé et de la partialité de toutes les réclamations à la connaissance » (Marcus, 1997 : 198). Restituer toute la force interactionnelle qui pèse sur la situation dialogique de l'enquête et toute la portée heuristique du terrain, permettrait de se faire le messager d'un savoir situé et donc de restituer la dimension collaborative d'un savoir qui n'émerge que par l'interaction qui se joue sur le terrain. Outre le fait qu'une telle démarche conduirait à porter un regard nouveau sur la discipline, cela permettrait de sortir de cette vision très occidentale de la possibilité d'un savoir universel omniscient. L'enjeu est de reconnaître que les savoirs sur le monde, acquis et véhiculés par les agents sociaux, qu'ils soient anthropologues ou non, et les discours qui en découlent, sont liés à une pluralité ontologique des mondes et des points de vue qui participe du savoir anthropologique.

En guise de conclusion

La réflexion proposée au regard d'une expérience de terrain en contexte touristique suscite des réflexions épistémologiques, politiques et méthodologiques qui dépassent largement le simple sujet du tourisme. Émerge le constat que le terrain est une expérience partagée *in vivo*. La positionnalité de l'anthropologue et l'intersubjectivité qui se joue en réponse réintroduisent avec force non pas l'autorité ethnographique, mais la place de l'ethnographe en relation à ses interlocuteurs. C'est l'occasion de porter un regard sur la place du chercheur sur son terrain, mais surtout sur les conditions de production de la connaissance lors de l'enquête.

Une posture ethnographique qui réintroduit épistémologiquement l'ethnologisé dans la relation ethnologique (Fabian, 2000, 2001 ; Goulet 1998, 2007; Goulet et Miller 2007), prioriserait le savoir avec lequel ces derniers vivent leurs vies et non pas le savoir que les

⁶

Writing against culture

intellectuels occidentaux véhiculent à leurs sujets (Jackson, 1996 :4). Un tel rapport au terrain souscrit la reconnaissance d'un statut équivalent pour les ethnologisés ou du moins des voix aux statuts équivalents. L'Autre serait ainsi pleinement notre contemporain (au sens d'Augé) au titre qu'il produit lui aussi de la connaissance à notre égard à partir de ses catégories d'entendement et de l'interaction avec l'ethnographe. Certains anthropologues sont encore réticents à parler d'un savoir coproduit dans ce type d'interactions (Viveiros de Castro, 2009 : 5). Pourtant, pour sortir d'un constructivisme à sens unique, la contribution d'Eduardo Viveiros de Castro amène à réfléchir sur cette question anti-narcissique⁷ : « que doit conceptuellement l'anthropologie aux peuples qu'elle étudie ? ». Il appelle ainsi à « radicaliser le processus de reconstitution de la discipline en le menant jusqu'à son terme » (Viveiros de Castro, 2009 : 4), au prisme d'une constante réflexivité « théorie-pratique de la décolonisation de la pensée ». Explorer les limites traditionnelles de l'observation en poussant les méthodes de l'ethnographie traditionnelle au paroxysme de l'inversion, car « nous ne regardons pas assez, nous n'écoutons pas suffisamment, nous nous interdisons ce qui peut surgir de la rencontre en écrivant, en filmant, en rescénariant » (Laplantine 2009 : 228), peut permettre alors de renouveler le projet anthropologique. Cela amènerait à entrer en cohérence avec le dialogue ontologique qui se joue lors de la rencontre ethnographique. Le procédé, s'il paraît aller de soi dans un monde où l'étude des rapports de pouvoir est plus que jamais présente, permet de contribuer à une réelle décolonisation de la recherche anthropologique, une démarche qui renverse radicalement les pouvoirs. Cela ne saurait être sans incidence sur la philosophie même de l'anthropologie, voir sur un changement radical de paradigme épistémologique.

Ouvrages cités

- Abu-lughod, 1991, "Writing against culture", in Fox, R. (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the present*, Santa Fe: School of american research press.
- Agier, Michel et Albert, Bruce, 1997, *Anthropologues en dangers : l'engagement sur le terrain*. Paris, J.-M. Place.
- Althabe, Gérard, 1990, "Ethnologie du contemporain et enquête de terrain", *Terrain*, (14).
- Anthias, Floya, 2001, "New hybridities, old concepts: the limit of 'culture'", *ethnic and racial studies*, 24(4): 619-641.
- Baptandier, Brigitte, 2001, "En guise d'introduction: Chine et anthropologie", *Ateliers*, 24: 9-21.

⁷ L'auteur se propose dans l'ouvrage de questionner l'épistémologie en devenir des savoirs anthropologiques au prisme de la philosophie Deleuzienne, de l'ontologie des Indiens Tupi du Brésil (en particulier).

- Bensa, Alban et Fassin, Didier (eds.), 2008, *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*. Paris: La découverte.
- Bensa, Alban, 1995, "De la relation ethnographique", *Enquête, Les terrains de l'enquête*, 1. <http://enquete.revues.org/document268.html>. Consulté le 13 octobre 2011. .
- Bensa, Alban, 2006, *La fin de l'exotisme*. Toulouse, Anacharsis.
- Blanes, Ruy Llera, 2006, "The atheist anthropologist: Believers and non-believers in anthropological fieldwork", *Social Anthropology*, 14(02): 223-234.
- Boskovic, Aleksandar (ed.) 2008, *Other people's anthropologies : Ethnographic practice on the margins*. New York: Berghahn Books.
- Cai, Hua, 1997, *Une société sans père ni mari : les Na de Chine*. Paris, Presses universitaires de France.
- Conquergood, Dwight, 1991, "Rethinking ethnography: Towards a critical cultural politics", *Communication Monographs*, 38: 179-194.
- Copans, Jean, 1996, *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris, Nathan.
- Cornet, Candice, 2010, "Fieldwork among the dong national minority in Guizhou, China: practicalities, onstacles and challenges", *Asia pacific viewpoint*, 51(2): 135-147.
- De Neve, Geert et Unnithan-Kumar, Maya (eds.), 2006, *Critical journeys: The Making of Anthropologists*. Hampshire, Burlington, Vermont: Ashgate.
- Devereux, Georges, 1980, *De l'angoisse à la méthode*. Paris, Flammarion.
- Fabian, Johannes, 2001, *Anthropology with an attitude, critical essays*. Standford, Standford university press.
- Favret-Saada, Jeanne, 1994 (1977), *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- Francis, Affergan (ed.) 1999, *Construire le savoir anthropologique*. Paris PUF.
- Geertz, Clifford, (trad. André Mary), 1998, "La description épaisse. Vers une théorie interprétative de la culture", *Enquête*, 6.
- Ghasarian, Christian et Abélès, Marc, 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Colin.
- Ghasarian, Christian, 1997, "Les désarrois de l'ethnologue", *L'Homme*, 37(143): 189-198.
- Ghasarian, Christian, 2002, "Sur les chemins de l'ethnographie reflexive", in Ghasarian, C. (ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris: Colin.
- Giglio-Jacquemot, Armelle, 2008, "Le sexe de l'ethnologue", in Obadia, L. (ed.), *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*, Paris: Publisud.
- Goulet, Jean- Guy et Miller, Bruce G., 2007, "Embodied knowledge. Steps toward a radical anthropology of cross-cultural encounters", in Goulet, J.-G. and B. G. Miller (eds.), *Extraordinary anthropology. Transformations in the field*, Lincoln et Londres: University of Nebraska press.
- Goulet, Jean-Guy, 1998, *ways of knowing. Experiences, knowledge and power among the Dene Tha*. Vancouver, UBC press.

- Goulet, Jean-Guy, 2007, "Moving beyond culturally bound ethical guidelines", in Goulet, J.-G. and B. G. Miller (eds.), *Extraordinary anthropology: transformations in the field*, Lincoln et Londres: University of Nebraska press.
- Harrell, Stevan, 2001, *Ways of being ethnic in Southwest China*. Seattle ; London, University of Washington Press.
- Jackson, Michael, 1996, *Things as they are. New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington, Indiana university press.
- Kilani, Mondher, 1995 (1990), "Les anthropologues et leurs savoirs: du terrain au texte", in Adam, J.-M., M.-J. Borel, C. Calame and M. Kilani (eds.), *Le discours anthropologique: Description, narration, savoir*, Lausanne: éditions Payot Lausanne.
- Laplantine, François et De Singly, François, 2000, *La Description ethnographique*. Paris, Nathan.
- Laplantine, François, 2009, "L'expérimentation anthropologique : mettre à l'épreuve la simplification du réel", in Saillant, F. (ed.), *Réinventer l'anthropologie ? Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*, Montréal: Liber.
- Leservoisière, Olivier (ed.) 2005, *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête*. Paris: Karthala.
- Leservoisière, Olivier et Vidal, Laurent (eds.), 2007, *L'anthropologie face à ses objets: nouveaux contextes ethnographiques*. Paris: Editions des archives contemporaines.
- Madge, Clare, 1993, "Boundary disputes: comments on sidaway (1992)", *Area*, 25(3): 294-299.
- Marcus, George E., 1997, "The uses of complicity in the changing mise en scène of anthropological fieldwork", *Representations*, 59: 85-108.
- Obadia, Lionel (ed.) 2003, *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*. Paris: Publisud.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre, 1995, "La politique du Terrain, sur la production des données en anthropologie", *Les terrains de l'enquête*, 1: 71-109.
- Pétonnet, Colette, 1982, "L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien", *L'Homme*: pp.37-47.
- Piron, Florence, 1997, "Pour une anthropologie critique humanisante. Réflexions autour de deux ouvrages récents", *Anthropologie et société*, 21(1): 105-115.
- Restrepo, Eduardo et ESCOBAR, Arturo, 2005, *'Other anthropologies and anthropology otherwise': Steps to a world anthropologies framework*. London, Sage.
- Ribeiro, Gustavo Lins et Escobar, Arturo, 2006, *World anthropologies : disciplinary transformations within systems of power*. Oxford ; New York, Berg.
- Rose, Gillian, 1997, "Situating knowledges: positionality, reflexivity and other tactics", *Progress in Human Geography*, 21(3): 305-320.
- Roux, Sébastien, 2010, "Patpong, entre sexe et commerce. Ethnographie du tourisme sexuel en Thaïlande.", *EspacesTemps.net*. <http://espacestemp.net/document8075.html>
- Saillant, Francine (ed.) 2009, *Réinventer l'anthropologie ? Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*. Montréal: Liber.

Smart, Josephine, 2006, " In search of Anthropology in China: a discipline caught in the web of nation building agenda, socialist capitalism, and globalization", in Ribeiro, G. L. and A. Escobar (eds.), *World anthropologies : disciplinary transformations within systems of power*, Oxford, UK ; New York: Berg.

Smith, Joanne N., 2006, "Research Report: Maintaining Margins: The Politics of Ethnographic Fieldwork in Chinese Central Asia", *The China Journal*, (56): 131-147.

Sultana, F., 2007, "Reflexivity, positionality and participatory ethics: Negotiating fieldwork dilemmas in international research", *ACME an international E-journal for critical géographie*, 6(3): 374-385.

Turner, Sarah, 2010, "Challenges and dilemmas: fieldwork in socialist Vietnam, Laos and southwest China", *Asia pacific viewpoint*, 51(2): 121-134.

Viveiros de Castro, Eduardo, 2009, *Methaphysiques cannibales*. Paris, Puf.