

# Introduction

*« Nous ne nous connaissons pas, nous qui cherchons la connaissances ; nous nous ignorons nous-mêmes : et il y a une bonne raison pour cela. Nous ne nous sommes jamais cherchés - comment donc se pourrait-il que nous nous découvriions un jour? »*

*Friedrich Nietzsche, La généalogie de la morale.*

## *Pour introduire...*

L'objectif de ce mémoire est de montrer, expliciter et analyser l'importance de la dimension émotionnelle du travail de l'anthropologue ainsi que le rôle et l'importance de cet affect spécifique qu'est celui de l'angoisse dans ce dernier. Souvent obscurcies ou négligées, les émotions que provoque l'anthropologie sur celui qui la pratique sont pourtant d'une importance capitale dans la réalisation du travail anthropologique (Caratini, 2012).

L'anthropologue, ce chercheur en sciences sociales, investit l'entièreté de sa personne dans sa profession. En effet, comprendre l'Autre, c'est avant tout « créer des liens » avec ce dernier, s'investir dans son quotidien, s'imprégner de sa vie, ses habitudes, ses schèmes de pensées, etc. Mais « faire de l'anthropologie » ne s'arrête pas à la seule dimension de « contact » avec l'altérité. Bien que cette dernière soit primordiale, elle n'en est pas pour autant la seule. Être anthropologue - comme nous le verrons au travers de l'étude de dix entretiens réalisés avec des anthropologues professionnels - c'est aussi douter, souffrir de la distance d'avec ses proches, ressentir le poids démesuré de la pression et de la compétition académique, souffrir de la présence de cet « entre-soi » parfois étouffant, redouter de ne plus trouver de travail, appréhender la retranscription de l'expérience vécue, etc.. Bref, *faire* de l'anthropologie et *être* anthropologue, c'est sans cesse être en proie à des émotions parfois difficiles à gérer, parfois complexes à expliciter et à reconnaître; c'est lutter sans cesse contre le « déracinement chronique » (Lévi-Strauss, 1955), contre le sentiment *d'hysteresis* (Bourdieu, 1972), contre le stress et la fatigue, contre les collègues et l'appareil administratif; C'est être un « animal hybride », errant à la frontière de plusieurs mondes (Schütz, 2010); c'est appréhender le danger et l'expérience du terrain (Powdermaker, 1966; Corsino, 1987; Waquant, 2000) et le jugement des collègues au retour (Caratini, 2012). Fondamentalement, *être* anthropologue et *faire* de l'anthropologie, c'est expérimenter l'affect de l'angoisse. Spectral, flottant, sporadique, épisodique ou encore fulgurant, instantané et paralysant, l'affect de l'angoisse se rencontre pendant la pratique du terrain, mais également en amont et en

aval de celui-ci. Comme nous le verrons, il est omniprésent et semble même, sous certains aspects, indissociable de la pratique de l'anthropologie elle-même.

Parce que donc l'angoisse est au coeur de l'expérience émotionnelle de l'anthropologie, c'est elle qui nous guidera durant l'entièreté de cette enquête. Parvenir à en saisir l'importance, les dynamiques et l'économie sera donc l'objectif de ce mémoire puisque, à travers cette analyse, c'est l'entièreté du *continuum d'affects* éprouvants expérimenté par l'anthropologue pratiquant l'anthropologie qui sera prospecté<sup>1</sup>. Grâce à une telle analyse, j'espère parvenir à deux choses.

Premièrement, j'espère montrer l'utilité et l'urgence qu'il y a, en anthropologie comme dans toutes les sciences en général, à se pencher sur le ressenti émotionnel du chercheur. Comprendre les tenants et les aboutissants de l'impact émotionnel de la discipline pratiquée (ici, l'anthropologie) sur celui qui la pratique (l'anthropologue) est - loin d'être un sujet secondaire - une constante épistémologique primordiale que l'on se doit de tenir en compte lorsqu'on aborde l'étude d'un article, d'un ouvrage ou bien même d'un champ spécifique. Parce que les émotions, comme nous auront l'occasion de le voir et de l'approfondir, ont partie prenante dans les processus cognitifs de la réflexion (Damasio, 2006), tout savoir scientifique, toute connaissance produite est aussi (et surtout!) le fruit d'un parcours biographique spécifique, d'une *chair* affectée, d'une mémoire charnelle alourdie par les expériences vécues. Etre un chercheur, donc, c'est avant tout être un être affectable et, *a fortiori*, affecté (Favret-Saada, 2009). Et si, la tradition académique tend à mettre en garde l'anthropologue contre l'impact (scientifique, physique, sociologique, économique, psychologique mais également émotionnel) de sa propre présence sur son « terrain », elle semble omettre (parfois volontairement) de symétriser l'avertissement en rappelant au chercheur que la pratique quotidienne de sa profession produira un impact émotionnel conséquent sur sa personne. Mais *quid* de cet impact? Jusqu'où ce dernier influence-t-il les résultats obtenus? Quelles en sont les conséquences sur le morale, la perception et la réflexivité de l'anthropologue? Quel est donc la « profondeur », la « puissance » de cet impact et que peut-on en dire? Au travers de cette enquête, j'espère parvenir à produire des tentatives convaincantes de réponses à ces différentes questions et ainsi à combler (humblement) une partie de ce « trou noir » théorique qui semble trouver ces racines dans une certaine gêne de la question.

Deuxièmement, j'espère parvenir à épuiser les logiques, les dynamiques et l'économie de l'affect de l'angoisse rencontré, expérimenté et *possédé* par l'anthropologue lors de la pratique de sa

---

<sup>1</sup> Malheureusement, parce qu'il faut bien délimiter son objet d'étude, les émotions pouvant être regroupées sous le champ lexical de la joie, du bonheur ou de l'extase ne seront pas analysées ici. L'analyse se concentrera sur les diverses *modulations* de l'affect de l'angoisse.

profession et ainsi parvenir à démontrer l'importance et - étrangement - l'utilité de ce dernier dans l'exercice de l'anthropologie. Parce que cet affect est central et omniprésent, il nous permettra de jouer les *indicateurs* de cet impact émotionnel que l'on cherche à saisir et nous permettra également, une fois arrivé au bout de son analyse, de nous montrer en quoi devenir conscient de la dimension anxiogène de la pratique anthropologique peut, paradoxalement, *libérer* l'anthropologue de certaines de ses angoisses. Ainsi, parce que le sujet de ce mémoire et l'analyse qu'elle demande pourraient sembler « sombres » et « dépréciatifs », j'espère parvenir à esquisser le portrait de cet anthropologue émotionnellement vulnérable (Behar, 1996) sans pour autant basculer dans le mélodramatique.

### *Présentation du plan et des outils théoriques mobilisés*

Pour parvenir à de tels objectifs, nous devons procéder en trois étapes.

D'abord, il nous faudra chercher à poser le cadre théorique de notre analyse. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps : circonscrire notre sujet d'étude et comprendre le mécanisme et les dynamiques des émotions. Concrètement, en bon archéologue du savoir (Foucault, 1969) et avant d'en venir à l'angoisse en tant que telle, nous devons prospecter la littérature anthropologique relativement ancienne afin d'y découvrir les traces d'un certain *malaise à être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie. En passant par la littérature post-moderne, en analysant les faiblesses et les qualités vis-à-vis du sujet d'étude qui est le nôtre, nous devons tirer les conséquences de ce *malaise* et positionner notre enquête face à l'étude de ce dernier. Ensuite, après être parvenus à démontrer l'intérêt de se rapprocher du corps de l'anthropologue afin de comprendre l'impact de la discipline sur ce dernier, nous nous pencherons sur l'économie émotionnelle, sur les différents problèmes (définitionnels et autres) du champ et sur l'établissement de définitions, de concepts importants comme celui « d'émotion », « d'affect » « d'angoisse » et « d'empathie ». Alors, et seulement alors, nous serons en mesure de proposer un *dispositif d'analyse* - basé sur la redéfinition de certaines coordonnées anthropologiques et sur la conceptualisation d'une ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine - capable de saisir tout les tenants et les aboutissants du spectre du *continuum d'affects* rencontré par l'anthropologue angoissé et de la vulnérabilité émotionnelle à laquelle ce dernier s'expose lorsqu'il pratique l'anthropologie.

Ensuite, armé d'une bonne prospection théorique ainsi que d'outils d'analyse convaincants, nous pourrions passer à l'analyse empirique des données récoltées. Malgré tout, avant de procéder à cette dernière, il nous faudra démontrer la possibilité d'une enquête *anthropologique* des émotions, en cherchant notamment à démontrer, leur présence dans le discours autobiographique et l'intérêt d'analyser de la sorte un tel discours. Puis, nous devrions justifier le choix d'une *analyse thématique* de l'angoisse pour décortiquer les données. Après être revenu brièvement sur l'expérience du « terrain » et avoir présenté les interlocuteurs qui composent l'échantillon empirique de cette enquête, il s'agira de chercher à comprendre, fouiller et analyser le degré d'impact de la discipline sur l'anthropologue - véritable coeur et objectif de ce travail - au travers de dix entretiens réalisés auprès d'anthropologues belges et français, et ainsi procéder à la ventilation des données récoltées. C'est alors que l'angoisse, jusque là supposée (à l'aide de la littérature)<sup>2</sup>, se révélera *empiriquement*. Il nous faudra alors en analyser les différents analogons en confrontant les découvertes empiriques avec le dispositif d'analyse que nous aurons mis au point dans la première partie de ce mémoire.

Enfin, nous chercherons à élargir l'analyse effectuée en proposant deux démarches : une mise en perspective plus globale des résultats obtenus (ce qui nous permettra par exemple de relier l'expérience de l'angoisse anthropologique avec l'époque actuelle) et une réinsertion de la dimension idiosyncratique dans les résultats d'enquêtes obtenus. Ce faisant, et voulant volontairement éviter les « pièges » de la *leçon* post-moderne révélée plus haut, nous proposerons une tentative d'explication phénoménologique de l'expérience angoissée et émotionnelle de l'anthropologue au travers de la mobilisation (risquée mais pertinente) du savoir sur la *possession*.

La conclusion sera pour nous l'occasion de « tirer les leçons » de notre enquête. Ce faisant, nous chercherons à *dépasser* l'angoisse en montrant en quoi, paradoxalement, cette dernière est bénéfique méthodologiquement et théoriquement, et en quoi une anthropologie décomplexée, attentive à ses faiblesses épistémologiques *et* ambitieuse semble être rendue possible par le détour qu'est l'analyse de l'angoisse.

---

<sup>2</sup> Si le projet initial de ce mémoire avait pour ambition d'analyser à la fois des ouvrages d'autobiographies anthropologiques et des entretiens récoltés par mes soins, cela n'a pas été rendu possible pour deux raisons. D'abord parce que l'abondance des données récoltées semble, au vu de l'analyse qui en est faite dans cette enquête, suffire à épuiser (humblement) la problématique de l'angoisse anthropologique. Ensuite parce que ce mémoire étant déjà fort long, j'ai dû renoncer à l'analyse des ouvrages. Néanmoins, que le lecteur se rassure, les ouvrages importants formant les éléments du champ n'ont peut-être pas été analysés *stricto sensu* mais la lecture attentive de ceux-ci a clairement influencé les différentes pistes de réflexion dégagées et cela, tout au long de l'enquête. On retrouvera donc ces différents ouvrages en filigrane de l'analyse.

## *Quelques considérations d'ordre pragmatique liées à la complexité de l'objet d'étude*

Le but de l'enquête sera donc d'épuiser le questionnement de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue en répondant successivement à diverses questions basiques comme *quoi, pourquoi, comment, où et quand*. C'est au fil de l'enquête que les réponses à ces différentes questions se profileront. Pour ce faire, et parce que l'étude des émotions (et encore plus celle de l'angoisse) se veut particulièrement complexe et délicate, je ne saurais éviter de puiser dans d'autres types de connaissances que la connaissance anthropologique.

Ainsi, à l'instar de C. Lévi-Strauss (1955), je ferai appel aux savoirs et aux intuitions particulièrement pertinentes de la psychanalyse en matière « d'angoisse ». S. Freud et G. Devereux ayant magistralement circonscrit et étudié le sujet, il serait dommageable pour la pertinence de cette enquête de ne pas s'en référer. De plus, ceci me semble une « alliance » pertinente puisque les deux disciplines entretiennent des relations très étroites, comme a pu par exemple le montrer E. Corin (2010).

Les théories sociologiques dispositionnalistes et contextualistes de P. Bourdieu et de B. Lahire seront également mobilisées tout au long de cette enquête.

Pour l'étude plus générale des émotions, j'en appellerai, bien évidemment aux connaissances anthropologiques - particulièrement celles de J. Favret-Saada et S. Caratini - mais également aux plus récentes études en matière de psychologie cognitive ou de neuropsychologie. Les sciences cognitives sont certes, comme le démontre brillamment M. Bloch, un véritable « défi » pour l'anthropologie, néanmoins, elles lui offrent les outils analytiques et scientifiques de rigueur qui lui manquait parfois pour renouer avec ses principes de bases (2013), comme l'universalisme par exemple (Lenclud, 2013)<sup>3</sup>.

J'en appellerai aussi, et d'une manière plus générale, à la philosophie. Comme le pointe F. Lordon dans son dernier ouvrage (2013), si, historiquement, les sciences sociales ont été obligées (pour des raisons d'autonomisation du champ) de s'émanciper de l'emprise intellectuelle de la philosophie, aujourd'hui, cette « séparation » n'a plus lieu d'être. Aujourd'hui, au contraire d'hier, la philosophie, au travers de ses *concepts*, a beaucoup à apporter aux sciences sociales puisqu'elle peut fournir les intuitions et les postulats nécessaires au développement théorique qui, bien évidemment, nécessiteront d'être confrontés à la réalité empirique pour devenir

---

<sup>3</sup> Comme nous le verrons, l'angoisse anthropologique n'est pas sans faute dans l'abandon presque systématique de ces principes à la suite de la *leçon* post-moderne...

scientifiquement et rigoureusement pertinents. M'alignant donc ici dans la trace (ré)ouverte par F. Lardon, je n'hésiterai pas à m'inspirer de certaines intuitions philosophiques de F. Nietzsche, B. Spinoza ou encore M. Heidegger, M. Merleau-Ponty et E. Fink afin de soumettre au scalpel analytique le plus fin et le plus varié mon sujet d'étude.

De par la complexité de ce sujet, il ne sera malheureusement pas possible de « résumer » l'ensemble des concepts mobilisés tout au long du travail. Ce mémoire est structuré de telle manière que c'est au fil de la lecture que le lecteur prendra conscience du poids et de l'intérêt de certains concepts. L'architecture de ce mémoire se veut donc particulièrement narrative car le sujet qu'il traite ne laisse que très peu de place à la synthèse théorique. Ainsi, je pourrais présenter et lister plusieurs concepts-clés mobilisés comme celui de *chair* ou de *possession* émotionnelle mais, procédant ainsi, ces derniers perdraient en intérêt puisqu'ils n'auraient plus vraiment de sens étant donné qu'ils s'articulent entre eux et procèdent du long raisonnement dont le cheminement de ce mémoire se veut la trace. Je m'excuse donc à l'avance auprès de mon lecteur pour manquer ici à mon devoir de synthèse. J'espère néanmoins qu'il m'accordera sa confiance et qu'il acceptera ainsi de suivre *pas à pas* le raisonnement de cette enquête afin que, une fois parvenu à la conclusion, il en saisisse l'intérêt, la pertinence et la cohérence.

# PREMIERE PARTIE : CADRE ET ANALYSE THEORIQUE

## 1. Circonscrire le sujet d'étude

*«Qu'il faut, au moins, un sujet»*

*Jeanne Favret-Saada, Les mots, la mort, les sorts.*

S'atteler à étudier les angoisses des anthropologues n'est pas chose aisée. Comme nous le verrons, les académiques sont quelque peu farouches à l'idée de parler d'émotions<sup>4</sup>. Mettre à jour ces dernières n'est donc pas évident; les étudier, les quantifier, en saisir l'importance dans le processus de production académique et l'importance sur la *chair*<sup>5</sup> de l'individu, l'est encore moins. L'entreprise est tellement scabreuse qu'on pourrait même douter de la véracité de l'intuition (triviale) à la base de celle-ci, à savoir le fait que l'anthropologie génère sur celui qui la pratique un certain degré d'émotion, et plus précisément d'angoisse. Lorsque j'ai rencontré le professeur Ponceau, pour l'interroger sur ses propres difficultés professionnelles et sur les émotions qu'induisent chez lui la recherche, ce doute m'a envahi<sup>6</sup>. En effet, au bout d'une heure vingt d'entretien, Ponceau semblait toujours aussi impénétrable, stoïque, sérieux et imperturbable. Mes questions ne trouvaient pas chez lui l'écho que j'avais espéré. Tout semblait lui réussir et vraiment, le métier de chercheur en sciences sociales ne semblait pas l'émuouvoir outre mesure. Pour reprendre ses mots, « aucun métier ne peut bloquer le processus d'empathie. Donc, forcément, on se pose des

---

<sup>4</sup> « Academics seems to be suspicious of emotions. Responses to the question of how emotions matter range from conjectures by colleagues that "emotions are not important to sociology", to doubtful queries such as "emotions... dont psychologists study them?" How emotions matter is not always self-evident to social scientists » (Spencer, Walby & Hunt, 2012 : 3).

<sup>5</sup> J'aurai l'occasion de revenir et d'explicitier longuement cette notion de « chair » dans le deuxième point de cette première partie. Je demande donc au lecteur de bien vouloir, pour l'instant, s'en référer au sens commun afin qu'il puisse, avec moi, suivre le nécessaire cheminement intellectuel de ce mémoire.

<sup>6</sup> Cet entretien fut le premier de la série que j'ai réalisé. Il fut donc également l'un des plus stressants. N'étant objectivement pas assez préparé méthodologiquement pour conduire un entretien portant sur un sujet aussi délicat que celui des émotions induites par la recherche, j'eus tôt fait de me voir légèrement paniquer, remettre en doute la pertinence de mon questionnaire et celle, plus fondamentale, de ma recherche. Ignorant presque totalement les « ficelles du métier » (Becker, 2002), je me suis senti mal-à-l'aise pendant pratiquement l'entièreté de l'entretien et, afin de ne pas échouer à l'exercice, me suis focalisé sur une simple tâche : faire parler mon interlocuteur. La relecture des notes prises lors de cet entretien m'a finalement convaincu que ce dernier n'était pas un échec et que les matériaux récoltés valaient la peine d'être analysés et étudiés.

questions... Mais, il n'y a pas de métier sans questions... Mais je ne vois pas trop où vous voulez en venir. Vos questions sont forts disparates. Qu'est-ce qui vous intéresse, au fond? »

C'est vrai, au fond, quel était donc mon sujet d'étude? Qu'entendais-je par « angoisses » et où voulais-je en venir? Existait-il seulement quelque chose comme un impact émotionnel particulier à l'anthropologie sur l'anthropologue? Mon postulat était-il seulement valide?

Approcher l'émotion, et principalement dans ses déclinaisons angoissantes, doit donc se faire pas à pas. Il nous faut, pour ce faire, procéder de manière méthodique, minutieuse et rigoureuse (Olivier de Sardan, 2008). Nous devons, avec J. Favret-Saada, prendre «le risque de voir s'évanouir [notre] projet de connaissance. Car si le projet de connaissance est omniprésent, il ne se passe rien. Mais s'il se passe quelque chose et que le projet de connaissance n'a pas sombré dans l'aventure, alors une ethnographie est possible» (2009 : 159). Seulement, et alors seulement, la véracité de cette intuition dont cette enquête propose d'explorer l'importance sera vérifiée. La complexité du sujet, sa difficulté de l'approcher, tant méthodologiquement que théoriquement, ne doit pas pour autant nous faire douter de sa pertinence. A l'instar de J. Favret-Saada, étudiant la sorcellerie du Bocage normand, la première question que l'on doit se poser, c'est de savoir si « [les angoisses que génèrent la profession], est-ce que c'est inconnaissable, ou est-ce que ceux qui le prétendent ont besoin de n'en rien savoir pour soutenir leur propre cohérence intellectuelle? » (1977 : 18).

Répondre à cette question est *grave* et *lourd*. *Grave* car la réponse implique des conséquences importantes pour la suite de cette recherche. *Lourd* car la réponse ne peut se faire sans un profond et minutieux travail d'*archéologue du savoir* (Foucault, 1969). En effet, pour étudier les angoisses des anthropologues d'aujourd'hui, il nous est nécessaire de procéder à une exploration et une analyse généalogique des angoisses des anthropologues d'hier. Car, pour parvenir à saisir ce « malaise diffus qui sourdement enfle et se propage, irradie et revient par vagues : boule au creux de l'estomac, étreinte qui enserre la gorge, empêche de respirer, palpitations, compression de la cage thoracique, constriction douloureuse des muscles » (Grossman, 2008 : 9), il nous faut d'abord en explorer le terreau, le sol sur lequel ce *malaise* prend forme et vie. Quand et où cela a-t-il commencé? Quelle est donc la nature de ces racines qui, s'étirant dans le temps et dans l'espace, en viendront à créer - comme nous le verrons - des angoisses chez les praticiens de l'anthropologie?



## 1.1. D'un malaise généralisé à une angoisse personnalisée

### 1.1.1. Un malaise profond

En 1955, C. Lévi-Strauss publiait son très célèbre *Tristes tropiques* (1993). Le style littéraire ingénieux et talentueux de ce dernier, parvenait à rendre compte d'une nostalgie et d'un fatalisme qui, à l'évidence, était déjà à l'oeuvre dans la profession exercée par les anthropologues. L'écho angoissé des premiers mots de cet ouvrage « je hais les voyages et les explorateurs » (1993 : 13), célèbres et célébrés par les générations suivantes d'anthropologues, résonnent encore aujourd'hui avec une telle vivacité qu'ils sont, pour cette enquête, un indice précieux de l'existence d'un *malaise à être anthropologue et à faire de l'anthropologie*.

Avant lui, M. Leiris, dans son *Afrique fantôme* (1988 [1932]) semble avoir également expérimenté et prospecté cette difficulté. Ce dernier n'hésite pas à déclarer que, malgré les choses vues et vécues, il restera toujours « le même homme d'angoisse, [...] une sorte de bourgeois artiste » (1988 : 162), que « le voyage ne nous change que par moments. La plupart du temps vous resterez tristement pareil à ce que vous avez toujours été » (1988 : 225).

Enfin, la taciturne neurasthénie qui traverse l'entièreté du *Journal* de B. Malinowski (1985)<sup>7</sup>, (considéré comme le) père fondateur de notre discipline, contraste amèrement avec les directives méthodologiques enjouées et systématisées de l'introduction de ses *Argonautes* (1922) et en finit ainsi avec nos soupçons : un *malaise à être anthropologue et à faire de l'anthropologie* existe et celui-ci est profondément inscrit dans l'histoire de la discipline<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> « Y a-t-il un "bonheur" de l'ethnographe, de cet individu débarqué là où personne ne l'attend, censé s'instruire et s'émerveiller, en espionnant ses hôtes, comme il y a des allégresses en philologie et des joies en voyage? Si, comme on le dit, il y a toujours des vocations ethnographiques, on doit le supposer. Même si, comme me le susurra un jour l'un de mes maîtres, "les raisons de ce choix sont presque inavouables"... A l'époque, j'avais pris cette confiance comme un secret prometteur. Aujourd'hui, je me demande si le message n'était pas tout autre. Peut-être mon mentor voulait-il me prévenir de l'impureté qui suit toute naissance initiatique. Et, plus précisément, de ce que ce "bonheur", comme d'autres contentements, n'est jamais parfait, ni authentique » (Malinowski, 1985 : 11).

<sup>8</sup> Il serait sans doute intéressant de s'attarder sur la question des *origines* de ce malaise (sans doute y a-t-il quelque chose à trouver dans le fait que l'anthropologie fut, de par son histoire, intimement associée au processus de colonisation. Peut-être qu'alors, les praticiens de cette discipline scientifique souffrent-ils d'une culpabilité aux racines anciennes...). Mais, en nous attardant ainsi sur la question, nous sortirions du cadre de ce mémoire et nous éviterions alors de situer l'emphase là où elle doit l'être : sur le fait qu'il existe bel et bien un *malaise inhérent* à la pratique de l'anthropologie. J'aurai l'occasion de revenir longuement sur cette question dans la dernière partie de ce mémoire.

### 1.1.2. Théorisation du malaise

C'est sans doute H. Powdermaker, ancienne étudiante de B. Malinowski, qui la première - dans son ouvrage *Stranger and Friend* (1966) -, chercha à théoriser et rendre compte de manière explicite de ce *malaise*. De manière intimiste et avec toute la délicatesse d'une plume qui s'essaie à la réflexivité, elle s'est penchée sur les difficultés épistémologiques et méthodologiques de légitimation du savoir anthropologique, rencontrées par l'anthropologue de terrain. Revenant sur son propre parcours universitaire et professionnel, H. Powdermaker sera l'une des premières à rediriger l'attention du texte et du savoir anthropologique sur elle-même.

Quelques années plus tard, En 1969, G. Berreman publiera, dans l'ouvrage collectif *Reinventing anthropology*, un article intitulé "*Bringing It All Back Home*": *Malaise in anthropology*. Dans celui-ci, G. Berreman reviendra sur ce sentiment global de *malaise épistémologique* déjà appréhendé par H. Powdermaker. Il décrira ce dernier «as anomie, alienation, anti-intellectualism, unscientific attitude, disrespect, laziness, know-nothingism, narcissism, being stone or being on the forefront of a new area» (1974 : 84), touchant tous les acteurs de la discipline anthropologique, des étudiants aux professeurs en passant par les membres des associations professionnelles (ONG, etc.). D'autres ouvrages monographiques ou théoriques, dans la lignée réflexive ouverte par H. Powdermaker et G. Berreman, verront le jour (Scholte, 1974; Rabinow, 2007 [1977] ; Barley, 1992 [1983]; Favret-Saada, 1977). Mais, alors qu'à cette époque, la source du *malaise* provenait principalement d'une critique marxiste des rapports de pouvoir et de domination entre les anthropologues et leurs informateurs, les post-modernes tels que J. Clifford, B. Marcus et P. Rabinow déplacent, l'attention de ce *malaise* sur quelque chose de bien plus grave encore : l'impossibilité, épistémologiquement soutenable, de décrire le réel, sur l'important facteur du texte anthropologique dans la légitimation du savoir anthropologique et sur la faiblesse de légitimation de l'anthropologue de «parler au nom de» (Clifford & Marcus, 1986; Marcus & Fischer, 1986; Rabinow, 2007 [1977]). Ce déplacement théorique et paradigmatique, on le doit (du moins en partie), nous raconte l'histoire officielle, à C. Geertz et à ses travaux théoriques sur l'anthropologie interprétative et l'herméneutique: «Clifford Geertz a clairement posé les problèmes du statut du texte anthropologique et de son créateur» (Ghasarian, 2002 : 13).

Ainsi, le post-modernisme en anthropologie - ce mouvement, «cette impulsion [s'étant] nourrie de perspectives ouvertes avant tout par des philosophes ou essayistes français et non par des anthropologues. Des idées de Derrida, de Foucault, de Lyotard puis de Deleuze, etc., auteurs dont les perspectives sont très différentes les unes des autres, [et étant à la source des théories post-

moderne en anthropologie] furent empruntées pêle-mêle» (Godelier, 2002) -, dont les débuts fulgurants et sulfureux sont généralement associés au célèbre *Writing Culture* (Clifford & Marcus, 1986), ont clairement fait de ce *malaise* général à *être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie, leur pitance théorique, critique et épistémologique : enfui dans les profondeurs historiques de la discipline, le *malaise* de l'anthropologue à exercer son métier et partant, la source de (certaines de) ses angoisses, passera sous le scalpel analytique de la littérature post-moderne. L'atmosphère dans laquelle se déploiera cette littérature est double : parfois féconde, parfois corrosive. D'une part, elle permettra au principe de réflexivité - aujourd'hui considéré comme nécessaire et incontournable par les manuels de sciences sociales (Oliver de Sardan, 2008 ; Weber & Beaud, 1997) - ainsi qu'à une ébauche d'analyse du rôle joué par les émotions dans la production du savoir académique de voir le jour en anthropologie<sup>9</sup>. D'autre part, par le cynisme<sup>10</sup> et le narcissisme<sup>11</sup> dont elle fait parfois preuve, la littérature post-moderne contribuera à diminuer la crédibilité, l'impact sociétal et le scientisme de l'anthropologie. Et, bien qu'il soit nécessaire pour cette enquête de nous attarder sur certaines réflexions et intuitions proposées par cette littérature, c'est avec prudence que nous devons le faire<sup>12</sup>. Le post-modernisme, s'enfonçant dans les méandres et les abysses de la « cuisine interne » du travail de l'anthropologue, nous fournit des résultats parfois approximatifs, médiocres et décevants. Néanmoins, une profonde remise en cause du statut de l'anthropologue, de son rôle, de ses méthodes et des implications émotionnelles de ce dernier dans sa profession sont réalisés et

---

<sup>9</sup> En effet, la posture réflexive fut, à la parution de *Writing Culture*, systématique pour tout anthropologue voulant continuer à faire de l'anthropologie. Comme le précise M. Godelier, «tout anthropologue à moins qu'il ne soit un peu obtus, ou trop narcissique, doit savoir que son travail exige un décentrement permanent par rapport à lui-même» (2002 : 193).

<sup>10</sup> Affiché publiquement par G. Marcus et M. Fischer qui, prônant le temps venu d'une «anthropologie expérimentale», dans la préface de leur ouvrage déclarent : «we fully recognize also that much of the uncertainty in contemporary anthropology and other related disciplines could be significantly attributed to an institutional or professional crisis which parallels the intellectual crisis that we perceive (Marcus & Fischer, 1986), le cynisme fait bien partie de la littérature post-moderne. Il en va de même pour la justification légère, scabreuse et tendancieuse de V. Malinowski, la femme de B. Malinowski qui, lorsque la question se pose de savoir s'il faut oui ou non publier les notes intimes (et par conséquent, secrètes) de son tendre et défunt mari, déclare : «après avoir murement pesé la chose, j'ai abouti à la conclusion qu'il était plus important [que de conserver privé le journal intime de Malinowski] de permettre aux futurs chercheurs et lecteurs des ouvrages d'anthropologie qu'a écrits Malinowski de découvrir sa façon de vivre et de penser durant cette période» (Malinowski, 1985 [1967]: 19).

<sup>11</sup> Bien que je pense que la *leçon* post-moderne doit être traitée et incorporée au savoir anthropologique (et ce, dans une certaine mesure), je pense néanmoins qu'il faut la suivre avec prudence. Le propre de ce courant est, à l'instar de l'anthropologie des émotions (comme nous le verrons plus loin), de manquer de rigueur notionnelle. Ainsi, il me semble qu'ont souvent été confondus les termes de «réflexion» et de «reflet». Comme le précise S. Fainzang, «cette démarche dite réflexive ne me paraît avoir d'intérêt que dans la mesure où la réflexion qu'elle propose peut apporter quelque chose à la connaissance de l'autre [...] elle ne doit donc pas se tromper d'objet et conduire l'ethnologue à mirer sa propre image à travers le prisme du terrain» (2002 : 63). Dit autrement, il ne faudrait donc pas confondre la démarche *réflexive* et la simple contemplation narcissique de son *reflet*. Certain travaux (Barley, 1992 ; High, 2011 ; Narayan, 1993) échappent difficilement à ce piège et sombrent très vite dans un narcissisme vide de sens scientifique.

<sup>12</sup> Si un «point de disjonction» (Lahire, 1998) est atteint entre ma compréhension de la gestuelle réflexive et un certain type d'ouvrage post-moderne particulièrement corrosif pour l'anthropologie, on peut néanmoins admettre, que d'un point de vue *empirique* cette fois, certains de ces ouvrages procurent à celui qui s'intéresse à l'analyse et la compréhension de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, un corpus de texte particulièrement riches en matériaux empiriques.

c'est une véritable révolution épistémologique, théorique et méthodologique que provoque cette littérature sur l'univers académique. Ce faisant, la *leçon* post-moderne est donc, pour la progression de cette enquête, un détour obligé.

### *1.1.3. Post-modernisme, réflexivité et dissection du malaise*

Pour les post-modernes, le savoir anthropologique reposait alors sur des représentations et des bases épistémologiques insoutenables car dissociées de la figure de l'enquêteur, aveugles aux mécanismes de domination intrinsèque au processus de production du savoir (notamment vis-à-vis de l'écriture), sourdes aux voix des interlocuteurs étudiées et insensibles au terrain (Clifford & Marcus, 1986).

Ces réflexions entraînent dans leur sillage une profusion de textes théoriques sur la place et le rôle de l'anthropologue dans son enquête (Rabinow, 2007), sur les conditions de possibilité de production d'un savoir épistémologiquement tolérable (Scholte, 1974) et sur l'esquisse d'une anthropologie plus à même à se cerner. Percevant un certain *malaise* - des zones d'ombres trop tues, étrangement opaques - en anthropologie, sur le rôle joué par l'anthropologue dans la production du savoir, de nombreux savants se sont alors attardés à analyser et décortiquer la figure de l'anthropologue afin de pouvoir en dégager un savoir théorique qui rendrait une «autre» anthropologie, épistémologiquement défendable cette fois, possible. Cependant, par bien des aspects, les solutions théoriques qui furent proposées à la sortie du «post-post-modernisme», ne firent que complexifier encore plus le travail de l'anthropologue<sup>13</sup> et, la *leçon* post-moderne, donc, ne fut productive que pour une petite minorité de scientifiques<sup>14</sup>.

Cependant, malgré ce faible résultat, les fondements de la discipline se virent ébranlés. Fragilisée par la secousse post-moderne, l'anthropologie dû nécessairement (re)commencer à se regarder dans le miroir. Ce faisant, elle (re)découvrit qu'au coeur de la production de son savoir se tenaient des hommes et des femmes et donc, en conséquence, des êtres subjectifs (Scholte, 1974 ; Devereux, 1980 ; Arino, 2007). Dans un souci scientifique, la démarche réflexive avait donc pour but de s'attarder à dévoiler en pleine lumière la vie, les choix, les secrets mais aussi les angoisses, les émotions et les difficultés de ces anthropologues et ce, afin d'objectiver leurs subjectivités

---

<sup>13</sup> Les travaux de L. Abu-Lughod (1991) proposant, à la suite de la «leçon post-moderne», de recentrer l'analyse anthropologique autour «d'ethnography of particular», ou encore ceux de K. Narayan (1993) proposant une nouvelle façon d'écrire l'anthropologie au travers de son concept de «enactment of hybridity» me semblent quelque peu insuffisants, voire même carrément médiocres.

<sup>14</sup> Entre-autres : Favret-Saada, 2009 ; Caratini, 2012 ; Kleinman & Copp, 1996.

humaines. Ce faisant, tout un pan de la littérature anthropologique, «anthropologuo-centrée», vit le jour. Le principe de réflexivité était alors au centre de l'analyse et devenait capitale pour toute réalisation de travail anthropologique. Les manuels de méthodes ethnographiques pointèrent alors leur attention sur l'importance de prendre note de ses ressentis et de ses états âmes (Mauss, 1989 ; Weber & Beaud, 1997). Parce qu'ils sont censés être personnels et donc «secrets», ces journaux intimes sont évidemment d'une grande valeur pour celui qui chercherait à étudier l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue. En effet, à l'inverse des textes travaillés, même traitant de ce sujet (Rabinow, 2007 ; Barley 1992 ; Behar, 1996), ces journaux intimes possèdent un côté « brut » qui leur donnent une valeur heuristique importante. Ils restent néanmoins très rares et il est assez compliqué de se les procurer<sup>15</sup>. Malgré le tremblement épistémologique de la leçon post-moderne, malgré la volonté affichée par ce mouvement de laisser pénétrer le lecteur dans les « coulisses de la profession », l'inimité de l'anthropologue reste, aujourd'hui encore, une zone protégée, interdite, secrète<sup>16</sup>. Comme le précise A. Lovell, «the secrecy of ethnographic subjects may be read as forms of resistance – to the anthropologist or to others who exercise power – as Rigoberta Menchù implies. Secrecy, on the other hand, may constitute at once the expression of a form of resistance and the recognition of the power of the other» (2007 : 57). En effet, rares sont les anthropologues qui parviennent véritablement au niveau de transparence et d'accessibilité aux coulisses de l'ethnographie que prônait, en coeur, les post-modernes (Caratini, 2012). Les travaux de N. Barley (1992) ou ceux de H. High (2011), par exemple, bien que fort intéressants sur certains points, parce qu'ils se veulent d'une honnêteté à toute épreuve, forment des oeuvres trop finies, trop cohérentes et donc trop travaillées qui, paradoxalement, ne parviennent pas à convaincre le lecteur de l'honnêteté des émotions qui y sont exprimées.

Paradoxalement, donc, le post-modernisme eut beau avoir déclenché un regain d'intérêt pour la figure de l'anthropologue, il me semble cependant que, très justement, c'est la *figure* de l'anthropologue et non l'anthropologue *lui-même* - fait de chair et de sang - qui, la plupart du temps, fut la cible de ce geste critique et réflexif. Dans plusieurs travaux sur la question (Ghasarian, 2002 ;

---

<sup>15</sup> Les seuls que j'ai pu parcourir sont celui de B. Malinowski (1985), celui de J. Favret-Saada et J. Conteras (1981) et celui de M. Leiris (1988). A ma connaissance, ce sont les trois seuls qui soient facilement accessibles et donc, les trois seuls qui soient «reconnus» comme matériel anthropologique de valeur.

<sup>16</sup> Remarquons qu'à cet égard, par exemple, la vie sexuelle de l'anthropologue sur son terrain est un sujet on ne peut plus tabou. Peu d'anthropologues confient ainsi le fait qu'ils ressentent ou non du désir pour certains individus (indigènes ou non) rencontrés sur le terrain (Caratini, 2012 ; Rabinow, 2007) . Pourtant, cette donnée, si son intérêt ne bascule pas dans un voyeurisme pervers, peut être précieuse pour l'enquête ethnographie : « la subjectivité érotique sur le terrain peut être la source d'une réflexion potentiellement utile. Parce que la subjectivité érotique *fait* des choses. Elle effectue un travail, ou mieux, elle peut être utilisée pour l'effectuer. [...] Pour de nombreux anthropologues, le désir ressenti sur le terrain semble souvent soulever des questions qui restent sinon formulées, ou bien posées sporadiquement et faiblement une fois de retour à la maison, assis confortablement derrière son ordinateur » (Kulick, 2011 : 4).

Ghasarian, 1997 ; Scholte, 1974), bien que les directives théoriques ne soient pas inintéressantes ni inexactes, le *corps* humain, et donc le corps précaire, périssable et fragile de l'individu «anthropologue» me semble quelque fois, si ce n'est oublié, dissimulé sous les assertions théoriques. L'anthropologie du corps, de la *chair*, qui pourtant dans ce domaine révélerait toute sa justesse théorique et épistémologique, se fait souvent trop discrète. Bien évidemment, plusieurs exceptions notables existent (Wacquant, 2000 ; Bourdieu, 2003 ; Devereux, 1980 ; Favret-Saada, 1977 ; Rabinow, 2007 ; Kleinman & Copp, 1993). Néanmoins, cela reste très intrigant que si peu de savants se soient attardés sur la question du corps de l'anthropologue, sur sa dimension affective et nerveuse, charnelle et matérielle, à la suite du tournant réflexif<sup>17</sup>. Cerner les angoisses, pas à pas, qui animent l'anthropologue lors de la pratique de son métier, est pour moi l'occasion de chercher à combler (humblement) ce «trou noir» théorique. A l'instar de J. Favret-Saada, c'est l'occasion de tenter de « [re]mettre au centre de nos analyses» (2009 : 161) cette dimension charnelle de l'anthropologue, dimension paradoxalement trop souvent oubliée<sup>18</sup> et qui pourtant est si primordiale dans le fait *d'être* un anthropologue *faisant* de l'anthropologie.

#### 1.1.4. *Ecriture et angoisses*

Les post-modernes se sont également beaucoup arrêtés sur les liens unissant l'anthropologie à l'écriture. Et, alors que certains comme C. Geertz (1996), J. Clifford et G. Marcus (1986) se sont attelés à décortiquer les procédés rhétoriques propres au domaine de l'écriture anthropologique pour en démontrer le caractère «poétique», voir «fictif», ce que nous retiendrons principalement de la *leçon* post-moderne sur ce point, c'est le fait que la focale analytique fut resserrée, en anthropologie, sur le procédé d'écriture *en lui-même*. Pourquoi? Car, dans le cadre du travail qui m'incombe dans ce mémoire, cela nous permet d'élargir le champ de la recherche de l'impact de l'anthropologie sur l'anthropologue à d'autres lieux que le terrain *stricto sensus*. En effet, comme le pointe C. Geertz (1996), une grosse partie du travail de l'anthropologue consiste à *rédigier*. Cela

---

<sup>17</sup> Il est évident que la littérature anthropologique regorge d'ouvrages traitant de la question du corps. Néanmoins, ce que j'essaie de pointer ici, c'est le manque de travaux ayant fait le lien, *dans la voie ouverte par la théorisation du mouvement réflexif en anthropologie*, entre le corps de l'anthropologue (sa place dans l'espace, sa fragilité et l'impact du terrain sur celui-ci) et la démarche de réflexivité épistémologiquement nécessaire. Ainsi, ils sont très peu (Bourdieu, 2003 ; Favret-Saada, 2009 ; Kulick, 2006) à avoir, par exemple, pointé le rôle de l'inconscient dans le choix du projet de recherche scientifique et à avoir pragmatiquement tenté de comprendre et théoriser l'impact de ce rôle sur l'anthropologue. Pourtant, me semble-t-il, l'anthropologue ne se limite pas à son intellect. Par conséquent, la *chair* doit également être prise en compte dans le processus d'objectivation réflexive. Comme le précise B. Stiegler à propos de F. Nietzsche et de sa compréhension de la chair, «comme tout outil, l'outil rationnel est un organe au service de la chair, une "petite raison" au service de la "grande raison" charnelle» (Stiegler, 2005 : 33).

<sup>18</sup> Comme le disait déjà A. Hallowell, cité par G. Devereux, « les ethnologues ne s'intéressent simplement pas beaucoup aux gens » (1980 : 137).

étant, mon analyse ne peut se confiner à l'impact émotionnel du terrain sur la personne de l'anthropologue mais doit, bien évidemment, s'élargir jusque dans son bureau, jusque devant sa table de travail là où il cogite sur la façon dont il va, tant bien que mal, chercher à transcrire son expérience. Car, à n'en pas douter, au moins depuis le post-modernisme, une angoisse à l'écriture existe (Michalowski, 1996). En 1980, dans un ouvrage qui aujourd'hui est devenu incontournable, G. Devereux parlait de la présence systématique d'angoisses dans l'application rigoureuse de la méthodologie d'enquête : «des schémas conceptuels et des positions méthodologiques valides peuvent aussi être utilisées surtout pour la décontamination affective d'un matériau anxigène» (1980 : 146). Aujourd'hui, parce que l'anthropologue est généralement confondu avec l'écrivain<sup>19</sup>, le besoin d'objectivation réflexive devient certes indispensable mais surtout, devient également une source d'angoisse potentielle. R. Michalowski, établit clairement cette corrélation entre réflexivité nécessaire et l'anxiété qui en découle à partir de son ethnographie à Cuba (complicquée par les relations géopolitiques tendues entre les Etats-Unis et Cuba). Pour ce dernier, «these reflexive endeavors produced an anxiety-provoking plunge into an Alice in Wonderland world of shadowy meanings, sliding interpretations, and multiple self-images that began to erode [his] belief that [he] could construct any interpretations or representations of [his] field work that [he] could trust» (1996 : 67).

Enfin, si l'angoisse semble, pour l'anthropologue, se produire en aval de son enquête de terrain, ne serait-ce pas légitime, comme S. Caratini le fait (2012), de se demander si cette angoisse est également présente en amont?

En effet, toute cette connaissance «post-moderne» (et autres) n'a-t-elle donc aucun effet sur la formation, ou plutôt sur le «formatage» de l'anthropologue? C'est difficile de le nier: au cours de ses recherches, de son apprentissage, aussi bien méthodologique que théorique, l'anthropologue se nourrit, incorpore des savoirs qui deviendront les bases dispositionnelles de sa compréhension du métier, de son terrain, des conditions de possibilités de produire une connaissance scientifique<sup>20</sup>. Si ce dernier découvre dans la littérature et dans le milieu académique un morbide cynisme doublé

---

<sup>19</sup> C. Geertz a clairement montré la porosité ontologique qui existait entre l'ethnologue et l'écrivain en tant que tel (1996). Mais l'ouvrage de A. Bensa et F. Pouillon fait encore un pas de plus vers le processus d'anéantissement total de cette frontière puisque, dans ce dernier, les auteurs se proposent d'explorer et d'analyser la pertinence *ethnographique* de certains textes écrits par des *écrivains* célèbres (L.-F. Céline, A. Rimbaud, etc.) dont les buts ne sont pas, justement, de faire de l'ethnographie (2012).

<sup>20</sup> Si, la sociologie critique de P. Bourdieu est aussi célèbre et mobilisée, c'est notamment grâce à la théorie de *l'habitus* que ce dernier développe. Ainsi, l'habitus est «un système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre » (Bourdieu, 1980 : 88). Ce concept est donc très intéressant lorsqu'on s'intéresse au processus d'incorporation, ou autrement dit, au passé actif dans les pratiques présentes.

d'une difficulté pour les anthropologues actuels de redonner vie à l'anthropologie, il n'est pas difficile d'asserter que cela risque de l'affecter. Ce qui est sûr - comme les sciences cognitives l'ont montré -, c'est que l'anxiété de par les processus cognitifs qu'elle affecte, améliore et encourage les facultés de réflexivité: «It is clear from these data that anxiety has multifaceted effects on cognition and underlying brain processes. Threat-induced anxiety impaired flexible responding [...] but enhanced stimulus-driven responding [...], at least the kind thought to be reflexive [...]» (Cornwell, Mueller, Kaplan, Grillon & Ernst, 2012 : 266).

Au vu de cette étude, de la consultation de plusieurs ouvrages sur le sujet<sup>21</sup>, et lorsqu'on voit l'étendue et l'impact de la notion de «réflexivité» en anthropologie, il nous devient de plus en plus difficile de douter de la pertinence de cette recherche que nous entreprenons; l'anthropologue semble, *a priori*, bel et bien, si ce n'est anxieux, affecté par sa discipline...

\*\*\*

A la suite de ce détour historico-théorique, nous nous sommes rapprochés de notre sujet d'étude. En effet, nous avons découvert qu'un certain malaise à *être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie existe bel et bien. Ce *malaise* ancien semble caractéristique du métier. Les post-modernes se sont penchés dessus et partant, provoquèrent une véritable révolution épistémologique, théorique et méthodologique dans l'univers académique de l'anthropologie, visant à explorer et décortiquer le rôle joué par l'anthropologue dans la production du savoir anthropologique. Ce faisant, ils tentèrent de s'intéresser également à la personne de l'anthropologue, ses doutes, ses angoisses, ses émotions. Ne réussissant que partiellement à maîtriser la problématique, les post-modernes parvinrent néanmoins à rediriger la focale analytique sur la *figure* de l'anthropologue<sup>22</sup>.

Grâce à cela, nous sommes parvenus à approcher d'un peu plus près la *chair* de l'anthropologue, ses angoisses et ses problèmes : l'angoisse de l'écriture et celle de la réflexivité, par exemple, se sont ainsi laissées effleurer. Nous avons également découvert que l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue ne se limite pas au seul terrain, qu'il déborde celui-ci en amont et en aval.

Petit à petit, la circonscription du sujet de ce mémoire se réalise et, d'un *malaise* général et diffus à l'ensemble de la tradition académique, nous en arrivons à la *figure* de l'anthropologue. Il est

---

<sup>21</sup> Voir *Supra* pour les références mobilisées sur ce que j'ai appelé la *leçon* post-moderne,

<sup>22</sup> Un premier pas honorable et non négligeable dans l'étude de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue.



maintenant nécessaire de faire encore un pas en avant et littéralement tenter *d'incarner* cette *figure*. Il faut lui rendre un corps, la faire devenir *chair* afin que l'angoisse ne soit plus comprise comme seulement une sorte d'entité vague, flottante, permanente et globale, mais bien comme une expression de la *chair*, comme une réaction émotionnelle (et donc corporelle et idiosyncratique) de l'individu qui, au cours de son travail, *ressent* et est *affecté* par ce qu'il perçoit (Favret-Saada, 2009 ; Behar, 1996 ; Devereux, 1980). Il nous faut maintenant palier le manque des post-modernes et non plus nous intéresser à la *figure* de l'anthropologue mais bien à l'anthropologue *lui-même*. Pour ce faire, nous devons nous intéresser aux émotions en tant que telles car c'est au travers de celles-ci que la *corporalité* de l'individu prendra forme. Dès lors, nous devons nous pencher sur la littérature de l'anthropologie des émotions et embrasser à bras le corps l'*affective turn* (Ticineto Clough & Halley, 2007) afin de nous donner les outils conceptuels nécessaires à la réalisation d'une analyse anthropologique de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur *l'être* qu'est l'anthropologue.

## 1.2. Quand l'émotion prend corps

### *1.2.1. Les émotions, un tour d'horizon : entre défi définitionnel et caractéristiques*

L'*affective turn* dont nous parlent P. Ticineto Clough & J. Halley - ce « focus on affects [which] draws attention to body and emotions (2007 : ix) - n'est pas totalement neuf en anthropologie. En effet, si l'on en croit C. Lutz et G. White, considérés comme des références en la matière, l'intérêt théorique de l'anthropologie pour les émotions daterait du milieu des années septante<sup>23</sup>: «interest in "the emotional" has burgeoned in the last decade» (1986 : 405)<sup>24</sup>. Ce serait donc à partir de cette période que les travaux anthropologiques concernant les émotions se seraient mis à foisonner (Spencer, Walby & Hunt, 2012). Mais, malgré cet engouement de la part des sciences sociales pour le domaine, un véritable souci définitionnel persiste encore aujourd'hui; entre

---

<sup>23</sup> Pour V. Crapanzano, c'est «depuis la publication de *Knowledge and passion : Ilongot Notions of Self and Social Life* de Michelle Rosaldo (1980) [qu'] on s'est engagé en Amérique dans cette direction en insistant sur le rôle des émotions dans la construction du soi» (1994 : 2).

<sup>24</sup> Il est intéressant de noter, avec ce qui a été dit plus haut, que cette synthèse de la littérature de l'anthropologie des émotions, réalisée par C. Lutz et G. White (1986), ait précisément été publiée pour la première fois la même année que l'ouvrage *Writing Culture* de J. Clifford & G. Marcus (1986). Cette coïncidence (s'il en existe) est un indice supplémentaire de ce que nous disions plus haut, à savoir que l'intérêt, en anthropologie, pour l'anthropologue et ses émotions fut accentué par le post-modernisme et ce que j'ai appelé la *leçon* post moderne.

l'émotion, le sentiment, l'affect et la passion, les frontières ontologiques sont poreuses et rendent compliquées leurs mobilisations théoriques. Pour D. Spencer, K. Walby & A. hunt, ce problème incombe aux manques de communication entre les différents chercheurs du champ : « there has been little dialogue between emotions scholars, especially scholars at work in different countries, one consequence being that definitions of emotion in sociology [and in anthropology] can sometimes lack conceptual clarity » (2012 : 3). Pour J. Leavitt, s'intéressant également à la question, le problème découle plutôt du lien subtil qui unit les concepts du champ lexical de l'émotion (sentiments, affects, passions, etc.) au langage : «it is precisely emotion terms and concepts that we use to refer to experiences that cannot be categorized in this way and that inherently involve both meaning and feeling, mind and body, both culture and biology» (1996 : 515). Ainsi, pour ce dernier, les émotions échappent aux grandes dichotomies entre nature et culture, à la définition précise et c'est justement ce qui rend leur étude, bien que délicate, intéressante<sup>25</sup>. Pourtant, comme le pointent plusieurs auteurs, le travail de réflexion sur les émotions ne peut être entrepris que si un effort de définition est réalisé en amont (Crapazano, 1994 ; Jaffré, 2006). Or, aujourd'hui encore, le problème de définition englobant les concepts de l'ordre de l'émotion persistent<sup>26</sup>.

Cette difficulté ne peut être comprise que si on la remet dans le contexte théorique qui est le sien, à savoir la grande difficulté, pour les anthropologues comme pour les psychologues, de trancher clairement le débat entre universalisme et relativisme émotionnel. Comme le pointe A. Surrallès, « Un seul et même problème affecte l'approche universaliste aussi bien que l'approche relativiste des émotions : l'absence d'une réflexion autorisant à *distinguer l'émotivité, comme disposition universelle de l'être humain, des émotions, entités culturellement construites*.<sup>27</sup> La séparation classique de "l'émotion" et de la "raison" est, en grande partie, responsable de cet état de choses.» (1998). Cette séparation, dont nous parle A. Surrallès, découle, à mon sens, d'une certaine aversion de la part des savants en sciences humaines de s'intéresser aux sciences dites «naturelles». Pourtant, me semble-t-il, ceux-ci auraient fort à y gagner (heuristiquement parlant) et notamment

---

<sup>25</sup> Cette position est, en partie, partagée par D. Spencer, K. Walby & A. hunt (2012).

<sup>26</sup> «La question est complexe, puisqu'en ce domaine "affectif", le signe et le référent vont parfois jusqu'à se confondre, au point que l'on puisse se demander si certains sentiments seraient éprouvés s'ils n'étaient préalablement nommés. C'est pourquoi, cartographier - a minima d'un point de vue sémantique - ces différences est un préalable indispensable» (Jaffré, 2006 : 4).

<sup>27</sup> C'est moi qui souligne.

sur le sujet des «émotions»<sup>28</sup>. En effet, les travaux les plus récents sur la question, en psychologie cognitive, nous montrent par exemple que les émotions ont partie prenante dans le processus de rationalité : «les processus dits cognitifs ont véritablement partie liée avec ceux que l'on appelle généralement «émotionnels»» (Damasio, 2006 : 242). Ce faisant, notre compréhension de ce que peuvent être les «émotions» en est déjà éclairée : celles-ci sont des «état[s] de corps caractéristique[s] [...] et qui modifie[nt] les processus cognitifs d'une manière adaptée à l'état» (Damasio, 2006 : 185). L'émotivité est donc, pour reprendre les mots d'A. Surrallès, «une disposition universelle de l'être humain» (1996), disposition qui le rend apte à ressentir l'ensemble du monde phénoménal qui l'entoure et dont la traduction *en sentiments*<sup>29</sup> aura une action dans le fonctionnement des processus cognitifs liés à la raison. L'émotion perd ainsi sa caractéristique «primitive» d'élément troublant : «si elle a longtemps été considérée comme un élément perturbateur [...], l'émotion est aujourd'hui distinguée des phénomènes irruptifs, involontaires, parfois même désignés comme organiques» (Perea & Levivier, 2012 : 72). Ce faisant, elle gagne en intérêt puisqu'ainsi définie, conceptualisée, l'émotion devient un véritable marqueur, *indicateur* pourrait-on dire, de la réaction du corps de l'individu face à son environnement. L'émotion, de ce point de vue, devient «intermédiaire entre *pulsion* et *sentiment*» (Perea & Levivier, 2012 : 72), entre l'impulsion organique et sa reprise réflexive, intellectuelle. L'émotion devient alors l'épicentre conceptuel de la *chair* de l'individu, sa connexion d'avec le monde extérieur, le « noeud » corporel (Merleau-Ponty, 1945), le passage obligé et nécessaire (Damasio, 2006) de toute *entrée* et de toute *sortie* du corps.

### 1.2.2. *Emotion et affect : différences et complémentarité théorique*

L'émotion, ainsi appréhendée par le versant des sciences cognitives nous permet d'approcher d'encore plus près l'anthropologue; c'est en effet sa physicalité, son intimité émotionnelle qui semblent maintenant à la portée de nos outils conceptuels. A l'instar d'une socio-

---

<sup>28</sup> Dominée par le déconstructivisme post-moderne depuis plus de trente ans, l'anthropologie souffre d'un syndrome étrange, à savoir *oser être ambitieuse*. Le pari de l'universalisme et de la raison de G. Lenclud (2013) n'a pas, en cette époque de cynisme scientifique, la quote. Pourtant, force est de constater que le manque d'intérêt pour la discipline anthropologique en général et, plus précisément, sa grande difficulté à se faire entendre sur le plan universitaire mondial, découle justement de ce manque d'ambition presque *masochiste*. Si l'analyse psychanalytique de D. Kulick sur le masochisme de l'anthropologue n'est pas tout à fait convaincante (2006), et si l'analyse de H. High sur la culpabilité de l'anthropologue mélancolique n'est pas des plus réussies (2011), on peut néanmoins légitimement se demander ce qui pousse les anthropologues d'aujourd'hui à s'enfoncer dans un tel cynisme face au savoir anthropologique, si ce n'est le *malaise à être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie, dont il est question plus haut.

<sup>29</sup> Ce qu'en disent B. Giffard et B. Lechevalier me semble tout à fait juste : «Quant aux sentiments, s'ils se nourrissent des émotions et influencent leur déclenchement, ce sont des états affectifs durables, conscients, susceptibles de variations qualitatives» (2006 : 12).

anthropologie du corps ayant fait ses preuves par le passé (Bourdieu 1980 ; Wacquant, 2000: Lahire, 1998), nous nous situons maintenant « tout près » de l'individu, tout près de son corps, *dans* son corps même, et l'explication de son comportement, à n'en plus douter, semble s'enraciner *quelque part* en lui. Mais, si l'émotion nous indique bien l'existence de ce *quelque part*, la notion « d'affect » précise encore plus les choses et semble parvenir à saisir ce petit *quelque chose* dont la notion d'émotion pourrait ne pas rendre compte : la dimension d'invasion extérieure et perturbatrice des phénomènes.

Pour palier ce manque, la notion « d'affect » est d'un grand secours. Cette notion (une nouvelle fois) de prime abord ambiguë, mais judicieusement située entre *l'émotion cognitiviste* et la *pulsion psychanalytique*, est beaucoup utilisée en anthropologie. Néanmoins, à l'instar de la notion « d'émotion », un flou définitionnel entoure le concept dans la littérature (Perea & Levivier, 2012).

Il existe pourtant une exception de taille qui échappe à cette tendance. Cette exception, c'est bien évidemment J. Favret-Saada. Cette dernière n'hésite pas à préciser ce « qu'être affecté » signifie, explicitement. Pour cette dernière, être affecté, c'est avant tout « y être pris » (1977); c'est être « branché sur une variété particulière d'expériences humaines » (2009 : 158) en oubliant l'enquête et le rôle que l'anthropologue doit jouer au sein de son enquête, pendant un moment, afin de se laisser totalement envahir par l'expérience; c'est prendre, je l'ai déjà dit, « le risque de voir s'évanouir son projet de connaissance. Car si le projet de connaissance est omniprésent, il ne se passe rien. Mais s'il se passe quelque chose et que le projet de connaissance n'a pas sombré dans l'aventure, alors une ethnographie est possible » (2009 : 159). Ainsi, la particularité de la notion d'affect repose sur quatre traits caractéristiques: (1) « son point de départ, c'est la reconnaissance que la communication ethnographique ordinaire - une communication verbale volontaire et intentionnelle, visant l'apprentissage d'un système de représentation indigène - constitue l'une des variétés les plus pauvres de la communication humaine » (2009 : 159). (2) C'est se laisser traverser par l'expérience et reconnaître les modifications que le terrain produisent sur l'anthropologue. (3) C'est un état où l'analyse n'a pas toujours sa place, où l'instant *d'affection* - on pourrait, avec R. Kaës, parler *d'infection* (2006) - doit être distingué du temps de l'analyse. (4) Enfin, c'est accepter de voir ses certitudes scientifiques chamboulées par l'expérience (Favret-Saada, 2009). En bref, *l'affect*, c'est la « prise », la faculté émotionnelle de se laisser *infecter*<sup>30</sup> par l'expérience, trop riche,

---

<sup>30</sup> « L'affect est aussi éprouvé comme l'expérience d'être « affecté » par une certaine « action psychique » exercée sur soi par les autres. Corrélativement l'expression d'un affect est une manière d'agir sur les autres, de les toucher au-dedans d'eux-mêmes, de les « affecter », voire de les infecter » (Kaës, 2006).

d'un moment ethnographique (ou autre) et accepter que cette richesse déborde parfois de notre capacité à la juguler instantanément au travers de l'analyse<sup>31</sup>.

En plus de cette dimension de « prise »<sup>32</sup>, P. Ticineto Clough ajoute encore une connotation différente au concept : « affect refers generally to bodily capacities to affect and be affected or the augmentation or diminution of a body's capacity to act, to engage, and to connect, such that autoaffectation is linked to the self-feeling of being alive - that is aliveness or vitality » (2007 : 2). Ainsi, l'affect, en plus d'être cet élément pénétrant dans le corps de l'individu, le perturbe, et influence son niveau de vitalité. Ce faisant, la notion d'affect se teinte d'une nouvelle coloration supplémentaire au miroitement spinoziste dont le brillant ouvrage de F. Lordon (2013) se fait le porte étendard dans le champ des sciences sociales<sup>33</sup>. Ce faisant, la notion se rapproche de l'étymologie « étant historiquement fondamentale » (Plantin, 2011 : 10) du terme de l'émotion, à savoir le *mouvement* : « héritant du double sens du mot latin *motio*, le terme d' "émotion", littéralement repris de l'allemand *Emotion*, signifie à la fois le mouvement et le trouble » (Stiegler, 2009 : 185).

Ainsi, on le conçoit aisément, bien que ces deux notions (« émotion » et « affect ») soient différentes, tant dans leurs usages que dans leurs significations, un lien conceptuel les lie néanmoins de manière significative : *l'idée d'ouverture sur le monde extérieur; de trouble perturbateur s'inscrivant dans la chair; animant aussi bien l'intellect que le corps et influençant les prises de décisions, les choix et les désirs de manière fondamentale.*

---

<sup>31</sup> Dans la trace de cette «anthropologie de l'affect» - systématisée par J. Favret-Saada (1977; 2009) - peuvent être alignés les travaux de R. Behar (1996) défendant et argumentant son droit de vulnérabilité face au terrain; ceux de S. Caratini (2012) s'attaquant au problème des «couloirs du métier» de l'anthropologue et de la part de subjectivité féconde de celui-ci dans la production de son travail scientifique; ceux de L. Wacquant (2000) s'attendant à montrer en quoi le savoir scientifique découle également du corps de l'anthropologue et de l'affectation de celui par son terrain; ceux de H. High (2011) montrant comment la force de la culpabilité, développée au travers de la mélancolie du terrain, peut être source de savoir anthropologique; ceux de A. Surrallès (2004) développant l'idée de l'émotion et de l'affect comme étant à la base de toute connaissance et donc, de tout travail scientifique; ceux de G. Devereux (1980) considérant l'objectivité scientifique comme pouvant être atteinte au travers d'une subjectivité assumée de la part du chercheur; ceux de M. Arino (2007) s'intéressant, de manière similaire à G. Devereux, à la question de la subjectivité comme source d'objectivité dans les sciences sociales; à ceux de S. Kleinmann et M. Copp (1993) considérant l'affectation du chercheur, ses émotions et ses défaites comme source de savoir et d'intérêt scientifique; ceux de T. Csordas (2007) développant le concept de «transmutation de sensibilités» et montrant comment l'anthropologue affecté, empathique, se retrouve parfois dans des situations difficilement explicables; ceux de A. Halloy (2007) s'évertuant à pousser toujours plus loin l'expérience de la transe religieuse afin d'en comprendre les mécanismes et l'intérêt qu'on lui a, depuis toujours, portée. La liste ici présentée à titre indicatif n'est pas exhaustive. Bien d'autres recherches en sciences sociales pourraient être mentionnées. J'ai voulu ici mettre en avant celles qui me semblaient les plus pertinentes et les plus en accord avec mon sujet d'analyse. J'espère ainsi être quelque peu parvenu à montrer l'intérêt d'utiliser le terme « d'affect » (conjointement à celui « d'émotion ») puisqu'en plus de sa validité et de sa pertinence définitionnelle, il nous permet de faire le lien avec une véritable tradition anthropologique.

<sup>32</sup> Dimension sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir plus longuement au point trois de ce mémoire.

<sup>33</sup> On le verra dans le deuxième point de cette première partie, étudier l'impact émotionnel de l'anthropologie sur celui qui la pratique nécessite de redéfinir certaines coordonnées anthropologiques. Ce faisant, la compréhension spinoziste des affects et du rôle joué par ces derniers sera fondamentale pour la suite de l'analyse.

Je m'accorde donc avec F. Perea & M. Levivier (2012), comme avec C. Plantin (2011), pour qui la combinaison des termes *d'affect* et *d'émotion* semble l'une des plus appropriées lorsqu'il s'agit de s'intéresser au champ de l'analyse des émotions puisque, «morphologiquement et sémantiquement, la famille de l'affect fonctionne très bien pour couvrir l'ensemble du champ [...]» (Plantin, 2011 : 10).

La combinaison de la notion « d'affect » ainsi conçue, combinée à celle « d'émotion », nous permet de nous rapprocher considérablement de ce que nous désirons comprendre ici, à savoir *l'impact émotionnel* de l'anthropologie sur l'anthropologue. En effet, ces deux notions, similaires, presque synonymes (mais néanmoins distinctes), nous permettront de nuancer l'analyse des matériaux empiriques en jonglant entre l'une et l'autre, en fonction de l'intérêt, la pertinence et la puissance de discrimination conceptuelle de l'une ou l'autre notion. En outre, élargir le champ d'analyse des émotions aux affects nous permet de nous inscrire dans une tradition anthropologique - puisqu'au fond, donner une définition de ce que l'on entend par les concepts qui occupent son champ, c'est en quelque sorte se positionner face au champ de l'anthropologie des émotions - qui me semble particulièrement intéressante et à même de nous éclairer pour la deuxième partie de ce mémoire.

### *1.2.3. l'empathie : par où « passe » l'affect ?*

Si l'émotion est, à n'en plus douter, omniprésente - tant dans le discours (Perea & Levivier, 2012 ; Plantin, 2011 ; Devereux, 1980) que dans les processus cognitifs liés à la réflexion et à l'analyse (Damasio, 2006 ; Damasio, 2003) -, la difficulté réside dans la façon de l'aborder, de l'encercler, de la pointer. Pour ce faire, se pencher sur le concept d'empathie est nécessaire. En effet, si l'anthropologie *affecte* bel et bien l'anthropologue jusque dans sa *chair* - postulat théorique dont démontrer la pertinence fait l'objet d'étude de ce mémoire -, il est légitime de se demander «par où» celle-ci s'infiltrer dans ce dernier. Autrement dit, pourquoi l'anthropologie peut-elle pénétrer si fortement dans la *chair* des individus qui la pratiquent? La question initiale du *quoi* se transforme inéluctablement en celle du *pourquoi*.

Plusieurs théories socio-anthropologiques que l'on pourrait regrouper sous le terme générique de «dispositionnalistes» partent du principe que l'individu, au cours de sa trajectoire socio-historique, incorpore une quantité d'habitudes, de façons de faire, d'être, et de penser qui, stockées sous forme de schèmes cognitifs, sous forme de dispositions, influencent considérablement notre façon d'aborder, de percevoir et d'être au monde (Bourdieu, 1980 ; Wacquant, 2000 ; Lahire,

1998). Ce *système de disposition*, appelé communément *habitus*, joue évidemment un rôle considérable, pour l'anthropologue, dans sa façon de *faire* de l'anthropologie et *d'être* anthropologue. Or, le métier d'anthropologue se caractérise justement par l'exercice volontaire d'une mise en situation d'hystérésis<sup>34</sup>: Face à cet Autre, en tout point différent, l'anthropologue se voit, malgré lui, obligé de confronter son *habitus* avec celui de cet Autre<sup>35</sup>; placé dans une situation particulièrement délicate où il doit *volontairement* chercher à comprendre cet Autre, l'empathie devient un processus cognitif majeur dont l'analyse ne peut être évitée. C'est en effet au travers de cette confrontation emphatique, sous fond de systèmes dispositionnels et d'inconscients actifs, que l'anthropologie affecte véritablement l'anthropologue<sup>36</sup>.

L'empathie peut être définie comme «the ability to experience and understand what other people feel without confusion between self and others» (Cheng, Yang, Lin, Lee & Decety, 2008). Ce processus cognitif particulier a récemment été l'objet de plusieurs travaux fort intéressants (Rizzolatti & Craighero, 2005 ; Cheng, Yang, Lin, Lee & Decety, 2008 ; Damasio 2006). Ceux-ci semblent s'accorder sur le fait que plusieurs circuits neuronaux communément appelés «neurones miroirs» réagissent à la vue d'autrui (de son malheur, de sa joie, etc.) *comme si* l'affect éprouvé par ce dernier était celui de l'observateur. Ainsi, les neurosciences semblent donner tort au postulat philosophique d'E. Lévinas (1998) considérant que l'Autre ne peut jamais être compris, appréhendé; non seulement l'Autre nous est accessible, mais en plus il nous marque profondément. Ce faisant, l'empathie nous rend «vulnérable» aux phénomènes extérieurs (Behar, 1996). C'est du moins ce que nous montrent les ouvrages précédemment cités s'alignant dans la trace de «l'anthropologie de l'affect»<sup>37</sup> systématisé par J. Favret-Saada (1977 ; 2009). C'est également ce que j'espère pouvoir démontrer, dans la deuxième partie de ce mémoire, au travers de l'analyse des entretiens ayant été effectuées auprès de plusieurs anthropologues professionnels.

---

<sup>34</sup> Pour P. Bourdieu, les situations d'hystérésis sont des situations où «les pratiques s'exposent [...] à recevoir des sanctions négatives [...] lorsque l'environnement auquel elles s'affrontent réellement est trop éloigné de celui auquel elles sont objectivement ajustées» (1972 : 178). Dit autrement, la situation d'hystérésis correspond à une forme *d'écart* entre les structures objectives du monde social et les structures subjectives composant l'*habitus* de l'individu.

<sup>35</sup> «La singularité de son histoire, ce capital d'expériences sensibles, émotionnelles et spirituelles que sa mémoire contient, tout en lui est heurté de plein fouet. Le choc peut être violent [...]» (Caratini, 2012 : 42).

<sup>36</sup> Il est évident que l'empathie n'est pas la seule «porte d'entrée» de l'anthropologie sur l'anthropologue. Le savoir anthropologique accumulé tout le long de son cursus académique peut, par exemple, influencer tout aussi fortement l'anthropologue dans sa façon de faire de l'anthropologie. Plus simplement encore, la réalité matérielle du danger inhérente à tout «voyage de longue durée» et à tout «terrain» n'est pas non plus à négliger. N. Howell (1988) a montré en quoi le métier d'anthropologue, de par les risques d'intégrité physique que sa pratique demande, multiplie drastiquement les risques de se voir confronté au «hasard» de la maladie ou de la blessure physiologique. Emotionnellement, ce genre d'expérience est également éprouvant, cela n'est pas à en douter.

<sup>37</sup> Voir la note de bas de page numéro 31.



#### 1.2.4. L'angoisse : un affect spécifique ?

Face à cette « vulnérabilité » émotionnelle du chercheur en anthropologie face à son métier (Behar, 1996), l'anthropologue *ressent*, « est affecté » (Favret-Saada, 2009). Parmi tous ces affects ressentis qui ne cessent de pénétrer sa *chair*, *infectant*<sup>38</sup> ainsi cette dernière, l'un d'entre eux est particulièrement intéressant pour notre recherche : *l'angoisse*. En effet, « Le chercheur est émotionnellement impliqué dans son matériau [...] ; ce qui, en dernière analyse, rend l'angoisse inévitable » (Devereux, 1980 : 30). Ce faisant, et avant de chercher à circonscrire de manière empirique ces angoisses que provoque la recherche anthropologique sur l'anthropologue, nous nous devons d'en approfondir l'étude théorique.

Ainsi, si j'ai donné plus haut, de manière tacite, une définition de l'angoisse qui s'inspirait de l'ouvrage d'E. Grossman (2008)<sup>39</sup>, ouvrage qui s'intitule *L'angoisse de penser*, c'est pourtant chez S. Freud que la définition de l'angoisse est la plus éclairante car, chez ce dernier, l'angoisse *prend corps*, ne se limite pas à la seule « pensée » et rejoint ainsi notre compréhension épistémologique plus générale de l'émotion. En effet, pour S. Freud, « l'état d'angoisse serait la reproduction d'une expérience vécue qui comporterait déjà ces deux conditions d'augmentation d'excitation et de décharge par des voies déterminées [les organes de la respiration], ce qui conférerait au déplaisir de l'angoisse son caractère spécifique » (p. 57). L'angoisse apparaît, à l'origine, « en réaction à un état de *danger*, elle est maintenant régulièrement reproduite lorsqu'un tel état se représente » (p.58). Elle se manifesterait, physiquement, par des réactions physiologiques particulières touchant certains organes comme le cœur et les poumons. Enfin, « l'angoisse est incontestablement en relation avec *l'attente* ; elle est angoisse *de* quelque chose ; elle a pour caractères inhérents *l'indétermination* et *l'absence d'objet*; dans l'usage correct de la langue son nom lui-même change, lorsqu'elle a trouvé un objet et il est remplacé par celui de *peur*. » (p.94).

La théorisation que nous propose S. Freud de cet affect particulier est intéressante à plusieurs égards. D'abord, comme je l'ai dit, la définition qu'il en donne, bien que psychanalytique, ne me semble pas du tout incompatible avec l'aspect «cognitivist» de la présentation que j'ai faite plus haut des émotions et des affects<sup>40</sup>. Au contraire, elle semble s'y allier, et vient comme le parachever, lui fournissant ainsi un éclairage autre mais néanmoins complémentaire. Ensuite, dans

---

<sup>38</sup> Voir *Supra*.

<sup>39</sup> Voir page 8.

<sup>40</sup> Les concepts semblent se rejoindre sur bien des points : inscription dans la chair des individus, rôle actif et passif dans les processus cognitifs, vecteur entre l'intimité de l'individu et le monde extérieur, compréhension physiologique des processus en action, etc.



cette définition, l'affect semble prendre corps, s'enraciner dans la mémoire de la *chair* de l'individu<sup>41</sup> et joue un rôle actif prédominant dans la confrontation d'une situation à caractère déplaisant. En outre, elle quadrille subtilement les symptômes de l'angoisse (l'attente, la nervosité, l'appréhension de l'inconnu et de l'indétermination). Ces symptômes seront, dans le cadre de l'analyse des matériaux empiriques, de véritables *indicateurs* de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue.

C'est donc bien comme cela qu'il nous faudra comprendre l'angoisse : comme *la trace, l'indice permanent et pourtant si vaporeux, spectral, d'un impact émotionnel systématique de la discipline anthropologique sur celui qui la pratique.*

L'intérêt d'étudier l'affect de l'angoisse est donc double.

D'une part, intrinsèquement, la discipline anthropologique provoque chez celui qui la pratique une série d'angoisses à proprement parler. Bien que, comme le précise G. Devereux, « [la] première tâche est de montrer que les données des sciences du comportement provoquent de l'angoisse chez le chercheur » (Devereux, 1980 : 82) - et c'est bien l'objectif de ce mémoire que d'y parvenir -, une fois cela prouvé, la chose devient évidente : l'angoisse est un affect majeur du métier<sup>42</sup>. Celle-ci, loin de se limiter au choc parfois compliqué du terrain (Powdermaker, 1966 ; Caratini, 2012 ; Favret-Saada, 1977 ; Wacquant, 2002)<sup>43</sup>, se manifeste partout, en amont et en aval de ce terrain (Ehn & Löfgren, 2008 ; Widdowfield, 2000 ; Corsino, 1987 ; Kleinman & Copp,

---

<sup>41</sup> Comme le précise C. Jeanclaude (à propos de la notion psychanalytique de l'angoisse), «*L'angoisse apparaît parce que ni la fuite, ni la lutte, ni une action quelconque ne lui permettent d'échapper à «ce quelque chose» non oublié. Si l'être humain avait la capacité de rayer son passé, il n'y aurait ni inconscient, ni névrose... et certainement pas non plus de culture de la civilisation. L'homme est l'esclave de sa mémoire: l'angoisse et sa conséquence, la névrose, en sont les témoins*» (2001 : 26).

<sup>42</sup> Nous en avons déjà eu un bref aperçu au cours de notre parcours historico-théorique de la *leçon* post-moderne. Au fil de ce mémoire, la chose va évidemment devenir de plus en plus évidente.

<sup>43</sup> Sans rentrer dans les détails de ce fait (puisqu'il fait, en réalité, partie de l'objet de ce mémoire), nous pouvons citer, en guise d'exemple illustrateur de l'angoisse au terrain, la brève analyse de certaines monographies dites «de terrains dangereux», puisqu'au fond, le danger est un élément formateur et déclencheur d'angoisse (Freud, 1951). Certes, il ne faudrait pas tomber dans le piège du *sensationnalisme*, c'est-à-dire de l'étude exclusive de l'impact émotionnel de l'anthropologie à *risque* sur l'anthropologue *risquant sa vie*. Mais néanmoins, explorer cette littérature - du moins, pour un moment - est intéressant puisque celle-ci regorge de situations où l'anxiété, de par la nature même du terrain, est, pour l'anthropologue-analyste de ce phénomène affectif, particulièrement mise en évidence. En effet, la plupart de ces ethnographies, comme celle L. Greene (1995) ou P. Declerck (2001), regorgent de tentatives (parfois réussies, parfois moins bonnes) d'exprimer l'angoisse que peut susciter la pratique de l'anthropologie.

Par exemple, L. Greene (1995), relatant son expérience ethnographique difficile du Guatemala, nous parle du processus de «routinisation de la terreur» qu'elle définit comme «infused throughout the body» (p. 109), comme «a low-intensity panic [which] remains in the shadow of walking consciousness» (p. 109), comme «a more visceral than visual experience» (p. 108). P. Declerck, quant à lui, nous montre clairement qu'une situation «classique» d'observation participante peut devenir, pour l'anthropologue, extrêmement angoissante lorsque l'intégrité physique et la pudeur sont menacées par son terrain. Au cours de son étude des sans-abris de Paris, P. Declerck va jusqu'à passer la nuit dans un refuge de dernier secours. Après s'être difficilement assoupi sur le matelas sale et s'être tant bien que mal emmitouflé dans une couverture pleine de «parasites dont le gris blafard tranche d'avec le brun foncé» (2001 : 56), P. Declerck se «réveille en sursaut. Un type est penché sur [lui], le visage à vingt centimètre du [sien]. La main entrain de farfouiller rageusement dans [sa] braguette. Il halète. [Son] poing dans la gueule l'envoie se branler ailleurs. Il n'a même pas lâché son sexe» (2001 : 57).

1993), aussi bien dans le choix des outils méthodologiques d'observation (Devereux, 1980 ; Arino, 2007) que dans le passage à l'écriture (Jay, 1998; Caratini, 2012).

D'autre part, l'intérêt d'étudier l'angoisse, dans notre cadre épistémologique cherchant à inscrire l'émotion - véritable pivot des actions humaines, passage obligé de toute les actions rationnelles et corporelles de l'individu - dans la *chair* de l'acteur, est cruciale. En effet, face à la difficulté méthodologique que cause l'étude des émotions (Devereux, 1980 ; Plantin, 2011; Perea & Levivier, 2012), face à ce véritable *continuum d'affect* qui est vécu et ressenti par l'anthropologue tout au long de son travail, l'angoisse, puisqu'elle est permanente car est avant tout *appréhension*, « en relation avec *l'attente* » (Freud, 1951 : 94), puisqu'elle a « pour caractères inhérents *l'indétermination* et *l'absence d'objet* » (Freud, 1951 : 94) - aspects qui par bien des égards se retrouve dans la pratique de l'anthropologie - l'angoisse donc, devient *l'indicateur*, le repère essentiel et mouvant se situant *sur ce continuum d'affect*. Il serait en effet bien difficile de faire autrement, pour étudier l'émotivité de l'anthropologue, que de chercher à explorer ce *continuum d'affect* que provoque chez lui son métier autrement qu'en cherchant à rendre compte de cette exploration de manière *thématique*. Certes, nous pourrions tenter de *diviser ce continuum* afin d'en extraire les différents affects qui le composent dans le but de créer par la suite, une typologie des différentes émotions que provoque la recherche. Seulement, en agissant de la sorte, nous nous heurterions à plusieurs problèmes. D'abord, nous risquerions de nous écarter, nous éloigner de notre sujet d'étude et d'étendre ainsi l'analyse à *toutes* les émotions de la recherche anthropologique. Ce faisant, nous risquerions de noyer l'analyse et réduire notre exploration de l'émotivité de l'anthropologue à une simple description encyclopédique, à une « compilation d'affects », réduisant ainsi notre compréhension de l'émotion à peau de chagrin<sup>44</sup>. Ensuite, agissant de la sorte, l'on passerait sans aucun doute à coté du rôle majeur joué par l'angoisse, cet affect particulier que C. Jeanclaude qualifie de « fondamental » (2001), *dans et sur* la production du travail scientifique anthropologique; nous ne parviendrions pas à saisir, à *com-prendre* (Lévinas, 1998) véritablement l'importance de la variation d'intensité des émotions et le rôle joué par l'angoisse dans la compréhension de cette variation, dans le comportement de l'anthropologue *sur et hors* du terrain. Enfin, notre analyse perdrait en cohérence et la volonté de saisir d'une manière humble mais

---

<sup>44</sup> En effet, j'ai cherché plus haut à rendre compte de l'intérêt de comprendre l'émotion dans une perspective qui lui rendait la place qui est la sienne au sein de la machinerie de la *chair*. Ce faisant, je me suis rapproché d'une tradition scientifique (anthropologique et sociologique, mais aussi neuro-psychologique, psychanalytique et, on le verra plus loin, philosophique) qui me semble pertinente puisqu'elle abolit la frontière entre corps et esprit et permet ainsi d'appréhender la compréhension de l'impact des phénomènes extérieurs *et* intérieurs au corps sur le comportement corporel *et* intellectuel de l'individu.

ambitieuse la globalité des « angoisses d'anthropologue » s'effondrerait sous la lourdeur du descriptif typologique.

C'est pourquoi, dans le reste de ce mémoire, je n'hésiterai pas à mettre l'emphase sur la *thématique de l'angoisse*, ses variations, ses causes, ses fonctions et ses conséquences et, plutôt que de chercher à diviser le *continuum d'affect* que la recherche induit sur le chercheur, je chercherai à scander, séquencer l'affect de l'angoisse, coeur et principe même de ce *continuum*. En effet, au travers de la lecture d'ouvrages majeurs - gravitant autour de la question des émotions en anthropologie - comme les *Tristes Tropiques* (1955) de C. Lévi-Strauss, l'*Afrique Fantôme* (1988) de M. Leiris, le *Journal* de Malinowski (1985)<sup>45</sup>, *The Vulnerable Observer* (1996) de R. Behar<sup>46</sup>, ou encore, des ouvrages plus spécifiques comme ceux de S. Kleinmann et M. Copp (1993)<sup>47</sup>, de S. Caratini (2012)<sup>48</sup>, de L. Corsino (1987)<sup>49</sup> ou de G. Devereux (1980), un affect thématique, décliné sous bien des formes, apparaît constamment : celui de l'anxiété.

Ainsi, l'angoisse deviendra, en plus du fil rouge de ce travail, la boussole et le compas de notre exploration de l'émotivité de l'anthropologue. C'est l'angoisse et l'angoisse seulement qui nous permettra d'étudier l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue d'une manière qui se veut holistique et cohérente.

\*\*\*

A la suite du *malaise à faire* de l'anthropologie et à *être* anthropologue relevé et systématisé par les post-modernes, la focale analytique de la science anthropologique commença à se resserrer sur la *figure* de l'anthropologue. Tentant de faire un pas de plus vers cet anthropologue *mal-à-l'aise*, nous nous sommes penchés sur le champ de l'anthropologie des émotions - sur les traces de *l'affective turn* (Ticineto Clough & Halley, 2007) - afin d'explorer non plus la *figure* de

---

<sup>45</sup> «Je ne peux pas dire que les moments passés dans cette maison ont été agréables. La puanteur, la fumée, le vacarme des gens des chiens et des cochons - la fièvre qui probablement ne m'a pas lâchée pendant ces journées : tout était cause d'irritation. Les trois nuits où j'ai dormi là furent mauvaises; durant cette période, j'étais en état d'épuisement total» (1985 : 70).

<sup>46</sup> «Even saying "I am an anthropologist, this is fieldwork", is a classic form of the use of a method to drain anxiety from situations in which we feel complicitous with structures of power, or helpless to release from suffering, or at a loss as to whether to act or observe» (1996 : 6).

<sup>47</sup> Because fieldworkers know that their written products - theses, dissertations, articles, and books - are the basis of their reputations, the fear of analysis may become paralyzing. Some field researchers get so anxious that they put aside their project for a long time or abandon it altogether» (1993 : 24).

<sup>48</sup> «Souvent il [l'anthropologue] est anxieux de faire admettre qu'il n'est pas "comme eux" (les autres blancs), et qu'il n'est pas là "pour ça" (les exploiter, les dominer, les espionner)» (2012 : 63).

<sup>49</sup> «Specifically, as the fieldworker engages in the process of developing new relationships, asking people information, or learning how to behave in new social worlds, he or she almost inevitably experiences anxiety, insecurity, depression, embarrassment, and discomfort. (1987 : 276).

l'anthropologue, mais l'anthropologue *lui-même*, dans sa corporalité. Ce faisant, nous avons découvert l'importance du rôle joué par l'émotivité dans les processus cognitifs et sociaux et partant, la vulnérabilité émotionnelle (et donc charnelle) du chercheur en anthropologie; affecté par le monde des phénomènes qui l'entoure, profondément empathique (et donc réceptif) à ce dernier, c'est l'entièreté de la *chair* de l'anthropologue qui ressent, bouge, pense, observe, participe et, finalement, s'expose. Nécessairement impliqué avec son corps (et donc émotionnellement) dans son travail, l'anthropologue ne peut éviter de ressentir de l'angoisse (Devereux, 1980)<sup>50</sup>.

Mais, plus qu'un simple affect parmi tant d'autre, nous avons découvert que l'angoisse pouvait nous servir *d'indicateur* pour étudier l'impact émotionnel de la discipline anthropologique sur celui qui la pratique. En effet, la thématique de l'anxiété se répandant et s'allongeant autant en amont qu'en aval du terrain, semble constituer la colonne vertébrale du *continuum d'affects* ainsi éprouvés par l'anthropologue.

Enrichis et aguerris par ces investigations, reste maintenant pour nous à mettre au point un dispositif d'analyse à même de rendre compte de ce *continuum d'affects*, de l'étudier, de le scander afin de mettre à jour les différentes variations du spectre de l'anxiété du travail d'anthropologue. Pour ce faire, il nous faut rester vigilant et ne pas sombrer dans les couloirs du dédale brumeux que représente le champ de l'anthropologie des émotions (champs qui reste, encore aujourd'hui, au stade de chantier<sup>51</sup>). Fort de nos découvertes dans le domaine, nous ne pouvons céder à la facilité théorique (métaphysique, pourrait-on dire) et épistémologique de séparer à nouveau le corps et l'esprit de l'anthropologue, postuler une ontologie de l'être humain qui ne prendrait pas en compte ces découvertes et réduire l'étude des affections du chercheur en anthropologie à un simple catalogue encyclopédique. Nous nous devons, avant de finalement accéder à l'étude des matériaux empiriques - et donc rencontrer enfin le *visage*<sup>52</sup> de certains anthropologues -, de faire un dernier effort théorique et fournir les éléments permettant de redéfinir certaines coordonnées anthropologiques de notre compréhension de la machinerie de la *chair humaine* afin de posséder, pour la suite, un dispositif d'analyse théorique solide qui s'accorde avec tout ce que nous avons déjà découvert et étudié.

---

<sup>50</sup> « L'impact traumatique d'un évènement potentiellement anxiogène décroît sensiblement si on y est préparé ou si, pour parler le langage de William James, on a d'emblée une "connaissance sur" la situation avec laquelle on est sur le point de se "familiariser". [...] L'étude de l'ethnologie à l'université arme très efficacement l'ethnologue contre l'impact de l'expérience effective sur le terrain quoi qu'elle ne puisse, bien sûr, l'immuniser *complètement* contre le choc [...]. » (Devereux, 1980 : 130)

<sup>51</sup> Voir *Supra*.

<sup>52</sup> Je reviendrai plus longuement sur ce concept de *visage* lorsque nous passerons à l'analyse empirique des matériaux récoltés.

## 2. Nouvelles coordonnées anthropologiques : pour une ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine.

« Ainsi s'impose, du fait du ressentiment de certaines chairs contre l'excès de flux, la séparation entre deux mondes, opposant le flux absolu d'un côté et son organisation rationnelle de l'autre, là où devrait au contraire prévaloir - pour la vie de la chair et pour les besoins du flux - leur articulation. »

Barbara Stiegler, Nietzsche et la critique de la chair.

La tâche qui m'incombe, à savoir tenter de percevoir, analyser et «quantifier» l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, est malaisée et délicate et ce, pour plusieurs raisons. On l'a vu, l'une d'entre elles est évidemment le flou et la diversité théorique qui caractérisent l'anthropologie des émotions. En l'absence d'un cadre théorique précis, il nous faut en élaborer un qui tienne la route (et qui soit mobilisable) *from scratch*. C. Lévi-Strauss, dans sa *Pensée sauvage* (1962) évoquait, à l'égard du savoir scientifique encore non paradigmatique, la métaphore du *bricoleur* qui, je pense, trouve un écho tout à fait percutant dans notre cas.

Ainsi, devons nous, eu égard aux découvertes que nous avons faites précédemment, chercher à rendre compte de l'anxiété de l'anthropologue pratiquant l'anthropologie en établissant une ontologie de la *chair humaine* capable de saisir d'un seul geste l'entièreté du *continuum d'affects* éprouvés. Alors, et seulement alors, nous serons à même de décrire ce *continuum d'affects*, de le représenter et d'en expliquer les pôles, le fonctionnement et l'intérêt. Bref, notre but est maintenant de *bricoler* un dispositif théorique nous permettant d'analyser les discours récoltés afin de démontrer empiriquement l'existence de nos découvertes théoriques.

### 2.1. Le concept de chair : De F. Nietzsche à B. Spinoza

#### 2.1.1. La chair nietzschéenne

Nous sommes parvenus, au travers de notre analyse théorique, à comprendre l'importance que l'émotion joue dans les processus cognitifs et sociaux du corps humain; plus qu'un simple observateur ou même un simple participant, l'anthropologue est un être affectable et affecté par le monde extérieur. C'est en lui, profondément et intimement puisqu'émotionnellement, dans la machinerie de sa *chair* que se joue certains processus de perception, de compréhension et d'action :

comme le précise M. Arino, « l'homme [...] est défini en fonction du contact à partir duquel il construit une réalité. Les sciences humaines viennent alors flirter avec les sciences cognitives. La représentation n'est plus extérieure et imposée à l'homme, mais l'esprit en devient son berceau » (2007 : 96). C'est en effet au *contact* de cet « extérieur » que l'organisme de l'anthropologue réagit avant tout. Tenter de comprendre alors l'implication d'une telle observation - pourtant triviale -, pour notre étude de l'anxiété du métier d'anthropologue, nécessite de faire un petit détour théorique et nous pencher sur les réflexions de l'un des plus importants penseurs du XIXe et du XXe siècle : F. Nietzsche<sup>53</sup>.

Dans un livre d'une densité et d'une précision impressionnante, B. Stiegler interroge le concept de « chair » chez F. Nietzsche (2011). Pour ce dernier, le monde est avant tout un grand chaos<sup>54</sup>, une forme matricielle de l'ensemble de « tous les possibles ». Ce « chaos » compose la fondation de notre monde, de notre réalité. L'expérience phénoménologique de l'existence ne serait alors que *l'expérience* de certains possibles compris dans cette matrice. Cet ensemble de vécus chaotiques est ce que F. Nietzsche appelle « le flux » (*über-fülle*). Ainsi, chaque *chose* (aussi bien organique qu'inorganique) dans l'univers, dans le cosmos comme sur terre, subit la *pression* de ce flux. Chaque chose, de par le fait qu'elle *est*, rentre en *contact* avec l'ensemble de ces possibles. L'ensemble de ces *étants* se *frictionnent* alors avec le flux. De cette friction inévitable, chaque chose retient, à sa manière propre, l'empreinte de ce flux *en* son corps, en sa *chair*. De même que le galet *incorpore* dans sa roche les pressions incessantes des courants maritimes, au point de voir sa forme, sa matérialité, se transformer jusqu'à en devenir lisse, de même l'homme incorpore en lui (dans sa *chair*, son *leib*) les différents « courants d'expériences et de vécus » que forme son existence individuelle. Comme pour le galet, c'est l'incorporation de ces différents possibles, et la combinaison unique de ces possibles, qui définit l'histoire individuelle de tous les individus. La *chair* nietzschéenne devient ainsi ce lieu de réception du flux, l'enjeu de sa friction.

Cette thèse philosophique de *l'incorporation* a, empiriquement et sociologiquement, été exploitée et démontrée par P. Bourdieu et sa théorie de *l'habitus* (Bourdieu, 1980 ; Bourdieu, 1972). Amendée par la théorie dispositionnaliste et contextualiste B. Lahire, l'intuition nietzschéenne du processus sociologique d'incorporation charnelle devient une évidence scientifique. En effet, la métaphore du « pli » qu'utilise B. Lahire comme image aidant à sa compréhension globale de

---

<sup>53</sup> A l'instar de F. Lordon, je pense que les sciences sociales ont grand intérêt à se tourner à nouveau vers la philosophie afin de parvenir à étendre leurs champs d'analyses et « penser leurs impensés » (2013 : 60). C'est pourquoi, afin de recadrer notre compréhension de la *chair* humaine (anxieuse), je n'hésiterai pas à me pencher successivement sur certaines réflexions de F. Nietzsche et B. Spinoza.

<sup>54</sup> Dans son *Gai Savoir* (1993 : 212), F. Nietzsche précise que « la condition du monde est [...], de toute éternité, le chaos, non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme [...] ».

l'individu social est fort proche de la conception nietzschéenne de la machinerie de la *chair* : « les acteurs ont traversé dans le passé et traversent en permanence de multiples contextes sociaux [...] ; ils sont les fruits (et les porteurs) de toutes les expériences [...] qu'ils ont vécu dans de multiples contextes. [...] Autrement dit, l'acteur individuel est le produit de multiples opérations de plissements (ou d'intériorisation) et se caractérise donc par la multiplicité et la complexité des processus sociaux, des dimensions sociales, des logiques sociales, etc., qu'il a intériorisés » (Lahire, 2011 : 343).

Seulement voilà, pour F. Nietzsche, cette *chair* incorporatrice prendrait le risque de se voir imploser et s'écoeurer elle-même si elle ne temporisait pas le flux. Si, inconsciente<sup>55</sup>, elle se contentait de dire « oui » à tous les possibles, à l'entière de ceux-ci, cette *chair* ne pourrait, à elle seule, résister à la pression du flux. La friction, entre la chair et la somme phénoménale de ces possibles, lui serait fatale. Dès lors, cette *chair* doit impérativement apprendre à dire « non ». La *chair* se doit de temporiser le flux se frictionnant à elle. Elle se doit de réduire le tempo de ce flux se déversant sur elle sans aucune limite (Stiegler, 2011).

Chez F. Nietzsche, deux identités-concepts permettent d'appréhender cette problématique de la *friction charnelle* - l'impact émotionnel (puisque charnel) du monde extérieur sur l'organisme humain - d'une manière fort intéressante. Ce sont les figures d'Apollon et de Dionysos qui, sans jamais se confondre mais cherchant sans cesse à s'allier l'un l'autre, permettent de caractériser métaphoriquement cette lutte de la *chair* pour sa survie (Nietzsche, 1986) : Dionysos - incarnation de cette pulsion de la vie en pleine effervescence, de ce « oui » systématique aux expériences, de ce *trop*, de cette volonté volcanique, de cette extase, de cette sortie de soi, du chaos pulsionnel, mais également de cette passivité du souffrir -, principe à la base de la vie de la *chair*, ne peut survivre sans Apollon - incarnation de cette réification du réel, de la délimitation des possibles, de ce « non » au *trop plein* du flux, de cette individualisation, de la belle forme mais également de cette faculté active de représenter -. Comme le précise B. Stiegler, « sans Apollon, l'expérience dionysiaque ne pourrait ni durer ni s'endurer » (2011 : 47) et sans Dionysos, Apollon assécherait la *chair*. La possession de la *chair* par l'une ou l'autre figure, exclusivement, ne peut être tenable car, « s'il y a un danger du dionysiaque -auquel il faut toujours s'exposer, mais dans lequel il ne s'agit jamais de plonger sans mesure (apollinienne) de protection -, il y a donc aussi un danger de l'apollinien. A ces deux dangers correspondent deux façons de mourir. L'une (tragique) par trop d'exposition à l'excès. L'autre (socratique) par un excès de protection contre l'excès. (Stiegler, 2011 : 119).

---

<sup>55</sup> Le terme doit ici être entendu en son sens commun, c'est-à-dire « agissant sans logique ni réflexion », mais aussi au sens psychanalytique du terme, c'est-à-dire, littéralement, « sans conscience ».

Dans le cadre de notre étude, ces deux entités-concepts peuvent nous être d'un grand secours pour la compréhension de l'impact des phénomènes *anthropologiques* sur la personne de l'anthropologue et pour la confrontation de cette analyse avec les matériaux empiriques<sup>56</sup>. En effet, le concept nietzschéen de la *chair* nous permet de synthétiser les informations que nous avons découvertes lors du premier point de cette analyse théorique.

D'abord, chez F. Nietzsche, la *chair* n'est pas l'égale du *corps*. Comme le précise D. Le Breton, notre conception du *corps* découle d'une tradition historico-philosophique héritière de préceptes de Descartes, de l'idée d'une séparation franche entre *l'esprit* (la raison) et le *corps* (l'irrationnel) (Le Breton, 2000). Or, nous l'avons vu, cette séparation du corps et de l'esprit n'a pas de sens scientifique puisque l'organicité de notre matérialité intervient, au travers de sa déclinaison émotive, dans le fonctionnement de nos processus cognitifs<sup>57</sup> (Damasio, 2006 ; Damasio, 2003). Chez F. Nietzsche, le corps et l'esprit sont intrinsèquement liés et se synthétisent dans le concept de *chair* (Stiegler, 2011).

Ensuite, le terme cristallise *déjà en lui* l'importance de l'influence des événements extérieurs sur la constitution et la survie de cette *chair* : le flux phénoménologique de « tous les possibles » vient littéralement s'abattre et constituer la composition et les réflexes de cette *chair*<sup>58</sup>. C'est donc étymologiquement que le concept de *chair* se rapproche de notre sujet d'étude, à savoir *l'impact émotionnel (et donc charnel) de phénomènes (anthropologiques) sur celui qui les expérimente (l'anthropologue)*.

Enfin, Apollon et Dionysos, ces deux pulsions fondamentales et explicatives de la machinerie de la *chair*, ressemblent, à s'y méprendre, aux deux pôles pratiques, méthodologiques et professionnels qu'intuitivement, l'on pourrait attribuer au praticien de l'anthropologie : l'observation et la participation. En effet, historiquement, la *méthode* anthropologique repose sur ce concept « d'observation participante »<sup>59</sup>. Et si, pour certains, aujourd'hui encore, l'observation participante représente la pierre angulaire méthodologique, épistémologique et théorique de la

---

<sup>56</sup> Dans son *Pattern of Culture* (1943), R. Benedict en avait également appelée aux déités Apollon et Dionysos mais pour rendre compte de relativisme culturel de diverses sociétés. Ce faisant, elle créa une dichotomie franche entre les peuples apolliniens » et les peuples « dionysiaques ». Bien que dans ce mémoire je reprenne à mon compte les deux déités grecques, l'analyse qui en découle n'est en rien comparable avec celle de R. Benedict.

<sup>57</sup> Voir *Supra*.

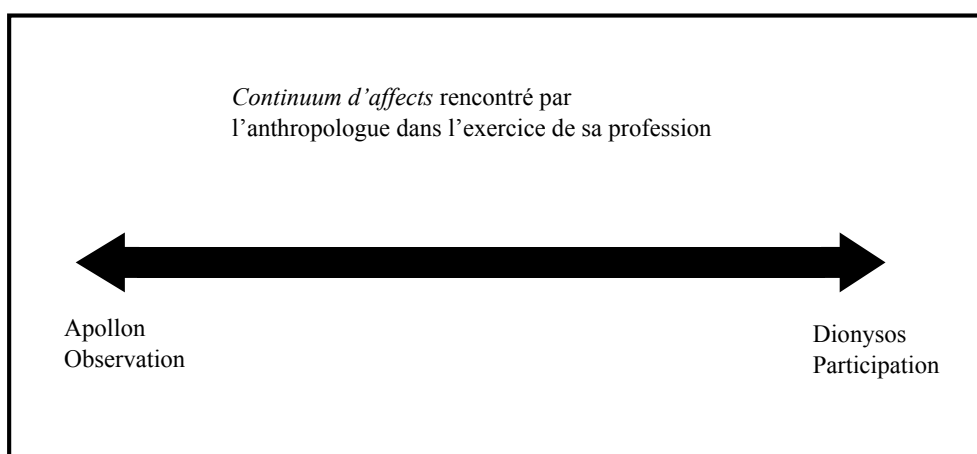
<sup>58</sup> Voir *Supra*.

<sup>59</sup> Traditionnellement, l'activité anthropologique se démarque de ses proches cousines (la sociologie ou la psychologie) par une méthodologie particulière - à savoir l'observation participante. Cette méthode est imputée à B. Malinowski. Pour ce dernier, l'observation participante était, pour faire court, une façon systématique « d'observer de manière directe et durable les sociétés qui sont l'objet de l'étude ethnographique » (Géraud, Leservoisier & Pottier, 2007 : 24). Pour ce faire, seule une « imprégnation, acquise au prix d'un séjour durable et d'une réelle implication au sein de la communauté, permet de comprendre les interactions quotidiennes qui forment la matière de l'observation ethnographique, d'en dénouer les structurations implicites, et d'en faire sens avec des situations singulières et concrètes » (Géraud, Leservoisier et Pottier, 2007 : 26).



profession de l'anthropologue (Géraud, Leservoisier & Pottier, 2007; Ghasarian, 2002; Copans, 2005.), pour notre enquête, la notion semble un bon point de départ pour définir les « pôles » anxigènes de notre *continuum d'affects* que provoque l'anthropologie sur l'anthropologue. Comme l'a montré B. Soulé, quelles que soient les positions théoriques et/ou épistémologiques du chercheur en anthropologie, qu'il choisisse « la primauté de l'implication interactionnelle et intersubjective sur la prétention à l'observation objective »<sup>60</sup> (2007 : 131) ou son contraire, le travail de l'anthropologue se situe systématiquement entre l'observation et la participation (Soulé, 2007). Or, « ce qui est divinisé par Apollon, c'est la visibilité comme telle. [...] Apollon est intimement associé à la vue » (Stiegler, 2011 : 68) alors que Dionysos représente l'extase, la sortie de soi, le danger du trop plein et celle du trop loin et, ce faisant, s'accorde parfaitement avec la notion de participation anthropologique : « participer, c'est aussi souvent jouer à être quelqu'un d'autre, une entreprise où l'anthropologue flirte avec le danger, la sortie de soi dans l'autre » (Berliner, 2013 : 152).

Ainsi, grâce au concept de *chair* chez F. Nietzsche, nous sommes parvenus à synthétiser les connaissances et les postulats épistémologiques que nous avons « déterrés » de ce « chantier scientifique » que sont les émotions en un seul concept, et en plus, grâce à lui, nous commençons à entrevoir (voir **fig. 1**) à quoi pourrait ressembler ce fameux *continuum d'affects* avec, d'un côté, l'observation (Apollon), et de l'autre, la participation (Dionysos).



**fig. 1** : Première ébauche du *continuum d'affects* rencontré par l'anthropologue dans l'exercice de sa profession.

<sup>60</sup> Comme ont pu le faire J. Favret-Saada (1977) et L. Wacquant (2000), par exemple.

Intuitivement, déjà, on le comprend, puisqu'un « danger » menace la *chair* de l'anthropologue à chaque extrémité de ce *continuum*, de l'anxiété est générée de part et d'autre de ce *continuum* et c'est avec prudence et profondeur qu'il nous faudra chercher à saisir alors l'impact d'Apollon et Dionysos sur l'anthropologue.

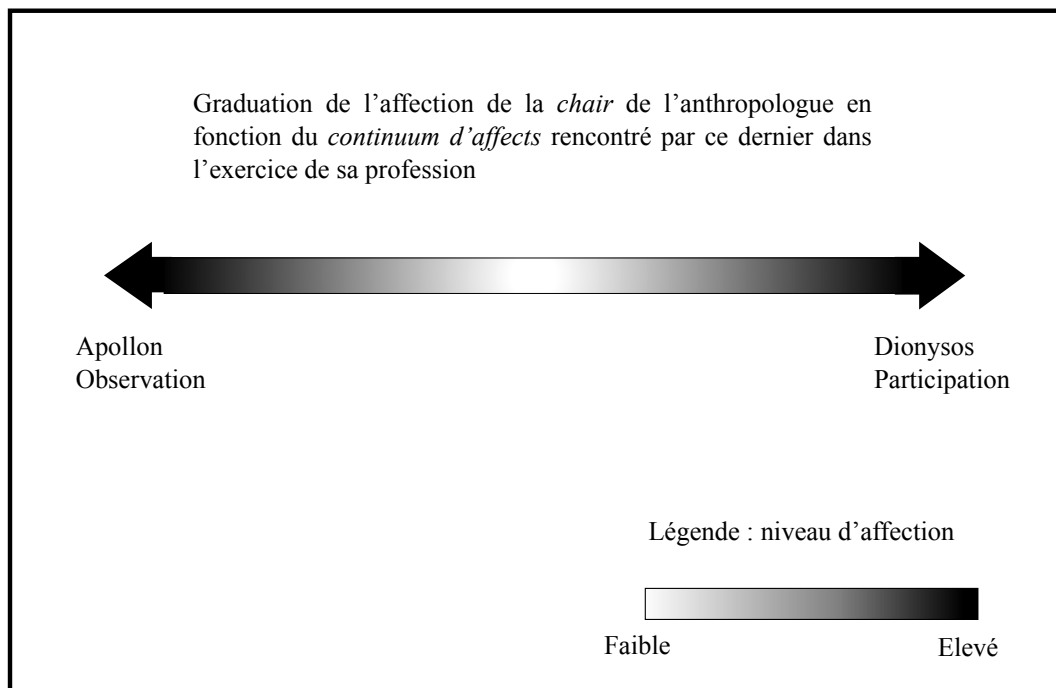
### 2.1.2. *La chair spinoziste*

A raison, plusieurs ouvrages participant à *l'affective turn* que nous avons étudié plus haut mobilisent, dans leurs analyses socio-anthropologiques, les intuitions philosophiques de B. Spinoza (Lordon, 2013 ; Ticineto Clough & Halley, 2007). L'avantage de B. Spinoza, c'est qu'il nous offre « a new ontology of the human or, rather, an ontology of the human that is constantly open and renewed » (Ticineto Clough & Halley, 2007 : x). En effet, en abordant de front la question des émotions, le philosophe place les affects et (surtout) le processus d'affection au centre de son ontologie de l'humain. Pour ce dernier, « la force motrice fondamentale des comportements individuels - c'est l'énergie du désir ; les causes de premières instances [...] qui décident des orientations de cette énergie et font se mouvoir l'individu dans telle direction plutôt que dans telle autre - ce sont les affects » (Lordon, 2013 : 77). Pour B. Spinoza, donc, « le *conatus*, force d'activité générique et intransitive, c'est-à-dire *telle quelle sans objet*, a besoin d'une affection, a besoin d'être affecté, pour trouver ses orientations concrètes et être déterminée comme *désir* de poursuivre tel objet plutôt que tel autre. Ce sont donc les affections par les choses extérieures, et les affects qui s'ensuivent, qui mettent les corps en mouvement, faisant d'eux des corps concrètement désirants, par là déterminés à accomplir des choses particulières (Lordon, 2013 : 78). Mais, alors que les affects regroupés dans la catégorie de « joie » ont tendance à stimuler l'énergie du désir de l'individu, les affects regroupés dans la catégorie de « peine » ont, quant à eux, tendance à réduire cette énergie du *désir*.

Ainsi résumé par F. Lordon sous l'expression de « structuralisme des affects » (2013), la pensée du philosophe amstellodamois transcende la simple proposition philosophique d'une ontologie de l'humain et devient un véritable postulat sociologique cohérent et précieux pour qui chercherait à étudier l'importance de l'affection sur la machinerie de la *chair*. En effet, d'une part la philosophie spinoziste des affects considère le corps et l'esprit comme une seule et même chose (Bove, 2009 ; Lordon, 2013). Ce faisant, cette conception de *l'organicité* rejoint à la fois les découvertes les plus bouleversantes des neurosciences sur le domaine de l'émotivité (Damasio, 2006 ; Damasio, 2003) et le concept de *chair* nietzschéen comme nous l'avons développé plus haut.

D'autre part, il ajoute à ces différentes notions une dimension supplémentaire non négligeable : l'idée qu'un affect diminue ou augmente le *désir* (au sens spinoziste du terme) et, partant, influence grandement le *mouvement* de la *chair* et donc sa capacité à percevoir, incorporer, penser, observer ou bien participer. Chez B. Spinoza comme chez F. Nietzsche, ce mouvement est double, intérieur et extérieur : « associé au mouvement, l'émotion signale les formes supérieures de la vie, l'animal se distinguant du végétal et de l'inorganique par sa capacité à être non seulement *mu*, mais *ému*, c'est-à-dire mis en mouvement, de l'intérieur, par ce qui - de l'extérieur - l'affecte. » (Stiegler, 2009 : 185). La contribution de la théorie spinoziste des affects est donc, pour notre étude, double également. Comme le résume assez sobrement P. Ticineto Clough & J. Halley, « the affect pose a problematic correspondence across each of the divides: between the mind's power to think and the body's power to act, and between the power to act and the power to be affected » (2007 : xi).

Ainsi, la conception de l'affect chez B. Spinoza nous permet d'envisager une graduation dans l'échelle de quantification de l'impact émotionnel des phénomènes (anthropologiques) sur celui qui les expérimente (l'anthropologue). Séquencer notre *continuum d'affect* devient alors chose facile : une *chair* peut s'exposer plus ou moins fortement à l'un (Apollon) ou l'autre (Dionysos) des pôles du *continuum* et, graduellement, selon l'intensité de cette exposition, peut voir son *désir* augmenter ou diminuer provoquant, inévitablement, un ressenti émotionnel puissant (ou moins puissant) et générant alors de l'angoisse de manière plus ou moins intense (voir **fig. 2**).



**Fig. 2** : Influence des affects sur le *désir* de l'anthropologue.

## 2.2. L'angoisse comme indice de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur la *chair* de l'anthropologue

L'ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine que nous venons de mettre à jour, nous permet de conforter nos intuitions et ainsi fonder les bases d'un outillage théorique à même de rendre compte de l'importance de l'impact émotionnel d'une expérience phénoménologique du monde sur celui qui l'expérimente. Néanmoins, il nous reste encore à faire deux choses. D'abord « figoler » notre bricolage théorique afin de perfectionner sa capacité à être mobilisé *précisément* dans le cadre d'une enquête sur l'angoisse à *être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie et ensuite, relier cet outil avec la réalité du *métier* d'anthropologue.

### 2.2.1. L'empathie comme choix de curseur

Si, bien que nous ne nous soyons pas encore véritablement plongé dans l'analyse *stricto sensu* de l'anxiété de la profession anthropologique, on ne peut déjà plus nier l'importance de la dimension émotionnelle dans l'exercice de la profession<sup>61</sup> et partant, l'anxiété que cette *prise* émotionnelle (au sens de J. Favret-Saada) suscite chez l'anthropologue (Devereux, 1980). L'angoisse, nous l'avons vu, plus qu'un simple affect, se retrouve partout et s'insuffle dans la *chair* de l'anthropologue au travers de l'empathie. Mais, nous en tenir à cette simple formulation, ce serait réduire l'angoisse anthropologique à la simple rencontre d'avec l'Autre, au simple contact de l'altérité humaine. Or, comme le suggère la philosophie nietzschéenne et spinoziste, la *chair* est affectée par *l'ensemble* de tous les possibles, c'est-à-dire que l'affection ne peut se limiter au simple contact inter-humain. Certes, on s'en doute, ce contact doit être l'une des causes majeures de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue mais, néanmoins, réduire l'ouverture *charnelle* de la posture (méthodologique) de l'empathie à sa seule dimension sociale, ce serait nous réduire le champ d'analyse de cet ensemble de phénomènes qui doivent *nécessairement* (puisqu'ils le *peuvent*) *infecter* l'anthropologue effectuant son métier et ainsi nous priver de tout un pan de l'activité exercée l'anthropologue.

---

<sup>61</sup> « Souvent, les domaines de la participation nécessitent l'engagement de l'ethnologue dans des univers dont l'intensité émotionnelle se révèle particulièrement forte pour lui » (Berliner, 2013 : 155).

<sup>62</sup> Voir *Supra*.

C'est pourquoi, j'aimerais maintenant tenter d'élargir artificiellement la notion d'empathie afin que celle-ci ne se limite plus à sa simple fonction neuronale de « miroir »<sup>62</sup> mais qu'elle devienne ce point d'ouverture de la *chair* à l'ensemble des phénomènes.

Entre la possession par Apollon ou par Dionysos<sup>63</sup>, la *chair* de l'anthropologue balance! L'art du métier, si l'on devait le résumer ainsi, serait sans doute la parfaite union entre ces deux moments, entre ces deux postures (Olivier de Sardan, 2008; Soulé, 2007; Augé, 1994) : « Dionysos (le souffrir passif) et Apollon (le représenter actif) s'opposent et se distinguent analytiquement comme deux figures qui ne se confondront jamais. Mais l'enjeu de l'art [anthropologique] est de dévoiler et de réaliser tout à la fois leur « accouplement », de mettre en lumière où et comment la passivité du sentir et la spontanéité du représenter s'articulent l'une l'autre » (Stiegler, 2011 : 82). Ainsi, on le comprend, il existerait *théoriquement* une posture méthodologique et épistémologique dans laquelle l'anthropologue serait en parfaite adéquation avec les préceptes de sa science. Cette « parfaite posture », cet « idéal de l'ethnologue »<sup>64</sup>, contrairement à ce que tous les manuels anthropologiques racontent, contrairement à ce que l'expérience professionnelle de terrain rapporte, permettrait de « penser son implication au moment où l'on s'implique », permettrait à la « prise » et la « reprise » (Favret-Saada, 2009) d'avoir lieu en même temps et empêcherait la schizophrénie inhérente au métier d'anthropologue d'exister<sup>65</sup>. Cela étant, on peut facilement supposer que l'angoisse - en partie inhérente et générée par cette déchirure épistémologique et méthodologique - n'existerait pas. Dans ce monde parfait où l'anthropologue pourrait engager toute sa *chair* dans son métier tout en se préservant de l'impact des phénomènes sur celle-ci, « l'angoisse à la méthode » (Devereux, 1980) n'aurait plus aucun sens. Alors, *et alors seulement*, l'ouverture de la *chair* sur le monde extérieur serait optimum et partant, la nature de *l'empathie* - comprise dorénavant comme l'ouverture affective à l'ensemble des phénomènes qui peuvent potentiellement affecter l'être humain - serait sereine, paisible, pondérée.

Malheureusement, la réalité empirique ne rencontre jamais cette « posture parfaite » et l'anthropologue, maintenu à sa condition d'humain - cet être dont la « digestion véritable, le vécu,

---

<sup>63</sup> C'est-à-dire l'enclenchement dispositionnaliste et contextualiste des mécanismes socio-cognitifs et émotionnels nécessaires à la posture de « l'observateur » ou bien à celle du « participant ». Contentons nous pour le moment de cette explication de la notion. Nous verrons plus loin que celle-ci peut véritablement aider à la compréhension du phénomène de l'impact de la dimension émotionnelle de la profession sur l'anthropologue.

<sup>64</sup> « L'idéal de l'ethnologue es d'être assez distancié pour comprendre le système comme système et assez participant pour le vivre comme un individu » (Augé, 1994 : 44).

<sup>65</sup> Pour M. Arino comme pour pratiquement tous les anthropologues (ou les savants des sciences humains et sociales en général) « penser son implication au moment où l'on s'implique engendre l'absence d'implication [...] » (2007 : 17). Ou, pour le dire encore autrement, « [...] l'observation participante est un contre-sens, car il est impossible d'observer les gens d'en haut et de participer à l'action à leurs cotés [...]. Par sa démarche, l'anthropologue se condamne à 'danser sur le fil d'un paradoxe' et à jouer le rôle schizophrène du commentateur-joueur » (Narby, 1995 : 20).

le faire entre-en-soi, l'incorporation [est avant tout l'expérience du] *tourment* » (F. Nietzsche cité par Stiegler, 2011 : 214) - expérimente l'angoisse *empathique*, c'est-à-dire qu'il éprouve des difficultés à gérer l'incorporation du flux phénoménal des événements, l'ouverture de sa *chair* face à ce qu'il observe, pense et vit. Ainsi, sans cesse ballotté d'une expérience « imparfaite » à l'autre, l'impact émotionnel le met doublement en mouvement, extérieurement et intérieurement. Partant, la perturbation émotionnelle devient objet de trouble, d'angoisse, de mouvement : « comme le terme *Emotion* d'origine latine, *Erschütterung* a lui aussi le sens médical d'un choc ou d'une commotion [...]. Signalant une discontinuité toujours possible entre les anticipations des vivants et ce qui leur advient effectivement, l'émotion est l'indice d'un *excès des événements* sur les prévisions du vivant [...]. L'émotion se signale donc par une ambivalence essentielle : étant ce qui meut les vivants les plus mobiles (les animaux), elle est aussi ce qui les troubles et ce qui les perturbe » (Stiegler, 2009 : 185).

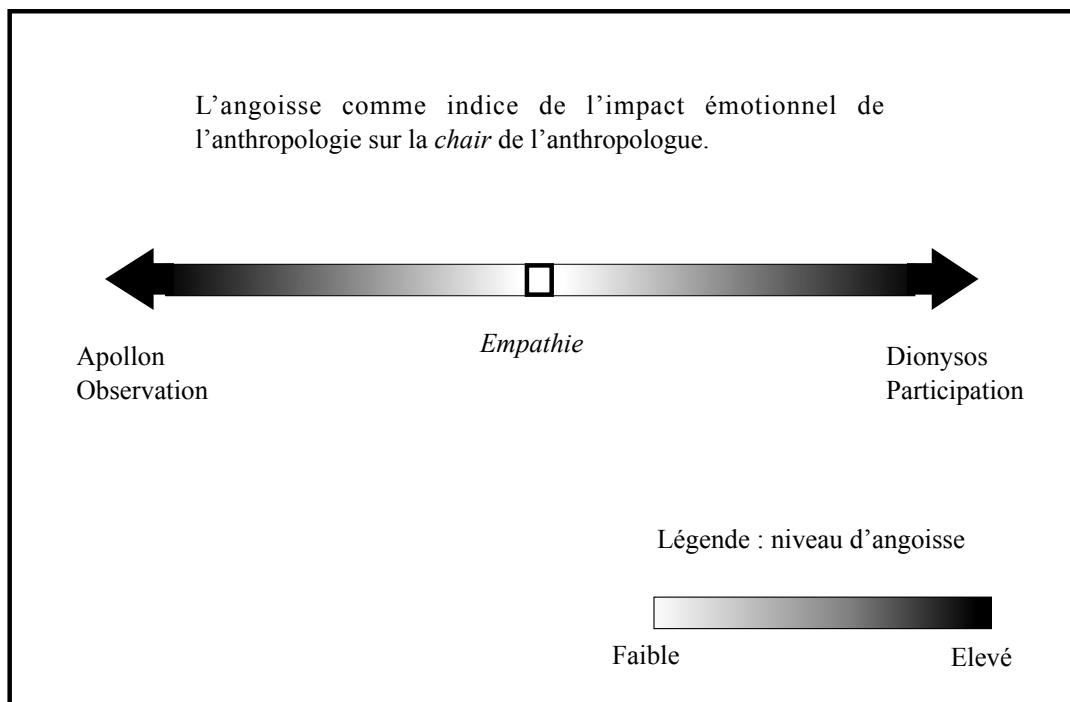
Ainsi, l'émotion (dont le degré d'impact sur la *chair* dépend de beaucoup de paramètres sociaux et cognitifs extrêmement complexes à repérer et surtout énumérer exhaustivement) bouge et fait bouger. Et, dans le premier cas, c'est grâce à l'ouverture sur le monde de la *chair* - *l'empathie* - que l'on peut observer, analyser et étudier l'impact de l'émotion sur l'anthropologue.

La notion *d'empathie* ainsi élargie au simple processus neuronal permet alors de jouer les curseurs sur le *continuum d'affects* qu'éprouve l'anthropologue dans l'exercice de sa profession. Par exemple, si l'on place *l'empathie* au centre de celui-ci, l'angoisse sera nulle puisque cette posture correspond à ce que j'ai appelé plus haut la « parfaite posture ». Mais, une fois le corps de l'anthropologue en *mouvement*<sup>66</sup>, en fonction de l'expérience expérimentée, le curseur se déplacera plus ou moins fortement vers l'un ou l'autre pôle du *continuum*. Ce déplacement représentera alors la difficulté pour l'anthropologue à canaliser l'impact émotionnel de l'expérience sur sa *chair*. Plus cette difficulté sera grande, plus l'angoisse se fera précise et aiguë (voir **fig. 3**).

---

<sup>66</sup> La notion de *mouvement* ne doit pas ici se limiter au simple déplacement physique du corps. On l'a vu et répété, l'émotion meut également la *chair* de l'individu qui ne serait pas, pour autant, en train d'effectuer une action physique particulièrement éprouvante. Le *mouvement* correspond donc à la fois au « *mu* et *ému* » de la définition qu'en donne B. Stiegler.

On verra plus tard qu'en plus de cela, l'idée de mouvement nous permet de saisir une angoisse bien spécifique à l'anthropologie et nous permet également d'approfondir l'explication phénoménologique de l'expérience anthropologique de l'angoisse.



**Fig. 3** : L'*empathie* comme curseur du niveau d'angoisse éprouvée par la *chair* de l'anthropologue.

### 2.2.2. *Précisions anthropologiques sur le contenu du dispositif*

S'il est vrai que notre dispositif commence à prendre forme et que la prospection théorique, sa synthèse et son utilisation commence à faire sens, il reste que l'on voit mal comment l'on pourrait réduire l'ensemble des expériences affectives de la profession d'anthropologue au seul écart entre Apollon et Dionysos sans chercher à préciser encore plus leurs liens respectifs avec les angoisses et les difficultés émotionnelles de l'anthropologue.

Loin de se limiter au terrain (dont l'impact émotionnel se situera sur le versant droit du *continuum*), l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue se produit également en amont et en aval de celui-ci (Caratini, 2012). Si la figure de Dionysos semble parler d'elle-même pour saisir cet impact émotionnel *au niveau de la participation*, la figure d'Apollon nécessite néanmoins qu'on en précise un peu la nature. En effet, l'observation - représentée par Apollon - ne se limite pas à la simple activité de « regarder et prendre note » sur le terrain. Certes, elle s'y réfère mais cela n'épuise pas pour autant son contenu notionnel. Apollon incarne également « la belle forme » et, ce faisant, c'est toute l'activité qui ne consiste pas à participer au terrain ethnographique qu'il peut représenter. Ainsi, c'est toute cette activité de « reprise » (Favret-Saada, 2009), de rédaction du texte scientifique, de la consultation et la confrontation des collègues, des

imbroglios administratifs, du retour parmi les siens, etc. que la figure d'Apollon permet d'incarner. Bref tout ce qui fait qu'au final, le document scientifique anthropologique est « beau », c'est-à-dire conforme aux critères d'évaluation de la discipline scientifique. Et, d'après G. Devereux, ce versant de la discipline est également anxiogène : « tandis que la protection fournie par la position scientifique est seulement temporaire, et souvent ne dure que tant qu'on est effectivement engagé dans le travail scientifique, l'activité scientifique en tant que telle peut, par elle-même, atténuer davantage l'épreuve consciente de l'angoisse par une abréaction partielle des tensions au travers de l'activité. Toutefois, dès que cesse cette activité, l'angoisse non consciemment éprouvée auparavant peut se manifester avec une intensité douloureuse, caractéristique du "retour du refoulé" » (Devereux : 1980 : 131). Il m'incombera de confirmer empiriquement les propos de l'ethno-psychiatre.

En outre, n'oublions pas que si les événements extérieurs influencent le comportement de la *chair* de l'anthropologue, celui-ci possède également le pouvoir d'affecter ces mêmes événements. Ce que je veux dire c'est qu'en produisant du savoir scientifique, l'anthropologue affecte la discipline anthropologique qui, en retour, l'affectera à nouveau. Ainsi, le fait que l'anthropologue soit un acteur potentiellement *affectant* joue un rôle dans le fait qu'il est *affecté*. Ce fait doit également se retrouver sur notre *continuum d'affects*. Puisque ce dernier se doit de rendre compte - de la manière la plus explicite possible - de la nature profondément angoissée de l'anthropologue, « déchiré qu'il est entre le monde académique et celui auquel il entend participer » (Berliner, 2013 : 155).

Enfin, au delà des extrêmes du *continuum*, on doit supposer un « danger » véritable pour la *chair* de l'anthropologue. Même si, bien évidemment, ce sont les angoisses qui nous intéressent et non les maladies (mentales ou autres), on peut, hypothétiquement, déduire en amont de l'analyse empirique, des « cas extrêmes » d'angoisses qui, de par leurs intensités, provoqueraient une véritable *maladie*<sup>67</sup> chez l'anthropologue, transformant sa *chair* sensible en *chair* cacochyme. A droite (Dionysos), d'une manière assez évidente, c'est le traumatisme psychique qui guette notre hypothétique anthropologue : trop exposé à la participation, trop impliqué dans un rituel religieux ou bien même dans une mission quelconque, l'impact émotionnel vécu par l'anthropologue pourrait en choquer sa *chair* et ainsi l'écoeurer. Ou, d'une manière moins extrême, il pourrait tout

---

<sup>67</sup> Pour rester dans notre cadre théorique et dans une compréhension nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine, le terme de *maladie* renvoie au « danger » d'une tendance trop grande à s'impliquer dans l'un (Apollon) ou l'autre (Dionysos) pôle du *continuum*. Ce faisant, la *chair* risquerait de s'écoeurer elle-même soit par trop ou trop peu d'exposition aux phénomènes et, ce faisant, verrait son *désir* diminuer gravement. La maladie serait alors une angoisse trop intense, trop élevée qui, du coup, plongerait l'anthropologue dans une situation déplaisante et handicapante pour sa *chair*.



simplement se « faire prendre » sans jamais se « reprendre » et, par conséquent, pourrait ne jamais « revenir » et verrait son projet scientifique s'écrouler<sup>68</sup> - comme le suggère J. Favret-Saada (2009 : 159). A gauche (Apollon), par contre, la *maladie charnelle* est plus difficilement identifiable et son diagnostic plus complexe. On pourrait néanmoins supposer que, croulant sous le travail administratif et la pression académique (Ehn & Löfgren, 2008 ; Winkin, 1993), ou sous l'impression et l'angoisse de ne jamais parvenir à retranscrire le vécu de son expérience de terrain de manière cohérente (Jay, 1998), l'anthropologue développe une pathologie proche de la dépression ou du *burn-out*<sup>69</sup>. Ou, d'une manière moins extrême, refoulant les difficultés émotionnelles de sa profession (Devereux, 1980), « assèche » sa *chair* et se coupe de tout ressenti émotionnel quant à son travail. Aseptisé, il finirait par devenir cynique et las vis-à-vis de son métier<sup>70</sup>. Dans tous les cas, la *maladie charnelle* ainsi contractée serait proche de ce syndrome conjoncturel et sociétal que A. Ehrenberg nomme « fatigue d'être soi » et auquel il consacre une brillante analyse (1998).

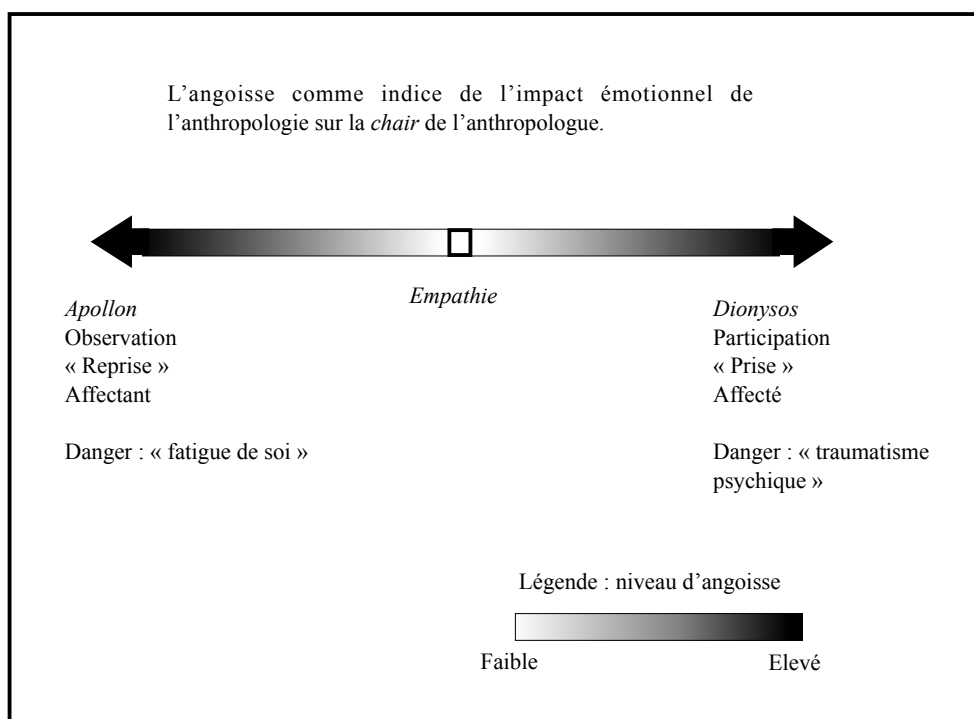
Si l'on prend toutes ces considérations en jeu, alors l'expression finale de notre dispositif analytique constitué du *continuum d'affects* ainsi que des éléments permettant son analyse devrait ressembler cela (voir **fig. 4**). Et, maintenant, nous sommes donc en possession d'un dispositif d'analyse et d'un cadre théorique suffisamment solide et cohérent pour continuer l'analyse et nous pencher sur les données empiriques.

---

<sup>68</sup> J.-P. Olivier de Sardan (2008) propose une analyse intéressante (bien que contestable) de ces anthropologues « ayant été trop loin ». Il en propose de décliner et approfondir cette problématique sous trois versants : « l'implication ambiguë », « la conversion » et le « dédoublement salutaire » (p. 182). Un exemple fort connu de cet anthropologue qui n'est jamais « revenu » véritablement et dont le projet scientifique n'a plus grand chose, du coup, de « scientifique », est bien évidemment C. Castaneda.

<sup>69</sup> A. Rosa, sous le prisme de l'analyse sociologique critique de la temporalité, nous définit la dépression (et le *burn-out*) comme « une *pathologie du temps*, [...] Il est aujourd'hui établi qu'elle *peut être* une conséquence d'expériences de stress accrues c'est-à-dire d'une pression temporelle non souhaitée, mais aussi de rythmes de transformation frénétiques, et d'un degré élevé d'insécurité » (2010 : 302).

<sup>70</sup> On retrouve, par exemple, des traces de cet « assèchement » charnel dans certains écrits post-modernes (Barley, 1983; Marcus & Fischer, 1986). Nous l'avons déjà dit, ceux-ci sont parfois fort cyniques et amères.



**Fig. 4** : Dispositif analytique de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, permettant la confrontation entre les découvertes théoriques et les matériaux empiriques.

\*\*\*

F. Nietzsche et B. Spinoza, grâce à leurs intuitions philosophiques percutantes et tranchantes, nous ont permis de synthétiser nos postulats théoriques sur les émotions et leurs impacts sur les anthropologues en quelques notions seulement. Ce faisant, nous sommes parvenus à résumer l'objectif de notre étude et même à en représenter le programme analytique. Le dispositif d'analyse que nous avons ainsi mis au point, permet en effet de faire coaguler l'ensemble des éléments théoriques disparates que nous avons investigués depuis le début de cette enquête et partant, leur donne une cohérence d'ensemble qui, au premier abord, n'était pas spécialement évidente.

J'espère être parvenu, au bout de cette prospection théorique, à circonscrire mon objet d'étude avec plus de précisions et plus de finesse que la littérature post-moderne. J'espère ainsi que le lecteur de ce mémoire aura compris tout l'intérêt de ma démarche, à savoir *partir* de cette littérature bouleversante pour finalement m'en *détacher* d'un point de vue théorique afin d'explorer,

d'une manière sérieuse, respectueuse et pertinente, l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue. J'espère encore être parvenu à fournir les outils analytiques nécessaires et suffisants (mise au clair de certains concepts clés, production de nouvelles coordonnées anthropologiques permettant de comprendre de manière optimale l'influence primordiale des émotions et des affects sur l'organisme de l'anthropologue, etc.) pour rendre le sujet digne d'intérêt scientifique, digne d'un intérêt anthropologique.

Si c'est le cas, alors la suite de notre programme risque d'être véritablement passionnante puisqu'elle consiste en la confrontation de nos découvertes *théoriques* avec la réalité *empirique*. Or, comme tout chercheur le sait, cette confrontation peut être une véritable source de jubilation si, effectivement, « ça colle » (Paillé & Mucchielli, 2003).

Mais, avant d'en arriver là, il nous faut encore passer par quelques étapes nécessaires. Il nous faut en effet, avant d'analyser les matériaux bruts, nous en constituer un corpus ainsi que proposer une méthodologie en permettant l'analyse. Il nous faut également investiguer brièvement le champ de l'autobiographie puisque c'est de cela que notre corpus sera fait; ce sont dans ces traces écrites ou orales narrées par leurs propres auteurs que les émotions sont les plus accessibles à l'enquêteur et que la *chair* de l'anthropologue révèle sa vulnérabilité, sa sensibilité à l'angoisse. Dès lors, je sollicite la patience de mon lecteur afin que celui me fasse à nouveau confiance et qu'il ne désespère pas face à la rudesse et la morosité de cet ultime obstacle. Comme l'a très justement pointé A. de Sainte-Exupéry, ethnographe profane et autodidacte, «l'homme se découvre quand il se mesure avec l'obstacle ». Or, parvenir à rendre compte de l'anxiété inhérente au métier d'anthropologue est un obstacle sévère...

## DEUXIEME PARTIE : ANALYSE EMPIRIQUE

### 3. Puisqu'il faut bien parler de méthodo...

*Ce qui rend valable une science du comportement, ce n'est pas un rat privé de son cortex (au propre ou au figuré) mais un savant à qui on a rendu le sien.*

*Georges Devereux, De l'angoisse à la méthode.*

Pour G. King, R. Keohane & S. Verba, « the content is the method » (1996 : 9). Tristement, la tradition académique des sciences sociales semble leur donner raison. Pourtant, au fil de cette enquête, on ne cesse de découvrir à quel point la tradition anthropologique est fragile, délicate, *vulnérable* (Behar, 1996 ; Caratini, 2012). Inquiet, incertain de ses gestes comme de ses silences, angoissé par la participation mais également par l'observation, l'anthropologue enquête. Le *malaise* inhérent à sa tradition scientifique l'oblige à redoubler de vigilance (vis-à-vis de ses analyses mais surtout vis-à-vis de lui-même) et de rester en perpétuel état d'alerte quant à *son* impact sur son objet d'étude : « l'enquête, sous des dehors polis et amicaux, exerce à l'encontre des personnes "observées" une violence considérable » (Althabe, 1992-93 : 22). Partant, et afin de ne pas sombrer dans l'anxiété apollinienne extrême<sup>71</sup>, il se raccroche à ce qu'il peut, à ce qu'il croit *être sûr* : une méthodologie faisant office d'autorité dans le champ, lui garantissant la sécurité de parvenir à mettre à jour « le réel », bref lui garantissant le principe de scientificité de son travail. Sans doute rassuré, l'anthropologue se met alors au travail, participe, observe, interroge et écrit et, ce faisant, *fait* de l'anthropologie.

Pourtant, sans le savoir, c'est cette méthodologie rassurante qui lui empêchera de parvenir à faire correctement son métier. En effet, « tout spécialiste du comportement dispose de certains cadres de référence, de certaines méthodes et de certains procédés qui peuvent incidemment réduire l'angoisse [et] lui permettre de fonctionner de manière efficace. Par malheur, justement parce qu'ils réduisent l'angoisse, ces dispositifs sont souvent systématiquement transformés en de véritables réactions de contre-transfert, conduisant à un passage à l'acte auto-contraignant [...] qui se fait passer pour de la science » (Devereux, 1980 : 129). L'angoisse, loin d'être absoute par l'application

---

<sup>71</sup> Voir *Supra*.

rigoureuse et rigide d'une méthodologie, n'en est que plus imposante et se retrouvera, déclinée sous une autre forme, fondue dans le texte, dans le document scientifique final<sup>72</sup>. En outre, les guides techniques de méthodologie dans lesquels l'anthropologue - trop envieux de se débarrasser de cette véritable « épine dans le pied » que représente la question de la méthodologie - puisera les préceptes et principes de son travail de « terrain », de son travail préparatoire au terrain et de son exploitation des données finalement récoltées sur le dit terrain, seront souvent d'une médiocrité scientifique déconcertante. Comme le précise J.-P. Colleyn, « malheureusement, les réponses [pour rendre compte du réel] sont souvent décevantes car les anathèmes méthodologiques proviennent souvent d'auteurs qui ont peu pratiqué l'enquête de terrain [...] » (1998 : 81). Ainsi, en cherchant à réduire l'angoisse que la pratique de sa discipline va susciter dans sa *chair*, l'anthropologue, focalisant et focalisé sur la méthodologie échouera dans son entreprise.

Sommes-nous en train de dire que la méthodologie est nécessairement un *malus* pour l'enquête anthropologique? Bien sûr que non. Mais, lorsque l'on enquête sur les angoisses d'anthropologue, le temps n'est pas long avant que l'on se rende compte à quel point cette « méthodologie » est l'un des aspects du métier qui est le plus fragile. Néanmoins, celle-ci possède également ses vertus et, avant tout, c'est dans la façon dont on va aborder la problématique que réside le noeud et la solution du problème. Comme nous le précise G. Devereux, « l'important n'est donc pas de savoir si on utilise la méthodologie aussi comme un moyen de réduire l'angoisse, *mais de savoir si on le fait en connaissance de cause*<sup>73</sup>, de manière sublimatoire ou, de façon inconsciente, seulement de manière défensive ». (1980 : 148).

Bref, on l'aura compris, la question de la méthodologie en anthropologie est fort complexe et ne me semble pas spécialement mériter toute l'attention et l'importance qu'on lui porte (King, Keohane & Verba, 1996). Mais, puisque, dans cet exercice qu'est le mémoire, il faut bien l'aborder...

---

<sup>72</sup> La *leçon* post-moderne, bien qu'elle n'ait pas toujours été des plus réussies ni des plus bénéfiques pour la discipline anthropologique, est quand même parvenue à faire entendre raison au plus « popperien » des savants en anthropologie et a ainsi dévoilé plusieurs problèmes sérieux d'ordre épistémologique dans le processus de production de documents scientifiques anthropologiques. Parvenir à démontrer l'existence d'un malaise à *être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie, malaise notamment enraciné dans les présupposés épistémologiques et méthodologiques anthropologiques, est le but du premier point (première partie) de ce mémoire car, *à fortiori*, si un tel *malaise* existe bel et bien, il ne peut avoir que des répercussions sur les *producteurs de scientificité* et donc, sur les anthropologues.

<sup>73</sup> C'est moi qui souligne.

## 3.1. Les traces de l'émotivité

### 3.1.1. Du discours

Lorsqu'on cherche à comprendre l'importance de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, une des premières difficultés est bien entendu de savoir si cette question a lieu d'être, si la poser a un sens. Une fois certains que la question mérite d'être investiguée<sup>74</sup>, une autre, plus technique, plus *méthodologique*, est de savoir si cela sera possible de *prouver empiriquement* l'existence même d'une trace d'émotion dans la récolte et l'exploration de récits autobiographiques. Comment savoir, en effet, si les discours récoltés auprès de nos interlocuteurs sont bien «émotionnels», contiennent bien des traces d'émotivité suffisamment perceptibles pour nous permettre l'analyse ? Pour F. Perea et M. Levivier, la chose est entendue puisque, d'après eux, l'émotion - malgré ses nombreux visages - est, dans le discours, omniprésente : «s'il est difficile pour le chercheur de circonscrire des unités dans le champ complexe des affects en général et dans le discours en particulier, c'est que les phénomènes sont aussi diffus et hétérogènes qu'omniprésents : on les retrouve dans les situations qui supposent de toute évidence leur présence [...] mais aussi dans les cas où le contexte de communication devrait exiger une distance et une objectivité sans faille [...]. L'idée commune faisant de l'émotion un phénomène facultatif, accessoire voire accidentel du langage est fautive. *Le phénomène est donc toujours présent*<sup>75</sup> (2012 : 73). Cette position est également celle d'A. Eraly pour qui, tout acte de langage contient des *expressions affectives* qui sont significatives pour la communication et la compréhension langagière (2000). Et, parce que, pour M. Merleau-Ponty, « l'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle; [mais que] sa parole est sa pensée » (1945 : 209), l'on peut décentement déduire que tout discours est investi d'une part d'émotivité; les confidences intimes dont l'émotion transparait de manière évidente comme les subterfuges rhétoriques les plus fins<sup>76</sup>. Puisque la parole est pensée et que cette parole ne s'exprime jamais sans une coloration émotionnelle, c'est l'entièreté du champ du *discours* (qu'il soit écrit ou écrié) qui devient notre terrain potentiel d'analyse.

---

<sup>74</sup> Voir *Supra*.

<sup>75</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>76</sup> Certains types de discours, nous précise C. Plantin (2011), comme les discours argumentatifs relevant de la théorie standard des fallacies (p.63) cherchent à évincer l'émotivité de toute argumentation. Mais, nous précise-t-il, ce type de discours frise alors la pathologie et la catégorie de la névrotique de *l'alexithymie* (littéralement, *manque de mot pour l'émotion*) (p.85).

Mais si, épistémologiquement, la différence entre les textes écrits et les récits oraux n'est pas fondée lorsqu'il s'agit d'*émotivité en présence*, il se fait que, dans la pratique, «demander à un autre, quel qu'il soit, de raconter sa vie crée une situation artificielle, [où] la requête court le risque de l'incompréhension, du refus et du silence» (Fabre, Jamin & Massenzio, 2010 : 8). Les exemples d'anthropologues ayant, sur leurs terrains respectifs, rencontré une telle difficulté ne manquent pas<sup>77</sup>. L'entretien socio-anthropologique est, par définition, un cadre interactionnel particulier possédant ses règles propres (Kaufmann, 1996), ses avantages et ses inconvénients contre lesquels, l'enquêteur ne sait pas faire grand chose si ce n'est, « composer avec ». Et si, lors de mes entretiens, j'ai moi aussi rencontré cette difficulté<sup>78</sup> à plusieurs reprises, je n'ai pas pu la combattre autrement qu'en garantissant à mes interlocuteurs un anonymat complet, en ne les enregistrant pas, en cherchant à réunir les conditions de sécurité et de familiarité pouvant mener à la confiance et à l'ouverture. Malgré tout, il faudra garder en tête, pour la suite de l'analyse des données empiriques, cette difficulté triviale et pourtant si importante.

### 3.1.2. De l'autobiographie

L'autobiographie est avant tout une manière particulière de mettre en récit sa propre vie, sa propre biographie. Pourtant, ce type de récit, qu'il soit oral ou écrit, n'est pas une simple «fenêtre» donnant vue sur l'intimité de l'individu narrant son histoire. Parce que, justement, ils concernent l'intime, l'interne et le privé, ces «discours» ne sont pas toujours des plus *honnêtes* ni des plus objectifs. Parler d'émotion n'est pas chose évidente et cela l'est encore moins pour les académiques (Spencer, Walby & Hunt, 2012 ; Winkin, 1993). En 1986, P. Bourdieu parlait déjà «d'illusion» dans le procédé biographique. Pour ce dernier, le récit biographique repose sur le présupposé que la vie d'un individu peut être considérée comme une histoire, «un chemin, une route, une carrière, avec ses carrefours [...], ses embuches, voire ses embuscades [...], ou comme un cheminement, c'est-à-dire un chemin que l'on fait et qui est à faire, un trajet, une course, un *cursus*, un passage, un voyage, un parcours orienté [...], une fin de l'histoire» (Bourdieu, 1986 : 69). Cela étant, toute tentative de retranscrire cette «histoire», qui plus est lorsqu'on s'érige soi-même en «idéologue de sa propre vie en sélectionnant [...] certains éléments significatifs et en établissant entre eux des connexions propres à leur donner cohérence» (Ibid.), est douteuse. Ce récit, s'il n'est pas un pur

---

<sup>77</sup> Voir, à cet égard, le travail de P. Williams (1993) sur le silence presque *épistémologique* de la culture manouche ou encore, le travail d'investigation en milieu sorcellaire de J. Favret-Saada, milieu dans lequel, «l'acte, c'est le verbe» (1977 : 25).

<sup>78</sup> Voir *Supra*, l'anecdote avec le professeur Ponceau (p.7).

mensonge, procède à la dissimulation et à la déformation du discours. Comme le précise N. Heinich, «l'approche biographique et, plus précisément, autobiographique [...] requiert à la fois la collaboration active du sujet (et non plus sa soumission passive à l'interprétation du sociologue), la confiance dans le langage comme conducteur de sens, y compris dans ses non-dits ou ses errances (et non plus sa disqualification comme écran à traverser pour atteindre la vérité), et le recours à la mémoire, avec et malgré ses manques (et non plus l'observation du présent ou la prévision des conduites à venir)» (2010 : 424). Ce faisant, le récit biographique ou autobiographique est loin de pouvoir être qualifié *d'objectif* et, à en croire P. Bourdieu, ne vaut même pas la peine que l'on s'y attarde.

Pourtant, suite au tournant post-moderne, le récit autobiographique fait son entrée dans les milieux académiques anthropologiques. Il percute les conventions établies et devient le symbole de cette anthropologie *malaisée*, au faite de sa fragilité épistémologique et de l'historicité de ses fonctionnaires: «l'oubli, voire la dénégation du sujet, l'extériorité du thème d'étude, la mise à distance objectivante apparaissaient alors comme les signes, voire les stigmates, de l'"anthropologie standard", prisonnière de ses "conventions narratives"» (Olivier De Sardan, 2008 : 171). Dans ce contexte « post-moderne », le « je » commence à remplacer le « nous » dans de nombreux travaux ethnographiques. L'histoire individuelle de l'ethnographe, sa fragilité, sa personnalité, son genre, son âge, son histoire, sa *vie* et son *habitus*, deviennent source d'intérêt scientifique puisque c'est au travers de ses yeux, son corps, ses perceptions, ses schèmes de penser (bref, sa *chair*) que la scientificité anthropologique opère<sup>79</sup>. L'Autre devient *préhensif* au travers du prisme de Soi. Naturellement, le style littéraire de l'écriture anthropologique devient dès lors de plus en plus autobiographique.

Mais, s'il est vrai qu'une nette et tranchante distinction qualitative doit être opérée entre les différentes autobiographies anthropologiques<sup>80</sup>, puisque certaines de ces oeuvres n'ont «d'anthropologique» que l'épithète, doit-on pour autant réduire cette évolution épistémologique à une simple « illusion » (Bourdieu, 1986) ou un simple procédé stylistique dénué d'intérêt scientifique (Oliver de Sardan, 2008)? Cela serait sans doute précipité et radical car certains

---

<sup>79</sup> «By the time I had begun working in the law collective I had developed some familiarity with concepts of ethnographic reflexivity and subject positioning. Based on this, I was prepared to consider how my positioning as a white, male, Polish-Italian, leftist, 40-something ethnographer from a privileged core nation shaped my ethnographic vision» (Michalowski, 1996 : 62).

<sup>80</sup> Comme le montre de manière remarquable J. Okely dans l'introduction de son ouvrage sur le sujet (Okely & Callaway, 1992), toutes les autobiographies ne se valent pas puisque ce type de récit, dans son rapport avec l'anthropologie, a souvent été galvaudé. Et pour faute, la plupart de ces récits ne s'inscrivent pas dans l'expérience de terrain. Ainsi, ils sont souvent «pseudo-réflexifs» puisque les auteurs, malgré leur honnêteté affichée, «remains outside» - citant J.-P. Dumont - «there is no back and forth movement between ewperience and cousciousness» (Okely, 1992 : 11).



anthropologues<sup>81</sup> tentent de dévoiler le plus honnêtement possible le «prisme» qu'est leur personne, afin de faire gagner le travail scientifique en pertinence. La valeur heuristique de ces oeuvres, riches en informations intimes et en confidences émotionnelles, peuvent nous fournir des matériaux de premier ordre pour notre enquête sur l'anxiété et l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue.

Sans doute, la réticence à explorer et approfondir l'étude d'autobiographies anthropologiques réside-t-elle dans l'impossibilité d'admettre, pour certains, le caractère nécessairement déformé de toutes énonciations, de toutes assertions sur le réel. « Fiction » n'est pourtant pas synonyme de «mensonge» : le terme « d'illusion » utilisé - à tort - par P. Bourdieu comme « contraire à une vision objective et vraie du monde » devrait perdre de sa rigidité et faire preuve de souplesse sémantique afin d'être entendu comme « l'essence nécessairement limitée et donc fourvoyée de toute forme de perception, de tout point de vue » (Nietzsche, 2008 : 225) : «car la question primordiale que devrait se poser le chercheur face à ce genre de récits n'est pas de savoir dans quelle mesure ils sont "véridiques", "manipulés", "artificiels" ou purement "rhétoriques", mais dans quel contexte ils ont été produits et, le cas échéant, publiés, et sous quelle forme : biographie rédigée par un tiers, autobiographie spontanée ou sollicitée, entretien – *et quel sens peut avoir l'adoption de tel genre discursif par rapport à l'expérience relatée*<sup>82</sup>» (Heinich, 2010 : 427).

Ainsi, le récit autobiographique en anthropologie peut être une véritable source de savoir si l'on s'intéresse au *sens* que celui-ci pourchasse et si l'on tente d'en définir les limites conceptuelles. Rien ne sert donc de nier que dans l'autobiographie, le fait de parler de Soi ne sous-entende pas une certaine part de «fiction», de dissimulation ou simplement d'oubli. Au contraire, si nous sommes conscients que l'anthropologue relatant son expérience se fait «idéologue de sa propre vie», que le biais de la subjectivité ne peut être évité et que «the emotional and personal cannot be so easily separated from intellectual endeavour [...] "the personal is theoretical" (Okley, 1992 : 9), alors l'étude de l'individu, de ses émotions et de l'impact émotionnel de la profession anthropologique sur sa *chair*, au travers de ses récits, devient possible. En effet, l'histoire de l'un raconté par lui-même permet de dévoiler - si cela est bien fait -, dans un mouvement difficile de confession, *l'intime*. Loin de vouloir ne parler *que* de Soi, l'auteur tente, à travers une certaine introspection, de faire avancer son ethnographie de l'Autre en dévoilant au grand jour les processus cognitifs et émotionnels qui se jouent en lui. Ainsi, l'autobiographie possède non seulement des vertus méthodologiques et épistémologiques indéniables mais en plus, elle permet d'accéder à *l'intimité* de

---

<sup>81</sup> Comme H. Powdermaker (1966), P. Rabinow (2007), L. Wacquant (2000) ou J. Favret-Saada (1977).

<sup>82</sup> C'est moi qui souligne.

l'individu. Certes, cette manoeuvre - qui est en fait une *confession* - reste délicate et doit compter sur l'honnêteté intellectuelle des deux partis concernés: l'auteur (qui, même s'il ne fait que ce qu'il peut, tente de se comprendre, de s'analyser) et le lecteur (qui ne doit pas être mu par des intérêts relevant du voyeurisme). Les autobiographies ne sont pas de simples «fenêtres» sur cet intime comme nous l'avons déjà dit. Ou plutôt, pour filer la métaphore, ces fenêtres ne sont jamais *grandes ouvertes* et ne s'*entre-ouvrent* qu'avec précaution et délicatesse. Cependant, si cela est bien fait, l'autobiographie se rapproche de l'analyse psychanalytique (sans jamais vraiment s'y confondre pourtant) et, ce faisant, devient un lieu d'enquête *ethnographique* d'une grande valeur pour celui qui s'intéresse aux émotions des anthropologues. Le travail de P. Sabot (2005) sur l'autobiographie de M. Leiris nous montre de manière convaincante qu'une telle enquête ethnographique est possible<sup>83</sup>. C'est bien dans cet univers de *l'intime*, dans ce confessionnal artificiel, que l'émotion et l'impact de celle-ci sur l'anthropologue risque fortement de se dévoiler. Ce sont en effet dans ces moments de flottements angoissés, d'hésitations et de doutes (méthodologiques, théoriques ou existentiels) que peuvent, potentiellement, se révéler les angoisses de l'anthropologue et par conséquent, les traces de l'impact de l'anthropologie sur l'anthropologue. Si l'anthropologue accepte sa *vulnérabilité* (Behar, 1996), s'il comprend l'intérêt épistémologique de celle-ci sur son analyse scientifique - malgré le risque important que représente l'exposition de cette *vulnérabilité*<sup>84</sup> - et si celui qui enquête sur cette même *vulnérabilité* n'est pas animé par des intentions perverses, alors il y a de grande chance que son autobiographie ne se limite pas au récit narcissique et devienne pour notre enquête, une source importante de matériaux empiriques.

---

<sup>83</sup> Pour ce dernier, l'autobiographie (et notamment celle de M. Leiris) consiste à «procéder à une sorte d'*ethnographie de soi-même* en vue de faire ressortir les thèmes constants d'une véritable mythologie personnelle. L'autobiographie prend ainsi l'allure d'une "auto- ethnographie" qui fonctionne comme une auto-analyse. Cette *auto-ethnographie analytique* procède pour l'essentiel d'une redistribution des rapports de la subjectivité et de l'objectivité, telle qu'elle se trouvait ébauchée à vif dans *L'Afrique fantôme* – le journal de voyage que Leiris, alors apprenti-ethnographe, publié à son retour d'Afrique, et dans lequel il avait été amené à retourner vers lui-même des protocoles d'observation et de collecte (d'objets, d'informations) élaborés pour enquêter sur les populations et les cultures lointaines » (Sabot, 2005 : 114). Qui plus est, cette «reconstitution totalisante de la personnalité psychologique» (Sabot, 2005) du *biographié*, parce qu'elle est l'oeuvre du *biographe* (Heinich, 2010), se rapprochant de la cure analytique qui consiste à explorer cette part inconsciente de nous même pour en comprendre les effets sur notre présent, sur nos actes, sur nos choix, sur nos processus cognitifs, me permet d'appuyer une nouvelle fois l'argument justificatif de mon choix de définition (à tendance psychanalytique) concernant l'angoisse. En effet, il n'est pas nécessaire d'insister plus, on le voit bien, les *confessions* émotionnelles de l'anthropologue trouvent un écho non négligeable avec l'auto-analyse psychanalytique.

<sup>84</sup> Voir à cet égard l'introduction de l'ouvrage R. Behar (1996).

## 3.2. Pour une analyse thématique de l'angoisse

### 3.2.1. Choix et justifications de l'analyse thématique

Maintenant que nous avons circonscrit et justifié notre terrain d'enquête, à savoir les récits ou discours autobiographiques anthropologiques - ces fenêtres véritables donnant accès aux perceptions émotionnelles de l'anthropologue -, il ne nous reste plus qu'à mettre au point une méthodologie nous permettant d'explorer et d'analyser scientifiquement un corpus de matériaux empiriques choisis; « il s'agit d'établir un programme » (Bardin, 1977 : 125) méthodologique nous permettant de réaliser cette analyse. Mais, la question reste entière, comment faire? Comment faire pour parvenir, dans ces discours oraux autobiographiques, à concrètement circonscrire l'angoisse? Comment, à l'aide du dispositif analytique que nous avons mis au point (basé sur l'ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine) *découvrir* l'angoisse?

Si la tâche n'est pas aisée, elle n'en est pas moins impossible. Pour parvenir à un tel objectif, il nous faut nous munir d'une méthodologie analytique ayant fait ses preuves, facile d'emploi et particulièrement intuitive<sup>85</sup>. En effet, nous l'avons vu, les émotions, bien qu'omniprésentes dans le discours, n'en sont pas moins extrêmement difficiles à cerner pour l'analyste en sciences sociales. Si le psychologue, lui, peut se contenter de faire de l'analyse d'imageries encéphalographies pour *prouver* l'existence et l'influence de l'angoisse dans certaines situations de vie (Cornwell, Mueller, Kaplan, Grillon & Ernst, 2012 ; Cheng, Yang, Lin, Lee & Decety, 2008), l'anthropologue, lui, se doit de découvrir ces traces *autrement*. C'est pourquoi, dans le cas de notre étude, c'est *l'analyse thématique* qui me semble le choix le plus pertinent.

D'abord, nous l'avons déjà dit, le thème de l'anxiété semble se décliner de part et d'autre du *continuum d'affects* qu'expérimente l'anthropologue durant l'exercice de sa profession. De Dionysos à Apollon, de la « prise » à la « reprise », l'angoisse est là, persistante, omniprésente et flottante. S'il nous reste à faire l'examen minutieux de matériaux empiriques pour s'en assurer et, surtout, pour voir comment cette angoisse se manifeste, se nomme et s'expérimente, à la suite de notre « tour de la littérature » théorique sur le sujet, l'existence de cette angoisse ne fait plus aucun doute. Par conséquent, pour aborder les déclinaisons et les expressions de cette anxiété anthropologique, l'analyse thématique puisqu'elle consiste, globalement « à repérer dans des

---

<sup>85</sup> Notre sujet d'étude étant déjà suffisamment sensible, rien ne sert de compliquer son analyse empirique à l'aide d'une méthodologie compliquée et excentrique. De plus, le lecteur l'aura sans doute compris, n'étant pas un grand fervent de la rigueur méthodologique en sciences sociales et plus particulièrement en anthropologie, mon choix d'une méthodologie simple se veut également le reflet de cette position d'ordre épistémologique et théorique.

expressions verbales ou textuelles des thèmes généraux récurrents qui apparaissent sous divers contenus plus concrets» (Mucchielli, 1996 : 259) ou encore «à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus » (Paillé & Mucchielli, 2008 : 124), semble la plus pertinente pour l'analyse de notre sujet d'étude.

Ensuite, puisque « les éléments d'ordre interprétatif et théorique vont devoir se traduire par un ensemble de positions paradigmatiques permettant de poser adéquatement la problématique autour de concepts pertinents » (Paillé & Mucchielli, 2003 : 43) et qu'un « thème peut difficilement être indépendant des conceptions *à priori* que l'on a des phénomènes humains » (Ibid. : 130) , il est important d'élaborer et de choisir une méthodologie d'enquête qui soit compatible et conciliable avec le dispositif théorique basé sur l'ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine et sur le *continuum d'affects* que nous avons dégagé. En effet, si nous ne cherchons pas à établir une cohérence évidente entre les trois phases de l'analyse qualitative de contenu (Bardin, 1977) que sont la *préanalyse* (où nous avons ébauché nos hypothèses de recherches et avons conçu notre dispositif théorique), *l'exploitation du matériel* (la méthode d'enquête et ce qu'elle permet de mettre à jour) et enfin *le traitement des résultats, l'inférence et l'interprétation* (la congruence entre nos découvertes théoriques et les traces empiriques d'angoisses dans les récits autobiographiques anthropologiques, et l'étude de cette coagulation), alors le projet scientifique qui est le nôtre ne peut tenir la route et, l'entièreté de notre cadre et analyse théorique (l'entièreté de la première partie de ce mémoire) tombe à l'eau. Or, l'analyse thématique nous permet d'établir d'une manière intéressante ce lien nécessaire entre le théorique et l'empirique. Analyser, c'est *choisir*<sup>86</sup> et choisir, c'est renoncer... Ainsi, il nous faut accepter la limite de portée de notre enquête en en reconnaissant les *traces* (dispositionnelles, expérientielles ou autres) et les *intentions* (réaliser un travail sur un sujet qui m'intéresse, parvenir à réaliser celui-ci dans les règles de l'exercice qu'est le mémoire, etc.) de celui qui l'exécute (moi-même) et partant, chercher à produire un savoir cohérent, intéressant et scientifique mais, il est vrai, biaisé, louvoyé et limité.

Enfin, puisqu'en fait, « toute analyse qualitative passe par une certaine forme de thématisation » (Paillé & Mucchielli, 2003 : 123) et que, de toute façon, « without thematic categories, investigators have nothing to describe, nothing to compare, and nothing to explain (Ryan & Bernard, 2003), l'analyse thématique est un passage obligé de tout analyse de contenu (Paillé &

---

<sup>86</sup> La *leçon* post-moderne, finalement, n'a cessé de repérer et d'appuyer la véracité de cette évidence : l'enquêteur n'est pas neutre et surtout, il n'est pas omniscient. Ses bagages socio-cognitifs rentrent en jeu dans le choix de son sujet d'enquête mais également dans le traitement de celui.

Mucchielli, 2003 & Bardin, 1977). Ce faisant, autant tirer avantage de ce fait méthodologique et partant, pousser ce type d'analyse jusqu'au bout afin de voir à quels résultats elle nous permet de parvenir. En outre, plusieurs études reconnues s'étant attardées sur la question des émotions ont elles-mêmes choisi ce type d'analyse pour leurs enquêtes (Plantin, 2011 ; Rastier & Martin, 1995). Ainsi, nous ne partons pas *de rien*, nous pouvons nous positionner dans le sillage de ce type d'études et pouvons nous conforter de notre choix et nous rassurer quant à sa pertinence méthodologique.

### 3.2.2. *Le thème de l'angoisse et le principe de modulation.*

Si l'analyse thématique « ne s'arrête pas à l'étiquetage des extraits et débouche sur la construction d'une représentation synthétique et structurée du contenu analysé » (Paillé & Mucchielli, 2003 : 138), notre objectif doit être de parvenir à « faire coller » les différents sous-thèmes de l'angoisse que nous allons découvrir avec notre dispositif analytique, véritable synthèse de l'analyse de l'angoisse comme indice de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur la *chair* de l'anthropologue. Ainsi, il s'agira, pour la suite de l'analyse, de chercher à établir une série de *sous-thèmes* à partir des documents empiriques afin de les mettre en rapport avec l'objet général de cette étude, et de placer ceux-ci sur notre *continuum d'affects*.

Puisqu'un thème est « une expression ou une phrase qui identifie ce sur quoi porte une unité de données » (Saldana, 2009 : 139) et puisqu'il est le « résultat du codage, de la catégorisation et de la réflexion analytique, et non quelque chose qui est, en lui-même, codé » (2009 : 139), alors notre thème principal peut et doit être le titre de ce mémoire. Ou, encore mieux, le thème principal de notre analyse, l'objectif de l'épreuve empirique, sera de parvenir à démontrer l'existence de *l'angoisse comme indice de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue*.

Pour ce faire, le principe de *modulation*, développé et conceptualisé en détail par J.-P. Weber (1963), nous sera d'une aide précieuse. Car, en effet, si l'analyse thématique nécessite de posséder un objectif analytique - le thème principal -, pour y parvenir, elle se propose de collecter, classer et catégoriser une série de *sous-thèmes* en rapport avec le thème principal et ce afin d'exposer la prégnance et la pertinence de ce dernier. Ces sous-thèmes peuvent être compris comme des analogons, des dérivés, des *modulations* du thème principal. Comme le précise J.-P. Weber, « considéré à un autre point de vue, chaque thème présente, presque toujours, une pluralité *d'aspects*. » (1963 : 11). Moduler permet donc d'établir une méthodologie « up-down » en partant du thème principal, en cherchant à repérer dans le corpus établi des analogons de ce dernier afin de

recenser ceux-ci pour enfin les analyser. Cette stratégie me semble la plus pertinente au vu et au su de tout ce que nous avons déjà dit et étudié dans la première partie de ce mémoire.

### 3.3. Constitution du corpus

#### 3.3.1. *Les entretiens ou comment s'est passé la récolte des données*

Pour « terrain », j'ai approché, via courriels interposés<sup>87</sup>, plusieurs anthropologues professionnels belges ou français, tous affiliés à une institution académique reconnue<sup>88</sup>. Je leur ai expliqué ma démarche et le cadre dans lequel je sollicitais leur collaboration. A ma grande surprise, j'ai essuyé beaucoup de refus<sup>89</sup>. Plusieurs académiques, sans doute soucieux de leur réputation, ont préféré décliner mon invitation.

En lui-même, ce fait est déjà une information intéressante pour notre enquête. En effet, nous l'avons brièvement évoqué plus haut, les *homo academicus* (Bourdieu, 1984) n'aiment pas parler d'émotions (Winki 1993; Spencer, Walby & Hunt, 2012; Ehn & Löfgren, 2008). Evoquer ces dernières, c'est prendre le risque de perdre en crédibilité scientifique et en prestige universitaire (Ehn & Löfgren, 2008); c'est prendre le risque de s'exposer, se rendre vulnérable, or cette *vulnérabilité* peut-être profondément dangereuse : «the worst that can happen in an invulnerable text is that it will be boring. But when an author has made herself or himself vulnerable, the stakes are higher: a boring self-revelation, one that fails to move the reader, is more embarrassing; it is humiliating » (Behar, 1996 : 13). En outre, rappelons-le également, malgré le tournant post-moderne, une résistance effective et une véritable « culture du secret » est, dans les milieux académiques, de mise (Lovell, 2007 ; Caratini, 2012).

Bref, parler d'émotions, de ce que l'on peut éventuellement ressentir au quotidien comme durant son terrain, c'est potentiellement « jouer avec le feu » et, par conséquent, il faut un certain

---

<sup>87</sup> Pour le détail du contenu de ce courriel électronique, je renvoie le lecteur à la consultation de l'**Annexe n°1**. Il y trouvera un « modèle type » qui fut, évidemment, chaque fois adapté à la personne contactée.

<sup>88</sup> Mon échantillon ne comprend donc pas d'anthropologues n'étant pas « universitaires ». En d'autres mots, seuls les anthropologues chercheurs et enseignants-chercheurs ont été retenus. Les anthropologues travaillant dans des entreprises ou des organisations diverses (ONG, etc.) ont été exclus. Ce choix fut établi en accord avec mon promoteur et avait pour objectif de circonscrire cette analyse anthropologique à la seule « communauté » des anthropologues « savants » afin de ne pas limiter l'analyse de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur celui qui la pratique à la seule dimension de « terrain ». Cette prise de position est volontaire et peut, évidemment, être contestée. Néanmoins, je la maintiens car elle fut nécessaire au bon déroulement de l'enquête et, me semble-t-il, révèle sa pertinence au vu de la cohérence des résultats obtenus.

<sup>89</sup> Sur un total de 33 courriels électroniques envoyés, 19 réponses ont été reçues. Parmi ces 19 réponses, 12 anthropologues ont accepté de participer à l'enquête. Parmi ces 12, 2 se sont finalement désistés pour diverses raisons (manque de temps, problèmes de coordination, etc.).

*courage* pour venir confier ces brides de biographie à un étudiant étranger. Malgré avoir garanti à plusieurs reprises l'anonymat de mes interlocuteurs, de ne pas révéler leurs noms, de ne pas les enregistrer durant nos entretiens et de respecter leurs volontés (quant au fait de ne pas exploiter dans ce travail certaines confessions pourtant extrêmement intéressantes pour l'enquête scientifique), long et périlleux fut le chemin pour parvenir à approcher ces courageux savants et les faire parler de leurs intimités émotionnelles!

En effet, si l'affaire ne fut pas aisée par les *confesseurs*, elle ne le fut pas non plus pour l'*enquêteur* ; écouter, prendre note, relancer et rassurer sont autant de tâches qui rendent l'épreuve de l'entretien difficile pour le chercheur et ce, quel que soit le sujet de l'enquête (Weber & Beaud, 1997). Mais dans le cas d'une enquête sur les émotions, la chose est encore plus compliquée. Comme dilatée, la complexité de la relation d'enquête devient particulièrement éprouvante pour celui qui est censé la mener. Comment, en effet, ne pas douter, se remettre en question, ne pas être gêné ou mal-à-l'aise quand, en face de vous, la personne vous ouvre cette *fenêtre* donnant sur son intimité de chercheur ou de chercheuse? Comment ne pas être « pris » (Favret-Saada, 1977) par les narrations, par les histoires, par l'exotisme de ces dernières? Comment continuer à prendre note lorsque, en face de vous, la personne semble au bord des larmes tant l'émotion la submerge? Comment ne pas vous-mêmes, au travers de vos propres processus cognitifs menant à l'empathie, ne pas « ressentir » les angoisses, les doutes, les obsessions que votre interlocuteur vous confie?

Les difficultés de méthode que comporte l'anthropologie - difficultés sur lesquelles les post-modernes et de nombreux ouvrages d'épistémologie et de méthodologie se sont attelés à analyser, décortiquer, disséquer - qui m'ont finalement fasciné et poussé à entreprendre la réalisation de ce mémoire, je les ai (à mon humble échelle) expérimentées lors de cette récolte des données. Jamais les mots de G. Devereux ne m'ont semblé aussi exactes et percutants, lorsque celui-ci déclare, globalement, que la méthode d'enquête des sciences humaines provoque de l'anxiété chez celui qui la rend opérante (1980).

Comment faire alors pour éviter de « contaminer » ses propres matériaux? A l'instar de J. Favret-Saada (1977; 2009) et de G. Devereux (1980), j'ai fait le choix de ne pas chercher à réguler, ni trop sévèrement cadenasser mes interactions avec mes interlocuteurs au moyen d'une posture d'enquêteur trop rigide ou d'un questionnaire trop formalisé. Etant seulement armé d'un questionnaire semi-directif composé par mes soins, je me suis donc contenté de « suivre mes intuitions » et me suis laissé « prendre » aux récits, aux rencontres, à la participation. J'ai fait le choix de ne pas m'en référer aux conseils parfois vaporeux et psychorigides des manuels d'entretien (Kaufman, 1996; Weber & Beaud, 1997) afin d'éviter les « déformations grossières du contre-

transfert » (Devereux, 1980 : 272) qui, me semble-t-il, sont bien plus problématiques pour l'enquête anthropologique que les dits « biais de la subjectivité ». Ainsi, puisque « dans les sciences humaines, il y a une complémentarité entre l'observateur et l'observé, transfert et contre-transfert séculaire de l'un sur l'autre [et que] l'objet étudié se trouve en situation dialectique avec le chercheur » (Arino, 2007 : 17), les données empiriques récoltées sont autant le fruit de mes interlocuteurs que les miens. Pour dire les choses plus clairement, n'ayant pas cherché à éviter de « m'investir » dans cette récolte (car je ne pense pas que cela soit *et* possible *et* scientifiquement pertinent), je dois, en toute honnêteté, me considérer comme le co-auteur des récits autobiographiques de mes interlocuteurs puisque, d'une certaine manière, j'ai participé à leur *production*. Comme le précise A. Eraly, les discours sur soi sont avant tout sociologiques puisqu'il s'inscrivent dans des interactions sociales hors desquels ils n'auraient aucun sens (2000).

Ainsi, les matériaux empiriques sur lesquels reposent cette enquête sont - en plus d'être chargés de la teinte émotionnelle et idiosyncrasique des personnes dont ils proviennent - également colorés, dans une certaine mesure, de mes propres émotions, de mes propres doutes, de mes propres angoisses, bref du prisme de mon idiosyncrasie. Mais, d'après moi - comme d'après beaucoup d'autres<sup>90</sup> - cela n'enlève rien à la pertinence et à la valeur scientifique de ces matériaux.

### 3.3.2. *Le visage des anthropologues interrogés.*

Ayant garanti l'anonymat aux différents anthropologues que j'ai eu le privilège de rencontrer, je ne peux présenter ceux-ci d'une manière traditionnelle. Je ne peux en faire une description détaillée et fine. Je ne peux, au fond, que présenter au lecteur leurs *visages*.

Le concept de *visage*, que l'on retrouve principalement chez le philosophe E. Levinas, est, à cet égard, fort intéressant. En effet, pour ce dernier, le *visage*, bien loin de se limiter aux traits morphologiques composant le faciès des individus, représente cette part de l'autre qui, exposée, est rendue vulnérable (Levinas, 1998). Le *visage*, c'est donc cette ouverture sur la sensibilité individuelle de l'autre comprise intuitivement par celui qui la contemple. Voilà pourquoi, à défaut de pouvoir présenter correctement mes interlocuteurs, j'aimerais maintenant en esquisser le portrait, le *visage*, - *visage* auquel j'ai eu accès quand je les ai rencontrés. Le lecteur pourra ainsi se faire une brève idée - au travers de mon regard et donc en accord avec mes prises de positions méthodologiques - du profil des anthropologues composant l'échantillon de cette enquête.

---

<sup>90</sup> Bourdieu, 2004, Behar, 1996; Favret-Saada, 1977; Devereux, 1980; Arino, 2007; Caratini, 2012; Halloy, 2007; Eraly, 2000 et bien d'autres.



\*\*\*

**Ponceau** : Ponceau est la première personne que j'ai interviewée. C'est un homme d'une soixantaine d'années. Il est calme, détendu et semble bien « installé » dans son siège d'enseignant chercheur. Il me reçoit dans son bureau et ne ferme pas la porte (ce qui est un peu problématique). Il a fait très peu de terrain et, bien qu'il soit intrigué par mon enquête, il n'en comprend pas bien l'intérêt. Sympathique et aimable, Ponceau m'écoute et tente de répondre à mes questions. L'entretien sera néanmoins difficile car il fut pour moi assez stressant. En outre, il ne semble jouer le jeu des « questions-réponses » qu'à moitié car il ne peut s'empêcher, en bon professeur, de « me faire une leçon d'anthropologie ». Eprouvant, cet entretien sera néanmoins fort intéressant.

**Sarcelle** : Sarcelle est la deuxième personne que j'ai interviewée. C'est une jeune femme de 23 ans, dynamique, pleine d'entrain et ayant les idées claires. Elle a entamé un doctorat tout de suite après ses études en anthropologie et a fait son terrain en Afrique du nord. Lorsque je la rencontre, elle vient juste d'obtenir son grade de docteur et a encore, du coup, la tête dans le processus de la thèse. Elle est lucide, franche et ne cherche que très rarement ses mots. Un peu éprouvée par un évènement familial qui vient juste de lui arriver, me parler semble lui apporter l'occasion de « penser à autre chose ». Elle aime sa profession et prône ouvertement une anthropologie plus engagée. Entre nous, le courant passe très bien. Elle m'aidera même à contacter d'autres anthropologues.

**Orpiment** : Orpiment est la troisième personne que j'ai interviewée. C'est un homme ayant entre trente et quarante ans, au regard intelligent et à l'esprit affuté. Il n'a entamé des études d'anthropologie que bien plus tard, après avoir fait d'autres choses ayant toujours un rapport avec l'altérité. Il s'est ainsi découvert une passion pour la profession. Immobilisé lors d'un voyage en Asie, il sympathisera avec des habitants locaux et choisira ce lieu comme terrain d'enquête. D'après lui, l'image du « gentil anthropologue » est tronquée et c'est bien dommage car les meilleurs intuitions scientifiques découlent souvent de situations conflictuelles. Le courant passe très bien entre nous. Nous semblons sur la même longueur d'onde à plusieurs niveaux.

**Zinzolin** : Zinzolin est la quatrième personne que j'ai interviewée. C'est un jeune homme d'une trentaine d'années. Il est très dynamique, extrêmement sympathique et particulièrement sociable et

ouvert. Il s'est d'abord rendu plusieurs fois sur son terrain en Amérique latine pour des raisons personnelles avant d'entamer son doctorat. Il apprécie l'anthropologie « viscérale », celle qui fait « bouger les corps » et semble animé d'une véritable passion pour sa profession. Très vite, le tutoiement s'installe et les échanges d'anecdotes également. Entre lui et moi, le lien affectif est, me semble-t-il, réel et nous nous recontacterons à plusieurs reprises après cet entretien pour discuter de notre intérêt commun pour « l'anthropologie des émotions ».

**Malachite** : Malachite est la cinquième personne que j'ai interviewée. C'est une femme d'une quarantaine d'années. Elle est spontanée et parle très ouvertement. Avec elle, le dialogue est véritablement facile. A plusieurs reprises, les larmes lui monteront aux yeux et c'est bien compréhensible, étant donné la franchise de ses réponses. Elle a étudié une communauté religieuse à la fois en Belgique et en Afrique. Bien que ce soit l'empirie qui l'ait d'abord attirée vers la discipline anthropologique, c'est maintenant la théorie qui la passionne. Enseignante dans une haute école, elle profite de sa situation pour « souffler un peu » des difficultés que peuvent poser l'anthropologie à celui qui la pratique. L'entretien durera plus de deux heures; aucun de nous ne verra le temps passer.

**Cinabre** : Cinabre est la sixième personne que j'ai interviewée. C'est une petite femme d'une quarantaine d'années. Elle est timide et réservée mais parle avec une honnêteté surprenante. C'est sans doute la plus « angoissée » de toutes les personnes que j'ai pu rencontrer. Chez elle, l'impact émotionnel de la profession sur sa personne ne fait aucun doute et elle en est bien consciente. Elle a travaillé sur un terrain particulièrement étrange et cela l'a beaucoup marquée. Au fait de sa fragilité, elle n'a pourtant pas hésité à se confier sans barrières ni tabous. Si l'entretien fut difficile (en raison de la sensibilité évidente de Cinabre), il fut pourtant très intéressant : une même « sensibilité intellectuelle » semble nous lier elle et moi.

**Viride** : Viride est la septième personne que j'ai interviewée (via Skype). C'est une femme d'une quarantaine d'années. Elle calme, posée et semble satisfaite de sa situation. Ayant « mordu sur sa chique » pendant près de quinze années afin d'obtenir un poste stable en anthropologie, elle est particulièrement heureuse de pouvoir revenir sur son expérience. Elle a étudié les émotions lors de son terrain et est donc réceptive, intellectuellement, à mon enquête. Le dialogue est fluide et sur le ton de la confiance mais, pourtant, je sens que Viride cherche à esquiver mes questions : ses réponses sont parfois trop courtes et cherchent refuge dans de longues digressions (ce qui m'irrite

un peu). Son approche de l'anthropologie n'est pas la mienne mais son point de vue reste intéressant.

**Sinople** : Sinople est la huitième personne que j'ai interviewée (via Skype). C'est une jeune femme de 23 ans, jolie et très sympathique. Fraîchement diplômée, elle est encore toute éprouvée par le processus de thèse et reste impressionnée par ce qu'elle vient « d'accomplir ». Elle est partie faire son terrain en Afrique et a bien l'intention de faire carrière dans l'univers académique. Ambitieuse mais ayant la tête sur les épaules, Sinople semble au faîte de ses capacités. Malgré la qualité particulièrement mauvaise de sa connexion Internet - qui m'oblige à précipiter quelque peu l'entretien -, entre nous, le courant passe bien (sans mauvais jeux de mots). Sensible et affûtée, elle répond le plus honnêtement possible à mes questions.

**Hoto** : Hoto est la neuvième personne que j'ai interviewée. C'est un homme d'une quarantaine d'années. Il est souriant, posé et semble tout particulièrement intéressé par ma recherche. Il est professeur dans une université belge et a beaucoup voyagé pour ses enquêtes (Indonésie, Tanzanie, etc.). Ses propos sont simples, concis et pertinents : conscient de l'importance du rôle joué par les émotions dans la recherche anthropologique, il ne mâche pas ses mots et répond à mes questions avec sincérité et humour. L'entretien sera court (une heure environ) mais néanmoins important. Entre nous, l'entente est cordiale, polie et franche. Il rentre d'un long voyage quand je le rencontre et cela se ressent dans ses réponses.

**Nacaract** : Nacaract est la dixième personne que j'ai interviewée. C'est une femme d'une cinquantaine d'années. Elle est calme, timide et souriante et appréhende un peu l'entretien. Après l'avoir rassurée, elle commence à répondre à mes questions et ce, avec franchise, intelligence et intérêt. Petit à petit, la gêne passe et la situation se délie. Elle a commencé à étudier l'anthropologie il y a seulement quelques années mais « fait » de l'anthropologie depuis bien longtemps. Son terrain d'enquête de prédilection se situe entre la Belgique et l'Afrique. Celui-ci fut fort éprouvant mais semble lui avoir personnellement beaucoup apporté. Encouragée par mes relances, elle se confie à moi avec honnêteté et un véritable lien intellectuel s'installe entre nous.

## 4. Analyse des récits

*« Je pense que tout chercheur qui a eu à présenter ses recherches à l'extérieur sait très bien la différence abyssale qui sépare la conception que le public se fait de la science faite et le vécu quotidien du chercheur, qui est la réalité de la recherche, c'est-à-dire la science en train de se faire »*

*Bruno Latour, Le métier de chercheur.*

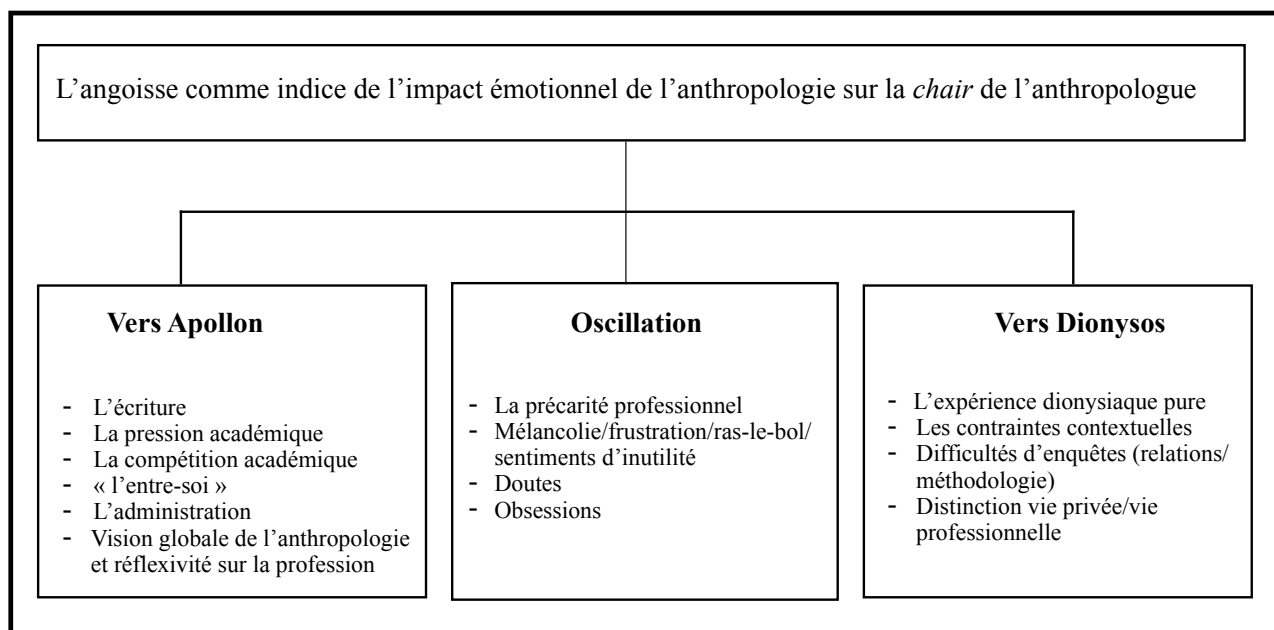
Il est temps pour nous de passer à l'analyse des récits autobiographiques au travers des discours récoltés. L'épreuve du terrain, de la récolte des données et de la confrontation de ces dernières avec la théorie n'a de sens que dans le cadre où elle cherche à prouver l'existence de ce qui a été avancé plus haut, à savoir l'existence de l'affect de l'angoisse - *modulé* selon diverses formes - chez l'anthropologue dans la pratique de l'anthropologie. C'est ainsi grâce à cette confrontation - fondamentale - que tout ce que nous avons dit jusqu'à présent dans la première partie de ce mémoire, et tout ce que l'on en dira par la suite, prendra sens. Cette étape, fastidieuse mais nécessaire et importante, fonde ainsi les bases empiriques sur lesquelles repose l'entreprise intellectuelle de ce mémoire. Sans elle, toutes ces réflexions (et celles encore à venir) ne seraient qu'élucubrations et spéculations.

Rappelons aussi qu'en procédant à une analyse thématique de l'angoisse, nous espérons voir celle-ci transparaître dans les discours des anthropologues interrogées, se matérialiser et devenir une réalité empirique sur laquelle on peut se pencher, que l'on peut décortiquer et analyser.

### 4.1. Ventilation des données

Afin de ne pas alourdir le corps du texte, j'ai choisi de ne rendre ici que le résultat (« l'arbre » thématique) de cette étape importante de la recherche. Pour le détail du contenu de cette étape de ventilation des données, j'invite le lecteur à consulter l'**Annexe n°2**. Il y trouvera l'ensemble des occurrences récoltées et ensuite classifiées en divers sous-thèmes et segments. Il pourra ainsi constater l'ampleur, la consistance et la pertinence des matériaux récoltés et comprendra sans doute mieux encore le raisonnement et la suite de ce mémoire.

Au cours de l'examen minutieux et de la ventilation des données constituant notre corpus, trois sous-thèmes principaux (eux-même divisés en plusieurs segments) semblent se dégager (voir **fig. 5**).



**Fig. 5** : Synthèse thématique de la ventilation des données.

Au travers de ce simple exercice de classification des divers données et occurrences récoltées lors des entretiens, plusieurs *modulations* de l'angoisse à la pratique anthropologique se révèlent. En effet, alors que nous n'avons jusqu'ici qu'une simple intuition de ce que pouvait être ces formes prises par l'angoisse expérimentée par l'anthropologue au cours de l'exercice de sa profession, nous avons maintenant en notre possession, et donc à la portée de notre scalpel analytique, toute une série d'analogons de cet affect. Classifié en trois sous-thèmes principaux, semblant s'ajuster avec le dispositif analytique que nous avons mis au point dans la précédente partie de ce mémoire, l'affect de l'angoisse se retrouve dans bien des « branches », des segments, de l'activité professionnelle de l'anthropologie.

Mais, avant d'aller plus loin, de tirer les conclusions de ces résultats et de voir comment ces derniers « collent » avec notre analyse théorique et nos postulats, et avant de voir ce qu'ils peuvent nous apprendre de nouveau sur cette même analyse, il est important de nous attarder à expliciter plus en détails le contenu de ces trois sous-thèmes principaux ainsi que leurs dénominations propres. Explorer les émotions - et l'affect de l'angoisse, principalement - demande une attention et une méticulosité méthodologique à laquelle on ne saurait échapper. Ainsi, s'il nous a fallu nous

armer de patience et de concentration pour comprendre *pourquoi* l'angoisse affectait l'anthropologue et donc l'importance de cet affect dans l'étude de l'impact de l'anthropologie sur l'anthropologue, il nous faut maintenant récidiver cette posture analytique afin de comprendre *où* et *quand*, dans la pratique anthropologique, cette angoisse s'exprime.

## 4.2. Analyse des sous-thèmes et des segments : lorsque l'anxiété se dévoile empiriquement

### 4.2.1. « Vers Apollon »

Nous l'avons vu, la pratique anthropologique peut être résumée, si l'on cherche à étudier l'importance de l'impact émotionnel de celle-ci sur ses praticiens, à un *continuum d'affects* étirés entre ce que nous avons décidé d'appeler le pôle Apollon et le pôle Dionysos<sup>91</sup>. *L'empathie*, comprise comme ouverture de la *chair* à l'ensemble des phénomènes expérimentés par l'anthropologue, semble alors circuler sur ce *continuum* et provoquer, chez l'anthropologue, une angoisse de plus en plus aiguë au fur et à mesure que la réalité vécue se rapproche de l'une ou l'autre déité. Il semblait donc assez évident, pour rester cohérent avec nos précédentes analyses, de qualifier ce sous-thème précis, celui qui regroupe les différentes expériences propres au monde académique, à la « reprise » et à la réflexivité, de « Vers Apollon ». En effet, puisque nous ne pouvons pas, en tant qu'anthropologue, quantifier *mathématiquement* les émotions (comme pourrait le faire le neuropsychologue par exemple), tenter de comprendre l'importance de ces dernières sur les acteurs nous oblige à suggérer leurs *puissances* au travers d'un dispositif analytique moins précis mais pourtant pertinent. C'est pourquoi les différentes « branches » (ou segments) que sont « l'écriture », « la pression académique », la compétition académique », « l'entre-soi », « l'administration » et la « vision globale de l'anthropologie et réflexivité sur la profession » s'inscrivent dans l'ombre d'Apollon et, d'une certaine manière, *tendent toutes vers ce dernier*.

Parmi elles, la thématique de « l'écriture » est importante. Nous l'avons déjà effleurée plus haut<sup>92</sup>, écrire peut potentiellement provoquer chez l'anthropologue de l'angoisse. Au vu du nombre important d'occurrences confirmant cette idée, force est pour nous de constater qu'elle est

---

<sup>91</sup> Voir *Supra*.

<sup>92</sup> Voir *Supra*, les pages 14-16.

conséquente; pour Zinzolin, Cinabre, Viride, Hoto et d'autres encore, écrire est source d'anxiété. Que cela soit parce qu'il semble compliqué - voire tendu - de retranscrire les expériences vécues d'une manière convenables (Zinzolin; Viride; Sarcelle; Cinabre), scientifique (Cinabre; Sarcelle), éthique (Hoto; Mélice; Nacaract) ou profonde (Orpiment; Cinabre), comme le résume M. Jay, « écrire est souvent - voir toujours! - difficile » (Jay, 1998 : 111). Bien que ce fait ne soit pas nouveau<sup>93</sup>, peu d'auteurs anthropologues se sont exprimés explicitement sur la question. Parmi les quelques exceptions, on retiendra bien évidemment P. Descola (2006) - pour qui l'écriture est toujours un moment compliqué - ou encore L. Wacquant (2000) - pour qui l'écriture était impossible lors de son observation participante -. Ecrire, donc, n'est pas une tâche aisée et provoque, incontestablement, chez l'anthropologue, une angoisse forte, profonde et intime<sup>94</sup>.

La thématique de « la pression académique » est elle aussi signifiante. En effet, que cela soit une véritable pression à publier<sup>95</sup> (Hoto; Viride; Sarcelle; Malachite) ou, plus globalement, une sensation de crouler sous le travail (Cinabre; Orpiment; Sarcelle; Sinople; Zinzolin), la profession d'anthropologue, de par son angle académique, semble fatigante, épuisante et anxiogène. Dans un article très bien fait du *monde diplomatique* de mai 2013, I. Bruno & E. Didier explorent et résument l'immersion des techniques managériales de type néolibéral dans plusieurs sphères de la société, y compris dans l'univers académique. C'est ainsi qu'ils mettent le doigt sur un concept intéressant, celui de « benchmarking ». Ce dernier désigne l'ensemble de ces « objectifs à atteindre qui ne sont plus fixés dans l'absolu, en fonction des exigences d'un patron, mais relativement à *ce qui est censé se faire de mieux*<sup>96</sup> dans le monde » (Bruno & Didier, 2013 : 3). Ainsi, « le *benchmarking* conduit les agents à vouloir améliorer sans relâche leurs scores, à être continuellement en quête de "meilleures pratiques", à viser toujours de nouvelles cibles, à s'engager autant qu'ils le peuvent au service d'un idéal relatif, la "qualité" » (Bruno & Didier, 2013 : 3). Au vu des occurrences récoltées, le phénomène semble toucher *aussi* les anthropologues et donc, provoquer chez eux de l'angoisse. L'université n'est plus ce « lieu de savoir, indépendant du monde

---

<sup>93</sup> Un volume entier, par exemple, du «journal des anthropologues» fut, déjà en 1998, consacré à la question (Benveniste, 1998; Jay, 1998).

<sup>94</sup> Pour S. Caratini, retranscrire son expérience anthropologique procède de « l'écriture », d'un cri « qui jaillit dans la joie ou la douleur » (2012 : 123).

<sup>95</sup> R. Monvoisin décrit et décortique parfaitement cette pression à la publication et les difficultés pragmatiques qui en découlent (2012). Globalement, et comme me le disait Hoto, le chercheur *doit* « publier », sinon il « périt » : « "publier ou périr" : la sentence du zoologiste Harold J. Coolidge résume la vie d'un chercheur. Peu importe, pour son prestige universitaire, que son enseignement soit brillant, ses étudiants bien soutenus ou qu'il fasse le café aux collègues le matin : l'évaluation du travail de recherche ne repose en définitive que sur la somme et la qualité des articles publiés dans des revues scientifiques » (Monvoisin, 2012).

<sup>96</sup> C'est moi qui souligne.

extérieur » mais semble pénétrer par cette tendance néolibérale globale<sup>97</sup>. Comble de l'ironie, même dans leurs « reprises », les anthropologues *participent* encore mais, cette fois, à une autre sorte de d'engagement que l'engagement ethnographique...

Mais, loin de se limiter à simple sensation d'une « pression globale », incertaine et confuse, l'angoisse propre au milieu anthropologique académique s'exprime parfois au travers d'une sensation très précise : celle d'être en « compétition » avec ses collègues<sup>98</sup>. Et, s'il est vrai que cette sensation soit plus aigüe (et donc plus anxiogène) chez les « jeunes » anthropologues, (Sarcelle; Sinople), chez les plus anciens, elle est tout de même présente (Cinabre; Hoto). Y. Winkin nous montre, par exemple, à quel point cette esprit de compétition peut se traduire en véritable « clientélisme universitaire » (1993).

D'une manière plus surprenante cette fois, la thématique de « l'entre-soi » (expression que j'emprunte directement à Nacaract) semble également être une source conséquente de l'anxiété apollinienne. « L'entre-soi », c'est cette proximité nécessaire et incessante de chaque anthropologue avec ses collègues; c'est ce sentiment d'appartenir à un groupe social bien précis mais dans lequel on ne se retrouve pas toujours (Viride; Mélice); dans lequel l'ambiance de travail est parfois difficile, voire pénible (Nacaract; Malachite; Sarcelle; Viride Zinzolin). Les difficultés liées à « l'entre-soi » se retrouvent également dans le « jugement des pairs » (Sarcelle; Malachite; Viride; Cinabre) dans des situations telle que parler en public, défendre ses travaux, etc.. L'angoisse provient aussi du fait de voir buter certaines intuitions scientifiques contre la résistance intellectuelle de ses collègues (Cinabre; Viride). Bref, être anthropologue, c'est aussi *vivre avec* d'autres anthropologues et gérer l'angoisse qui découle de cette donnée. B. Ehn & O. Löfgren (2008) ont montré combien cette dernière avait un impact émotionnel important sur les différents acteurs en présence. Avant eux, P. Bourdieu avait également pointé, d'une brillante et téméraire manière, les difficultés sociales de cet « entre-soi » académique et universitaire (1984).

Au delà des collègues, c'est tout l'appareillage « administratif » qui semble éprouvant pour l'anthropologue. Que cela soit lié à l'acquisition de visas et autres autorisations officielles de voyager et de « faire son boulot » (Hoto) ou bien qu'il expérimente des problèmes administratifs liés à sa fonction d'enseignant (Ponceau), l'anthropologue doit sans cesse se « battre » avec

---

<sup>97</sup> Chose que F. Lordon, dans son ouvrage (2013) mais également lors de la conférence qu'il est venu donner dans le cadre de la chaire FGTB à l'ULB le 27 mars 2014, a très bien montrée.

<sup>98</sup> A n'en pas douter, cette sensation de « compétition permanente » découle, à l'instar de l'augmentation de la pression académique à publier, d'une infiltration des mécanismes d'un certain état d'esprit néolibéral. Comme le suggère M. Hilgers à propos des études d'inspiration foucauldienne sur cet épineux sujet, « technologies of subjectivity encourage agents to optimise their individual choices through knowledge and to perceive the world in terms of competition » (2011 : 358).



l'administration de son institution pour parvenir à réunir les conditions nécessaires à la bonne exécution de sa profession. Et si, à priori, cette dimension du travail semble peu anxiogène, il n'est rien. En effet, c'est sur le long terme que le « poids » que représente toutes ces contraintes administratives s'alourdit et devient « problématique ».

Enfin, d'une manière beaucoup plus sporadique et constellée, est source d'anxiété pour les anthropologues leurs propres *visions* de la profession. Lorsque la réflexivité méthodologique devient réflexivité existentielle (Cinabre; Sarcelle; Zinzolin; Orpiment), alors l'angoisse se fait parfois explicitement nommer et pointer du doigt comme intrinsèque à la profession (Orpiment; Nacaract; Hoto). Au delà des différences de sensibilités et d'expériences, dans l'épreuve de réflexivité absolue, c'est le principe de « reprise » lui-même qui devient générateur d'angoisse (Caratini, 2012). Et une nouvelle fois, paradoxalement, l'anthropologue se fait « prendre » dans l'exercice de la « reprise »...

#### 4.2.2. « Vers Dionysos »

D'une manière similaire et toute aussi logique que les expériences associées à Apollon, les expériences associées au terrain, à ses contraintes et à ses difficultés sont regroupées sous le thème de « Vers Dionysos » puisque, d'une certaine manière, toutes tendent vers la sortie de soi, l'extase, la participation pure et l'affection de la *chair* par des phénomènes allogènes.

Le thème de « l'expérience dionysiaque pure » est sans doute la plus évidente des thématiques de cette catégorie. On peut en effet aisément supputer que certaines expériences, de par leur caractère violent et exotique, provoquent chez l'anthropologue qui les expérimente de l'angoisse. Que ce soit parce que le sujet de l'enquête nécessite de la part de son enquêteur une participation aiguë (Zinzolin; Malachite; Cinabre, Hoto, Nacaract), ou bien parce que ce besoin de participation nécessite une forte implication émotionnelle (Malachite; Ponceau), l'anthropologue s'expose pratiquement systématiquement à des moments émotionnellement chargés et difficiles qui sont particulièrement anxiogènes. C'est au travers de ces divers anecdotes<sup>99</sup> que, sans doute, la présence et la prégnance de l'angoisse et de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue est le plus visible, le plus évident. Comme le disait superbement C. Lévi-Strauss,

---

<sup>99</sup> La littérature abonde de ce genre d'anecdotes où, l'anthropologue, face à une situation particulièrement étrangère à son *habitus*, se voit submerger par l'émotion, par la « prise », et subit alors le moment comme un véritable choc (Caratini, 2012). A titre d'exemple, on peut rappeler l'expérience de P. Declerck et de ses quelques nuits passées dans les refuges de sans-abris (2003); l'expérience globale de J. Favret-Saada (1977); ou encore celle d'A. Halloy et du culte de possession auquel il a participé (2007).

« par la brutalité des changements auxquels il [l'anthropologue] s'expose, il acquiert une sorte de déracinement chronique : plus jamais il ne sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé » (1955 : 57).

D'un point de vue similaire, les « contraintes extérieures » au terrain sont également source d'angoisse pour l'enquêteur venu étudier un sujet de prédilection. Accidents (Hoto; Zinzolin; Sarcelle), situations politiques locales tendues (Malachite; Sinople) et catastrophes naturelles (Hoto) participent inéluctable aux « conditions d'enquêtes » de l'anthropologue. Mais sans doute, parce que le fait semble trivial, oublie-t-on trop souvent que ces situations sont dangereuses et menacent véritablement l'intégrité physique et psychique de l'enquêteur (Howell, 1988)<sup>100</sup>. Ce faisant, elles sont pour celui qui les expérimentent une source d'angoisse conséquente pouvant parfois mener jusqu'au traumatisme (Hoto). D'une manière moins grandiose mais tout aussi importante, la sensibilité et la fragilité émotionnelle des interlocuteurs que l'anthropologue rencontre sont aussi une difficulté avec laquelle ce dernier doit procéder (Viride; Malachite; Sarcelle). Nous l'avons vu, les processus cognitifs à la base de l'empathie sont importants (Rizzolatti & Craighero, 2005 ; Cheng, Yang, Lin, Lee & Decety, 2008 ; Damasio 2006). Par conséquent, côtoyer et vivre avec des gens en souffrance ou en peine, c'est un petit peu souffrir soi-même<sup>101</sup>...

Plus généralement maintenant, ce sont l'entièreté des « difficultés d'enquêtes » qui peuvent potentiellement être anxiogènes pour l'anthropologue. Comme G. Devereux n'a cessé de le marteler, le fait d'enquêter est *en lui même* générateur d'angoisse (1980). Et, au vu des occurrences diverses et variées que nous avons pu mettre en lumière, ce fait semble empiriquement fondé. Contacts compliqués et résistances de la part des indigènes à collaborer avec l'anthropologue (Malachite; Hoto; Sinople; Nacaract; Orpiment), méthodologie problématique (Cinabre; Malachite; Nacaract; Javquemin), problèmes généraux rencontrés lors du terrain (Orpiment) et distance émotionnelle difficile (Viride; Cinabre) sont autant de contraintes liées au contact avec la réalité du terrain, ses interlocuteurs, ses dispositifs d'analyses, etc. qui sont sources d'angoisses importantes. Comme le disait A. Schütz, « ce qui fait défaut à l'étranger, c'est qu'il ne sait pas instinctivement trouver la bonne distance avec les autres. Aussi oscille-t-il sans cesse entre la réserve et l'intimité. [...] Cela revient à dire que, pour l'étranger, le modèle culturel du nouveau groupe n'est pas un refuge mais un pays aventureux, [...] non un outil pour débrouiller les situations problématiques mais une situation elle-même problématique et difficile à dominer » (2010 : 36). Le tout premier

---

<sup>100</sup> Comme se le demande à juste titre S. Caratini, « combien sont les ethnologues qui consignent leurs "états de corps" ? » (Caratini, 1997 : 183)

<sup>101</sup> C'est, tout du moins, *appréhender* cette souffrance. Et, rappelons-le, pour S. Freud (1951), la nature de l'angoisse est avant tout appréhension.

contact, par exemple, est quelque chose de particulièrement bouleversant pour l'anthropologue de terrain (Orpiment; Sinople; Hoto; Cinabre; Malachite) qui est souvent source de découragement, de remise en question et de doutes importants quant à son métier. En outre, l'angoisse peut, dans ces conditions difficiles, virer à la panique<sup>102</sup>. Une nouvelle fois, la donnée, parce qu'elle semble évidente sans doute, est généralement tue et omise dans la plupart des récits monographiques et des études anthropologiques<sup>103</sup>.

Enfin, la participation et l'épreuve du terrain sont également éprouvants et générateurs d'angoisse pour l'anthropologue de par la nécessaire et difficile distance qu'elles mettent avec la famille de ce dernier et la porosité entre la sphère privée et la sphère professionnelle qu'elles provoquent. La charge de travail et l'implication dans l'étude anthropologique sont telles qu'elles rendent fort difficiles de « décrocher » (Sinople; Hoto; Cinabre) et de provoquer une distinction nette et franche entre la période de travail et l'intimité privé (Malachite; Sinople; Cinabre). Parfois, la famille manque beaucoup (Sinople; Sarcelle) et cela est très difficile de continuer à travailler. Il est bien possible de mettre artificiellement ces émotions de côté mais, comme le dit si bien Sarcelle, « en faisant ça, tu encaisses à retardement... »<sup>104</sup>. Ainsi, cette porosité entre l'intime et la profession est une autre source d'angoisse dionysiaque.

#### 4.2.3. « *Oscillation* »

Alors que nous étions parvenus - grâce à notre analyse théorique et à notre redéfinition des coordonnées anthropologiques - à anticiper les deux premiers sous-thèmes de cette analyse thématique de l'angoisse, ce dernier sous-thème est véritablement une surprise du processus de ventilation des données empiriques. Si, au vu de tout ce que nous avons déjà étudié et mobilisé, les figures d'Apollon et de Dionysos semblent logiques dans cette analyse, le principe de mouvement, de balancement, de va-et-vient entre les deux, n'est pas, à priori, évident. Pourtant, les occurrences empiriques sont là pour nous le prouver : si la prise n'est pas toujours totale et si la reprise n'est pas toujours la plus pure, une véritable *oscillation* entre les deux postures de l'anthropologue surgit et *provoque*, étrangement, de l'angoisse chez ce dernier<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> « I was not scared of the people, but I had a feeling of panic. Why was I here, I asked myself repeatedly » (Powdermaker, 1966 : 53); ou encore, « I felt uncertain and scared, not of anything in particular, but just of being alone in a native village. I asked myself "What on earth am I doing here, all alone at the edge of the world" » (Powdermaker, 1966 : 51)

<sup>103</sup> Des exceptions de tailles existent mais, étrangement, ce sont toujours les mêmes : J. Favret-Saada (1977; 2009), L. Wacquant (2000), H. Powdermaker (1966), S. Caratini (2012), M. Leiris (1988) et j'en oublie sans doute quelques-unes.

<sup>104</sup> Cette position est également celle de G. Devereux : voir citation en p. 40 (1980).

<sup>105</sup> Je reviendrai plus longuement sur cette idée dans la troisième partie de ce mémoire.

C'est sans doute d'abord « la précarité professionnelle » qui semble la plus évidente à comprendre. En effet, l'anthropologie n'est pas un métier très célèbre ni très « utile ». Par conséquent, il n'a pas la cote, professionnellement parlant. Les bourses sont rares et difficiles à obtenir (Winkin, 1993), et peu de postes « d'anthropologues » sont à pourvoir. Chez plusieurs anthropologues que j'ai eu le privilège d'interroger, cette précarité perpétuelle du métier est une véritable source d'angoisse (Malachite; Sarcelle; Viride). L'incertitude, résultat de la conjoncture actuelle de la société vis-à-vis de la profession et du mouvement incessant entre le travail de terrain et la production académique, est forte et problématique pour l'anthropologue. L'angoisse qu'elle génère est bien réelle.

Ensuite, il y a cette « branche », ce segment difficilement réductible à un seul mot mais que j'ai regroupé sous l'appellation de « mélancolie/frustration/ras-le-bol/sentiments d'inutilité » et qui, en quelque sorte, regroupe et cherche à saisir toute cette problématique des « impressions » que l'anthropologue expérimente vis-à-vis de son métier. Entre réflexivité apollinienne et mélancolie dionysiaque, l'anthropologue cherche à se situer dans le monde, dans son monde, et éprouve alors des émotions provoquant l'anxiété. La fatigue (Sarcelle), la frustration de ne pouvoir être plus utile, de n'être lu que par ses pairs<sup>106</sup> ou bien celle de ne pas pouvoir se servir de ce qu'il a vu et expérimenté en dehors de son terrain (Orpiment; Sarcelle Ponceau; Hoto) et l'altérité parfois insurmontable (Orpiment) provoquent, chez l'anthropologue, une sorte de « ras-le-bol » face à sa profession, « ras-le-bol » qui, parce qu'il est pensé, est également vécu et éprouvé<sup>107</sup>. Ainsi, cette « vision » de l'anthropologue sur l'anthropologie, réduisant son *désir*, provoque nécessairement chez lui une certaine anxiété.

Au prise entre Apollon et Dionysos, dans le mouvement entre les deux déités, l'anthropologue doute de son entreprise. Le choc de l'altérité et la sensation d'impossible réductibilité qu'elle provoque, peuvent engendrer de véritables doutes existentiels chez l'enquêteur. Que ce soit le surmenage (Cinabre), les difficultés rencontrées sur le terrain (Sinople; Malachite; Orpiment) ou lors de la rédaction (Viride), le doute s'installe partout et, comme un poison, se diffuse lentement dans la conscience de l'anthropologue et déclenche, chez ce dernier, de l'angoisse à faire son métier et vis-à-vis de celui-ci.

---

<sup>106</sup> Sur ce point précis, certains témoignages recueillis (Sarcelle; Orpiment; Ponceau) semblent faire écho aux propos de F. Héritier lorsque celle-ci déclare sobrement qu' « il y a une forme de surdité sélective. [dans le milieu de l'anthropologie]. Nos écrits circulent relativement en vase clos » (Héritier, 1996 : 18).

<sup>107</sup> L. Bove a su montrer en quoi, chez B. Spinoza, la distinction entre physique et psychique était caduque. Mais, plus encore, il est parvenu à démontrer le fait que la pensée d'un affect particulier affectait nécessairement la chair de l'individu. Ainsi, en plus d'être affecté par les éléments extérieurs, les affects extérieurs, l'individu est également affecté par les opinions qu'il génère de ses propres affections (2009).

Un autre symptôme de ce va-et-viens entre la « prise » et la « reprise », de ce balancier méthodologique, épistémologique et professionnel, c'est la naissance de certaines obsessions pouvant provoquer de véritables angoisses chez celui qui les vit. Le terrain affecte la *chair* et la *chair* se souvient. Plus l'affection est profonde, plus l'obsession a des chances de se manifester. Alors, il devient difficile de « passer à autre chose » et l'expérience anthropologique devient un objet intelligible que l'anthropologue aime à chérir, à considérer comme « le sien » et auquel il aime à revenir sans cesse (Malachite; Cinabre; Ponceau; Orpiment; Sarcelle; Sinople, Viride; Hoto). Et si, au fond, nous ne sommes pas à même de juger du « bien » ou du « mal » qu'il y a à expérimenter *l'éternelle retour* de l'expérience (Nietzsche, 1996), nous pouvons néanmoins constater que celui-ci génère de l'angoisse chez celui qui l'expérimente.

\*\*\*

Du processus de ventilation des données, trois sous-thèmes composés de divers segments ont été dégagés et analysés en détails. Grâce à cette étape, nous sommes parvenus à démontrer empiriquement l'existence et la présence de l'angoisse dans l'exercice du métier d'anthropologue. L'examen consciencieux de la littérature que nous avons produit dans la première partie de ce mémoire nous avait permis de découvrir un *malaise* certain à *faire* de l'anthropologie et à *être* anthropologue. En resserrant notre focale analytique sur le champ de l'anthropologie des émotions, puis, finalement, sur la *chair* de l'anthropologue, nous en sommes venus à découvrir la vulnérabilité émotionnelle de ce dernier face à son environnement, face à la pratique de sa profession. C'est alors que, découvrant un véritable *continuum d'affects* pouvant être potentiellement expérimentés par l'anthropologue, l'angoisse nous est apparue comme permanente et spectrale à la fois, essentielle et intrinsèque, en amont et en aval de la pratique de terrain. Bref, remarquant l'importance et la prégnance apparente de cet affect spécifique dans l'entièreté de la pratique anthropologique, nous avons fait l'hypothèse que l'angoisse devait (puisque'elle le pouvait) jouer le rôle *d'indicateur*, d'indice de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur la *chair* de l'anthropologue et qu'il devait être possible d'identifier sa présence dans les récits autobiographiques anthropologiques.

Au vu des données que nous avons récoltées, cette hypothèse semble prometteuse. En effet, puisque l'angoisse existe et est expérimentée à peu près « partout » dans les diverses circonvolutions de la profession anthropologique, elle semble la mieux disposée à, effectivement, rendre compte de *cet impact émotionnel de l'anthropologie sur la chair de l'anthropologue*.

Afin de faire preuve de cette « rigueur » absolument nécessaire à toute étude qualitative (Olivier de Sardan, 2008), nous ne pouvons nous précipiter et nous devons, au vu et au su de tout ce que nous avons déjà découvert, chercher à préciser et raffiner ces résultats afin de parvenir à épuiser toutes les conséquences logiques et théoriques de cet impact de l'émotivité sur l'anthropologue professionnel.

## TROISIEME PARTIE : OUVERTURE

### 5. Mise en perspective des résultats : esquisse d'une phénoménologie de l'angoisse anthropologique

*« Une étude intensive de certains systèmes scientifiques, primitifs ou étrangers, peut fournir des idées nouvelles et lumineuses sur le fonctionnement psychologique tant normal qu'anormal »*

*Georges Devereux, De l'angoisse à la méthode.*

Plusieurs choses fortes intéressantes ressortent de notre enquête. Il s'agit donc maintenant d'explorer en détails les divers pistes de réflexions que nous avons pu soulever tout au long de l'analyse afin d'épuiser logiquement les résultats de cette enquête, en leur permettant de « prendre de la hauteur »; en changeant quelque peu notre focale analytique, nous pouvons ainsi parvenir à comprendre et approfondir notre connaissance de l'affect de l'angoisse et du principe d'émotivité en vigueur dans la pratique anthropologique. Ce que je voudrais proposer maintenant c'est donc d'agglomérer les résultats obtenus au travers d'une tentative d'explication phénoménologique de l'angoisse anthropologique.

#### 5.1. L'angoisse, entre l'indicible, le conjoncturel et le particulier

Parler de ses émotions n'est pas chose aisée. Parce qu'elles concernent l'intimité et sont associées à la fragilité de l'être, parler d'émotions, c'est nécessairement s'exposer, se rendre vulnérable aux regards extérieurs. L'angoisse, au fond, ce n'est véritablement que cette appréhension de cette vulnérabilité. Souvenons nous de ce que S. Freud disait de l'angoisse : « elle a pour caractères inhérents *l'indétermination* et *l'absence d'objet*; dans l'usage correct de la langue son nom lui-même change, lorsqu'elle a trouvé un objet et il est remplacé par celui de *peur* » (1951 : 94). Ainsi, l'angoisse *n'est pas* la peur. L'angoisse, c'est ce qui vient *avant* et *après* la peur. L'angoisse, c'est redouter quelque chose. Quelque chose d'incertain, d'indéfini, de flottant. En fait, l'angoisse, c'est la peur d'avoir peur. C'est la peur de souffrir *encore*. C'est une posture face

à l'inconnu. C'est une attitude qui consiste à appréhender l'inconnu par ce qui est déjà connu, incorporé; c'est approcher cet inconnu par ce qu'on sait qui fait mal et qu'on ne veut pas revivre, que l'a *chair* ne *désire* pas, qu'elle cherche à éviter. Plus qu'un simple affect, l'angoisse est une *disposition de la chair face au néant* (Heidegger, cité par J. de Gramont, 1991 : 132). Comprise en ce sens, il est assez logique de la retrouver un peu partout dans la pratique d'un métier aussi étrange et spécial que celui d'anthropologue. R. Behar (1996) l'avait bien perçu, l'anthropologie a cette particularité intrinsèque qu'elle impose à celui qui la pratique une posture de vulnérabilité. Mais, face à cela, face à cette donnée méthodologique, épistémologique et existentielle, comment ne pas angosser? Comment, alors qu'il est déjà si dur dans la vie courante de se confier, de s'ouvrir, de se dévoiler, comment ne pas appréhender le terrain, l'exotisme, les rencontres, les collègues et l'écriture? Comment ne pas *ressentir* cette vulnérabilité de la *chair* ouverte au monde, *empathique*, percevant déjà la potentialité de voir des phénomènes extérieurs réduire son *désir* plutôt que de l'augmenter? Comment ne pas, ensuite, chercher à tout prix à éviter la réflexivité - confrontation consciente de cette qualité de l'inconscient qu'est l'angoisse -, à éviter de percevoir le « retour du refoulé » (Devereux, 1980)? Pourquoi s'imposer une telle épreuve, un tel travail, une telle souffrance potentielle?

Il n'est pas si étonnant que le sujet de ce mémoire soit un sujet difficile. Certes, définie comme nous l'avons, fait, l'angoisse est banale. Mais, cette banalité n'enlève rien au fait que l'angoisse est toujours aussi difficile. En effet, elle ne peut s'appréhender de front, se collecter comme on collecte des insectes pour les étudier ensuite. La posture de l'enquêteur face à un sujet aussi glissant, scabreux et délicat que celui de l'angoisse ne peut être la même que celle de l'entomologiste face à ses cas d'études.

Mais, malgré ces difficultés, il me semble que nous nous sommes dangereusement rapprochés de l'objectif que nous nous étions fixés, à savoir dévoiler l'angoisse à *faire* de l'anthropologie et à *être* anthropologue, et saisir en profondeur la justesse et l'intérêt de parler d'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue.

Néanmoins, avant de conclure cette enquête, il nous est nécessaire de revenir sur plusieurs points importants. Il nous faut en effet, afin de rendre compte de cette esquisse d'une phénoménologie de l'angoisse anthropologique, tenter de distinguer l'angoisse générale (due, par exemple, à un contexte sociétal particulier) de l'angoisse intrinsèque au métier d'anthropologue.



### 5.1.1 *Angoisses apolliniennes et malaise civilisationnel*

Nous avons, au cours de notre enquête, délimité les affects rencontrés par l'anthropologue sur un *continuum* étiré entre Apollon et Dionysos, entre la « reprise » et la « prise », entre l'observation et la participation. Nul n'est besoin de revenir là-dessus, nous avons largement traité la question<sup>108</sup>. Mais alors que nous n'avions pas fait de distinction sociologique entre les deux extrêmes de ce *continuum* - et ce afin d'englober l'ensemble de la profession d'anthropologue dans notre analyse -, peut être est-il temps pour nous, maintenant, de le faire. En effet, nul ne saurait prétendre faire une analyse de l'angoisse du métier d'anthropologue sans prendre en considération le temps, l'époque et la conjoncture socio-économique dans lesquels s'inscrit cette profession aujourd'hui.

A plusieurs reprises, dans l'analyse détaillée des angoisses tendant « vers Apollon », nous avons évoqué plusieurs causes sociologiques (souffrance quant à l'esprit de compétition inhérent au milieu académique, nécessité d'être sans cesse performant, etc.) qui, semblerait-il, soit dues à notre époque particulièrement troublée<sup>109</sup>. Une excellente et abondante littérature, en anthropologie, semble accuser l'inclinaison sans cesse accentuée de notre culture à digérer les préceptes néolibéraux de la gestion manageriale de l'entreprise et de la finance pour expliquer la genèse de ce trouble (Bruno & Didier, 2013; Lordon, 2013; Hilgers, 2012; Bourdieu, 1998). Et, bien qu'il ne soit pas de notre intérêt (scientifique) pour cette enquête ni de notre ressort que d'explorer ce *trouble*, force est pour nous de constater qu'il est au fondement de plusieurs angoisses anthropologiques. De par ses exigences de performance et d'excellence (Ehrenberg, 1991), la culture néolibérale exerce une véritable *pression* - via l'ensemble de la société - sur l'individu. *Pressé*<sup>110</sup>, l'individu s'épuise; sa *chair*, trop fortement exposée aux flux, ne cesse de dire « oui » aux phénomènes composant ce dernier<sup>111</sup>. Le « benchmarking » (Bruno & Didier, 2013) devient alors monnaie courante, le rythme et l'intensité de travail s'accroissent et, proportionnellement à cela, l'angoisse augmente.

On ne saurait rendre exclusif cette tendance générale de la société, symptôme de ce *trouble* néolibéral, à la seule profession d'anthropologue. Ces caractéristiques sont de plus en plus courantes et ce, dans de plus en plus de sphères de la société (Bruno & Didier, 2013). Ce *malaise dans la civilisation* dont nous parlait S. Freud (2010), certes dans des termes différents, semble plus

---

<sup>108</sup> Voir *Supra*,

<sup>109</sup> Je pense tout particulièrement aux segments intitulés « la pression académique », « la compétition académique », « l'entre-soi » et « l'administration ».

<sup>110</sup> Entendu selon sa double connotation : temporelle et imagée.

<sup>111</sup> Ce qui, nous l'avons vu, est problématique selon F. Nietzsche (2008).

que jamais présent et répandu... Néanmoins, peut-être peut-on émettre l'hypothèse que, dans le milieu de l'anthropologie académique, en raison de l'histoire et de la nature de la discipline, l'anthropologie - et donc par extension les anthropologues - est particulièrement touchée par ce *trouble*. En effet, pour H. Rosa, l'une des conséquences majeures de ce *trouble*, symbole de notre modernité, c'est l'accélération de toutes les sphères de la société et la diffraction temporelle des différentes sous-structures de cette même société qui en résulte (2010). Ainsi, si l'on s'accorde avec la thèse (convaincante, il faut bien le dire) d'H. Rosa, que l'on constate la tendance quelque peu « désuète » de l'entreprise scientifique anthropologique face aux considérations et aux intérêts généraux de la société<sup>112</sup>, l'effort intellectuel n'est plus bien difficile pour parvenir à la conclusion que l'anthropologie doit particulièrement souffrir de cette diffraction temporelle et devenir, dans un jeu de miroir conjoncturel et disciplinaire particulièrement subtil, le reflet d'une époque malaisée et angoissée puisqu'une « culture de la conquête est nécessairement une culture de l'anxiété qui en est la face d'ombre » (Ehrenberg, 1991 : 257).

L'anthropologue, parce que justement, donc, il est anthropologue, subit - plus que d'autres de ses collègues académiciens ou d'autres membres de la société « pris » dans le jeu la performance (Ehrenberg, 1991 ; Monvoision, 2012), de l'accélération (Rosa, 2010) et de la compétition (Bruno & Didier, 2013) - les difficultés d'exercer son métier et partant, expérimente d'une manière plus visible et plus aiguë l'angoisse apollinienne de ce malaise civilisationnel.

Ainsi, l'on peut se réjouir d'être parvenu à mettre à jour, lors des entretiens et de leurs analyses, bon nombres d'occurrences et de témoignages relevant de cet « intime » si complexe à saisir et à récolter<sup>113</sup>. Alors que cela n'allait pas de soi, on peut maintenant constater que l'anthropologie et les émotions, et tout particulièrement les émotions des anthropologues, sont une bonne entrée vers l'analyse et l'importance (dans l'exercice de leur profession comme dans leur vie privée) des angoisses causées par ce que H. Rosa nomme la « modernité tardive » (2010).

---

<sup>112</sup> Cette position n'est évidemment pas la mienne. Je pense que le monde, en l'époque actuelle, a grand besoin des réflexions anthropologiques que les anthropologues peuvent fournir; de par son approche et sa sensibilité scientifique propre, l'anthropologie permet de poser un regard différent sur le monde que l'économie ou la science politique par exemple. Néanmoins, il serait stupide de nier le fait que conjoncturellement parlant, l'anthropologie n'a pas la cote dans l'univers des études universitaires. Trop souvent, l'étudiant comme le professionnel, se fait rappeler au cours de son existence que ce qu'il fait « ne sert à rien », etc.. En elle même, nous l'avons dit, cette image de la profession est d'ailleurs source d'angoisse pour les anthropologues lorsqu'elle est « reprise » par ceux-ci dans leurs propres discours.

<sup>113</sup> A part quelques exceptions - je pense ici particulièrement à Viride ou bien à Ponceau qui, durant les entretiens, cherchaient à esquiver mes questions, détourner ces dernières en vue de les rediriger sur des sujets moins personnels, moins intimes, moins émotionnels -, la plupart des anthropologues que j'ai eu le privilège de rencontrer et de questionner se sont prêtés au jeu et par conséquent, m'ont permis d'entrevoir dans les récits autobiographiques qui étaient les leurs, l'importance des émotions et tout particulièrement de l'angoisse.

### 5.1.2. *Angoisses dionysiaques, oscillation et malaise professionnel*

Si plusieurs angoisses apolliniennes expérimentées par l'anthropologue trouvent leur source dans les difficultés conjoncturelles et sociétales de notre époque, d'autres angoisses, quant à elles, prennent racine dans les méandres abyssaux de l'histoire de la discipline. Anachroniques, ces angoisses-là ne dépendent que d'une manière infime de l'époque et du temps. Une nouvelle fois, donc, et à la manière de ce que l'on vient de faire, il nous faut distinguer les causes sociologiques de ces angoisses qui tendent « vers Dionysos » et, d'un même pas, celles qui « oscillent » entre les deux déités.

Dans la première partie de ce mémoire, nous nous sommes attelés à la tâche d'explorer l'histoire de la discipline anthropologique au travers du prisme des post-modernes. Cela nous semblait une première démarche particulièrement judicieuse pour nous rapprocher de *l'affect* qu'est l'angoisse, de l'émotivité et de la *chair* de l'anthropologue. D'une manière inversement proportionnelle, nous pouvons maintenant jeter un regard rétrospectif sur ce que nous avons évoqué afin de percevoir à quel point certaines angoisses expérimentées par l'anthropologue sont belles et bien intrinsèques à la profession.

Parmi elles, les angoisses à l'écriture<sup>114</sup> comme celle à la participation et au retour réflexif semblent bien être propres, *intrinsèques*, au métier d'anthropologue. Les segments regroupés sous le thème « d'oscillation » semblent également posséder cette caractéristique.

Le métier d'anthropologue, de tout temps, est difficile car il demande de se faire violence; infiltrer un milieu étranger. En effet, être anthropologue, c'est se mettre volontairement dans une situation *d'hystérésis* qui peut être éprouvante; C'est également s'écarter de ses proches et vivre des moments difficiles loin de ces derniers; C'est rendre extrêmement poreuse la frontière entre la vie privée et la vie professionnelle; C'est beaucoup douter, de soi, de l'Autre, de son enquête et de ses choix; C'est se frictionner avec des réalités (politiques, sociales, relationnelles, etc.) parfois compliquées et délicates; C'est vivre des moments émotionnellement intenses, difficiles et douloureux, parfois « proche de la torture » (Nacaract); C'est continuer à étudier malgré tout; C'est revenir et faire l'effort de tout transcrire, traduire l'intraduisible, expliciter l'indicible. Etre anthropologue, c'est devenir « un "homme marginal", un hybride culturel qui vit à la frontière de

---

<sup>114</sup> Nous avons classé cette catégorie d'angoisses sous le thème « vers Apollon ». Bien que la catégorie apparaisse ici dans une tentative d'explication générale des différentes angoisses qui tendent « vers Dionysos », cette dernière est bien intrinsèque au métier d'anthropologue et par conséquent doit *aussi* être traitée dans ce chapitre. Que le lecteur ne pense pas que j'essaie ici de l'embrouiller ou de tomber dans l'argutie. C'est simplement que, conformément à la structure de l'explication, il s'avère que la catégorie de l'écriture est plus facile à traiter dans ce point que dans le précédent.

deux modèles différents de vie, sans savoir vraiment auquel des deux il appartient » (Schütz, 2010 : 37); C'est s'exposer au « déracinement chronique » (Lévi-Strauss, 1955), à l'ouverture extrême de la *chair* et c'est se rendre vulnérable aux événements et leurs influences sur le *désir*.

Bref, être anthropologue, c'est engager l'entièreté de sa personne dans son métier. Ce faisant, s'est *aussi et surtout* expérimenter les angoisses propres à toutes ces caractéristiques *intrinsèques et particulières à la profession* et en subir le lot. Les raisons sociologiques de ces angoisses ne peuvent donc être résumées à une cause globale (comme nous l'avons fait avec les angoisses apolliniennes) mais doivent être entendues comme inhérentes aux expériences auxquelles l'anthropologue s'expose lorsqu'il cherche à pratiquer sa profession. Parvenir à saisir et approfondir l'explication des causes sociologiques de ces angoisses reviendrait à poser la question de savoir *pourquoi* l'anthropologue choisit-il de devenir anthropologue<sup>115</sup>. La question est profonde, délicate et intéressante mais, malheureusement, je ne pense pas que l'on puisse y répondre définitivement ni même momentanément dans ce mémoire. Sans doute cette question relève-t-elle plus de l'étude philosophique que de l'étude anthropologique...

## 5.2. L'angoisse, une expression idiosyncratique de la *possession* émotionnelle

Si l'affect de l'angoisse est, dans tous les cas, bel et bien présent dans l'expérience anthropologique de l'anthropologue, peut-être devons-nous néanmoins temporiser son impact sur la *chair* de l'anthropologue en brisant « l'effet d'homogénéité » de son affection par chaque individu que la présentation et l'analyse des données empiriques pourrait laisser sous entendre. En effet, nous avons insisté, dans la première partie de ce mémoire, sur l'impossibilité, pour les post-modernes, de parvenir à saisir *autre chose* que la vulnérabilité de la *figure* de l'anthropologue. En recentrant cette analyse sur les émotions, le corps et, finalement la *chair*, nous avons cherché à

---

<sup>115</sup> D. Kulick, dans un article osé, très intéressant mais malheureusement trop exploratoire, s'est essayé à répondre (du moins en partie) à cette question (2006). Pour ce dernier, c'est avant tout le caractère profondément masochiste de l'individu anthropologue qui pousse ce dernier à faire de l'anthropologie. Si cette thèse est intéressante, elle n'en n'est pas moins difficilement prouvable et, il faut le dire, propose une vision de la personnalité de l'anthropologue tendancieusement freudienne et pessimiste. A l'inverse, D. Berliner s'est attardé à montrer et démontrer l'intérêt et le plaisir qu'il pouvait y avoir à *faire* de l'anthropologie et à *être* anthropologue (2013). Bien que cette thèse me semble plus plausible que la précédente, elle n'épuise pas pour autant la question du *choix de vie* de l'anthropologue. On pourrait, au carrefour de ces deux hypothèses, comprendre ce *choix* comme une sorte de synthèse rationnelle entre les angoisses d'un côté (-) et les plaisirs de l'autre (+) dans laquelle l'individu y trouverait son *compte*. Mais, peut-on ainsi réduire une question aussi complexe, aussi essentielle et existentielle, à une (aussi) simple équation? Je ne le pense pas. Toujours est-il qu'à ma connaissance, ce sont les deux seuls savants anthropologues qui se sont penchés sur la question et, surtout, qui ont tenté d'y répondre.

palier ce manque. En interrogeant des anthropologues - masses organiques bien réelles, faites de chair et de sang -, en en présentant leurs *visages*, nous avons fait un pas de plus<sup>116</sup> que les post-modernes et ainsi, espérons être parvenus à dépasser l'espèce de « cul-de-sac » épistémologique dans lesquels ces derniers ont eu trop souvent tendance à s'engouffrer. Ce faisant, il serait dommage, sinon grave, que cette enquête bascule dans ces mêmes travers en ne réintroduisant pas dans l'analyse de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue la triviale mais néanmoins primordiale dimension idiosynchratique de chaque individu.

Il ne s'agit pas ici de faire le détail des *réactions charnelles* de *chaque anthropologue* percevant l'angoisse inhérente (on le sait maintenant) à leur profession. La chose serait trop fastidieuse et fort peu intéressante d'un point de vue scientifique<sup>117</sup>. De plus, il n'est pas véritablement nécessaire de « faire plus » que de préciser qu'il existe, entre les différents anthropologues qui ont été rencontrés, des différences de biographies, de personnalités et de sensibilités qui, *à fortiori*, influencent l'impact émotionnel de la profession sur leurs *chairs*<sup>118</sup>. G. Devereux l'avait déjà bien remarqué : « les angoisses suscitées par le matériau des sciences du comportement sont pertinentes pour la science dans la mesure où elles provoquent des réactions de défense modelées et hiérarchisées par la personnalité du savant, *laquelle détermine en dernier ressort la manière dont il déforme son matériau*<sup>119</sup> » (Devereux, 1980 : 80). Par contre, il est intéressant d'essayer de comprendre *comment* cela est possible. Dès lors, ce que nous voulons plutôt tenter maintenant, c'est de proposer un modèle d'analyse qui, au su de ce que nous savons déjà, nous permettrait de *comprendre* l'influence de l'impact émotionnel sur les mécanismes cognitifs et sociaux de la *chair idiosynchratique* de l'anthropologue *en tant qu'individualité* (c'est-à-dire, possédant une biographie unique, un *habitus* particulier, une sensibilité toute personnelle, etc.). Dit autrement, nous voudrions chercher à épuiser les résultats que nous avons obtenus en confrontant ceux-ci à notre connaissance théorique du sujet afin de proposer une explication phénoménologique du degré d'impact émotionnel (sans cesse variable) de l'anthropologie sur l'anthropologue.

Pour ce faire, il nous faudra faire preuve d'imagination. Il nous faudra oser mélanger les genres et les concepts théoriques. Je demande donc au lecteur de bien vouloir me faire une dernière

---

<sup>116</sup> Certes, un petit pas, ce n'est pas grand chose. Mais, néanmoins, ce pas en est un important puisqu'il permet d'éviter de tomber dans les travers narcissico-relativiste de la critique épistémologique des post-modernes.

<sup>117</sup> En faisant cela, on basculerait encore dans les travers du post-modernisme et, sans doute, arriverions-nous au même genre de conclusion que L. Abu-Lughod (1991) et sa piètre contribution scientifique « d'ethnography of particular »,

<sup>118</sup> Nos postulats ainsi que les affinités théoriques dont nous nous sommes revendiqués tout au long de ce mémoire prennent d'ailleurs tous très au sérieux la biographie de l'individu dans l'étude du comportement des acteurs (Freud, 1951; Bourdieu, 1980; Nietzsche, 2008; Lordon, 2012; Damasio, 2003; Caratini, 2012; Favret-Saada, 2009; Devereux, 1980).

<sup>119</sup> C'est moi qui souligne.

fois confiance et d'accepter, pour un temps, que je l'emmène dans l'univers étrange et exotique de B. Latour et de sa conception des émotions, dans l'univers tout aussi étrange de E. De Martino, de la *possession* et, encore et toujours, de l'angoisse.

### 5.2.1. Pulsation et oscillation entre Apollon et Dionysos

Le dispositif théorique que nous avons développé dans la première partie de ce mémoire, basé sur une conception ontologique nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine, nous a permis de circonscrire le *continuum d'affects* rencontré par l'anthropologue professionnel entre les figures d'Apollon et de Dionysos. La confrontation de ce dispositif analytique avec les données empiriques nous a permis de découvrir ce que nous n'avions pas pu anticiper : un mouvement pendulaire de *l'empathie*, de l'ouverture de la *chair*, entre ces deux figures. Le sous-thème « oscillation », que nous avons analysé plus haut en est la preuve et l'évidente démonstration. Mais ce n'est pas le seul. A plusieurs reprises, lors de notre analyse des différents segments et puis, plus tard, des causes sociologiques des différentes angoisses (apolliniennes et conjoncturelles d'un côté, et dionysiaques et intrinsèques de l'autre), nous avons pu observer, en filigrane de l'analyse, une véritable tendance au *va-et-vient* entre les deux déités. Pour expliquer ce mouvement, on pourrait peut-être accuser notre « trop grande » loyauté envers le dispositif d'analyse que nous avons conçu ou bien, une trop grande « torsion » dans notre analyse et notre classification thématique des données empiriques; au fond, si les catégories sont inopérantes (ou si, tout simplement, elles sont peu opérantes), il faut les changer car « ce sont toujours les données qui, en dernier ressort, ont raison » (Paillé & Mucchelli 2003). Néanmoins, je ne pense pas que cet espèce de *mouvement* de *l'empathie* de l'anthropologue soit un dommage collatéral de notre analyse. Au contraire, je pense que c'est la pertinence du dispositif combinée à la pertinence de l'analyse thématique (pour le sujet qui est le nôtre) qui nous a permis de mettre à jour une donnée importante.

« Pris » et puis « repris », l'anthropologue pratique. Mais, dans la « reprise » pourtant, le voilà « pris » à nouveau par ses souvenirs, sa mémoire, ses expériences incorporées et ses lectures. L'expression de doutes, de nostalgie, de ras-le-bol et d'obsessions semblent en effet corroborer ce fait. La *chair* de l'anthropologue, loin d'être amnésique, n'hésite pas à réactualiser le souvenir du présent (celui de la « prise ») dans un autre présent (celui de la « reprise »)<sup>120</sup>. Et, comme nous l'avons montré, dans cette réactualisation, l'angoisse est fortement présente. L'émotivité de

---

<sup>120</sup> Les théories sociologiques dispositionnalistes et contextualistes de P. Bourdieu (1972;1980) et de B. Lahire (1998), sont, à cet égard, fortement éclairantes.

l'anthropologue est accablée, l'impact des affects extérieurs sur sa *chair* semblent évidents. Le voilà alors entrain *d'osciller* entre le versant émotionnel apollinien et dionysiaque. Les souvenirs (de la *chair*) semblent jouer un rôle particulier : celui de faire *pulser* l'émotion, et tout particulièrement l'angoisse, et ainsi provoquer une oscillation évidente entre les deux déités.

D'un cas à l'autre, cette *pulsion/oscillation* est plus ou moins importante. C'est ainsi qu'on remarquera que les occurrences d'Orpiment et de Sarcelle sont, par exemple, beaucoup plus présentes dans ce sous-thèmes « oscillation »<sup>121</sup> que dans les autres. Comme si, chez ces derniers, c'est le *mouvement* lui-même qui était générateur d'angoisse<sup>122</sup>.

On pourrait élargir le constat. Outre les segments contenus dans le sous-thème « oscillation », l'analyse méticuleuse des occurrences récoltées parmi les différents anthropologues interrogés révèle une tendance, pour chacun d'entre eux, à tendre « vers » un côté ou « vers » l'autre du *continuum*<sup>123</sup>. La sensibilité et l'histoire personnelle de chacun, on l'a dit, expliquent sans aucun doute ces tendances. Pourtant, malgré cette tendance, un certain *mouvement*, une certaine oscillation est également observable (et observée) chez chaque anthropologue. Ce *mouvement*, provoqué aussi par la récolte des données qui obligeaient ces anthropologues à se « remémorer » leurs biographies, ne saurait pourtant être imputé exclusivement à la méthodologie d'enquête.

D'après moi, ce *mouvement* est caractéristique du discours émotionné, et plus encore, de l'économie générale des émotions humaines. Si F. Perea & M. Levivier (2012) et C. Plantin (2011) nous ont bien précisé que les émotions étaient omniprésentes dans les discours, ceux-ci ne nous ont pas expliqué *comment* cela était rendu possible. Et si le neurologue A. R. Damasio a su montrer que R. Descartes (2006) avait tort et que B. Spinoza (2003) avait raison, que les émotions participaient bel et bien au processus cognitif de raisonnement, on ne comprend toujours pas *comment* l'émotion « entre » dans la *chair*, la « percute » et la fait « vibrer ». La présence de l'angoisse, si elle est bien l'indice de cette pénétration, de cette *infection* (Kaës, 2006) émotionnelle des affects extérieurs sur la *chair* de l'individu, n'explique cependant pas à elle seule *comment* une telle « prise » est rendue possible. Ce faisant, en conservant ce « point noir » dans notre analyse, nous nous empêchons de comprendre, selon moi, *l'importance*<sup>124</sup> de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue. Certes, si l'on s'arrête ici, nous serons parvenus à montrer qu'il existe bel et bien un impact émotionnel certain à pratiquer l'anthropologie; que l'angoisse est un affect important (car

---

<sup>121</sup> Voir **Annexe n°2**.

<sup>122</sup> Pour Orpiment, par exemple, chaque lecture anthropologique est une source potentielle « de remise en question existentielle » et donc, potentiellement « stressante ».

<sup>123</sup> Zinzolin, Malachite et Nacaract auraient plutôt tendance à tendre vers Dionysos alors que Sinople, Viride, Ponceau, Hoto et Cinabre auraient plutôt tendance à tendre vers Apollon.

<sup>124</sup> J'insiste fortement sur le terme.

omniprésent) résultant de cet impact; qu'il semble primordial d'en tenir compte. Mais, privé d'un modèle permettant de saisir d'un seul geste intellectuel, conceptuel<sup>125</sup>, *comment* cet impact fait pour influencer la *chair* de l'anthropologue, nous risquerions de ne pas en saisir la portée.

C'est pourquoi ce *mouvement de pulsion/oscillation*, que l'analyse empirique confrontée au dispositif théorique que nous avons imaginé a permis de révéler, est pour moi assez important. S'il est bien un « dommage collatéral » de notre méthodologie d'enquête (ce que je ne crois pas, mais bon...), alors il en est un heureux - une aubaine même - car il nous permet d'embrasser à bras le corps cette problématique de la pénétration, de *l'infection* de l'angoisse (des émotions) dans la *chair* de l'anthropologue.

### 5.2.2. *La possession comme tentative d'explication phénoménologique de l'expérience angoissée et émotionnelle de l'anthropologue*

Si l'étude des phénomènes de possessions à travers le monde est un grand classique de l'analyse anthropologique, à ma connaissance, rarement ce savoir ainsi récolté n'a été réinjecté dans l'analyse théorique d'un *autre* phénomène anthropologique<sup>126</sup>. Pourtant, dans une tâche aussi

---

<sup>125</sup> Pour F. Lordon, venu faire une conférence dans la cadre de la chaire FGTB à l'ULB le 27 mars 2014, les sciences humaines trouvent leur légitimité épistémologique et scientifique dans l'utilisation de *concepts* - élément hybride permettant de charrier une longue réflexion dans un seul petit mot -. Je partage fortement la position de F. Lordon et considère, en effet, que « faire science », en anthropologie, c'est également usé du concept car la mobilisation de ce dernier permet, dans bien des cas, de pousser l'analyse scientifique au delà de la simple exposition de faits, de la simple classification idéal-typique ou de la simple « observation ».

<sup>126</sup> Au cours de mon cursus universitaire en anthropologie j'ai pu constater combien les anthropologues possédaient un grand privilège : celui assez unique de côtoyer l'altérité, de se frictionner quotidiennement avec elle. Enquêteur par excellence de cet Autre, l'anthropologue observe, participe, collecte les informations et puis tente, au travers de la « reprise » de synthétiser ses découvertes, produisant ainsi, par une chaîne de petits événements que B. Latour a su mettre assez subtilement en lumière (2001), du « savoir ». Ce faisant, l'anthropologue « fait science ». Mais, je ne peux cacher ici ma frustration, au bout de ces cinq années d'étude, de n'être jamais tombé (ou seulement à de très rares occasions) sur un ouvrage anthropologique intelligent qui, non seulement produisait un savoir sur l'altérité mais en plus, utilisait ce savoir « autre » - ces connaissances qui sont autant de « modes d'existences » (Latour, 2012) tout aussi valable sur le plan ontologique que le savoir scientifique - dans le processus de « faire science », dans l'étude d'un autre domaine anthropologique que celui dans lequel celui-ci s'enracine de par son origine. Comme le dit très justement E. De Matrino, « le rôle de l'ethnologie historiciste tient à la possibilité de poser des problèmes dont la solution conduise à l'élargissement de la conscience qu'a de soi notre civilisation. Ce n'est qu'ainsi que l'ethnologie peut concourir, pour la part qui lui revient, à la formation d'un humanisme plus vaste et se racheter de la vanité à laquelle se condamne un savoir purement naturaliste (1967 : 7). C'est pourquoi, dans ce chapitre-ci, je ferai volontairement appel à un savoir « autre » (celui de la possession) non pas pour faire une analyse anthropologique *sur* la possession mais, partant du postulat que ce savoir est intéressant *en lui-même*, pour l'appliquer au champ des émotions. Cette prise de position théorique (risquée et obtue) a deux explications. D'abord, elle prend racine, comme je l'ai dit, dans ce sentiment de frustration de voir le savoir anthropologique d'un champ confiné à l'étude unique de ce champ. Ensuite, je pense que le pouvoir suggestif auquel renvoie l'idée de la possession et du possédé est particulièrement utile dans le cadre de l'analyse des émotions. Comme nous allons le voir, la conceptualisation de la possession émotionnelle des anthropologues par Apollon et Dionysos nous permet de comprendre (d'une manière certes peu orthodoxe mais néanmoins pertinente) *comment* l'émotion infiltre la *chair*. Ce faisant, elle révèle *l'importance* de parler d'émotions et d'angoisses dans le milieu de l'anthropologie et nous permettra, dans la partie suivante, de faire le lien entre les découvertes que nous avons faites et *l'importance* à prendre ces dernières en considération dans toute enquête anthropologique.



complexe que celle qui nous incombe maintenant - à savoir tenter de percevoir *comment* l'émotion pénètre la *chair* de l'anthropologue afin d'en saisir toute la réelle mesure -, toutes les ressources possibles et imaginables doivent être mobilisées. En effet, l'explication phénoménologique de l'expérience de l'angoisse et, plus généralement des émotions, nécessite des outils analytiques particuliers qui peuvent être à même de *rendre compte* du phénomène. Mais, si la tâche s'annonce compliquée, elle s'annonce également particulièrement intéressante.

Rappelons d'abord que l'émotion, comme nous l'avons vu, est avant tout cet épiscentre charnel, véritable noeud corporel (Merleau-Ponty, 1945) permettant à l'individu de connecter sa *chair*, au moyen de *l'empathie*, au monde extérieur. C'est le passage obligé et nécessaire (Damasio, 2006) de toute *entrée* et de toute *sortie* du corps. Plus encore, les émotions et les affects sont ce qui provoque le *désir* (Lordon, 2013), mettant ainsi en branle la *chair* éprouvée de l'individu. Ainsi, comme le suggère B. Stiegler, l'émotion est « associée au mouvement » puisqu'elle permet à l'individu d'être « non seulement *mu*, mais *ému*, c'est-à-dire mis en mouvement, de l'intérieur, par ce qui - de l'extérieur - l'affecte. » (2009 : 185).

Conceptuellement, donc, l'émotion joue le rôle d'interface entre l'intérieur et l'extérieur de la *chair*, modulant ainsi cette dernière en fonction de sa sensibilité, son histoire, ses dispositions. Mais, qui plus est, elle est clairement associée au *mouvement* puisque qu'elle meut et émeut littéralement la *chair*. Or, on l'a vu, les émotions expérimentées par l'anthropologue lors de la pratique de sa profession sont constituées d'un *continuum d'affects* circonscrit entre Apollon et Dionysos. Et, au travers de l'analyse des différentes occurrences récoltées, une donnée importante, - celle du *mouvement* entre les deux déités, justement - a retenu notre attention puisqu'elle n'avait pas pu être anticipée par notre dispositif analytique<sup>127</sup>.

Est-ce donc une coïncidence de retrouver ainsi cette même idée de *mouvement* à la fois dans la conceptualisation générale de l'émotivité et celle plus particulière de *pulsion/oscillation* propre, semble-t-il, à la profession d'anthropologue? Certainement pas. L'émotion, phénoménologiquement parlant, « fait bouger » les *chairs*. C'est assez logiquement, donc, que lorsque l'on s'intéresse aux émotions, lorsqu'on cherche à les étudier, des phénomènes similaires soient recensés et découverts au travers de l'analyse.

En ayant dit cela, pourtant, nous n'avons pas dit grand chose. Car, au fond, ce qui nous intéresse ici, c'est bien le *sens* de ce *mouvement*, sa trajectoire, que semble provoquer,

---

<sup>127</sup> Dans la première partie de ce mémoire, nous avons déjà relevé le diagnostic d'une certaine « mise en mouvement » des corps par l'émotion (ne fût-ce qu'au travers de la philosophie de la *chair* de B. Spinoza). Ici, pourtant, l'intuition se spécifie et l'analyse se veut plus poussée, plus avancée que la simple ébauche que l'on en avait faite dans la première partie.

inéluçtablement, l'émotion et, tout particulièrement, l'angoisse. En effet, afin de parvenir à notre objectif - saisir *l'infection* de la *chair* par l'émotion -, nous nous devons nécessairement d'en apprendre plus sur ce mouvement, sur ce phénomène propre aux émotions qui, puissamment, ébranle la *chair*.

C'est d'abord, me semble-t-il, chez B. Latour que nous pouvons puiser les ressources intellectuelles nécessaires à une telle démarche. En effet, pour ce dernier, et d'une manière similaire à ce que nous venons de dire, l'émotion c'est cette expérience d'une « mise en mouvement quelconque [...] et qui donne alors l'impression d'être emporté par un flot incontrôlable [...] (2012 : 200). Mais, loin de s'arrêter là, B. Latour s'essaye alors à généraliser *phénoménologiquement* l'expérience émotionnelle en proposant, dans un premier temps, d'appeler cette dernière, « puisqu'on y est toujours "saisi", [...] une crise de *saisissement*. » (Latour, 2012 : 200). Les termes choisis par B. Latour ne sont pas innocents et charrient une conception du monde (pas seulement des émotions) bien particulière<sup>128</sup>. Mais, puisque notre enquête à nous s'arrête sur l'émotivité de l'anthropologue, contentons-nous de comprendre ce que B. Latour entend à ce sujet.

Pour ce dernier, les émotions sont avant tout des entités *extérieures* aux individus, des énergies qui *transitent* au travers de ceux-ci et qui « posséd[ent]; emport[ent]; habit[ent] » littéralement les individus (Latour, 2012 : 202)<sup>129</sup>. Le *sens* du *mouvement* émotionnel serait donc un mouvement vertical, *descendant* vers l'individu pour l'ébranler. Cette conceptualisation est, le lecteur l'avouera, extrêmement proche de l'idée de *possession* que développe, par exemple B. Hell lorsque celui-ci, étudiant les cultes de possessions marocains, évoque le « ravissement » d'un initié par certains Djinns aux noms imprononçables (1999). Elle est également très proche de l'idée de *possession* développée chez E. De Martino et son analyse de « l'olonisme » (1967) ou encore de celle d'A. Halloy lorsque ce dernier parle, pour relater sa propre expérience de possession, « d'irradiation » et « d'emprise » (2007).

C'est ainsi que la manifestation de l'émotion pourrait être associée, phénoménologiquement parlant, à la possession. Et, bien que cette idée fut déjà présente, en filigrane, dans le concept de « prise » de J. Favret-Saada (2009), la corrélation entre l'aspect phénoménologique de l'émotivité et

---

<sup>128</sup> Je renvoie, à ce sujet, le lecteur à la lecture de son étonnant ouvrage *Enquêtes sur les modes d'existences* (Latour, 2012).

<sup>129</sup> Conceptualisant ainsi l'émotion, B. Latour prend volontairement le contre-pied des théories psychanalytiques et neuroscientifiques. Et si, il est vrai, l'enquête que nous avons réalisées jusqu'à maintenant s'appuie fortement sur ces dernières théories, faire preuve de « rigueur scientifique » (Olivier de Sardan, 2008), c'est aussi accepter d'élargir son spectre théorique. C'est pourquoi je ne vois pas de mal (scientifique) ni d'incohérence véritable dans le fait de mobiliser ici une telle conception.

la possession est maintenant plus claire - car éclairée - et nous permet de mélanger les concepts sans pour autant que leur rapprochement confine à l'amalgame infondé et naïf.

Cela étant posé, nous pouvons maintenant, sans plus aucune appréhension, suivre les analyses anthropologiques de B. Hell (1999) et celles de E. De Martino (1967) des cultes de possession afin de rapporter ces dernières à notre sujet d'étude, à l'angoisse, à l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue. Dans ce cadre, la particularité de l'anthropologue pratiquant sa profession serait donc d'être sans cesse sollicité par les deux divinités Apollon et Dionysos. L'angoisse, restant comme nous l'avons vu l'indicateur par excellence de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, informerait donc de la *profondeur* de la *crise de saisissement* (Latour, 2012), cette *possession*. Cette idée est fort proche de celle développée par E. De Martino sur le phénomène de l'olonisme (1967)<sup>130</sup>. Ainsi, que cela soit au bureau, entre collègues, sur le terrain, pendant l'écriture, pendant la participation, etc., l'anthropologue se verrait sans cesse « saisir », mis en *mouvement* par l'une ou l'autre divinité. Selon sa situation (corporelle, géographique, relationnelle, sociale, dispositionnelle, bref, selon son idiosyncrasie) mais également selon les « affinités » que ce dernier entretiendrait avec l'une ou l'autre divinité, il se verrait plus souvent « habité », « ravi », « pris » par Apollon ou bien par Dionysos (ou bien même par les deux)<sup>131</sup>. Que ce soit dans les moments de « prises » (ou la chose semble assez évidente) ou dans les moments de « reprise », l'anthropologue verrait sa *chair* « irradiée », ébranlée sans cesse par les affects apolliniennes et dionysiaques provoquant, chez ce dernier, une angoisse plus ou moins profonde selon le cas<sup>132</sup>.

Comprendre l'angoisse éprouvée par la *chair* de l'anthropologue sous le prisme de la *possession* possède plusieurs avantages.

D'abord, le concept de possession charrie une imaginaire puissant. Ce faisant, il nous permet de greffer sur ce dernier la description phénoménologique d'une émotion particulièrement

---

<sup>130</sup> Pour ce dernier, dans le cadre du « monde magique », l'assurance de la singularité n'est jamais certaine. Par conséquent, le « ravissement » peut à tout moment s'emparer de l'individu. C'est ainsi que l'angoisse - cette incarnation émotionnelle de la lutte de l'individualité pour sa propre survie - se manifeste comme *indice de la crise de saisissement* : « pensons à l'angoisse que nous-mêmes avons pu éprouver parfois, lorsqu'au réveil nous nous sentions encore plongés dans la réalité de ce que nous rêvions [...]. Cette impression s'accompagne d'un sentiment de perte, ou d'atténuation, de sa réalité personnelle : c'est ce qui constitue le trait le plus angoissant » (De Martino, 1967 : 92).

<sup>131</sup> Le prisme de la *possession* permet ainsi de résoudre le paradoxe du *mouvement*, de la *pulsion/oscillation*, que nous avons découvert à la suite de l'analyse des données. En effet, l'anthropologue est potentiellement susceptible d'être « pris » par l'une ou l'autre divinités et ce, même dans la « reprise ».

<sup>132</sup> Ici, comme dans l'entendement traditionnel de la possession, « l'emprise » de la déité sur l'anthropologue ne peut jamais être totale : si tel était le cas, l'égo se confondrait avec la déité et, ce faisant, provoquerait l'écoeurement de la *chair* ou, autrement dit, sa mort (Nietzsche, 2008). Si, il est vrai, la possession, cette extase - cette « sortie de soi » (Grossman, 2008) -, peut parfois atteindre des niveaux importants elle ne peut donc jamais être totale : une fusion parfaite entre l'initié et la divinité serait extrêmement dangereuse, voir létale, et est, par définition un « contre-sens » évident de tout culte de possession (Hell, 1999). De même, l'angoisse de l'anthropologue ne peut jamais être « totale » mais peut varier très fortement d'un moment à l'autre, d'un anthropologue à l'autre.

complexe : l'angoisse. En effet, la corrélation descriptive entre l'intensité d'une crise de *saisissement*, d'une possession, et le niveau d'angoisse éprouvé par l'anthropologue pratiquant son métier, est réelle. L'angoisse, que nous avons définie comme indicateur de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, gagne en force de suggestion puisque maintenant, elle est en plus *l'indicateur de la profondeur (de l'intensité) de l'emprise possessive des déités sur la chair de l'anthropologue* (De Martino, 1967). Ainsi, l'angoisse *est* l'expression de la possession; elle est l'indice qui « prouve » que celle-ci a bien lieu.

Ensuite, cette conceptualisation des choses permet de mettre en évidence et d'appuyer la prégnance de l'aspect « extérieur » des phénomènes rencontrés par l'anthropologue. Ce faisant, elle renforce l'idée de vulnérabilité émotionnelle (Behar, 1996) de l'anthropologue face à la pratique de sa profession. Elle permet également d'insister sur le doublet de termes « d'impact » et « sur » qui compose le titre (et donc l'objet) de ce mémoire. Ainsi, tout ne dépend pas de la volonté de l'anthropologue de réduire ou non son niveau *d'empathie* vis-à-vis de ses expériences professionnelles; ce dernier ne contrôle pas tout et peut, même s'il cherche à s'en préserver (par exemple, à l'aide d'une méthodologie rigide ou d'une attitude de recherche particulière)<sup>133</sup>, être « ravi » par l'émotion, ravissement qui suscite inéluctablement de l'angoisse chez lui.

En outre, le concept de possession ainsi défini semble s'accorder parfaitement avec le cadre théorique de cette enquête : l'ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine que nous avons développée s'ajuste avec l'idée de l'émotion comme possession quotidienne de l'individu; les éléments que sont Apollon et Dionysos cristallisent ainsi l'univers philosophique (et anthropologique) de F. Nietzsche, tandis que la dialectique entre « l'intérieur » et « l'extérieur » mise en évidence par la possession rejoint la compréhension de la *chair* humaine de B. Spinoza.

Mais encore, cette démarche (nécessaire) permet de comprendre l'aspect « flottant », spectral même, de l'angoisse éprouvée par l'anthropologue lors de la pratique de son métier. La crise de *saisissement*, cette possession émotionnelle, n'est pas permanente; elle se manifeste de manière épisodique selon le contexte et l'idiosyncrasie de l'anthropologue. De la même manière qu'un initié au culte de possession marocain n'est pas toujours en transe (Hell, 1999), de même l'anthropologue n'est pas *que* angoissé puisqu'il n'est pas « saisi » continuellement.

Enfin (et surtout), cette conceptualisation des choses nous permet de saisir d'un seul geste intellectuel, d'une seule image, le mécanisme de l'émotivité et la primordialité de l'angoisse dans ce

---

<sup>133</sup> « En règle générale, l'analyste du comportement se sent poussé à prendre une attitude "de recherche" et à mettre en oeuvre des procédés professionnels pour se protéger contre le plein impact des données anxiogènes » (Devereux, 1980 : 150).

processus et partant, permet de mettre en évidence son *importance* dans la compréhension des phénomènes humains quotidiens - puisque la possession par les émotions, à l'opposé de la possession ritualisée, a ceci de particulier qu'elle n'est pas réduite à un instant rituel mais est omniprésente dans l'expérience quotidienne des individus - et plus encore dans la compréhension de l'étude de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue; vulnérable, l'anthropologue est sans cesse *possédé* par ces déités particulièrement stressantes, éprouvantes (et donc générant beaucoup d'angoisse) que sont Apollon et Dionysos. Cette possession l'affecte et, *fortiori*, affecte son travail.

\*\*\*

Si les résultats que nous avons obtenus lors de l'analyse des données, une fois ventilés, nous avaient laissé quelque peu sur notre faim, nous pouvons maintenant être satisfait de l'approfondissement de notre analyse. En effet, en passant par cet étrange détour théorique que représente le culte de possession (étrange car, à priori, qui n'a rien à faire dans une étude comme celle-ci), nous sommes parvenus à saisir phénoménologiquement le rôle joué par l'angoisse et celui joué par les émotions dans la pratique du métier d'anthropologue. Nous avons ainsi renforcé notre argumentaire et consolidé nos choix théoriques; nous avons montré que la vulnérabilité émotionnelle de l'anthropologue face à son métier était réelle, importante et génératrice d'angoisse. L'hypothèse semble confirmée : l'anthropologue est bel et bien un *homo academicus* (Bourdieu, 1984) angoissé.

Néanmoins, à force de marteler l'évidence de ce fait, la prégnance de ce dernier, peut-être que l'on a donné une vision de l'anthropologue un peu trop « stéréotypé » : une certaine lecture des résultats de cette enquête pourrait considérer que je conçois l'anthropologue comme un être *trop* fragile, *trop* délicat, *trop* sensible, sans cesse à la limite de la névrose ou de la psychose. Ce n'est bien sûr pas le cas. Mais parce que mon sujet d'enquête s'intéresse aux non-dits de l'anthropologie (Caratini, 2012) et, par conséquent, aux *ombres* de ceux-ci (Devisch, 2010), les nuances de couleurs analytiques qu'elle reflète ne sauraient être enjouées. Afin de circonscrire mon sujet d'étude (nécessaire nécessité vu la complexité de ce dernier), j'ai volontairement laissé de côté l'autre pan (fort conséquent, lui aussi) des témoignages que j'ai récoltés : le pan *lumineux*. Ainsi, tous les anthropologues que j'ai interviewés m'ont confié leur *amour* du métier, leur passion véritable pour

ce dernier et les nombreuses joies qui ressortaient de la pratique de l'anthropologie. Je n'aurai malheureusement pas l'occasion de traiter ces aspects-*là* du métier dans ce mémoire-*ci*<sup>134</sup>...

Mais, j'aimerais néanmoins - en guise de conclusion, de compensation et parce que nous comprenons maintenant l'importance de se saisir d'une problématique comme celle de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue -, par un effet de *clair-obscur*, mettre en relief la valeur de cette analyse de l'angoisse anthropologique en montrant comment et pourquoi, paradoxalement, étudier l'angoisse pourrait permettre à la discipline anthropologique (et par conséquent aux anthropologues qui font vivre et mourir cette discipline) de *désangoisser*<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> Aspect, par ailleurs fort peu traité par la littérature anthropologique (Berliner, 2013)...

<sup>135</sup> Nous suivons ainsi l'intuition de G. Devereux pour qui, « un homme de science n'étant pas seulement un être humain vulnérable qui cherche automatiquement à éviter l'angoisse, mais aussi un individu créatif capable de sublimation, nombre des procédés qu'il élabore (inconsciemment) pour se protéger contre l'angoisse possèdent également une authentique valeur scientifique ». (1980 : 150).

## Conclusion : pour une anthropologie désangoissée de ses angoisses.

*« Nous en arrivons à comprendre qu'on ne se débarrasse pas de l'angoisse; au mieux, on peut la dépasser en la supportant, en l'admettant... en pactisant avec elle pour s'en faire une alliée qui nous poussera toujours et encore à tenter de réaliser les désirs inconscients. Dans ce sens, l'angoisse, pour autant qu'elle soit acceptée [...], est l'indicateur le plus sûr des désirs ainsi que le moteur qui pousse l'être humain vers plus d'épanouissement, donc plus d'humanité »*

*Christian Jeanclaude, Freud et la question de l'angoisse.*

### *A quoi tout cela a-t-il servi?*

Au cours de cette enquête, nous avons longuement insisté sur la prégnance de la présence de l'angoisse dans la pratique anthropologique. Tout l'objectif de ce mémoire était d'en montrer l'existence d'abord, et l'importance ensuite. Mais, l'on pourrait se demander *en quoi une telle démonstration est utile?* Pourquoi avoir consacré autant de recherches, autant d'énergie, à expliciter l'économie émotionnelle de l'angoisse rencontrée sous diverses formes, *modulées* sous bien des aspects, par la *chair* de l'anthropologue? Ces questions seraient tout à fait légitimes. Car en effet, toute entreprise scientifique se doit d'être un minimum réflexive et, par conséquent, se doit d'interroger son utilité, son usité, bref, sa raison d'être.

Si j'ai si longuement insisté sur la démonstration et l'explication des mécanismes et des dynamiques de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue, c'est pour que le lecteur - en postulant qu'il soit un minimum convaincu par cet exposé - puisse de lui-même réaliser à quel point cet impact émotionnel est quantitativement et qualitativement significatif dans le processus de production de tout document scientifique anthropologique. Pour le dire dans les mots simples et concis de R. Widdowfield, « not only can emotions affect the research process in terms of what is studied or not studied, by whom and in what way, *but they may also influence researchers' interpretations and 'readings' of a situation*<sup>136</sup> » (2000 : 199).

L'anthropologue, vulnérable, *empathique*, ne peut, on l'a vu, lors du processus de la « reprise », éviter d'être largement influencé par ses émotions, par ses angoisses. Ces dernières colorent littéralement l'analyse qui, *in fine*, donne le document scientifique - structuré et lissé selon les règles du champ - pour lequel l'anthropologue est honoré, critiqué, admiré, félicité, payé, etc. Ce document scientifique final, justifiant ainsi presque à lui seul l'existence professionnelle de

---

<sup>136</sup> C'est moi qui souligne.

l'individu praticien de l'anthropologie (l'anthropologue, donc), est la fruit d'un long travail de recherche, émotionnellement éprouvant, angoissant, dont le propos ne saurait être dénué des traces de cet impact émotionnel dont nous nous sommes évertués à démontrer l'existence et l'importance. Ces traces, dont l'indice le plus évident est l'angoisse, se retrouvent tout au long de la « chaîne de traduction » (Latour, 2000) du travail scientifique exécuté par l'anthropologue professionnel. Du terrain au texte - en passant par ses différentes contraintes et angoisses apolliniennes et dionysiaques -, l'anthropologue nourrit sa *chair* de ces expériences et ces dernières influenceront grandement la façon de rendre compte de son objet d'étude. Au final, ce sont tous ces petits « non-dits » (Caratini, 2012), vécus et expérimentés de façon idiosyncratique, qui formateront et coloreront ces « dits » qui font vivre et mourir la discipline scientifique de l'anthropologie. Par conséquent, s'intéresser à ces « non-dits », c'est fondamentalement s'intéresser au cœur de la pratique anthropologique; c'est observer et analyser praxéologiquement (Bourdieu, 1972; 1980) l'anthropologie; c'est chercher à comprendre ce que le métier d'anthropologue est « pratiquement ». Or, nous l'avons vu, de par l'accentuation de la vulnérabilité de la *chair* humaine à laquelle il oblige, le métier d'anthropologue est un métier particulièrement éprouvant, émotionnellement parlant. Ce faisant, ce sont les émotions qui forment le centre charnel (et donc pratique) de l'exercice de l'anthropologie. En comprendre le fonctionnement et l'économie devient donc essentiel à la compréhension de la discipline scientifique de l'anthropologie.

Cet effort de compréhension est d'autant plus urgent qu'un décalage entre la réalité empirique de la profession et son aspect « fini », « structuré », « scientifique » se fait de plus en plus conséquent (Latour, 1995). En effet, malgré l'importance des travaux s'inscrivant dans la droite ligne de la *leçon* post-moderne, malgré l'augmentation de l'intensité de l'attention portée aux « fragilités » méthodologiques et épistémologiques de l'anthropologie, l'aspect théorique de cette dernière continue semble-t-il de souffrir d'un certain *malaise à être* et à *être pratiquée*. Alors que ses révélations, ses études et ses apports devraient logiquement réduire l'angoisse à la pratique, elles semblent produire, la plupart du temps, l'effet inverse. Comment, en effet, ne pas être consterné par le manque d'ambition et la pauvreté théorique de propositions intellectuelles de cette génération d'anthropologues « traumatisés » par la *leçon* post-moderne qui, comme K. Narayan, nous propose d'écrire l'anthropologie comme un «enactment of hybridity» (1993 : 691) ou encore qui comme L. Abu-Lughod, nous propose de réduire l'anthropologie à la conception de biographie grâce à son «ethnography of particular» (1991)?

L'intérêt que nous avons porté à l'affect de l'angoisse avait donc une double justification. D'abord, l'affect de l'angoisse devait (puisque qu'il le pouvait grâce à son omniprésence dans la



pratique anthropologique) nous servir *d'indicateur* de l'impact émotionnel de l'anthropologie sur l'anthropologue. Ce faisant, il devait nous révéler *l'importance* du rôle joué par l'émotivité dans la pratique de l'anthropologie et ainsi confirmer les intuitions à partir desquelles ce travail fut entrepris. Ensuite, non seulement l'étude de l'affect de l'angoisse devait nous emmener jusqu'à la prise de conscience de ce paradoxe - qui consiste à *angoisser* d'autant plus *d'être* anthropologue et de *faire* de l'anthropologie que l'on constate l'existence de cette angoisse comme indice de l'importance de l'émotivité (et donc de la subjectivité) dans les processus de scientificité - , mais aussi, il doit maintenant nous aider à *sublimier* cette problématique en confrontant cette dernière de face avec le paradoxe de son existence. Autrement dit, je pense que l'étude de l'affect de l'angoisse peut permettre de réduire l'anxiété provoquée par l'anthropologie et ainsi augmenter le plaisir à pratiquer l'anthropologie en permettant au praticien de décomplexer face à ses limites (humaines et scientifiques), en augmentant le *désir* de sa *chair* et en réorientant favorablement l'influence des affects anxiogènes rencontrés lors de sa pratique.

### *Plaidoyer en faveur de l'assomption de l'angoisse et bénéfice d'une telle attitude*

Au vu et au su de ce que nous avons étudié, il devient de plus en plus complexe de nier le fait que l'anthropologue est bel et bien un *homo academicus* angoissé. L'angoisse semble en effet faire partie intégrante de la pratique quotidienne de l'anthropologie, elle semble inhérente à la profession. Par conséquent, toute tentative *d'exorcisme*<sup>137</sup> de cette angoisse semble vouée à l'échec; chercher à s'en débarrasser « une bonne fois pour toute », reviendrait à nier une partie fondamentale de la démarche anthropologique et, *a fortiori*, la totalité de l'entreprise que représente cette dernière. Du reste, rien là de bien nouveau puisque G. Devereux (1980) était parvenu à des conclusions du même ordre. Mais, peut-être est-il intéressant, pour « en finir avec l'étude de l'angoisse », de prendre pleinement conscience de son utilité et de ses bénéfices et, par conséquent, de l'intérêt à non pas « supprimer » celle-ci mais bien « l'appivoiser ».

Il me semble en effet que l'angoisse, loin d'être un *malus* méthodologique et théorique, peut être un véritable *plus*.

---

<sup>137</sup> Le choix de ce terme n'est pas anodin puisqu'il nous permet de faire le lien avec la conceptualisation de la *possession* émotionnelle que nous avons décrite plus haut.

Méthodologiquement d'abord, l'angoisse peut être source de *créativité scientifique*. En effet, à l'inverse des processus de *créativité décalée*<sup>138</sup>, majestueusement démontrés par P. Bourdieu (1998), l'angoisse - qu'elle soit déclinée sous ses formes apolliniennes ou dionysiaques - peut amener l'anthropologue jusqu'au *décalage créatif*. En effet, au même titre que *l'étonnement* pour E. Fink, le décalage créé par l'angoisse «jette l'homme hors de l'engagement de la familiarité quotidienne avec l'étant [...] vers *l'indigence créatrice*<sup>139</sup> d'un non-savoir de l'être de l'étant» (Fink, 1975 : 203). Autrement dit, l'angoisse permet phénoménologiquement de *surprendre* et *décaler*<sup>140</sup>, créant ainsi chez celui qui l'éprouve, un regard « autre », « neuf » sur les phénomènes qui l'entourent. Ainsi conceptualisée, l'angoisse ne serait pas un *malus* méthodologique qu'il faudrait chercher à réduire - voire carrément supprimer<sup>141</sup> -, mais un véritable *outil charnel* permettant au chercheur de maintenir son état d'étonnement face à son objet d'étude et ainsi lui permettre d'améliorer ses analyses. Par exemple, «apprendre à admettre qu'il [l'anthropologue] n'observe jamais le comportement qui "aurait eu lieu en son absence" et qu'il n'entend pas le même récit qu'un narrateur eut fait un autre que lui [et que] par bonheur, ce qu'on appelle les "perturbations" dues à l'existence des activités de l'observateur, lorsqu'elles sont correctement exploitées, sont les pierres angulaires d'une science du comportement authentiquement scientifique et non - comme on le croit couramment - un fâcheux contretemps dont la meilleure façon de se débarrasser est de l'escamoter» (Devereux, 1980: 83).

Théoriquement maintenant, reconnaître l'existence de l'angoisse dans la pratique anthropologique, c'est reconnaître le symptôme d'un certain *malaise* et, *a fortiori*, l'existence de ce *malaise à faire* et à *être* anthropologue<sup>142</sup>. Reconnaître cela, c'est la première étape de sublimation de ce *malaise*. En effet, nous avons vu en quoi ce dernier était inévitable<sup>143</sup>. Mais est-ce pour autant qu'il doit continuer à « dicter » aux anthropologues le niveau d'ambition et d'aspiration de leurs travaux? Ces derniers doivent-ils, parce qu'ils sont fragiles, vulnérables, subjectifs, produire un

<sup>138</sup> Pour P. Bourdieu, la création n'existe pas *intrinsèquement*. Elle n'est que la traduction sociale (et donc culturellement déterminée) de la parfaite mobilisation et maîtrise des codes propres au champ dans lequel évolue l'individu *créateur*, par ce même individu. Ainsi ce qui donne naissance à une création *décalée, neuve, innovante*, d'apparence *révolutionnaire*, n'est en fait, qu'une simple recombinaison «parfaite» (car culturellement comprise) des règles du champ.

<sup>139</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>140</sup> Avons-nous dit autre chose lorsque nous avons comparé l'angoisse anthropologique à une sorte de *possession*?

<sup>141</sup> Je pense ici aux divers consignes des manuels de méthodologie anthropologique (Olivier de Sardan, 2008; Weber & Beaud, 1997; Kaufmann, 1996), qui cherchent, au travers de consignes méthodologiques, à supprimer les fameux « biais de la subjectivité ».

<sup>142</sup> Comme ont su le montrer certains chercheurs en sciences cognitives, l'angoisse stimule la réflexivité et, par extension, la réflexion (Cornwell, Mueller, Kaplan, Grillon & Ernst, 2012).

<sup>143</sup> Une nouvelle fois, la description phénoménologique de l'angoisse au travers du prisme de la *possession* émotionnelle nous a permis d'insister sur l'aspect « non contrôlé » de la manifestation de l'angoisse; même si le chercheur cherche à réduire l'apparition de cette dernière, cela n'est pas toujours en son contrôle de pouvoir le faire.

savoir scientifique aux pâles reflets de ces caractéristiques? Je ne le pense pas. Comme le précisais déjà F. Nietzsche, toute « science [est] cette compréhension de l'illusion et de l'erreur comme condition du monde intellectuel et sensible » (2008 : 208). Intrinsèquement donc, la science *est* limitée, elle est *limitation*; comprendre le monde au travers du prisme de l'anthropologie, c'est nécessairement se fermer à toutes sortes d'autres explications. Mais, si l'anthropologie est belle et bien fragile épistémologiquement et méthodologiquement, elle peut néanmoins se permettre d'être fière de ses intuitions théoriques. En effet, non seulement nous venons de voir en quoi cette « fragilité » n'était pas nécessairement un *malus*, mais en plus, de par sa position dans le champ plus général de la Science, l'anthropologie bénéficie d'un statut privilégié puisqu'elle se situe au carrefour de plusieurs disciplines (psychologie, philosophie, sociologie, sciences cognitives, etc.)<sup>144</sup>. Ce faisant, elle réduit « moins » que les autres sciences son panorama intellectuel. Suivant cette logique, on ne voit pas pourquoi l'anthropologie devrait se cantonner à des propositions scientifiques molles. Etant fondamentalement et étymologiquement la science qui étudie l'Homme, elle peut (et doit) se permettre d'être ambitieuse. A l'instar de G. Lenclud, je pense qu'elle doit à *nouveau*<sup>145</sup> faire le pari de la raison et de l'universalisme (2013).

Enfin, être au fait de la dimension anxiogène de l'anthropologie, en reconnaître tous les tenants et tout les aboutissants, c'est, paradoxalement, parcourir le chemin menant à *décomplexer* l'anthropologie (et donc l'anthropologue) de ses limites épistémologiques, méthodologiques et théoriques, et c'est ainsi entamer le processus de décontamination de l'anxiété à *être* anthropologue et à *faire* de l'anthropologie et ainsi remettre le plaisir au centre de cette pratique et de ce beau métier.

### *Pour en conclure...*

Dans ce mémoire, je n'ai pas voulu produire une analyse cherchant à, sans buts ni conséquences, marteler la vulnérabilité émotionnelle de l'anthropologue et les rapports que ce dernier entretient avec l'affect de l'angoisse. J'ai cherché, au contraire, à épuiser (humblement) la

---

<sup>144</sup> Ce mémoire est en est, à son échelle, une preuve assez évidente me semble-t-il puisqu'il se revendique de plusieurs horizons scientifiques (psychanalyse, philosophique et neuropsychologique, principalement) et se veut volontairement au carrefour de ces différentes influences.

<sup>145</sup> La *leçon* post-moderne n'a pas fait que du bien à la discipline anthropologique, nous l'avons déjà assez répété. Mais peut-être me faut-il encore ici insister sur ce fait car je pense que la mauvaise compréhension de cette leçon est à la base du manque de confiance et d'ambition de l'anthropologie contemporaine : le vieux projet de l'anthropologie structurale, bien que mise à mal aujourd'hui, avait au moins la volonté d'établir un savoir anthropologique de portée universelle. C'est, me semble-t-il, également le cas des théories sociologiques de P. Bourdieu. Ces deux exemples nous montrent simplement qu'une socio-anthropologie à l'ambition globalisante reste théoriquement possible.

logique d'une telle vulnérabilité afin d'aller au bout de celle-ci, en tirant les leçons et en voyant ce qu'elle nous permet d'apprendre sur l'anthropologue praticien et l'anthropologie scientifique et ce qu'elle nous permet d'entreprendre pour le futur de la discipline. A l'instar de S. Caratini, « j'ai voulu éclairer la part de subjectivité inhérente à l'expérience anthropologique non pas pour m'en affliger, mais pour montrer que c'est justement elle qui fait toute la richesse de notre discipline » (2012 : 153). J'ai cherché à pallier le manque d'études et d'analyses anthropologiques approfondies sur les anthropologues eux-mêmes,<sup>146</sup> sur le rôle crucial joué par l'émotivité dans la pratique du métier et sur la place centrale de l'angoisse dans ce processus. Après avoir remarqué et décortiqué le *malaise à faire* de l'anthropologie et à *être* anthropologue, j'ai voulu me donner les outils analytiques (au travers de l'établissement de nouvelles coordonnées anthropologiques et d'une ontologie nietzschéico-spinoziste de la *chair* humaine) nécessaires pour comprendre *l'importance* de l'angoisse dans la pratique de l'anthropologie. J'ai voulu, au travers de l'analyse des rencontres et des entretiens réalisés auprès de dix anthropologues professionnels, ancrer empiriquement mes analyses et mes intuitions théoriques. Cette nécessité « d'une anthropologie critique qui ne se contenterait pas de décrire les choses mais questionnerait [son] rôle dans la production du savoir » (Ghasarian, 1997 : 191) m'a permis d'esquisser une phénoménologie de la *possession* émotionnelle anthropologique ainsi que d'entamer des pistes de réflexions sur une anthropologie décomplexée, désangoissée.

\*\*\*

Comme je l'avais déjà évoqué dans mon avant-propos, l'étude de l'angoisse n'est pas suffisante à elle seule pour combler la curiosité de l'anthropologue. Elle n'est qu'un premier pas vers la connaissance de Soi - de ce « proche » que représente le champ de la discipline anthropologique - connaissance *nécessaire* (mais non suffisante) pour aborder l'Autre et « l'éloigné » en toute connaissance de cause. Cette étude, bien qu'elle me tienne particulièrement à coeur, ne peut prétendre à l'ambition de l'universalisme; certes le dispositif d'analyse que nous avons créé en réajustant certaines coordonnées anthropologiques - dispositif permettant de mettre en avant la vulnérabilité émotionnelle de l'individu face à son environnement -, pourrait éventuellement être réutilisé, réemployé (moyennant quelques modifications) pour un autre cas que

---

<sup>146</sup> « Alors que les académiques ne cessent de faire – entre eux – leur propre sociologie, ils publient très peu sur la question. Pudeur, défense du corps, crainte des sanctions : autant d'explications possibles » (Winkin, 1993 : 66).

celui de l'anthropologue professionnel<sup>147</sup>. Néanmoins, le noyau de cette enquête, et *a fortiori* son ambition première, se limite à la simple étude de l'angoisse anthropologique, à l'étude de l'anthropologue comme *homo academicus* angoissé. Il nous faut donc reconnaître les limites d'une telle enquête afin de l'apprécier à sa juste valeur.

J'espère cependant être parvenu à rendre compte de mes objectifs. J'espère aussi sincèrement ne pas avoir « noirci » trop profondément le profil de l'anthropologue mais que, paradoxalement peut-être - au travers du détour plus général de l'affect de l'angoisse - je suis parvenu à convaincre le lecteur de ma grande admiration et de mon profond respect pour cette discipline scientifique qu'est l'anthropologie et pour ce fascinant métier qu'est celui d'anthropologue.

---

<sup>147</sup> On pourrait envisager plusieurs recherches ultérieures s'intéressant à l'étude de l'importance des émotions dans le quotidien des individus qui se serviraient de l'ontologie nietzschéo-spinoziste de la *chair* humaine comme base théorique pour entreprendre leurs analyses (comme par exemple les études anthropologiques sur les traumatismes ou bien sur les expériences de vie particulièrement stressantes)...

## Bibliographie

« Un chercheur, moi ! - Garde-toi de ce mot !  
- Je suis "lourd" seulement - de tant de livres !  
- Je ne fais que tomber sans cesse  
Pour tomber, enfin, jusqu'au fond ! »

Nietzsche, *Le Gai Savoir*.

ABU-LUGHOD L., «Writing against Culture», In: FOX R., *Recapturing Anthropology. Working in the Present.*, Santa Fe, School of America Research Press, 1991 (p. 137-162).

ALTHABE G., « Choix et responsabilité en ethnologie », In: *Journal des anthropologues, Ethique professionnelle et expérience de terrain*, Association française des anthropologues (AFA), Vol. 50-51, 1992-93.

ARINO M., *La subjectivité du chercheur en sciences humaines*, Paris, L'Harmattan, 2007.

AUGE M., *Le métier d'anthropologue : sens et liberté*, Paris, Galilée, 2006.

AUGE M., *Le sens des autres. Actualités de l'anthropologie*, Paris, Fayard, 1994.

BARDIN L., *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

BARLEY N. (1983), *Un anthropologue en déroute*, Paris, Editions Payot, 1992.

BEHAR R., *The vulnerable observer : anthropology that breaks your heart*, Boston, Beacon Press, 1996.

BENEDICT R., *Pattern of Culture*, New-York, s. n., 1943.

BENSA A. & POUILLON F. (dirs.), *Terrains d'écrivains : littérature et ethnographie.*, Toulouse, Anacharsis, 2012.

BENVENISTE A., « le récit migratoire ou l'identité instable » In : *Journal des anthropologues, Ethique professionnelle et expérience de terrain*, Association française des anthropologues (AFA), Vol. 75, 1998.

BERLINER D., « Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre », *L'Homme*, Vol.2, n°206, 2013 (p. 151-170).

BERREMAN G. (1969), «Bringing It All Back Home»: Malaise in Anthropology», In: HYMES D., *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage Books, 1974.

BLOCH M. *L'anthropologie et le défi cognitif*, Paris, Odile Jacob, 2013.

BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois essais d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 1972.

- BOURDIEU P. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir Editions, 2004.
- BOURDIEU P., *Homo academicus*, Paris, Les Editions de Minuit, 1984.
- BOURDIEU P., « Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites », In : BOURDIEU P., *Contrefeu. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Raison d'agir, 1998.
- BOURDIEU P., *Le sens Pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- BOURDIEU P., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998.
- BOURDIEU P., « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. n°62-63, 1986 (69-72).
- BOUDRIEU P., «L'objectivation participante», *Actes de recherche en sciences sociales*, Vol. 150, 2003.
- BOVE L. « Emotion, manière d'être et nature "humaine" chez Spinoza », In: ROUX S.(dir.), *Les émotions.*, Paris, Librairie philosophiques J. Vrin, 2009 (p. 103-134).
- BRUNO I. & DIDIER E., « Une méthode de management qui gagne le service public. L'évaluation, arme de destruction », *Le Monde Diplomatique*, n° 710, mai 2013.
- CARATINI S., « Expérience du terrain, construction du savoir », *L'homme*, Vol. 143, 1997 (p. 179-187).
- CARATINI S., *Les non-dits de l'anthropologie*, Vincennes, Editions Thierry Marchaisse, 2012.
- CHENG Y., YANG C.-Y., LIN C.-P., LEE P.-L. & DECETY J., «The perception of pain in others suppresses somatosensory oscillations: A magnetoencephalography study», *NeuroImage*, Vol. 40, 2008 (p. 1833-1840).
- CLIFFORD J. & MARCUS G., *Writing Culture. The poetics and Polititcs of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- COLLEYN J.-P., *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles, Edition de l'Université de Bruxelles, 1998.
- COPANS J., *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Aarmand Colin, 2005.
- CORIN E., « Présentation : le heurt des langues. Psychanalyse et anthropologie en dialogue », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 34, n° 3, 2010 (p. 9-22).
- CORNWELL B., MUELLER S., KAPLAN R., GRILLON C. & ERNST M., «Anxiety, a benefic and detriment to cognition: Behavioral and magnetoencephalographic evidence from a mixed-saccade task», *Brain and Cognition*, vol 78, 2012 (p. 257-267).

- CORSINO L., « Fieldworker Blues: Emotional Stress and Research Undervolvement in Fieldwork Settings », *The Social Science Journal*, Vol 24, n°3, 1987, p. 275-285.
- CRAPANZANO V., « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain*, Vol. 22, 1994 (p. 1-8).
- CSORDAS T., «Transmutation of Sensibilities: Empathy, Intuition, Revelation», In: McLEAN A. & LEIBING A., *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2007.
- DAMASIO A. R. (1994), *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2006.
- DAMASIO A. R., *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- DECLERCK P., *Les naufragés : avec les clochards de Paris*, Paris, Pocket, 2003.
- DE GRAMONT J., *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*, Paris, L'harmattan, 1991.
- DE MARTINO E., *Le monde magique*, Paris, Marabout Université, 1967.
- DESCOLA P., *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute-Amazonie*, Paris, Plon, 2006.
- DEVEREUX G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980.
- DEVISCH R., « La rencontre anthropologique et ses ombres », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 34, n°3, 2010 (p. 23-39).
- EHN B. & LÖFGREN O., « La vie des émotions dans le monde universitaire », *Ethnologie française*, Vol. 38, n°2, 2008 (p. 283-292).
- EHRENBERG A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.
- EHRENBERG A., *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- ERALY A., *L'expression et la représentation : une théorie sociale de la communication*, Paris, Harmattan, 2000.
- FABRE D., JAMIN J. & MASSENZIO M., « Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie », *L'Homme*, Vol 3, n°195-196, 2010, p. 7-20.
- FAINZANG S., « De l'autre côté du miroir. Réflexions méthodologiques épistémologiques sur l'ethnographie des anciens alcooliques », In: GHASARIAN C., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux.*, Paris, Armand Colin, 2002 (p. 64-75).



- FAVRET-SAAFA J., *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- FAVRET-SAADA J., *Désorceler*, Paris, Penser/rêver, 2009.
- FAVRET- SAADA J. & CONTERAS J. (1981), *Corps pour corps : enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1993.
- FINK E., *De la phénoménologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1975.
- FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FREUD S. *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.
- FREUD S., *Le malaise dans la civilisation*, Paris, Point, 2010.
- GEERTZ C., *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996.
- GERAUD M.-O., LESERVOISIER O., POTTIER R., *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2007.
- GHASARIAN C., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux.*, Paris, Armand Colin, 2002.
- GHASARIAN C., « Les désarrois de l'ethnologue », *L'homme*, Vol. 37, n°143, 1997 (p.189-198).
- GRIFFARD B. & LECHEVALIER B., « Neurosciences et affects », *Champ psy*, Vol. 1, n°41, 2006 (p.11-27).
- GODELIER M., « Briser le miroir de soi », In: GHASARIAN C., *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux.*, Paris, Armand Colin, 2002 (p. 193-212).
- GREENE L., « Living in the State of Fear », In: NORDSTROM C. & ROBBEN A. (éds), *Fieldwork Under Fire, Contemporary Studies of Violence and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995 (p. 105-127).
- GROSSMAN E., *L'angoisse de penser*, Paris, Les Editions de Minuit, 2008.
- HALLOY A., « Un anthropologue en transe. Du corps comme outils d'investigation ethnographique », In : PETIT, P. & NORET, J., *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, Paris, Editions Publibook, 2007 (p. 87-115).
- HEINICH N., « Pour en finir avec l'«illusion biographique» », *L'Homme*, Vol. 3, n°195-196, 2010 (p. 421-430).
- HELL B., *Possession et chamanisme. Les maitres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

- HERITIER F., *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HIGH H., « Melancholia and Anthropology », *American Ethnologist*, Vol. 38, N°2, 2011 (p. 217-233).
- HILGERS M., « The Three Anthropological Approaches to Neoliberalism », *International Social Science Journal*, Vol. 61, n°202, 2011 (p. 351-364).
- HOWELL N., « Health and Safety in the Fieldwork of North American Anthropologists », *Current Anthropology*, Vol 29, n°5, 1988 (p. 780-787).
- HUXLEY A., *Les portes de la perception*, Paris, Editions du rocher, 1954.
- JAFFRE Y., « Les terrains d'une anthropologie comparatives des sensibilités et des catégories affectives », *Face à face*, vol. 9, 2006 (p. 1-9).
- JAY M., « Sur l'écriture en sciences humaines », *Journal des anthropologues, Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie*, Vol. 75, Association française d'anthropologues (AFA), 1998 (p. 109-128).
- JEANCLAUDE C., *Freud et la question de l'angoisse : l'angoisse comme affect fondamental*, Bruxelles, De bock Université, 2001.
- KAËS R., « L'affect et les identifications affectives dans les groupes », *Champ psy*, Vol. 1, n°41, 2006 (p. 59-79).
- KAUFMANN J.-C., *L'entretien compréhensif*, Paris, Editions Nathan, 1996.
- KING G., KEOHANE R. & VERBA S., *Designing Social Inquiry*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- KLEINMAN S. & COPP M., « Emotion and Fieldwork », *Qualitative Research Methods*, Vol. 28, 1993.
- KULICK D., « La vie sexuelle des anthropologues : subjectivité érotique et travail ethnographique », *Genre, sexualité & société*, Vol. 6, n°automne, 2011.
- KULICK D., « Theory in Furs: Masochist Anthropology », *Current Anthropology*, Vol. 47, n°6, 2006 (p. 933-952).
- LAHIRE B., *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Edition Plurielle, 1998.
- LENCLUD G., *L'universalisme ou le pari de la raison. Anthropologie, histoire, psychologie.*, Paris, Seuil/Gallimard, 2013.
- LATOUR B., *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes.*, Paris, Editions La Découverte, 2012.

- LATOUR B., *Le métier de chercheur : regard d'un anthropologue*, Paris, Institut National de Recherche Agronomique, 1995.
- LATOUR B., *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique.*, Paris, La Découverte., 2001.
- LEAVITT J., « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, Vol. 23, n°3, 1996, (514-539).
- LE BRETON D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- LEIRIS M. (1932), *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1988.
- LEVINAS E., *Ethique comme philosophie première*, Paris, Rivages Poche/Petite Bibliothèque, 1998.
- LEVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1993.
- LEVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- LORDON F., *La société des affects. Pour un structuralisme des passions.*, Paris, Editions du Seuil, 2013.
- LORDON F., « changer l'économie pour changer la société », *Leçon inaugurale de la chaire FGTB de l'ULB 2014*, Bruxelles, 27 mars 2014.
- LOVELL A., « When Things Get Personal: Secrecy, Intimacy, and the Production of Experience in Fieldwork », In: McLEAN A. & LEIBING A., *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2007.
- LUTZ C. & WHITE G., « Anthropology of emotion », *Annual Review Anthropology*, vol. 15, 1986 (p. 405-436).
- MALINOWSKI B., « Introduction. The Subject, Method and Scope of this Inquiry », In: *The Argonauts of the Western Pacific.*, New York, Dutton, 1922.
- MALINOWSKI B. (1967), *Journal d'ethnographie*, Paris, Seuil, 1985.
- MARCUS G. & FISCHER M., *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1986.
- MAUSS M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1989.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MICHALOWSKI R., « Ethnography and Anxiety: Field Work and Reflexivity in the Vortex of U.S.-Cuban Relations », *Qualitative Sociology*, Vol. 19, n°1, 1996 (p. 59-82).

- MONVOISIN R., « recherches publique, revues privées », *Le Monde Diplomatique*, n° 705, décembre 2012.
- MUCCHIELLI, R., *L'analyse de contenu*, Issy-les-Moulineaux, ESF Editeur, 2006.
- NARAYAN K., « How Native is a "Native" Anthropologist? », In: *American Anthropologist*, n°95, 1993 (p. 671-686).
- NARBY J., *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, Genève, Georg Editeur, 1995.
- NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 1996.
- NIETZSCHE F., *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1986
- NIETZSCHE F., *Le Gai Savoir*, Paris, Le Livre de poche, 2008.
- OKELY J. & CALLAWAY H., *Anthropology & autobiography*, London, Routledge, 1992.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-neuve, Bruyant-Academia s.a., 2008.
- PAILLE, P. & MUCCHIELLI A., *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2003.
- PEREA F. & LEVIVIER M., « Nommer/énoncer l'affect », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, Vol. 1, n°87, 2012 (p. 71-86).
- PLANTIN C., *Les bonnes raisons des émotions. Principes et méthodes pour l'étude du discours émotionné*, Berne, Peter Lang, 2011.
- POWDERMAKER H., *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist.*, New York, W.W. Norton & Company Inc., 1966.C
- RABINOW P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco.*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2007.
- RASTIER F. & MARTIN E., *L'analyse thématique des données textuelles. L'exemple des sentiments*, Paris, Didier Erudition, 1995.
- ROSA H., *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, Editions La Découverte, 2010.
- RYAN G. & BERNARD H. R., « Techniques to identify themes », *Field Method*, Vol. 15, n°85, 2003 (p. 85-109).
- SABOT P., « Eléments d'analyse : l'autobiographie de Michel Leiris », *Savoirs et Clinique*, Vol. 1, n°6, 2005 (p.113-119).
- SALDANA J., *The Coding Manual for Qualitative Researchers*, London, Sage, 2009.

SCHOLTE B., « Toward a Reflexive and Critical Anthropology », In: HYMES D., *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage Books, 1974.

SCHÜTZ A., *L'étranger*, Paris, Editions Allia, 2010.

SOULE B., « Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », *Recherches Qualitatives*, Vol. 27, n°1, 2007 (p. 127-140).

SPENCER D., WALBY K. & HUNT A. (eds.), *Emotions Matter. A Relational Approach to Emotions*, Toronto, University of Toronto Press, 2012.

STIEGLER B., *Nietzsche et la critique de la chair*, Paris, Presse universitaire de France, 2011.

STIEGLER B., « Philosophie et pathologie. Nietzsche et l'ambivalence des émotions depuis Kant et Schopenhauer » In: ROUX S.(dir.), *Les émotions.*, Paris, Librairie philosophiques J. Vrin, 2009 (p. 185-209).

SURRALLES A., « Peut-on étudier les émotions des autres? », in: *Sciences Humaines*, hors série, n°23, 1998 (p. 38-41).

SURRALLES A., *Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects*, In: HERITIER F. & XANTHAKOU M. (dirs.) *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004 (p. 59-75).

TICINETO CLOUGH P. & HALLEY J. (eds.), *The Affective Turn. Theorizing the Social*, London, Duke University Press, 2007.

WACQUANT, L., *Corps et âme. Carnet ethnographique d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2000.

WEBER F. & BEAUD S., *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1997.

WEBER J.-P., *Domaines thématiques*, Paris, Gallimard, 1963.

WIDDOWFIELD R., « The Place of Emotions in Academic Research », *Area*, Vol. 32, n°2, 2000 (p. 199-208).

WILLIAMS P., *Nous on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Edition de la Maison des sciences de l'homme, 1993.

WINKIN Y., « De l'ingratitude des jeunes », *Terrain*, n°21, 1993

**Annexe n°1 : Courriel électronique typique envoyé aux différents anthropologues contactés.**

« Bonjour monsieur/madame X,

*Je suis actuellement en dernière année de master en anthropologie à l'ULB. Je vous sollicite dans le cadre de la réalisation de mon mémoire.*

*Mon sujet de recherche concerne l'implication émotionnelle des anthropologues dans leur discipline. Ce sujet m'a semblé tabou dans notre univers scientifique et je pense que les étudiants gagneraient beaucoup à être sensibilisés aux difficultés que les émotions induites par la recherche peuvent provoquer. Bien que cela paraisse (peut-être) étrange, j'aimerais faire des anthropologues mon sujet d'étude car ce sont là des questions qui m'intriguent et m'intéressent beaucoup. Afin d'explorer cette thématique, j'aimerais savoir s'il était possible de vous rencontrer.*

*Concernant les questions pratiques, il me semble que notre échange durerait une heure environ. J'aimerais, avec vous, aborder notamment votre parcours biographique, vos ressentis sur le terrain, vos souvenirs et vos expériences d'anthropologue. Le lieu et le moment qui vous conviendraient le mieux seraient aussi les miens.*

*Je me rends compte de la nature délicate de ma requête et, par conséquent, je vous garantis toutes les règles de rigueur déontologique, notamment l'anonymat (sans enregistrement de l'entretien).*

*Vous pouvez me joindre par e-mail via cette adresse ou sur mon numéro de portable (+32472 20 96 76).*

*J'espère que ce sujet délicat (mais passionnant!) vous intéressera autant que moi et que, par conséquent, nous aurons l'occasion de l'approfondir ensemble.*

*Cordialement,*

*En attendant de vos nouvelles,*

*Edgar Tasia. »*

## Annexe n°2 : Ensemble des occurrences récoltées au cours des entretiens, triées selon leurs sous-thèmes et segments respectifs.

### « Vers Apollon »

#### - L'écriture

Certaines de ses expériences vécues lui semblent « très difficiles à retranscrire. On essaye comme on peut » (Zinzolin).

Elle « écrit dans la douleur » car c'est, pour elle, fort difficile de « relater exactement tout ce qu'on a vécu... Du coup, c'est stressant d'écrire... » (Viride).

L'opération consistant à retranscrire l'expérience vécue sur le terrain fut pour elle difficile : l'esprit de synthèse, de distanciation nécessaire (« faut être bref, rester cohérent et surtout [ne] pas remettre tout le contexte dans ton truc ») fut particulièrement compliqué vis-à-vis des gens avec qui elle était devenue proche sur son terrain (Sarcelle).

Il ressent beaucoup de difficultés à écrire. Il a ce qu'il appelle une « plume douloureuse » car « la pensée est toujours en mouvement alors qu'écrire, c'est figer les choses... Ce qui est un peu angoissant... » (Orpiment).

La rédaction de sa thèse fut « un travail fatiguant et super stressant » et frustrant « puisqu'on a l'impression qu'on pourrait toujours faire mieux » (Sarcelle).

La pression académique à publier est véritablement source d'angoisse pour lui car il éprouve des difficultés à mettre des mots sur ses expériences et, qui plus est, on lui « en demande beaucoup trop. Ce qui compte, c'est la quantité, pas la qualité... *Publish or perish...* » (Hoto).

Il est très reconnaissant envers les gens qui lui ont fourni ses matériaux empiriques et souffre de ne pouvoir leur rendre plus que ce qu'il ne peut : écrire devient pour lui particulièrement angoissant car « [il] n'écrit pas pour eux [les gens l'ayant aidé] mais pour [ses] collègues académiques... Mais, qu'est-ce qu'on peut faire? » (Hoto).

Pour elle, le passage à l'écrit est véritablement angoissant car elle a « peur de ne pas parvenir à rendre par écrit ce qui a été vécu ». En outre, elle appréhende

toujours la réaction des membres de son terrain qui « la suivent fidèlement » et qui donc la lise. (Malachite).

Elle a ressenti de « l'angoisse » lors de la défense de son projet de thèse car elle ne pensait pas être capable de « rendre compte » du phénomène qu'elle étudiait (Cinabre).

Pour elle « l'écriture est difficile car [elle] est très attentive à exprimer exactement [sa] pensée » : « on est jamais sûr, c'est très stressant » (Cinabre).

L'écriture a provoqué chez elle beaucoup d'angoisse pour plusieurs raisons : d'abord parce qu'elle devait parler des autres et que cela lui semblait particulièrement délicat. Ensuite parce qu'elle devait « faire des choix » dans son style et dans son contenu d'écriture afin d'intégrer son récit dans le carcan académique. Elle n'a cessé de reporter la déposition de son manuscrit de thèse car elle « angoissait beaucoup ». Elle a dû « s'autoriser à écrire », à faire la part des choses entre le vécu et le retranscrit. Mais cela fut vraiment « compliqué » pour elle (Nacaract).

Lors de son terrain, elle a créé des liens très puissants avec certaines personnes. Ce qui, par la suite, lui a posé problème pour la phase de rédaction : « c'est pas évident car on ne sait pas toujours comment aborder les choses... C'est fort stressant » (Cinabre).

L'écriture est pour elle particulièrement angoissante car elle « déteste le jargon académique » (Cinabre).

Lors de la rédaction d'un document scientifique, parfois « tout se mélange. Et, à cause de la pression du temps, du timing, t'as pas le choix, tu passes au chapitre suivant. Mais, dans un coin de ta tête, le truc [qui posait problème en première instance] n'arrête pas de te pourchasser... [le problème non résolu devient une sorte d'obsession] (Sarcelle).

#### - La pression académique

La pression académique à publier est véritablement source d'angoisse pour lui car il éprouve des difficultés à mettre des mots sur ses expériences et, qui plus est, on

lui « en demande beaucoup trop. Ce qui compte, c'est la quantité, pas la qualité... *Publish or perish...* » (Hoto).

Elle souffre énormément de la « pression » académique. Elle se met « trop de choses sur le dos car ça fait bien sur un CV, parce qu'il faut bien continuer à produire ou parce qu'on est capable de le faire » (Cinabre).

Elle expérimente une « véritable pression à publier. Si tu ne publies pas, t'es personne. Si tu publies, tu es valorisé. Et ça, ça se sent énormément » (Sarcelle).

Pour elle, « c'est compliqué de revenir à ce qui compte dans la recherche car on est pris dans pleins de trucs périphériques [cours, séminaires, conférences, etc.] » (Cinabre).

La pression qu'elle s'est mise vis-à-vis de sa thèse fut difficile à vivre par certains moments car, concentrée sur l'écriture de celle-ci, les liens avec son entourage étaient particulièrement difficiles (pour elle comme pour eux) (Sinople).

Si elle est au faite du travail à fournir pour obtenir ce qu'elle cherche [une place dans l'univers académique], elle souffre néanmoins du « poids du travail... Parfois, ça vous croule dessus, c'est abusé » (Sinople).

Elle vit très mal la « pression » à publier qui est présente dans l'univers académique (Viride).

Parfois, elle ressent de l'anxiété face à sa propre situation de chercheur car elle se rend compte qu'elle n'a pas « le temps, qu' [elle] est débordée » : « et alors on se demande ce qu'on a fait pendant dix ans... Pffff » (Cinabre).

Au quotidien, la frustration de ne pas pouvoir « faire son métier comme [il] l'entend [à cause de la pression

### *- La compétition académique*

La rédaction de sa thèse fut « un travail fatiguant et super stressant » et frustrant « puisqu'on a l'impression qu'on pourrait toujours faire mieux » (Sarcelle).

Il souffre de « l'esprit de compétition » inhérent à l'institution universitaire et trouve que c'est particulièrement difficile « d'y échapper » : aujourd'hui, tu n'as plus le choix, tu dois être performant! » (Hoto).

Pour elle, il est particulièrement dur, en tant que scientifique, de se laisser affecter car « on perd en légitimité » (Cinabre).

Défendre sa thèse fut pour elle doublement éprouvant : d'abord parce qu'elle est timide et qu'elle angoisse à

### *- « L'entre-soi »*

Lors du jour de la défense de sa thèse, elle ressent une « grosse boule au ventre ». Le stress montait car le travail produit fut de longue allène et qu'elle s'y est beaucoup investie. Le stress de la présentation est

académique actuelle] devient parfois éprouvante » (Orpiment).

Lui qui est un partisan de la « slow science », il souffre de la pression académique et des injonctions institutionnelles à être « efficace et productif » (Orpiment).

Lors de l'obtention de son grade de docteur, elle a éprouvé « de la fierté mais aussi de la déception et du désenchantement » : « c'était difficile d'en profiter parce que t'es pas vraiment là tellement t'es crevé » (Sarcelle).

Elle souffre beaucoup de la pression académique qui l'oblige à « publier beaucoup » et où « tout doit aller très vite » (Mélèce).

Le métier de chercheur est pour elle particulièrement éprouvant car « la distinction entre la vie privée et le boulot » est ténue. Elle a d'ailleurs « ralenti [s'est mise à accorder moins d'importance au travail vis-à-vis de sa vie privée] » car « ça devenait invivable et du coup, on perd de vue les choses importantes... » (Cinabre).

Lors de la rédaction d'un document scientifique, parfois « tout se mélange. Et, à cause de la pression du temps, du timing, t'as pas le choix, tu passes au chapitre suivant. Mais, dans un coin de ta tête, le truc [qui posait problème en première instance] n'arrête pas de te pourchasser... [le problème non résolu devient une sorte d'obsession] (Sarcelle).

Il trouve que le monde académique est parfois déplaisant : « en colloque, parfois, c'est chiant ». En outre, le côté « pesant » de l'administration académique « l'étouffe vraiment » (Zinzolin).

l'idée de parler en publique. Ensuite parce qu'elle n'a pas pu la défendre tout de suite. Or, « [elle] s'est battue pour ce truc... [elle] s'est fait violence parfois pour permettre à ce projet d'aboutir... [elle] a beaucoup sacrifié pour ça... » (Sinople).

Ambitieuse, elle a tout fait pour obtenir une mention lors de sa défense de thèse. Mais, pour ce faire, « [elle] était dans un stress permanent... Y avait la pression de publier d'un côté, puis [sa] thèse de l'autre... C'était dur » (Sinople).

entremêlé à l'orgueil : elle ressent de l'appréhension quant aux jugements de ses pairs (Sarcelle).



Elle ressent beaucoup plus d'anxiété à être dans « l'entre-soi [c'est-à-dire, dans les milieux anthropologiques académiques] » qu'à être sur son terrain. Cette facette du métier l'opprime énormément (Nacaract).

Même si elle y a échappé la plupart du temps, elle n'hésite pas à exprimer le fait « qu'il y ait des tensions entre les différents membres d'un labo, entre collègues, ... C'est pas toujours évident à gérer car c'est vachement stressant d'aller travailler dans un milieu parfois tendu comme ça » (Sarcelle).

A la suite d'une de ses publications, une personne de son terrain, un intellectuel académique, l'a « démontée » : « trop c'est trop! [elle] téléphone au gars et lui dit : « ça me fait du mal que vous me pressiez ses propos alors que je n'ai pas dit ça! »... Ca [l'a] mise hors d' [elle]... [elle] en tremblait de partout... » (Malachite).

Après son enquête de terrain, elle s'est rendue compte qu'un sujet (celui des émotions) aurait dû être abordé pour améliorer l'analyse de son sujet. Mais, ses collègues ne voulant pas reprendre l'analyse sous cet angle, cela l'a beaucoup frustrée (Cinabre).

Elle a éprouvé des difficultés à réaliser sa thèse car « [son] patron s'en foutait, [elle] l'a faite toute seule... » (Malachite).

Le monde académique l'irrite et l'épuise beaucoup : « l'entre-soi à quelque chose de véritablement étouffant » (Nacaract).

Elle a pu expérimenter des difficultés à se mettre d'accord avec son directeur de thèse sur les priorités du travail. Même si, dans l'ensemble, « tout s'est toujours très bien passé », ces contrariétés quotidiennes « avec les collègues peuvent être épuisantes, voir carrément stressantes » (Sarcelle).

Les commentaires négatifs quant à la lecture d'un travail réalisé puis rédigé est « difficile » (Sarcelle).

## *- L'administration*

Le fait de devoir négocier ses contrats et ses bourses, ainsi que ses autorisations, est pour lui particulièrement anxiogène étant donné que cela cause beaucoup de soucis et que « ça déconcentre de ce qu'il y a vraiment à faire pour la recherche » (Hoto).

Pour lui, le poids de l'administration est « un vrai problème » : cela demande beaucoup de temps et d'énergie pour quelque chose qui n'a rien à voir avec « le fait de faire de l'anthropologie » (Hoto).

Avant, il subissait parfois son rôle de professeur : face à certains cas, le stress était grand de savoir si oui ou non

Elle éprouve de l'anxiété à parler en publique. De coup, expérimente des difficultés de présenter ses travaux lors de conférences académiques (Sarcelle).

S'il est vrai qu'après être parvenue à réussir un bon entretien, après avoir fait une bonne intervention lors d'une conférence ou après être parvenue à retranscrire correctement une expérience, le stress reste néanmoins omniprésent car, elle le sait, son travail sera toujours jugé. Or, l'orgueil risque d'en prendre un coup (Sarcelle).

Bien qu'elle n'ait pas été surprise par les petites difficultés (d'ordre relationnelles) que l'on rencontre entre collègues (dans le milieu anthropologique), elle trouve ça gênant quand même. Elle souffre particulièrement du processus de « chapelle intellectuelle [le fait que certaines orientations intellectuelles de ses collègues soient différentes des siennes et qu'on le lui fasse savoir] » (Viride).

Lorsqu'elle était thésard, elle a souffert de la « hiérarchie intellectuelle » et du fait qu'on la traitait parfois « comme une moins que rien parce qu' [elle] n'avait pas encore de diplôme » (Viride).

Les nombreux échanges par courriel qu'elle a eus avec son promoteur de thèse l'ont particulièrement stressée car « [elle] ne pouvait s'empêcher de se demander ce qu'il [son promoteur] pensait d'elle... » (Sinople).

Elle éprouve d l'anxiété à l'idée de prendre la parole en public ce qui a rendu sa défense de thèse véritablement « stressante, angoissante même... » (Viride).

Bien qu'il essaye de s'en tenir à l'écart, la « mauvaise ambiance, mauvaise humeur » que produisent les rivalités entre certains de ses collègues, l'affecte et rend sa profession parfois « chiant » (Zinzolin).

Au cours de son terrain d'enquête, elle a vécu une « expérience traumatique » car certaines personnes l'ont « descendue » car elles prétendaient qu'elle n'y connaissait rien (Cinabre).

il devait « péter » un étudiant, s'il devait « le laisser passer », etc. Aujourd'hui, la chose lui ayant posé beaucoup trop de stress et de problème administratif, il ne fait plus de cas particulier (Ponceau).

Une fois sur son terrain Indonésien, il a éprouvé de grandes difficultés pour obtenir les visas et les passes nécessaires à son enquête. De plus, l'administration académique ne l'a pas aidé à obtenir les papiers dont il avait besoin. Cela l'a beaucoup éprouvé car il « a dû se débrouiller tout seul... [il] a dû bricoler des arrangements... ce qui est parfois fort stressant car tu ne sais jamais ça va passer ou non... » (Hoto).

## *- Vision globale de l'anthropologie et réflexivité sur la profession*

Elle possède une bonne image de la profession d'anthropologue mais « souffre » du fait que « quand même, on [les anthropologues] est pas très utile... C'est un peu déprimant parfois... » (Sarcelle).

Suite à ses découvertes scientifiques lors de son enquête, elle se sent « tiraillée entre deux mondes : celui de la science objective et celui de l'enchantement subjectif ». Ce tiraillement est source d'angoisse pour elle (Cinabre).

Bien que véritablement passionnée, elle n'hésite pas à qualifier le métier d'anthropologue de « véritable parcours d'épreuve dont un gros estomac est le meilleur outil » (Nacaract).

D'après lui, la vision « romantique » de l'anthropologue est erronée : « la réalité est toute autre : passionnante, certes mais très stressante... Epuisante... » (Hoto).

La « fracture des buts » entre lui, l'anthropologue, et les membres de son terrain « génère parfois l'angoisse de savoir comment goupiller les choses » (Orpiment).

Après la thèse, elle a subi une véritable « remise en question existentielle » et s'est demandé ce qu'elle allait faire de sa vie puisque les débouchés en anthropologie sont quasi inexistantes et « qu'une grosse contradiction existe en anthropologie entre la stabilité du fonctionnaire et la difficulté d'avoir l'occasion de faire son métier » (Sarcelle).

Elle s'est très vite rendue compte que l'image du « gentil anthropologue » ne tenait pas la route, que la réalité du

terrain est bien plus compliqué que ça : « des portes se ferment s'en arrêt ». Cela l'a beaucoup préoccupée (Sarcelle).

Pour lui, l'expérience anthropologique est faite en partie « de dégoût, de révolte et d'incompréhension » : « c'est donc une profession particulièrement stressante » mais néanmoins très épanouissante (Orpiment).

Pour lui, « tensions, colères et angoisses » sont au fondement de la profession d'anthropologue. Lors de son terrain, il a « beaucoup expérimenté ces trois émotions » (Orpiment).

Il considère que le métier d'anthropologue est « difficile [car il demande qu'on s'y implique énormément] » et que, par conséquent, pour éviter que « la tête cogite de trop », « il faut pouvoir souffler en faisant un truc sur le côté » (Zinzolin).

Il a beaucoup souffert de la la « pression académique et théorique de ce qu'on raconte sur le terrain [dans les classes d'anthropologie] ». Pour lui, il existe un gouffre de sens entre le « réel et ce qu'on te demande d'être théoriquement ». Ce gouffre est source d'anxiété « lorsqu'on est, effectivement, sur le terrain » (Orpiment).

Elle reconnaît avoir été très angoissée par la profession « en général » avant ses retraites. Aujourd'hui, elle sent qu'elle « a franchi un pas » et que, par conséquent, « l'anxiété est toujours là mais moins forte » (Nacaract).

## « Vers Dionysos »

### *- L'expérience dionysiaque pure*

D'après lui, son long terrain très intense en émotions fortes la « bien perturbé » (Zinzolin).

De par son sujet d'étude et sa personnalité, il n'a pas pu faire autrement que de « vivre littéralement l'expérience, jusqu'au fond des tripes » : « [il] s'est fait phagocyter par l'expérience » (Zinzolin).

Une fois, alors qu'elle revenait d'un endroit en voiture, elle s'est faite arrêter par des miliciens locaux qui ont voulu lui prendre son passeport et qui voulaient la sortir de la voiture pour « faire dieu sait quoi ». Elle a été littéralement bouleversée par l'événement et, après une « peur véritable », n'a finalement plus rien ressenti : « [elle] était aseptisée... C'était tellement énorme qu' [elle] ne ressentait plus rien ». Finalement, ils l'ont

laissée tranquille et elle s'est effondrée en larme, terrorisée (Malachite).

Pour son expérience de terrain, il a expérimenté des situations fortement intenses en émotions : certaines d'entre elles « peuvent être qualifiées d'angoissantes, flippantes même... » (Zinzolin).

Elle s'est sentie « humiliée » lorsque, pour obtenir un entretien fondamental avec une personne-ressource clé, elle a offert publiquement un cadeau à certaines personnes qui l'ont refusé (or, cela est extrêmement insultant, pour la communauté étudiée, de se voir refuser un cadeau) : « ce fut une véritable douche froide », « [elle] pouvait voir le regard haineux du type en face... »

Ca [l'a] complètement bouleversée... [elle] s'est mise à pleurer... » (Malachite).

Pour son terrain, il a dû expérimenter des « états de conscience modifiée » dont une « possession » qui fut particulièrement stressante (Zinzolin).

Elle considère l'immersion totale comme véritablement « géniale mais c'est aussi fatiguant, stressant, angoissant... C'est intenable, en fait... » (Malachite).

Son sujet d'étude de prédilection est particulièrement stressant pour elle car il s'agit d'un sujet étrange et proche à la fois. Parfois, elle ne sait « plus très bien sur quel pied danser », « si [elle] y croit ou non », [elle] possède peu de repères pour rester les pieds sur terre » : « tout cela est profondément perturbant », ça [lui] cause beaucoup de tracas » (Cinabre).

Elle s'est retrouvée, à cause de son statut et de son enquête, dans des situations humainement compliquées (rivalités, menaces, haines, mépris, etc.) qui l'ont beaucoup éprouvée émotionnellement et physiquement (Malachite).

Pour lui, c'est parfois assez compliqué de faire du terrain car « un lien d'empathie peut se produire avec des personnes à trajectoire difficile ce qui, inégalement, est émotionnellement éprouvant » (Ponceau).

Il qualifie son expérience de terrain « particulièrement intense » : « une fois que t'es dedans, t'y es et c'est tout ce qui compte ». Bien que très excitant

(intellectuellement parlant), cela fut fort stressant pour lui (Hoto).

Son objet d'étude l'a obligé à plusieurs reprises à vivre des moments de « retraites » particulièrement « pénibles et stressantes » : « le rythme des retraites était infernal : c'était épuisant et très violent... Le but c'était de créer un véritable choc psycho-physique... Mais, au fond, c'était pas loin de la torture... » (Nacaract).

Alors qu'elle se sent aujourd'hui « encore très impliquée dans les problèmes » de la communauté qu'elle a étudiée, suite à certains choix de vie, certains contacts refusent de lui parler à nouveau. Elle souffre beaucoup de cela et se sent « vraiment déchirée » par cette fracture relationnelle : « ça a été terrible pour [elle]... [elle] les aimait comme des membres de [sa] famille, comme un père... » (Malachite).

Son terrain l'a obligé à vivre des choses « très dures » dont il se refuse de faire l'analyse scientifique (Zinzolin).

Pour elle, la question de l'implication est une question angoissante car elle demande de faire la part des choses ce qui, pour elle, est compliqué étant donné qu'elle se « sent fragile vis-à-vis de se qui [l'] entoure » (Cinabre).

Chaque fois qu'il retourne sur son terrain initial, il a « un gros noeud dans le ventre » car certaines expériences étaient tellement intenses que les lieux où elles se sont déroulées suscitent une certaine appréhension de sa part (Zinzolin).

### *- Les contraintes contextuelles*

Sur son terrain, elle s'est vue obligée de se « protéger [émotionnellement] » des événements qui l'entouraient car aussi non, « [elle] ne parvenait pas à faire de la science » (Cinabre).

Sur son terrain, il s'est un jour retrouvé dans une situation particulière (un incident avec une voiture). Cela a provoqué chez lui un vrai sentiment d'insécurité qui ne l'a plus quitté par la suite (Hoto).

Suite à ses craintes (causées par la double agression sur sa personne) et afin de pénétrer son terrain, il décide de s'initier à un rite religieux extrêmement perturbant et angoissant (Zinzolin).

De par la nature de son objet d'étude, elle a éprouvé beaucoup de difficultés à rentrer en contact avec les personnes-ressources dont elle avait besoin. Cela l'a fortement inquiétée (Nacaract).

Lors de ses entretiens de terrains, certaines personnes se sont mises à pleurer devant elle ce qui l'a mise particulièrement « mal à l'aise » et l'a personnellement « beaucoup affectée » (Viride).

Lors de son terrain, il a vécu trois désastres naturels différents (tremblements de terre, tsunami et éruption volcanique). Cela l'a gravement choqué : « ça faisait vraiment peur... Il n'y a rien à faire, ça ne peut que t'affecter complètement... » Il n'hésite pas d'ailleurs à parler de « traumatisme » (Hoto).

Systématiquement, lorsqu'elle donne une conférence sur son sujet d'étude de prédilection, les membres de la communauté qu'elle a étudiée se retrouvent dans l'assemblée, « ce qui est vraiment fatiguant à la longue... » Cela a fini par la mettre « mal à l'aise de parler de [ses] enquêtes et de [ses] résultats » (Nacaract).

L'ambiance particulièrement tendue politiquement parlant de son terrain fut stressant pour elle : cela rendait « tout beaucoup plus compliqué et éprouvant... » (Sinople).

A plusieurs reprises, ses rencontres et ses expériences de terrain lui ont « mis une grosse claque dans la gueule [choc émotionnel puissant de par le côté « exotique » de son terrain] » (Zinzolin).

Lors de son terrain, un de ses interlocuteurs s'est suicidé. Cela l'a beaucoup affecté et l'a profondément « bouleversée » (Sarcelle).

La nature politiquement compliquée de son terrain l'a rendue nerveuse et anxieuse à plusieurs reprises : « y avait comme une sorte de tension permanente... » (Malachite)

### *- Difficultés d'enquêtes (relations/méthodologie)*

Elle s'est sentie « humiliée » lorsque, pour obtenir un entretien fondamental avec une personne-ressource clé, elle a offert publiquement un cadeau à certaines personnes qui l'ont refusé (or, cela est extrêmement insultant, pour la communauté étudiée, de se voir refuser un cadeau) : « ce fut une véritable douche froide », « [elle] pouvait voir le regard haineux du type en face... Ca [l'a] complètement bouleversée... [elle] s'est mise à pleurer... » (Malachite).

Lors de son doctorat, elle s'est sentie « mal-à l'aise » vis-à-vis de son enquête. Quelque chose lui a posé problème au niveau du dispositif d'analyse ce qui, au final, l'a beaucoup préoccupée, angoissée (Cinabre).

Arriver pour la première fois sur un terrain est, pour lui « toujours difficile... Il faut se repérer, s'orienter, etc. On est seul et il faut se débrouiller ainsi... » (Hoto).

Les problèmes rencontrés lors de son terrain furent pour lui « durs, très durs... On se dit qu'on aurait mieux fait de rester chez soi ». (Orpiment)

A cause de la nature de son terrain, elle a ressenti parfois beaucoup d'anxiété vis-à-vis du processus d'infiltration délicat au sein de la communauté étudiée (Malachite).

Elle s'est heurtée à de grosses résistances de la part des « indigènes » de son terrain qu'elle cherchait à interroger. Cela l'a choquée et l'a éprouvée « émotionnellement mais aussi physiquement : quand tu te prends sans cesse des murs, le courage finit par chuter et donc, le moral aussi... Du coup, tu doutes de tout et t'as du mal à avancer... » (Sinople).

Face aux réactions parfois très fortes des personnes qu'elle a interrogées pour sa thèse, elle s'est sentie « très mal » car « [elle] avait l'impression de les forcer à parler alors que ce n'était pas le cas et, du coup, ça [la] faisait stresser » : « [elle] avait peur d'aller trop loin », elle a donc éprouvé beaucoup de culpabilité et de difficultés à surmonter cette dernière (Viride).

Il a éprouvé beaucoup de « culpabilité » face à l'incompréhension et la colère de la part des gens qu'ils a étudié, face à ses réflexions anthropologiques. Il s'est rendu compte de la « réalité des choses » et s'est senti « dans la merde » face à cette situation particulièrement inconfortable (Orpiment).

Elle a été particulièrement touchée par la mauvaise foi et le refus de parole de certaines des personnes qu'elle

Une fois, suite à la situation politiquement tendue de son terrain, alors qu'elle devait se déplacer d'un endroit à un autre, elle s'est cachée à l'arrière de la voiture : « [elle] stressait à chaque fois qu' [elle] voyait une petite lumière sur le bord de la route » (Malachite)

cherchait à approcher alors qu'elle-même tentait d'être le plus juste possible. Ce faisant, elle a éprouvé de l'incompréhension et, à certains moments, du « désespoir » vis-à-vis de la réalisation de son enquête (Malachite).

De par la nature de son terrain, elle a éprouvé des difficultés à maintenir « la bonne distance » entre elle et ses interlocuteurs. Cela fut, pour elle, source de d'anxiété (Nacaract).

Suite aux particularités de son terrain, l'accueil que lui ont fait les indigènes était assez stressant et compliqué : elle n'était pas spécialement la bienvenue (Malachite).

La prise de contact avec les membres de son terrain fut éprouvante car « difficile et [lui demandant] beaucoup de travail. Surtout « lorsque le courant entre eux et vous ne passe pas spécialement » (Orpiment).

La première fois qu'il a entamé son terrain, il a ressenti du stress (Orpiment).

Certaines situations et rencontres lors de son enquête de terrain furent, par le décalage créé entre les différentes compréhensions du monde, « très violent pour [elle] ». Cela l'a beaucoup marquée et choquée (Cinabre).

Elle a dû beaucoup ruser pour obtenir ce qu'elle voulait de son terrain. Cette difficulté l'a beaucoup éprouvée (Nacaract).

Face au sujet délicat de son terrain de recherche, elle s'est volontairement « coupée [émotionnellement] de toute amitié potentielle avec les gens interrogés car aussi non, ça aurait été bien trop dur à gérer » (Viride).

Face aux résultats parfois décevants de certaines de ses enquêtes, il se sent désemparé. Il cherche alors à produire de meilleurs résultats et ainsi réduire l'anxiété de cette frustration (Poncaeu).

De par la nature de son objet d'étude, elle a éprouvé beaucoup de difficultés à rentrer en contact avec les personnes-ressources dont elle avait besoin. Cela l'a fortement inquiétée (Nacaract).

Au début de son terrain, elle a ressenti beaucoup de « traque » et de « boule dans le ventre » car la situation était particulièrement compliquée pour elle (étant donné la nature du terrain) (Malachite).

A plusieurs reprises, face aux difficultés rencontrées lors de son terrain, elle a éprouvé « une impression d'impuissance extrême face à la situation » (Malachite).

S'étant vue refuser l'accès à une personne-ressource importante, on lui a conseillé de s'écarter car une véritable menace d'emprisonnement planait sur sa tête. Cela l'a rendue extrêmement nerveuse et l'angoisse de la menace a mis beaucoup de temps avant de se dissiper (Malachite).

Il a éprouvé un véritable « dégoût pour les relations humaines » après les difficultés rencontrées lors de son

## *- Distinction vie privée/vie professionnelle*

La pression qu'elle s'est mise vis-à-vis de sa thèse fut difficile à vivre à certains moments car, concentrée sur l'écriture de celle-ci, les liens avec son entourage étaient particulièrement difficiles (pour elle comme pour eux) (Sinople).

Le métier de chercheur est pour elle particulièrement éprouvant car « la distinction entre la vie privée et le boulot » est ténue. Elle a d'ailleurs « ralenti [s'est mise à accorder moins d'importance au travail vis-à-vis de sa vie privée] » car « ça devenait invivable et du coup, on perd de vue les choses importantes... » (Cinabre).

Alors qu'elle se sent aujourd'hui « encore très impliquée dans les problèmes » de la communauté qu'elle a étudiée, suite à certains choix de vie, certains contacts refusent de lui parler à nouveau. Elle souffre beaucoup de cela et se sent « vraiment déchirée » par cette fracture relationnelle : « ça a été terrible pour [elle]... [elle] les aimait comme des membres de [sa] famille, comme un père... » (Malachite).

Elle a souffert de la difficulté de pouvoir communiquer avec la Belgique (sa famille, son fiancé). La distance et le « temps long » l'ont « un peu angossée... » (Sinople).

Pour pouvoir faire son métier, il a besoin de « se sentir dedans [c'est-à-dire se concentrer totalement sur ses questionnements professionnels] ». Cela est donc difficile de gérer la séparation entre la vie privée et la vie professionnelle. Ce problème est source de stress et de tensions dans son quotidien (Hoto).

## « Oscillation »

### *- La précarité professionnelle*

Chez elle, l'angoisse face à la précarité de la profession est très forte : « [elle] en a marre de toujours devoir se battre pour obtenir une bourse ou un truc comme ça » (Malachite).

terrain : « l'incompréhension est parfois totale, [...] c'est impossible de devenir ami avec des gens qui attendent toujours quelque chose de toi et qui n'hésitent pas à te trahir s'ils en ont l'occasion [...] » (Orpiment).

Face à la tâche qui l'attendait lors de la réalisation de sa thèse, elle a ressenti de « véritables angoisses... : [elle] n'y connaissait pas grand chose [sur son sujet de thèse] et ne savait pas vraiment par où [elle] pouvait commencer... » (Sinople).

Après beaucoup de difficultés, il parvient à pénétrer l'intimité des gens qu'il cherche à interroger. Les quitter pour revenir en Belgique lui semble alors fort douloureux : « tu t'attaches, c'est évident. Par conséquent, c'est dur [émotionnellement] car des liens se sont formés » (Hoto).

Il travaille beaucoup et cela est parfois difficile pour lui car la frontière entre la vie privée et la vie professionnelle « n'est pas toujours facile à mettre » (Ponceau).

Le manque affectif causé par la distance entre elle et sa famille lors de son terrain « a eu un gros impact sur [elle] » (Sarcelle).

Elle a beaucoup de mal à faire la part des choses entre son métier et sa vie privée « tant les deux sont aujourd'hui entremêlés... [elle] éprouve donc parfois de l'angoisse à l'idée de se détacher une bonne fois pour toute de [son] terrain... Il fait vraiment partie d' [elle]... Comme lorsqu'on a aimé quelqu'un et qu'on garde encore de la tendresse pour cette personne... » (Malachite).

Lors de son terrain, faire la distinction entre la vie privée et la vie professionnelle fut, pour elle, « assez éprouvant ». Elle n'a pas hésité, du coup, « à faire abstraction de certains problèmes d'ordre familial et personnel ». Mais, « en faisant ça, tu encaisses à retardement... » (Sarcelle).

Le métier d'anthropologue bien que passionnant, reste compliqué et stressant puisqu'il ne débouche quasiment sur rien. Il faut sans cesse « lutter contre le chômage qui

pointe à l'horizon » et « se battre pour décrocher une bourse FNRS » (Sarcelle).

Pour elle, la partie la plus stressante du métier est la précarité de la profession « il [lui] a fallu 15 ans avant de

pouvoir décrocher une bourse... En attendant, ce fut long et difficile. Financièrement mais aussi mentalement, c'était vachement éprouvant, quoi... » (Viride)

### - *Mélancolie/frustration/ras-le-bol/sentiments d'inutilité*

Lors de l'obtention de son grade de docteur, elle a éprouvé « de la fierté mais aussi de la déception et du désenchantement » : « c'était difficile d'en profiter parce que t'es pas vraiment là tellement t'es crevé » (Sarcelle).

Au quotidien, la frustration de ne pas pouvoir « faire son métier comme [il] l'entend [à cause de la pression académique actuelle] devient parfois éprouvant » (Orpiment).

Il a beaucoup souffert de l'impossibilité de « transposer ce qu'on apprend et apprécie sur place » avec la réalité du monde qui était le sien avant le terrain. Il en a éprouvé de la « frustration et de l'anxiété ». (Orpiment)

Si la thèse fut pour elle la source d'un épanouissement personnel, elle fut aussi la source d'une grande déception car elle a réalisé que celle-ci était « inutile » : « personne ne va jamais à lire ce truc... Ca me gêne beaucoup... » (Sarcelle).

Il a été fortement éprouvé par la réalisation de sa thèse. Surtout réalisé « qu'elle ne servait pas à grand chose, au fond... Tout ça pour ça... » (Orpiment).

Elle possède une bonne image de la profession d'anthropologue mais « souffre » du fait que « quand même, on [les anthropologues] n'est pas très utile... C'est un peu déprimant parfois... » (Sarcelle).

Il se sent parfois « perdu face à l'ampleur de la tâche que demande une recherche » et éprouve de temps à autre « un sentiment d'inutilité » face au déficit d'impact de cette dernière sur le monde (Ponceau).

Elle a éprouvé, au cours de la rédaction de sa thèse, « un ras-le-bol de traiter toujours le même sujet, encore et encore » (Sarcelle).

Bien qu'il apprécie grandement son métier, il est néanmoins contrarié par certains aspects difficiles de celui-ci : « parfois, c'est dur d'être un chercheur dans un monde où seul le *buzz* compte... Les gens ne vous écoutent pas spécialement... » (Ponceau).

Face aux difficultés rencontrées lors de son terrain de thèse, il a décidé de « faire un break » et de changer totalement d'objet d'étude (Orpiment).

En réaction aux « traumatismes » de son terrain (il y a vécu trois catastrophes naturelles), il a éprouvé une grande nostalgie vis-à-vis de la Belgique. Ce fut dur, alors, « d'être là-bas, loin de tout ce qu'on connaît vraiment... » (Hoto).

Lors de son terrain, à plusieurs reprises, il a éprouvé de la « colère et de la frustration », qui furent source de stress, face à « l'altérité parfois insurmontable » qui caractérisait les membres de la communauté qu'il a étudiée (Orpiment).

Elle est assez frustrée des « barrières méthodologiques » qui empêchent le chercheur d'à la fois s'impliquer totalement dans son objet d'étude et de pouvoir transcrire son expérience après coup (Cinabre).

Pour lui, « tensions, colères et angoisses » sont au fondement de la profession d'anthropologue. Lors de son terrain, il a « beaucoup expérimenté ces trois émotions » (Orpiment).

### - *Doutes*

Parfois, elle ressent de l'anxiété face à sa propre situation de chercheur car elle se rend compte qu'elle n'a pas « le temps, qu' [elle] est débordée » : « et alors on se demande ce qu'on a fait pendant dix ans... Pffff » (Cinabre).

Elle s'est heurtée à de grosses résistances de la part des « indigènes » de son terrain qu'elle cherchait à interroger. Cela l'a choquée et l'a éprouvée « émotionnellement mais aussi physiquement : quand tu te prends sens cesse des murs, le courage finit par chuter et donc, le moral aussi... Du coup, tu doutes de tout et t'as du mal à avancer... » (Sinople).

Elle a été particulièrement touchée par la mauvaise foi et le refus de parole de certains des personnes qu'elle cherchait à approcher alors qu'elle-même tentait d'être le plus juste possible. Ce faisant, elle a éprouvé de l'incompréhension et, à certains moments, du « désespoir » vis-à-vis de la réalisation de son enquête (Malachite).

Après la thèse, elle a subi une véritable « remise en question existentielle » et s'est demandée ce qu'elle allait faire de sa vie puisque les débouchés en anthropologie sont quasi inexistantes et « qu'une grosse contradiction existe en anthropologie entre la stabilité du

fonctionnaire et la difficulté d'avoir l'occasion de faire son métier » (Sarcelle).

Suite aux résistances des membres de son terrain face à son objet d'étude, il a éprouvé de l'angoisse. Cela l'a poussé à « tout remettre en question » et à rediriger son étude (ce qui lui a permis, au final, de véritablement pénétrer l'univers local qu'il étudiait) (Orpiment).

Saturée par le stress expérimenté sur son terrain (au suite de plusieurs événements particulièrement désagréables), elle a « remis en question » son entreprise intellectuelle (Malachite).

Pour lui, chaque lecture anthropologique est source potentielle « d'une remise en question existentielle » et donc, potentiellement « stressante » (Orpiment).

## - *Obsessions*

Elle a beaucoup de mal à faire la part des choses entre son métier et sa vie privé « tant les deux sont aujourd'hui entremêlés... [elle] éprouve donc parfois de l'angoisse à l'idée de se détacher une bonne fois pour toute de [son] terrain... Il fait vraiment partie d' [elle]... Comme lorsqu'on a aimé quelqu'un et qu'on garde encore de la tendresse pour cette personne... » (Malachite).

Lors de son doctorat, elle s'est sentie « mal-à l'aise » vis-à-vis de son enquête. Quelque chose lui a posé problème au niveau du dispositif d'analyse ce qui, au final, l'a beaucoup préoccupée, angoissée (Cinabre).

Face aux résultats parfois décevants de certaines de ses enquêtes, il se sent désemparé. Il cherche alors à produire de meilleurs résultats et ainsi réduire l'anxiété de cette frustration (Ponceanu).

Bien qu'aujourd'hui cela lui soit passé, pendant tout un temps « après [son] terrain » il n'a cessé d'essayer de comprendre pourquoi certaines choses s'étaient mal passées (Orpiment).

Lors de la rédaction d'un document scientifique, parfois « tout se mélange. Et, à cause de la pression du temps,

Le fait d'être une femme dans un pays musulman fut parfois un peu « lourd » étant donné le nombre d'avances qu'elle a reçues. Cela l'a menée à s'effriter avec un voisin : « et alors, tu remets tout en question. Tu te dis que, finalement, ton travail est un échec » (Sarcelle).

Après quelques jours sur le terrain (en Afrique du nord), elle réalise que « tout ne se passe pas comme [elle] le désir ». Elle se demande alors « ce [qu'elle] fait là » et remet en question l'entière de son projet scientifique, l'entière du processus de thèse qui était le sien (Sarcelle).

Lorsqu'elle a abordé son travail de thèse, elle s'est rendue compte de la difficulté intrinsèque à celui-ci et alors, elle s'est mise à paniquer : « c'est vachement trop dur... [elle] s'est demandé si [elle] y arriverait... [elle] ne sentait pas à la hauteur... » (Viride).

du timing, t'as pas le choix, tu passes au chapitre suivant. Mais, dans un coin de ta tête, le truc [qui posait problème en première instance] n'arrête pas de te pourchasser... [le problème non résolu devient une sorte d'obsession] (Sarcelle).

Pris dans son travail de thèse, elle a passé une année entière à rédiger. Cela « [l']obsédait complètement et il fallait qu' [elle] se force pour faire autre chose qu'écrire... [elle] pensais à sa thèse tout le temps... [elle] y revenait mentalement sans arrêt... » (Sinople).

Elle a souffert du fait qu'on essaye de lui retirer son projet d'étude [pour diverses raisons] car ce dernier lui tenait particulièrement « à coeur. C'était le [sien], quoi... » (Viride).

Depuis la remise de sa thèse, elle veut être « dans l'action » car elle ressent une véritable appréhension face au « vide » : « je suppose qu'on pourrait parler d'angoisse du vide! [rire] » (Sarcelle).

Son terrain était tellement intense pour lui qu'il n'arrivait pas à « en sortir » même lorsqu'il essayait de se détendre (Hoto).