

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

ANTHROPOLOGIE EXPÉRIENTIELLE

Meintel, Deirdre
Université de Montréal, Canada

Date de publication : 2016-09-01
DOI : <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.002>
[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

L'anthropologie expérientielle est basée sur la prémisse selon laquelle l'intersubjectivité entre l'anthropologue et les gens qu'il étudie représente une voie légitime vers la connaissance et que le monde vécu (le *Lebenswelt* de Schutz et de Husserl) des autres est accessible au chercheur, du moins en partie. Bloch (2007 : 67) souligne que l'intersubjectivité (*mutual mind reading*) est la condition même de la compréhension nécessaire pour les interactions entre êtres humains. Une autre prémisse de l'anthropologie expérientielle concerne le fait que les connaissances du chercheur sont situées en ce qu'elles ne proviennent jamais d'un point d'Archimède, mais dérivent de son positionnement par rapport à l'objet de recherche. Par ailleurs, la perception du chercheur, déterminée par sa subjectivité, se forme au travers du champ de l'intersubjectivité qu'il établit avec l'autre (Merleau-Ponty 1973 : 56; voir aussi Jackson 1996). L'« intimité spatiale et temporelle » (Desjarlais et Throop 2011) d'une recherche conduite dans un certain degré d'intersubjectivité avec les interlocuteurs permet de pénétrer leur monde vécu tout au moins de manière partielle et provisoire.

Dans l'approche expérientielle, le travail de terrain ne représente pas seulement le moyen d'obtenir des informations nécessaires à l'élaboration des connaissances, mais constitue le processus même de construction du savoir ethnographique, une donnée en soi. Le chercheur qui adopte une perspective près de l'expérience de l'autre, identifiée en anglais comme *experience-near* (Wikan 1991), s'engage de façon holistique (*feeling-thinking* selon l'auteure). Pour Fabian (2001 : 31-32), il convient de revaloriser l'extase, dans le sens d'un lâcher-prise essentiel à la production du savoir ethnographique où le chercheur met de côté ses mécanismes de contrôle, son programme et ses objectifs. Pour sa part, Jackson (1989) propose un « empiricisme radical » où le sujet (dans ce cas, l'ethnologue) devient lui-même un participant à la

réalité étudiée. Plutôt que de penser les frontières culturelles comme des barrières qui représentent, des histoires, des temps, des émotions incommensurables, l'« empiricisme radical » de Jackson est ancré dans l'« unité psychique de notre espèce », soit la connectivité permettant d'établir des ponts avec des phénomènes qui semblent de prime abord étrangers à tout ce que nous connaissons.

Pour certains anthropologues, la démarche expérientielle évoquerait le danger d'un rapprochement trop important avec le point de vue indigène (*going native*). Katherine Ewing (1994) démontre dans son étude des Sufis du Pakistan que cette notion d'un gouffre abyssal entre le chercheur et ses informateurs n'est pas nécessairement le cas. Plusieurs autres auteurs dont Barbara Tedlock (2005), Dennis Tedlock (1997) et Jean-Guy Goulet (1998), qui ont tous vécu des expériences extraordinaires (visions, divination, prophétie) dans le contexte de leurs travaux de terrain sur des traditions de chamanisme autochtone, contredisent également la nécessité d'un tel impératif de distanciation. En acceptant d'entrer dans le monde vécu de leurs interlocuteurs sur le terrain, ces chercheurs ont vu leurs analyses s'enrichir plutôt que le contraire (Goulet 2011 : 118). À l'heure actuelle, l'étrangeté de l'anthropologue par rapport au groupe ou au milieu où il mène son terrain n'est plus garante d'objectivité (et par extension, de sa rigueur scientifique); il est de plus en plus courant de mener des recherches « natives », d'une perspective interne de chez soi. Néanmoins, les auteurs du courant expérientiel doivent souvent faire face à des remises en question de leur crédibilité scientifique, et plus particulièrement, lorsque leur objet d'étude concerne la religion ou la spiritualité. À cet égard, Fabian (2001 : 19) stipule que l'objectivité de l'anthropologue doit nécessairement incorporer l'intersubjectivité qui se produit dans la rencontre ethnographique. De plus, la démarche expérientielle se combine typiquement à des techniques d'enquête conventionnelles (recueil de généalogies, entrevues semi-structurées, etc.). Par ailleurs, plusieurs auteurs de ce courant font preuve d'une réflexivité exemplaire (par ex., Ewing 1994; Goulet 2008; Saillant 2011), ce qui manque souvent dans les études objectivistes et distanciées (McGuire 2002).

Dans une conjoncture où la dimension « incorporée » (*embodied*) des phénomènes sociaux est au centre de l'intérêt du chercheur, une approche participative et réflexive peut entraîner un processus d'intersubjectivité particulièrement fructueux pour la compréhension de l'expérience des acteurs; comme dans les études de Michal Pagis (2009, 2010) sur le yoga Vipassana ou de Jaida Kim Samudra (2008) sur le White Crane Silat (un art martial). Ainsi, nous constatons la pertinence d'une méthodologie priorisant l'approche expérientielle pour une gamme assez large de phénomènes. Dans le domaine de la religion et des spiritualités, incluant les diverses formes de yoga, nous pensons également aux travaux d'Edith Turner (1994), de Bowie (2014) et de Meintel (2011). Mentionnons aussi des études ethnographiques expérientielles qui concernent le sport (Turner 2000), la politique (Aho 1990), la guérison énergétique (Dubisch 2005, 2008) ainsi que le courant de l'« ethnographie performative » (*performance ethnography*); c'est à dire, une méthode d'observation participante où le chercheur apprend le genre de performance qu'il étudie à travers sa participation; par exemple, dans les études des arts martiaux (Farrer et Whalen Bridge 2011).

Quel que soit le domaine dans lequel émergent les études expérientielles, les chercheurs partagent un point fondamental quant à leur positionnement face à leur objet : ils sont ouverts à la possibilité d'être « affectés » (Favret-Saada 1990) ou « transformés » (Goulet et Miller 2007) et de découvrir que leurs informateurs détiennent un savoir qui pourrait se révéler valide pour eux en tant que personnes (Ewing 1994 : 571). Bref, l'approche expérientielle a le mérite de restaurer ce que Joel Robbins (2006 : 292) considère être la mission largement perdue de vue par l'anthropologie contemporaine de découvrir l'altérité radicale dans le monde ainsi que d'autres ontologies sociales que la nôtre, et d'y trouver une base d'espoir.

Références

Aho, J. (1990), *The Politics of Righteousness*, Seattle: University of Washington Press.

Bloch, M. (2007), « Durkheimian Anthropology: Going in and out of Each Other's Bodies », in H. Whitehouse et J. Laidlaw (éd.), *Religion, Anthropology and Cognitive Science*, Durham, NC: Carolina Academic Press, p. 63-80.

Bowie, F. (2014), « Believing Impossible Things: Scepticism and Ethnographic Inquiry », in J. Hunter and D. Lukes, (ed.), *Talking With the Spirits: Ethnographies from Between the Worlds*, Brisbane, Australia: Daily Grail Publishing, p.19-56.

Desjarlais, R. et C. Jason Throop (2011), « Phenomenological Approaches in Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 40, p.87-102.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092010-153345>

Dubisch, J. (2005), « Body, Self and Cosmos in 'New Age' Energy Healing », in Edyta Lorek-Jezinska et Katarzyna Wieckowska (dir.), *Corporeal Inscriptions. Representations of the Body in Cultural and Literary Texts and Practices*, Torun, Nicholas Copernicus University Press, p. 221-235,

Lorek-Jezinska, E. et K. Wieckowska (éd.) (2005), *Corporeal Inscriptions: Representations of the Body in Cultural and Literary Texts and Practices*, Torun, Pologne, Nicholas Copernicus University Press.

Dubisch, J. (2008), « Challenging the Boundaries of Experience, Performance, and Consciousness : Edith Turner's Contributions to the Turnerian Project », in G. St. John (dir.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, New York: Berghahn Books, p.324-335.

Ewing, K.P. (1994), « Dreams from a Saint : Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist*, Vol.96, n°3, p.571-83.
<https://doi.org/10.1525/aa.1994.96.3.02a00080>

Fabian, J. (2001), « Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor », in J. Fabian, *Anthropology with an Attitude : Critical Essays*. Stanford, Stanford University Press, p.11-32.

Farrer, D.S. et J. Whalen-Bridge (2011), « Introduction », in D.S. Farrer et J. Whalen-Bridge, *Martial Arts as Embodied Knowledge : Asian Traditions in a Transnational World*, Albany, SUNY Press, p.1-28.

Favret-Saada, J. (1990), « Être affecté », *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8, p.3-9.

Goulet, J.-G. (1998), *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*, Vancouver, UBC Press

— (2011), « Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions d'intersubjectivité », *Anthropologie et sociétés*, Vol.35, n°3, p.107-125.

<https://doi.org/10.7202/1007858ar>

Goulet, J.G. et B. G. Miller (éd.) (2007), *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*, Lincoln, University of Nebraska.

<https://www.nebraskapress.unl.edu/university-of-nebraska-press/9780803259928/>

Jackson, M. (1989), *Paths Toward a Clearing*, Bloomington, Indiana University Press.

— (1996), *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press.

McGuire, M. (2002), « New Old Directions in the Social Scientific Study of religion: Ethnography, Phenomenology and the Human Body. », in Spickard, J. V, Landres, S. and M. McGuire, *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*, New York: New York University Press, p.195-211.

Meintel, D. (2011), « Apprendre et désapprendre : Quand la médiumnité croise l'anthropologie », *Anthropologie et sociétés*, Vol.35, n°3, p.89-106.

<https://doi.org/10.7202/1007857ar>

Merleau-Ponty, M. (1973), « Phenomenology and the Sciences of Man. », in M. Natanson (éd.), *Phenomenology and the Social Sciences*, Vol. I, Evanston, Northwest University Press, p. 47-108.

Pagis, M. (2009), « Embodied self-reflexivity », *Social Psychology Quarterly*, Vol.72,n°3, p.265-283.

<https://doi.org/10.1177/019027250907200308>

— (2010), « Intersubjectivity in Silence: An Ethnographic Study of Meditation Practice », *Ethnography*, Vol.11, n°2, p.309–328.
<https://doi.org/10.1177/1466138109339041>

Robbins, J. (2006), « Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? », *Anthropological Quarterly*, Vol.79, n°2, p.285-294.
<https://doi.org/10.1353/anq.2006.0025>

Saillant, F. (2011), « Des images en partage : récit d'une transformation réciproque », *Anthropologie et sociétés*, Vol.35, n°3, p.107-125.
<https://doi.org/10.7202/1007856ar>

Samudra, J. K. (2008), « Memory in our Body : Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience », *American Ethnologist*, Vol.35, n°4, p.665-681.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2008.00104.x>

Tedlock, D. (1997), « The Poetics of Time in Mayan Divination », in J. Leavitt (éd.), *Poetry and Prophecy : The Anthropology of Inspiration*, Ann Arbor, University of Michigan, p.77-92.

Tedlock, B. (2005), *The Woman in the Shaman's Body : Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*, New York, Random House.
<http://www.randomhousebooks.com/books/177098/>

Turner, E. (1994), « A Visible Spirit Form in Zambia », in Goulet J.- G. et D. Young, *Being Changed by cross-cultural encounters; the anthropology of extraordinary experience*, Peterborough: Broadview Press, p.71-95.
<https://doi.org/10.3138/9781442602366-004>

Turner, A. (2000), « Embodied Ethnography. Doing culture », *Social Anthropology*, Vol.8, n°1, p.51-60.
<https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2000.tb00207.x>

Wikan, U. (1991), « Toward an Experience-Near Anthropology », *Cultural Anthropology*, Vol.6, n°3, p.285-305.
<https://doi.org/10.1525/can.1991.6.3.02a00020>